

**Emmanuel FAURE**

# **DYNAMIQUE DE L'HUMILITÉ**

La vie spirituelle selon Dorothee de Gaza

Thèse présentée aux Facultés de théologie  
de l'Université de Lorraine (France)  
et de l'Université de Fribourg (Suisse)  
pour obtenir le grade de docteur

Thèse approuvée par la Faculté de théologie sur la proposition des Professeurs Franz Mali (1° rapporteur) et Marie-Anne Vannier (2° rapporteur). Soutenue à Metz (France) le 24 novembre 2016. Prof. Franz Mali, Doyen.

Thèse présentée dans le cadre d'une cotutelle. Marie-Anne Vannier, professeur de l'Université de Lorraine, directrice, et Franz Mali, professeur de l'Université de Fribourg, co-directeur.

## Remerciements

Je voudrais exprimer ma gratitude à Madame Marie-Anne Vannier pour m'avoir accompagné durant ces trois années avec disponibilité, exigence et bienveillance. Grâce à ses conseils et à ses remarques, j'ai pu mener à bien cette recherche.

Je remercie le père Franz Mali, de l'université de Fribourg en Suisse, d'avoir accueilli cette thèse dans le cadre de la cotutelle internationale.

Ma reconnaissance va aussi à Monsieur Eugenio Amato, à Mgr Job de Telmessos, au père Michel Van Parys qui ont accepté de faire partie du jury.

Je ne peux oublier dans ces remerciements ceux qui m'ont apporté leur aide de multiples manières :

Les pères Étienne Baudry et Jean-Marie Baguenard qui m'ont partagé leur connaissance et leur amour de Basile de Césarée,

Le père Fernando Rivas pour son amabilité,

Les paroles encourageantes du père François Neyt,

Les moines de l'abbaye de Solesmes pour leur accueil fraternel et pour m'avoir donné librement accès à leur bibliothèque,

Madame Denise-Catherine Épis, bibliothécaire du séminaire d'Ars,

Le père Alain Le Negrate pour son aide informatique,

Philippe et Geneviève Barbotin qui ont relu patiemment les différentes rédactions,

Ma mère, à qui je dédie ce travail, tellement heureuse que je fasse des études,

Mon évêque, Mgr Pascal Roland, pour son écoute, sa compréhension et son soutien.

## ABRÉVIATIONS

### *Dorothee de Gaza*

Toutes les citations de Dorothee sont tirées de l'édition des *Sources Chrétiennes* 92. Que ce soit pour les *Didascalies*, les lettres ou les sentences de Dorothee, toute citation sera précédée de : « *Did.* » suivi du numéro de la conférence, celui du paragraphe et le numéro des lignes du texte grec. Si le texte cité est tiré d'une lettre ou d'une sentence, « *Did.* » est suivi de « Lettre » ou « Sentence », du numéro du paragraphe et de celui correspondant aux lignes dans le grec. Il en va de même pour la *Lettre d'envoi* ou le *Préambule*.

Pour la *Vie de Dosithée* : « *Vie de Dosithée* » suivie du numéro du paragraphe et le numéro des lignes du texte grec.

Pour les citations des auteurs anciens, en règle générale : nom de l'auteur en petites majuscules puis l'abréviation du titre de l'œuvre et les références.

Pour les titres complets des ouvrages et leurs références : se reporter à la bibliographie.

### *Apophtegmes*

<i>Alph.</i>	<i>Les Sentences des Pères du désert, Les Apophtegmes des Pères, Collection alphabétique</i>
N ou J	<i>Les Sentences des Pères du désert, Les Apophtegmes des Pères, Série des anonymes</i>
SPN	<i>Les Sentences des Pères du désert, Les Apophtegmes des Pères, Nouveau recueil</i>
SPT	<i>Les Sentences des Pères du désert, Troisième recueil</i>
<i>Syst.</i>	<i>Les Apophtegmes des Pères, collection systématique</i>

### *Barsanuphe et Jean de Gaza*

BARSANUPHE	Si une seule référence : lettres attribuées à Barsanuphe Si plusieurs références : lettres des deux
BARSANUPHE/JEAN	Lettres attribuées à Jean

**Basile de Césarée**

<i>Auger</i>	<i>Homélies, discours ...</i> , traduits par l'abbé Auger
<i>GR</i>	Grandes Règles, cf. <i>Les Règles monastiques</i>
<i>Lettre</i>	<i>Lettres</i>
<i>PR</i>	Petites Règles, cf. <i>Les Règles monastiques</i>
<i>PRA</i>	<i>Petit Recueil Ascétique</i>
<i>RM</i>	<i>Les Règles Morales</i>
<i>Saint-Esprit</i>	<i>Traité du Saint-Esprit</i>

**Évagre le Pontique**

<i>Ant.</i>	<i>Antirrhétique</i>
<i>Bases</i>	<i>Bases de la vie monastique</i>
<i>Disciples</i>	<i>Chapitres des disciples d'Évagre</i>
<i>Ep. fid.</i>	<i>Lettre sur la foi</i>
<i>Ep. Mél.</i>	<i>Lettre à Mélanie</i>
<i>Euloge</i>	<i>Traité au moine Euloge</i>
<i>Gnost.</i>	<i>Le Gnostique</i>
<i>Huit esprits</i>	<i>Des huit esprits de malice</i>
<i>Inst.</i>	<i>Recommandations aux moines</i>
<i>KG</i>	<i>Kephalaia Gnostika</i>
<i>Mn</i>	<i>Sentences aux moines</i>
<i>Pensées</i>	<i>Sur les Pensées</i>
<i>Pr.</i>	<i>Traité pratique</i>
<i>Prière</i>	<i>Chapitres sur la prière</i>
<i>Schol. ad Eccl.</i>	<i>Scholies à l'Ecclésiaste</i>
<i>Schol. ad Prov.</i>	<i>Scholies aux Proverbes</i>
<i>Sk.</i>	<i>Skemmata</i>
<i>Vg</i>	<i>Sentences à une vierge</i>

**Isaïe de Gaza**

<i>Logos</i>	<i>Recueil ascétique</i>
--------------	--------------------------

**Jean Cassien**

<i>Conf.</i>	<i>Conférences</i>
<i>Inst.</i>	<i>Institutions cénobitiques</i>

***Lucien Regnault***

<i>Œuvres</i>	<i>Œuvres de Dorothee, SC 92, introduction ou index</i>
<i>Les Pères</i>	<i>Les Pères du désert à travers leurs Apophtegmes</i>
Zosime	Introduction aux <i>Alloquia</i> , cf. <i>Enseignements des Pères du désert. Hyperéchios, ...</i>

***Mode de citation de la Somme Théologique de Thomas d'Aquin***

IIa-IIae	Deuxième sous-partie de la deuxième partie
Q. 167	Question 167
a. 2	Article 2
ob. 1	Première objection

***Autres abréviations***

<i>AH</i>	<i>Contre les hérésies, Irénée de Lyon</i>
<i>DS</i>	Dictionnaire de spiritualité
<i>DTC</i>	Dictionnaire de théologie catholique
<i>HL</i>	<i>Histoire Lausiaque</i> de Pallade
<i>OCA</i>	Orientalia Christiana Analecta
<i>OCP</i>	Orientalia Christiana Periodica
<i>PG</i>	Patrologie grecque, Migne
<i>PO</i>	Patrologia Orientalis
<i>RAM</i>	Revue d'ascétique et mystique
<i>SC</i>	Sources Chrétiennes
<i>SO</i>	Spiritualité Orientale, Bellefontaine
<i>VA</i>	<i>Vie d'Antoine</i> par Athanase d'Alexandrie

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

### *Les louanges de l'abbé de Rancé*

Dans l'introduction à sa traduction des conférences spirituelles de Dorothée de Gaza, l'abbé Armand Jean le Bouthillier de Rancé écrivait en 1686 :

« Ce saint ne doit pas être simplement considéré comme un auteur de dévotion, mais comme un des dépositaires de la tradition et de la doctrine de l'Église, comme un Père et un docteur, non seulement dans les points de la morale et de la conduite de la vie, mais encore dans les choses qui concernent les vérités de la foi et de la religion<sup>1</sup> ».

Ce jugement élogieux qui remonte à un peu plus de trois siècles n'a pas perdu de sa pertinence. Le premier mouvement vis-à-vis des *Didascalies* de cet abbé du VI<sup>e</sup> siècle tendrait à les ranger parmi les ouvrages de dévotion<sup>2</sup> qui avaient bonne presse au Grand Siècle et qui seraient plutôt livrés au pilon en notre siècle. L'abbé de Rancé, converti d'une vie mondaine à l'austérité du cloître, réformateur de son abbaye cistercienne de la Trappe, a reconnu en Dorothée un maître authentique qui introduit aux richesses dogmatiques, spirituelles de l'Église et qui guide dans la foi et la vie morale.

### *La redécouverte de Dorothée*

L'enthousiasme de l'abbé de Rancé n'a pas rencontré un grand écho. Il faut attendre le renouveau patristique des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles pour que Dorothée soit réellement redécouvert. Faire le point des études relatives à Dorothée nécessiterait d'inventorier les travaux réalisés sur les autres Pères de Gaza : Isaïe, Barsanuphe et

---

<sup>1</sup> *Les instructions de saint Dorothée, Père de l'Église grecque et Abbé d'un Monastère de la Palestine*, traduites de Grec en Français, chez François Muguet, Paris, 1686, p. 3 (nous avons modernisé l'orthographe).

<sup>2</sup> Fernando Rivas fait remarquer que les écrits de Dorothée furent considérés comme édifiants, pieux et sans consistance théologique, cf. RIVAS Fernando, *La fondazione liturgica degli insegnamenti di Doroteo di Gaza*, Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, Roma, 2012, p. 11.

Jean, auxquels devraient être associés, pour une part, ceux qui abordent les Apophtegmes, en raison des liens étroits qui les unissent. Comme l'objectif principal du chapitre qui suit cette introduction consistera à découvrir les auteurs qui ont influencé Dorothee, nous nous limiterons ici aux études qui lui sont spécifiques ou à celles qui, ne l'ayant pas directement comme sujet, sont néanmoins incontournables pour approfondir sa connaissance.

Des travaux sur Dorothee ont été effectués au début du XX<sup>e</sup> siècle par Siméon Vailhé<sup>1</sup> et Pierre-Marie Brun<sup>2</sup>. Irénée Hausherr a élucidé l'énigme de l'attribution à Dorothee d'une des conférences<sup>3</sup>. Le travail sur les manuscrits a été couronné en 1963 par l'établissement d'un texte grec critique et sa traduction accompagnés d'une substantielle introduction au sein de la collection des *Sources Chrétiennes*<sup>4</sup>. Quelques années auparavant, en 1957, le *Dictionnaire de Spiritualité* avait intégré dans son troisième volume un article substantiel sur Dorothee<sup>5</sup>.

En 1969, François Neyt a soutenu une thèse sur la correspondance entre Dorothee et les deux Pères, Barsanuphe et Jean, avec lesquels il a entretenu des relations privilégiées<sup>6</sup>. Malheureusement jamais publiée, cette thèse est une mine d'informations<sup>7</sup>. Elle a aussi permis d'apprécier avec plus de précisions l'influence du milieu monastique de Dorothee sur sa doctrine.

Dans cette décennie, les travaux des historiens du mouvement monastique n'ont pas oublié les moines de Gaza avec la parution en 1966 de l'ouvrage décisif de Derwas Chitty<sup>8</sup>.

Ces quelques années avaient été fécondes. L'établissement du texte critique, les recherches historiques sur la vie de Dorothee et sur le milieu monastique de Gaza

<sup>1</sup> Cf. VAILHÉ Siméon, « Saint Dorothee et saint Zosime », *Échos d'Orient* 4 (1901), p. 359-363, ainsi que ses articles sur les autres Pères de Gaza : « Les lettres spirituelles de Jean et de Barsanuphe », *Échos d'Orient* 7 (1904), p. 268-276 ; « Saint Barsanuphe », *Échos d'Orient*, 8 (1905), p. 14-25 et « Jean le prophète et Séridos », *Échos d'Orient* 8 (1905), p. 154-160.

<sup>2</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 10 note 4 et BRUN Pierre-Marie, *La Vie de saint Dorothee*, édition critique et traduction, *Orientalia Christiana* 26, Rome, 1932, p. 87-123.

<sup>3</sup> Cf. HAUSHERR Irénée, « La "Doctrina XXIV" de saint Dorothee », (OCP 6), Rome, 1940, p. 220-221.

<sup>4</sup> Cf. DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles*, (SC 92), introduction, texte grec, traduction et notes par Lucien Regnault et Jacques de Préville, Le Cerf, Paris, 2001, (Réimpression de la première édition revue et corrigée).

<sup>5</sup> Cf. SZYMUSIAK Jean, LEROY Julien, art. « Dorothee (Saint) », *DS* 3, Beauchesne, Paris, 1957, col. 1651-1664.

<sup>6</sup> Cf. NEYT François, *Les lettres à Dorothee dans la correspondance de Barsanuphe et de Jean de Gaza*, 2 tomes, Université catholique de Louvain, 1969.

<sup>7</sup> Nous en retrouvons les idées essentielles dans les introductions rédigées par François Neyt, cf. BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance*, cinq tomes, (SC 426, 427, 450, 451, 468), introduction, texte critique, notes et index par François Neyt et Paula Angelis-Noah, traduction par Lucien Regnault, Le Cerf, Paris, 1997-2002.

<sup>8</sup> Cf. CHITTY Derwas, *The Desert a City : a Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Blackwell, Oxford, 1966. Traduction française : CHITTY Derwas, *Et le désert devint une cité... Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*, (SO 31), Bellefontaine, Bégrolles, 1980.



n'ont pourtant pas suscité d'engouement pour approfondir sa doctrine. De très rares études ont été accomplies après ces années de progrès considérables<sup>1</sup>.

### *Vers un regain d'intérêt pour Dorothee*

Progressivement, un regain d'intérêt pour Dorothee est apparu. Les études historiques ont participé à ce renouveau à moins qu'elles ne l'aient provoqué.

Dans le domaine de l'histoire des doctrines théologiques, une thèse déterminante pour la connaissance de la position des moines de Gaza face au monophysisme et à l'origénisme a été publiée en 1980 par Lorenzo Perrone<sup>2</sup>. Un chapitre analyse les options théologiques de Dorothee<sup>3</sup>.

Depuis 1990 environ, les études sur l'histoire religieuse de Terre Sainte, particulièrement de Gaza<sup>4</sup>, ainsi que les découvertes archéologiques<sup>5</sup> ont aidé à mieux saisir le cadre de vie de Dorothee. Une exposition exceptionnelle qui se tint à Genève en 2007 a illustré la vitalité des communautés chrétiennes gazaouies à l'époque de Dorothee et la finesse de leur culture<sup>6</sup>. Le catalogue de cette exposition évoque la figure de Dorothee<sup>7</sup>.

Le monachisme n'est pas la seule gloire de Gaza. En effet, cette cité du littoral était connue dans l'antiquité tardive pour ses éminents rhéteurs, notamment Procope<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Pour cette période, nous n'avons relevé qu'un article de Thomas Spidlik sur l'obéissance et la conscience selon Dorothee, cf. SPIDLIK Thomas, « Le concept de l'obéissance et de la conscience selon Dorothee de Gaza », *Studia Patristica* vol. XI (1972), p. 72-78. Ce même auteur fera souvent référence à Dorothee dans son manuel systématique de la spiritualité orientale, cf. SPIDLIK Thomas, *La spiritualité de l'Orient chrétien, Manuel systématique*, (OCA 206), Pontificium Istitutum Orientalium Studiorum, Rome, 1978. Dans l'index des noms de personnes, p. 425, nous avons compté une trentaine de renvois à Dorothee. Pour Jean Cassien, p. 423, le nombre passe à une cinquantaine. Étant donnée l'influence de Cassien ainsi que la taille de ses écrits monastiques très supérieure aux œuvres de Dorothee, le rapport est avantageux pour ce dernier et montre l'intérêt de Thomas Spidlik pour Dorothee.

<sup>2</sup> Cf. PERRONE Lorenzo, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Paideia Editrice, Brescia, 1980. En 2002, ce chercheur est revenu sur les idées développées dans sa thèse, cf. PERRONE Lorenzo, *Theological controversies in Byzantine Palestine: a retractatio and some prolegomena to future research, Mediterraneo Antico*, anno 5, 2002, Pisa/Roma, p. 9-23.

Les articles que Lorenzo Perrone continue de publier sur les Pères de Gaza sont d'un grand intérêt ; voir dans la bibliographie générale la liste de ses articles que nous avons pu consulter.

<sup>3</sup> Cf. PERRONE Lorenzo, *La Chiesa di Palestina*, p. 307-311.

<sup>4</sup> Cf. BITTON-ASHKELONY Brouria, KOFKY Aryeh ed., *Christian Gaza in Late Antiquity*, Jerusalem Studies in Religion and Culture Series 3, Brill, Leiden, 2004 et *The Monastic School of Gaza*, Vigiliae Christianae Supplements Series 78, Brill, Leiden, 2006 et « Monasticism in the Holy Land », *Christians and christianity in the Holy Land*, Guy Stroumsa ed., Brépols, 2006, p. 257-291.

<sup>5</sup> Cf. HIRSCHFELD Yizhar, « The monasteries of Gaza : an archeological review », *Christian in Late Antiquity*, ed. Brouria Bitton-Ashkelony et Aryeh Kofsky, Brill, Leiden/London, 2004, p. 61-88.

<sup>6</sup> *Gaza à la croisée des civilisations. Contexte archéologique et historique*, dir. Marc-André Haldimann, catalogue de l'exposition du Musée d'Art et d'Histoire de Genève, éditions Chaman, Neuchâtel, 2007. La part belle était faite à la période byzantine avec, entre autres, la reconstitution d'une petite église ornée de mosaïques, signes du raffinement et de la richesse de ce territoire.

<sup>7</sup> Cf. *Id.*, p. 161-170 sur le monachisme à Gaza et sur Dorothee : p. 170.

<sup>8</sup> Procope serait mort vers 530.

et Chorikios. Cette « école de Gaza » suscite aujourd'hui l'intérêt des chercheurs : des textes sont en cours d'éditions<sup>1</sup>, des colloques<sup>2</sup> se sont réunis en 2004 puis en 2013.

Conjointement à cet intérêt pour les richesses archéologiques et intellectuelles de Gaza, on assiste depuis vingt-cinq ans à une résurgence des études sur Dorothee. Ce furent d'abord de timides signes puis des études d'envergures.

En 1988, Peter Brown prit en considération les textes de Dorothee dans son livre qui analyse le rapport du christianisme primitif au corps et à la sexualité<sup>3</sup>. Puis en 1993, un article de Nicolas Egender, moine de Chevetogne, a fait entrer en dialogue Dorothee avec Benoît de Nursie<sup>4</sup>. Plus étonnant est le concours que Dorothee apporte aux réflexions philosophiques de Pierre Hadot<sup>5</sup>. Sa doctrine de l'examen de conscience rejoint la notion d'exercices spirituels chère à ce chercheur.

Une autre marque de ce renouveau s'exprime plus nettement dans un volume d'Aloys Grillmeier, spécialiste reconnu pour ses recherches sur la réception du concile de Chalcédoine<sup>6</sup>. Un chapitre est réservé à l'étude de l'attitude des Pères de Gaza vis-à-vis du monophysisme. Cet attrait de la communauté scientifique pour les Pères de Gaza s'est aussi manifesté par la onzième session des rencontres internationales de spiritualité orthodoxe de Bose, en 2003, qui en fit son thème<sup>7</sup>. À la sixième conférence théologique internationale de l'Église orthodoxe russe qui s'est tenue en 2010, Theresia Hainthaler, qui poursuit l'œuvre d'Aloys Grillmeier, fit une communication sur la vie en Christ selon les enseignements de Dorothee<sup>8</sup>.

Les études sur Dorothee se sont aussi enrichies de plusieurs travaux universitaires. En 1998, Judith Pauli soutint un doctorat en Allemagne<sup>9</sup>, puis Jennifer

---

<sup>1</sup> La dernière en date : PROCOPE DE GAZA, *Discours et fragments*, texte établi, introduit et commenté par Eugenio Amato, traduction Pierre Maréchaux, Belles Lettres, Paris, 2014.

<sup>2</sup> Cf. SALIOU Catherine éd., *Gaza dans l'Antiquité tardive. Archéologie, rhétorique et histoire. Actes du colloque international de Poitiers 6-7 mai 2004*, Hélios, Salerno, 2005. Le second colloque qui s'est déroulé à Paris, les 23-25 mai 2013, avait pour intitulé : Colloque sur l'École de Gaza, Espace littéraire et identité culturelle dans l'Antiquité tardive.

<sup>3</sup> Cf. BROWN Peter, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Gallimard, Paris, 1995. L'édition américaine date de 1988.

<sup>4</sup> Cf. EGENDER Nicolas, « Dorothee de Gaza et Benoît de Nursie », *Irénikon* 66 (1993), p. 179-198.

<sup>5</sup> Cf. HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris, 1995. Pour les citations de Dorothee, voir l'index des noms propres p. 444.

<sup>6</sup> Publié initialement en allemand en 2002, cet ouvrage a été traduit en anglais, édition que nous avons utilisée, cf. GRILLMEIER Alois, HAINTHALER Theresia, *Christ in Christian tradition*. Volume 2, part 3, *The Churches of Jerusalem and Antioch from 450 to 600*, Oxford university Press, Oxford, 2013. Sur l'école de Gaza voir p. 81-112.

<sup>7</sup> Cf. CHIALÀ Sabino e CREMASCHI Lisa ed., *Il deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo, Atti dell'XI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2004.

<sup>8</sup> Cf. HAINTHALER Theresia, « Life in Christ in teachings of Abba Dorotheos », VI<sup>th</sup> International Scientific Theological Conference of Russian Orthodox Church « Life In Christ : Christian morality, Church ascetic tradition, and challenges of modern age », Moscow, 15-18 November 2010. Consulté le 11 novembre 2011 sur le site : <http://www.bogoslov.ru/en/text/1243165.html>

<sup>9</sup> Cf. PAULI Judith, *Menschsein und Menschenwerden nach der geistlichen Lehre des Dorotheus von Gaza*, St. Ottilien, 1998.

Hevelone-Harper fit paraître en 2005 aux États-Unis une étude sur la direction spirituelle de Barsanuphe et Jean de Gaza<sup>1</sup>. Un chapitre s'arrête plus particulièrement sur la formation de Dorothee<sup>2</sup>. En Italie, en 2010, Rosa-Maria Parrinello a publié sa thèse sur la conception que les Pères de Gaza ont de la communauté monastique<sup>3</sup>. La pensée de Dorothee est abordée dans un chapitre<sup>4</sup>. Enfin, Fernando Rivas, a soutenu sa thèse à Rome en 2012 sur les fondements liturgiques des *Didascalies*<sup>5</sup>.

Nous compléterons ce tour d'horizon par deux événements qui illustrent le rayonnement de Dorothee. Lors de la réforme liturgique initiée par le concile Vatican II, deux passages des *Didascalies* ont été intégrés à l'office des Lectures de la Liturgie des Heures<sup>6</sup>. Le second fait est plus récent puisqu'il concerne un texte du pape François qui a été publié après son élection pontificale. Il s'agit d'un petit livre sur l'humilité écrit en 1984 pour des novices jésuites et qui commente un aspect de l'enseignement de Dorothee<sup>7</sup>.

### *Genèse de cette étude*

Comme nous venons de le voir, les outils indispensables pour celui qui veut se plonger dans l'étude de Dorothee sont à sa disposition : texte critique, études multiples sur le contexte ou sur certains points de sa doctrine. Il n'a pas à se soucier de résoudre au préalable des questions qui feraient obstacles à un travail scientifique. Les travaux sur Dorothee n'ont pas encore épuisé la richesse de ses enseignements. Les quelques lignes de l'abbé de Rancé citées au début de cette introduction ouvrent de larges perspectives, mais elles ne fournissent pas l'idée ou les idées sources qui soutiennent sa pensée, lui donnent force et cohérence. La lecture des *Didascalies* en ayant soin de relever les thèmes récurrents nous a guidés vers celui de l'humilité. Il nous a alors semblé qu'elle était la clé de sa pensée.

Cherchant à trouver confirmation de nos observations, nous avons été déroutés par les remarques de l'introduction à l'édition scientifique des œuvres de Dorothee dans la collection des *Sources Chrétiennes*. Lucien Regnault et Jacques de Préville relèvent que Dorothee aborde souvent ce thème. L'humilité est à la base de l'édifice spirituel ; elle en accompagne la construction et se rencontre encore en son faîte. Malgré leurs constatations, ils ne lui ont pas donné la place prépondérante dans la

---

<sup>1</sup> Cf. HEVELONE-HARPER Jennifer, *Disciples of the Desert. Monks, laity and spiritual authority in sixth-century Gaza*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore/London, 2005.

<sup>2</sup> Cf. *Id.*, p. 61-78.

<sup>3</sup> Cf. PARRINELLO Rosa Maria, *Comunità monastiche a Gaza. Da Isaia a Doroteo (Secoli IV-VI)*, Temi et Testi 73, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2010.

<sup>4</sup> Cf. *Id.*, p. 215-228.

<sup>5</sup> Cf. RIVAS Fernando, *La fondazione liturgica degli insegnamenti di Doroteo di Gaza*, Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, Roma, 2012. (La thèse en espagnol, Fernando Rivas nous a cordialement fait profiter de sa version italienne à laquelle nous ferons référence le cas échéant).

<sup>6</sup> Cf. Office des Lectures : lundi et mardi de la neuvième semaine du temps ordinaire avec les textes : *Did.* II, 1-2 puis 3-4.

<sup>7</sup> Cf. BERGOGLIO Jorge Mario / Francesco, *Umiltà, la strada verso Dio*, EMI, Bologna, 2013.

pensée de Dorothée que nous avons cru avoir repérée. N'avions-nous pas exagéré la place de l'humilité dans son enseignement ? N'y est-elle pas présente au même titre et dans la même mesure que chez les autres auteurs monastiques ?

Cependant, d'autres bons connaisseurs de Dorothée ont aussi souligné la place conséquente occupée par l'humilité tant dans ses enseignements que dans sa vie. C'est le cas de celui qui a rassemblé ses écrits. Il accompagne le recueil d'une lettre d'envoi dans laquelle il présente Dorothée, « notre Père réellement bienheureux et digne de Dieu<sup>1</sup> ». Il note qu'il fut orné de toutes les vertus car, par le retranchement de la volonté propre, « il a appris la meilleure route du Ciel, l'humilité<sup>2</sup> ». « Avant tout et par-dessus tout, l'humilité<sup>3</sup> », précise-t-il alors qu'il énumère ses vertus. Enfin, au cours de l'éloge qu'il lui fait, il déclare : « Sublime en contemplation et plus sublime encore en humilité, riche en Dieu et pauvre en esprit<sup>4</sup> ». Cette insistance sur l'humilité de Dorothée est logique car l'auteur de la lettre indique qu'il fut « l'imitateur du Christ doux et humble de cœur<sup>5</sup> ». D'aussi nombreux renvois à l'humilité comme vertu significative de Dorothée mettent en éveil l'attention du lecteur des *Didascalies*, d'autant plus que certains éléments de cette lettre d'envoi ont visiblement une parenté avec la doctrine de l'humilité contenue dans les conférences<sup>6</sup>.

Un deuxième encouragement à suivre la piste que nous avons soulevée peut sembler d'un poids scientifique léger. Il s'agit, en effet, de la quatrième de couverture qui a été ajoutée lors de la réédition en 2001 des œuvres de Dorothée et qui n'a pas été rédigée par les traducteurs originels, mais par un collaborateur de l'Institut des *Sources Chrétiennes*. Un passage de ce petit texte déclare, en effet, que Dorothée est remarquable par « l'équilibre de sa doctrine, particulièrement l'importance donnée à l'humilité dans la vie spirituelle ».

Grâce à ces petits indices, nous avons persévéré dans l'orientation entrevue. Mis à part un travail de licence effectué à l'université de Fribourg<sup>7</sup>, les articles ou les études sur Dorothée, lorsqu'ils signalent l'importance de l'humilité dans sa doctrine, ne procèdent pas à un examen détaillé<sup>8</sup>. Lors du colloque sur les Pères de Gaza à Bose,

---

<sup>1</sup> *Did.* Lettre d'envoi 1, 4-5.

<sup>2</sup> *Id.*, 2, 1.

<sup>3</sup> *Id.*, 5, 16-17 ; voir aussi 3, 10-12.

<sup>4</sup> *Id.*, 6, 11-12.

<sup>5</sup> *Id.*, 1, 10-11.

<sup>6</sup> Surtout le thème du retranchement de la volonté associé à celui de l'humilité dans la lettre d'envoi comme dans les *Didascalies*.

<sup>7</sup> Cf. ARROM Luis Angel, *L'humilité, chemin d'imitation du Christ selon Dorothée de Gaza*, Fribourg, 2000.

<sup>8</sup> « *Nel cuore della spiritualità di Doroteo ritroviamo un tema che rivestiva già un posto assolutamente centrale nel pensiero dei due Anziani di Gaza : l'umiltà come rinuncia alla volontà personale* », PERONNE Lorenzo, « I Padri del monachesimo di Gaza (IV-VI sec.) : la fedeltà allo spirito delle origini », *La chiesa nel tempo*, n°13 (1997), p. 111. Cette remarque n'empêche pas l'auteur d'axer la suite de sa réflexion sur l'obéissance.

une communication a été faite sur le Christ doux et humble de cœur<sup>1</sup>. Cette conférence centrée sur le Christ ne s'est pas attachée à dégager les idées de Dorothee sur l'humilité. Comme il reprend le vocabulaire et les idées de ses devanciers, nous ne sommes guère enclins, effectivement, à l'étudier pour lui-même en ce domaine<sup>2</sup>. Qu'apporterait l'analyse de la place qu'il attribue à l'humilité dans la vie spirituelle puisque nous sommes certains d'y retrouver la pensée commune ? Quand bien même le résultat ne révolutionnerait pas la recherche, nous sommes d'avis qu'une telle analyse mérite d'être menée au regard des travaux de théologie patristique sur l'humilité.

### *Les travaux sur l'humilité dans les études patristiques*

Au vu de son importance dans les écrits de la plupart des Pères, il est étonnant qu'une étude du thème de l'humilité dans la pensée patristique n'ait pas été réalisée<sup>3</sup>. Il existe toutefois des présentations de la vie spirituelle selon les Pères. Trois ont retenu notre attention. La première est le manuel systématique de Thomas Spidlik<sup>4</sup>. En un peu plus de deux pages, il offre un résumé des principaux éléments de la doctrine de l'humilité développée par les Pères<sup>5</sup>. Bien d'autres thèmes abordés dans ce manuel sont en étroites relations avec l'humilité. Cette synthèse, réalisée par un grand spécialiste des Pères, est une pierre d'attente vers de plus amples approfondissements. Le deuxième ouvrage a été salué par la critique. Cette introduction à la théologie ascétique de l'Église orthodoxe de Jean-Claude Larchet cite très souvent Dorothee. Cette somme ayant pour véritable sujet le combat spirituel, l'humilité n'y est abordée que sous cet angle particulier<sup>6</sup>. En revanche, la « Théologie ascétique et mystique de l'Église orthodoxe » de Dumitru Staniloae<sup>7</sup>, traduite du roumain il y a peu, correspond plus à une présentation de la vie spirituelle selon toutes ses dimensions. Elle comporte quelques réflexions sur l'humilité en relation avec la douceur<sup>8</sup>. Jean Climaque est la référence privilégiée par Staniloae.

<sup>1</sup> Cf. NEYT Martin, « Il Cristo mite e umile di cuore », *Il deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo*, Sabino Chialà e Lisa Cremaschi ed., Edizioni Qiqajon, Magnano, 2004, p. 141-154, (Martin Neyt est le même auteur que François Neyt).

<sup>2</sup> Une remarque identique peut être faite pour Pierre Adnès qui cite abondamment Dorothee dans son article sur l'humilité comme un exemple de la tradition, mais ne songe pas à l'étudier pour lui-même, cf. ADNÈS Pierre, art. « Humilité », *DS* 7.1, Beauchesne, Paris, 1969, col. 1135-1187. Pour les références à Dorothee voir col. 1160-1162.

<sup>3</sup> À l'instar de celle d'Adalbert Hamman sur l'homme à l'image de Dieu, cf. HAMMAN Adalbert, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris, 1987.

<sup>4</sup> Cf. SPIDLIK Thomas, *La spiritualité de l'Orient chrétien, Manuel systématique*, (OCA 206), Pontificium Istitutum Orientalium Studiorum, Rome, 1978.

<sup>5</sup> Cf. *Id.*, p. 87-89.

<sup>6</sup> LARCHET Jean-Claude, *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Le Cerf, Paris, 2000, 4<sup>e</sup> édition.

<sup>7</sup> Cf. STANILOAE Dumitru, *Théologie ascétique et mystique de l'Église orthodoxe*, Le Cerf, Paris, 2011.

<sup>8</sup> Cf. *Id.*, p. 224-230.

L'humilité ne figure pas parmi les mots-clés du vocabulaire monastique retenus par Pierre Miquel dans son « Lexique du désert<sup>1</sup> ». Du côté des travaux dédiés spécifiquement à un Père, la constatation de l'importance du thème de l'humilité n'implique pas nécessairement qu'il soit étudié. Nous l'avons constaté dans le cas de saint Basile. Alors que David Amand et Thomas Spidlik parlent tous deux d'une « véritable prédilection<sup>2</sup> » pour l'humilité de la part de l'évêque de Césarée, leurs études n'offrent pourtant aucun développement qu'un tel jugement laissait présager.

Par ailleurs, des facteurs sociologiques n'ont pas joué en faveur des recherches sur l'humilité dans la doctrine des Pères. D'une part, la majorité des chercheurs en patristique de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle étaient des religieux. D'autre part, dans les années 1960-1970, les débats qui agitaient la société et l'Église portaient surtout sur le rapport à l'autorité. Par conséquent, les esprits étaient particulièrement sensibilisés pour investir le thème de l'obéissance emblématique de la littérature monastique<sup>3</sup>.

Toutefois, malgré l'intérêt nettement marqué pour l'obéissance, quelques rares études patristiques ont été publiées sur l'humilité comme la thèse de Jacques Beaudry, soutenue à Rome en 1965, exposant la doctrine de Jean Cassien<sup>4</sup>. Le *Dictionnaire de Spiritualité* étant arrivé à la lettre « h », le volume publié en 1969 comportait un article consacré à l'humilité. Pierre Adnès fournit de riches informations dans la partie patristique de son article. Dans les colonnes qui abordent la tradition monastique ancienne, Dorothée est cité à plusieurs reprises<sup>5</sup>.

Le bref essai d'André Louf, publié en 2002, qui reproduit une conférence sur l'humilité assortie d'un florilège d'extraits des Pères de l'Église sur ce thème doit être mentionné malgré sa brièveté<sup>6</sup>. Ce texte stimulant qui serait à approfondir ouvre des perspectives intéressantes en mettant en lumière la différence d'optique entre saint Thomas d'Aquin et les Pères.

Dans notre panorama des études patristiques, nous n'avons pas envisagé les Pères latins. Si les textes monastiques primitifs sont principalement d'origine

---

<sup>1</sup> MIQUEL Pierre, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, (SO 44), Bellefontaine, Bégrolles, 1986.

<sup>2</sup> AMAND David, *L'ascèse monastique de Saint Basile. Essai historique*, Éditions de Maredsous, 1949, p. 312 et SPIDLIC Thomas, *La sophiologie de saint Basile*, Pontificium Institutum Orientalum Studiorum, Roma, 1961, p. 72.

<sup>3</sup> Cf. *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, GRIBOMONT Jean éd., Studia Anselmiana 70, Roma, 1977. Au sujet de la doctrine de Basile, on trouve des études sur l'obéissance, mais aucune sur l'humilité, cf. les recueils d'articles : GRIBOMONT Jean, *Saint Basile, Évangile et Église, Mélanges*, (SO 36), deux tomes, Bellefontaine, Bégrolles, 1984 et POUCHET Jean-Robert, *Vivre la communion dans l'Esprit Saint et dans l'Église. Études sur Basile de Césarée*, (SO 92), Bellefontaine, Bégrolles, 2014.

<sup>4</sup> BEAUDRY Jacques, *L'humilité selon Jean Cassien*, Les Clercs de Saint-Viateur, Montréal, 1967.

<sup>5</sup> Cf. ADNÈS Pierre, art. « Humilité », *DS* 7.1, Beauchesne, Paris, 1969, col. 1135-1187. Pour les références à Dorothée voir col. 1160-1162.

<sup>6</sup> Cf. LOUF André, *L'humilité, Parole et Silence*, Paris, 2002, 104 p. La conférence ne représente que 37 pages de ce format de poche.

orientale<sup>1</sup>, l'intérêt de saint Augustin pour l'humilité doit être mentionné<sup>2</sup>. Il suscite actuellement des études<sup>3</sup>.

### ***De quelques bienfaits qui peuvent être retirés de l'étude de Dorothee***

Entreprendre une étude de la doctrine de Dorothee de Gaza sur l'humilité est susceptible d'être profitable en tout premier lieu à la connaissance de Dorothee, mais elle peut être aussi bénéfique à la patristique en son ensemble et à la théologie de la vie spirituelle. Les retombées pastorales ne devraient pas être sous-estimées également.

Dorothee, « un des plus classiques écrivains spirituels orientaux<sup>4</sup> », se situe au confluent de divers courants patristiques. Par conséquent, l'exploration de sa doctrine sur l'humilité a l'avantage d'intégrer l'enseignement des nombreux Pères qui furent ses maîtres. Bien que la présente étude n'a pas pour objectif de donner une analyse exhaustive de la doctrine des Pères sur l'humilité, elle en offre un panorama significatif grâce au dialogue permanent établi entre leurs enseignements et celui de leur fidèle disciple.

Pour Dorothee, la vie spirituelle s'enracine dans la théologie. Sa position n'est pas originale car c'est effectivement la caractéristique des Pères de chercher « à embrasser la totalité du mystère chrétien, en suivant le mouvement fondamental de la Révélation et de l'économie du salut, qui va de Dieu, par le Christ, à l'Église, sacrement de l'union avec Dieu et dispensatrice de la grâce divine, pour retourner à Dieu<sup>5</sup> ». Cependant, ses *Didascalies* font remarquablement goûter la logique du mystère chrétien dans laquelle l'humilité joue un rôle prépondérant. Car Dorothee ne fait pas que collecter la doctrine des Pères sur l'humilité. Il l'organise en un ensemble structuré. Pour reprendre une notion chère à Évagre le Pontique, nous dirions qu'il manifeste magnifiquement les *logoi* de la vie dans le Christ humble de cœur. De plus, ses exceptionnelles qualités pédagogiques lui procurent une place à part parmi les auteurs de son époque.

Grâce à sa doctrine théologiquement fondée, Dorothee peut aider à relever l'actuel défi pastoral lancé par une des conséquences de la perte de l'intelligence de la foi dont sont atteints de nombreux chrétiens. Ce manque de repères réduit la vie

---

<sup>1</sup> Même Jean Cassien, bien que latin, adapte pour les occidentaux la doctrine des anachorètes d'Égypte.

<sup>2</sup> Cf. VERWILGHEN Albert, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin, l'hymne aux Philippiens*, Théologie Historique, vol. 72, Beauchesne, Paris, 1985.

<sup>3</sup> Cf. FAVRY Anne, « *Suivre l'humilité du Christ.* » *Étude des Tractatus I à XVI super Johannis Evangelium de saint Augustin d'Hippone*, Notre-Dame de Vie, 2009. Anne Favry poursuit son étude sur l'humilité chez Augustin par une thèse de doctorat.

<sup>4</sup> HAUSHERR Irénée, « Les grands courants de la spiritualité orientale », (OCP 1), Rome, 1935, p. 131. Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 40.

<sup>5</sup> CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *L'étude des Pères de l'Église dans la formation sacerdotale*, instruction du 10 novembre 1989, n° 27. La première *Didascalie* se situe exactement dans cette dynamique.

spirituelle à une technique, un ensemble de pratiques soit moralisatrices visant à un « être bien », soit psychologisantes aspirant à un « bien-être ». L'enseignement de Dorothée respecte ces aspirations légitimes à l'épanouissement de soi en les équilibrant et en les intégrant à un véritable chemin de foi.

### *Le plan de cette étude*

Un chapitre préliminaire consistera à prendre plus amplement contact avec la figure de Dorothée. Grâce au parcours historique que nous ferons, nous établirons la méthodologie poursuivie dans ce travail.

Après ces prolégomènes, trois parties structureront cette étude. Nous commencerons dans la première partie par essayer de définir l'humilité, puis nous déterminerons les voies par lesquelles elle s'acquiert. Nous avons pensé au début de notre recherche que l'humilité était le thème structurant la pensée de Dorothée. En progressant, nos observations nous ont faits quelque peu évoluer sur ce point. L'humilité est effectivement un élément structurant de la pensée de Dorothée, mais elle n'est pas l'unique. Elle s'inscrit dans un principe fondamental, véritable clé de voûte de sa doctrine, qui est la triple dynamique du bien. La deuxième partie de ce travail identifiera cette dynamique du bien et les rapports qu'elle entretient avec l'humilité. C'est au cours de cette seconde partie que nous découvrirons comment le Christ manifeste en lui-même cette dynamique du bien et y introduit l'homme.

La troisième partie s'attachera à exposer le comportement de l'homme humble. Le progrès spirituel et l'idée que ce fait Dorothée de la sainteté seront d'abord étudiés, puis le rôle de l'humilité dans le combat spirituel et, enfin, l'implication de l'humilité dans la charité fraternelle.



## PROLÉGOMÈNES

### DOROTHÉE DE GAZA HUMBLE DISCIPLE DES PÈRES

Ce chapitre préliminaire n'a pas pour seul objectif de prendre contact avec Dorothée par la découverte de sa vie, de ses œuvres, par l'évaluation de son orthodoxie chalcédonienne ou de son rapport avec l'origénisme. L'histoire très particulière du monachisme de Gaza qui explique pour une part les rapports que Dorothée entretient avec ses prédécesseurs, sa conscience aigüe de faire œuvre de tradition permettront de fonder la méthodologie que nous avons suivie pour étudier sa doctrine de l'humilité.

#### **1 L'abbé Dorothée de Gaza**

Nous recueillerons dans ce paragraphe les informations concernant la vie de Dorothée. Dans un premier temps, nous déterminerons les sources sur lesquelles nous pouvons nous fonder pour mener à bien cet objectif.

##### *Les sources pour connaître la vie de Dorothée*

À la différence des moines du désert de Judée qui se distinguent par leur abondante production de *Vies* des saints abbés comme celles d'Euthyme ou de Sabas

pour les plus illustres<sup>1</sup>, les Pères de Gaza n'ont pas brillé dans ce genre littéraire<sup>2</sup>. S'il n'existe pas de *Vie* de Dorothée, ses propres œuvres et les échanges épistolaires qu'il a entretenus avec Barsanuphe et Jean de Gaza transmettent des informations d'une fiabilité garantie. Barsanuphe, le Grand Vieillard, et Jean le prophète<sup>3</sup>, l'Autre Vieillard, étaient venus s'installer comme reclus dans le monastère où Dorothée était entré. Leur réclusion étant des plus strictes, ils ne recevaient personne pour des échanges spirituels. En revanche, ils acceptaient de répondre aux demandes écrites qui leur étaient transmises. C'est ainsi que nous possédons un témoignage exceptionnel de plus de huit cent lettres émanant majoritairement de moines, mais aussi de clercs, d'évêques et de laïcs<sup>4</sup>. Parmi celles-ci, quatre-vingt-six demandes et réponses<sup>5</sup> appartiennent à la correspondance qu'ils ont entretenue avec Dorothée. Ces échanges renferment des confidences sur la vie spirituelle de ses premières années de vie monastique, sur ses aspirations, ses combats et son évolution. Quelques informations biographiques peuvent aussi y être glanées. Quant aux œuvres de Dorothée, elles confirment les renseignements recueillis dans les lettres et apportent des précisions. De manière très spontanée, comme un père partagerait ses souvenirs à ses enfants, Dorothée n'hésite pas à évoquer certains événements personnels qui, parfois, le mettent en valeur sans succomber pour autant à la vaine gloire. Enfin, la *Vie de Dosithée*, un novice formé par Dorothée, constitue une troisième source. En plus des renseignements sur la vie de Dorothée, ce petit opuscule met en lumière la pédagogie de Dorothée.

Grâce à cet ensemble, un tableau psychologique et spirituel de Dorothée peut être dressé, mais les informations sur ses origines et les années avant son entrée au monastère y sont rares. C'est d'ailleurs une vie latine de Barsanuphe qui signale qu'il serait originaire d'Antioche<sup>6</sup>. Quant à sa date de naissance et de décès, nous en sommes réduits à des conjectures. Lucien Regnault suit Siméon Vailhé qui propose le début du

<sup>1</sup> Ces vies sont contemporaines de Dorothée. Elles sont l'œuvre de Cyrille de Scythopolis qui les a rédigées avec celles de Jean l'hésychiaste, Kyriakos, Théodose, Théognios, Abraamios à partir de 557. Cf. *Les moines d'Orient. Les moines de Palestine, Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Euthyme*, III/1, traduite par André Jean Festugière, Le Cerf, Paris, 1962 ; *Les moines d'Orient. Les moines de Palestine, Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Sabas*, III/2, traduite par André Jean Festugière, Le Cerf, Paris, 1962 ; *Les moines d'Orient. Les moines de Palestine, Cyrille de Scythopolis, Vies des saints Jean l'hésychiaste, Kyriakos, Théodose, Théognios, Abraamios*, III/1, traduites par André Jean Festugière, Le Cerf, Paris, 1963.

<sup>2</sup> Deux vies gazaouies : la *Vie de Dosithée* sur laquelle nous allons revenir sous peu et une *Vie de Pierre l'Ibère* de Jean Rufus à laquelle peuvent être rattachées du même auteur ses *Plérophories* qui rassemblent des témoignages et des révélations pour montrer que le concile de Chalcédoine est nestorien, cf. JEAN RUFUS, *Plérophories*, version syriaque et traduction française éditées par François Nau, PO 8, fascicule 1, Brépols, Turnhout, 1911 (réédition 1982).

<sup>3</sup> Surnommé ainsi en raison de son don de discernement, cf. *Vie de Dosithée* 1, 7-8.

<sup>4</sup> Seul un volume sur les cinq qui composent cette correspondance aux *Sources Chrétiennes* est adressée à des personnes qui ne sont pas moines.

<sup>5</sup> Cf. BARSANUPHE 252-338. Les demandes 337-338 sont attribuées à Dorothée en deux manuscrits seulement.

<sup>6</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 12.

VI<sup>e</sup> siècle pour sa naissance et 560/580 pour sa mort<sup>1</sup>. Les travaux ultérieurs n'ont guère révolutionné les perspectives. 570 ou 590 pour la fin de sa vie sont les dates avancées plus récemment par des chercheurs israéliens<sup>2</sup>.

### *Éléments biographiques*

Certains détails des lettres ou de ses œuvres nous apprennent que Dorothée est issu d'une famille aisée. Durant ses études, il avait les moyens d'avoir un serviteur<sup>3</sup>. Lorsqu'il entre au monastère, il désire donner une part de ses richesses à la communauté et distribuer le reste aux pauvres<sup>4</sup>. Dans un premier temps, il garda un petit domaine pour son entretien en raison de sa santé<sup>5</sup>. Son frère offrit le nécessaire pour établir une infirmerie dans le monastère<sup>6</sup>. Les vêtements qu'il possédait et les livres qu'il amena au monastère sont un autre indice de ses moyens financiers<sup>7</sup>. Ces livres sont aussi le signe de son attachement au travail intellectuel.

Les œuvres de Dorothée reflètent sa bonne formation culturelle et intellectuelle. Selon son propre témoignage, il a étudié les sciences profanes dont il a eu du goût même si les débuts furent pénibles<sup>8</sup>. Dans ses confidences relatives à ses études, un trait de son caractère transparaît. Dorothée est un homme qui s'investit totalement dans ce qu'il fait. Il témoignera de la même ardeur pour l'acquisition des vertus que celle dont il a fait preuve dans ses années d'études<sup>9</sup>.

François Neyt parle du jeune médecin Dorothée postulant à la vie monastique<sup>10</sup>. Il est certain qu'il a éprouvé un grand intérêt pour la médecine<sup>11</sup>. En effet, lorsqu'il sera responsable de l'infirmerie du monastère, il semble que ce ne soit pas uniquement pour acquérir la compétence nécessaire qu'il désirera se former en lisant des livres de médecine. Il concevra même de la culpabilité à se « soucier de ces choses qui distraient l'esprit<sup>12</sup> » et qui risquent d'entraîner à la vaine gloire. « La science médicale n'empêche personne d'avoir de la piété<sup>13</sup> » si elle est accomplie au nom de Dieu, lui répondit Barsanuphe pour l'apaiser.

---

<sup>1</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 10 et VAILHÉ Siméon, « Saint Dorothée et saint Zosime », *Échos d'Orient* 4 (1901), p. 359-363.

<sup>2</sup> BITTON-ASHKELONY Brouria, KOFKY Aryeh, « Monasticism in the Holy Land », *Christians and christianity in the Holy Land*, Guy Stroumsa ed., Brépols, 2006, p. 286.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* X, 105.

<sup>4</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 252, 1-4.

<sup>5</sup> Cf. BARSANUPHE 254, 4-5.

<sup>6</sup> Cf. *Vie de Dosithée* 1, 14-17.

<sup>7</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 326.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* X, 105.

<sup>9</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 14.

<sup>10</sup> Cf. NEYT, *Correspondance*, SC 450, p. 49.

<sup>11</sup> Au sujet du regard porté par les Pères sur la médecine, cf. BOUDON-MILLOT Véronique, POUDERON Bernard dir., *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris, 2005.

<sup>12</sup> BARSANUPHE 327, 4-5.

<sup>13</sup> *Id.*, 327, 22-23.

Si Dorothee est originaire d'Antioche, nous ne savons pas quels événements le guidèrent jusqu'au *cœnobium* que Séridos avait fondé à la fin du v<sup>e</sup> siècle ou au début du vi<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup> « à quelques kilomètres au sud de Gaza, à Thawata<sup>2</sup> », la patrie de saint Hilarion considéré comme le fondateur du monachisme gazaoui<sup>3</sup>. Ce monastère était de type cénobitique avec la possibilité pour des frères qui en avaient la vocation de mener une vie érémitique totale<sup>4</sup>. À partir des informations tirées de la correspondance des deux Vieillards<sup>5</sup>, il est probable que Dorothee entra au monastère de Séridos après l'an 525.

Les premières lettres de Dorothee à Barsanuphe et Jean dévoilent les combats menés dans les débuts de sa vie monastique. Dorothee confie le tourment de son attirance pour un autre frère<sup>6</sup>. Il fait part aussi de son découragement car, en raison de sa petite santé, il ne peut supporter l'ascèse des Pères et garder la tempérance<sup>7</sup>. Ses demandes initiales manifestent aussi sa détermination à vivre le don absolu de lui-même à Dieu<sup>8</sup>. Barsanuphe l'autorise à boire un peu de vin en raison de sa santé<sup>9</sup> et il lui apprend à faire son possible, malgré sa faiblesse, pour rationner un peu sa nourriture<sup>10</sup>. Par-dessus tout, il lui enseigne que le secret de la vie ascétique réside dans le retranchement de la volonté propre qui constitue un véritable sacrifice<sup>11</sup>. Certaines questions du novice portent aussi sur l'humilité<sup>12</sup>. Nous verrons au cours de cette étude combien Dorothee a retenu et fait fructifier cet enseignement. Grâce à sa bonne volonté et à sa persévérance, porté par la sagesse et la bienveillance des deux Vieillards,

<sup>1</sup> Lucien Regnault opte pour la fin du v<sup>e</sup> siècle (cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 14) et Yizhar Hirschfeld pour les environs de 520 (cf. HIRSCHFELD Yizhar, « The monasteries of Gaza : an archeological review », *Christian in Late Antiquity*, ed. Brouria Bitton-Ashkelony et Aryeh Kofsky, Brill, Leiden/London, 2004, p. 76).

<sup>2</sup> REGNAULT, *Œuvres*, p. 14.

<sup>3</sup> Le monastère de Séridos serait peut-être construit sur le lieu de la cellule-reliquaire de saint Hilarion, cf. ELTER René, HASSOUNE Ayman, « Le monastère de Saint-Hilarion à Umm-el-'Amr (bande de Gaza), note d'information », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 148<sup>e</sup> année, N. 1, 2004, p. 359-382. Voir aussi : *Gaza à la croisée des civilisations. Contexte archéologique et historique*, dir. Marc-André Haldimann, catalogue de l'exposition du Musée d'Art et d'Histoire de Genève, éditions Chaman, Neuchâtel, 2007, p. 168-169. Sans faire référence à Séridos, le monastère qu'Yizhar Hirschfeld désigne comme étant le sien n'est autre que celui bâti autour du tombeau d'Hilarion décrit dans les fouilles de Umm-el-'Amr, cf. HIRSCHFELD Yizhar, *op. cit.*, p. 76-77.

<sup>4</sup> Barsanuphe et Jean n'étaient pas les seuls reclus de ce monastère comme le montre une supplique des reclus du même monastère destinée à Barsanuphe afin qu'il prie en faveur du monde, cf. BARSANUPHE 569. Si l'on s'en tient à ce que dit la lettre 599b à propos de la cellule de Jean, les cellules des reclus devaient se trouver hors du monastère. Voir : REGNAULT, *Œuvres*, p. 15 note5.

<sup>5</sup> La notice nécrologique de Jean insérée dans la correspondance (cf. Barsanuphe 599b) mentionne qu'il vécut dix-huit ans en reclus au monastère de Séridos. Il semble admis qu'il mourut avant 543, année de la première réaction impériale à l'origénisme à laquelle il n'est pas fait allusion dans les lettres. Barsanuphe et Jean auraient donc investi leurs ermitages vers 525.

<sup>6</sup> Cf. BARSANUPHE 258.

<sup>7</sup> Cf. *Id.*, 255, 3-4 ; 257, 3-4.

<sup>8</sup> Cf. *Id.*, 254, 1-2.

<sup>9</sup> Cf. *Id.*, 255.

<sup>10</sup> Cf. *Id.*, 257.

<sup>11</sup> Cf. *Id.*, 254, 7-8. ; 256, 55-56 et *Did.* XI, 119.

<sup>12</sup> Cf. par exemple : BARSANUPHE/JEAN 275-283.

Dorothee va se fortifier et progresser au point qu'il lui sera attribué par ses Pères plusieurs missions de confiance.

Tout d'abord, il fut portier du monastère et hôtelier<sup>1</sup>. Que l'abbé l'affectât à cette charge importante est un signe de ses qualités humaines et spirituelles. Le portier fait l'interface avec l'extérieur, il doit préserver les moines des demandes excessives des solliciteurs de toutes sortes. Comme l'hôtelier, il lui faut du tact pour éconduire sans blesser et accueillir les visiteurs avec charité et humilité, c'est-à-dire selon un juste milieu entre l'orgueil et la servilité<sup>2</sup>. Barsanuphe, dans une lettre à un portier du monastère, énonce les qualités requises pour cet emploi. Le portier a besoin « de sagesse et d'intelligence, de connaissance et de force, de secours et de discernement<sup>3</sup> ».

Comme « les frères souffraient beaucoup lorsqu'ils étaient malades, n'ayant personne pour s'occuper d'eux<sup>4</sup> », Séridos et les deux Vieillards demandèrent à Dorothee de construire une infirmerie et d'en être responsable. Cette mission a été pour lui une épreuve car, étant tout le jour dans le tracas des affaires, il se désolait de ne presque pas parvenir à se souvenir de Dieu<sup>5</sup>. Les deux reclus lui enseignèrent à demeurer un véritable contemplatif au milieu des activités.

Dorothee eut aussi la grâce d'être au service de Jean durant neuf années<sup>6</sup>, ce qui lui valut, semble-t-il, d'être jalosé par certains frères et de subir quelques mesquineries qu'il rapporte dans ses conférences<sup>7</sup>.

Tout en restant responsable de l'infirmerie, Dorothee reçut une autre mission délicate. L'abbé Séridos lui confia la formation de Dosithée. Cet adolescent, page d'un haut dignitaire, n'avait, selon l'abbé, « ni l'allure, ni la mine de quelqu'un qui veut se faire moine<sup>8</sup> ». Sous la conduite de Dorothee, il devint un saint moine, malheureusement emporté par la maladie au bout de cinq années<sup>9</sup>.

« Le don qu'avait le bienheureux Dorothee, quoique disciple encore, pour sauver les âmes<sup>10</sup> » n'avait pas été seulement remarqué par les Vieillards. En effet, les frères prenaient plaisir à lui manifester leurs pensées en toute simplicité<sup>11</sup>. Avec ce charisme et les responsabilités qu'il dut assumer, Dieu le préparait à fonder sa propre communauté. Les causes du départ de Dorothee de son monastère d'origine vers 543 après la mort de Séridos, celle de Jean survenue quinze jours plus tard et la réclusion complète de Barsanuphe, restent mystérieuses. Est-ce pour des raisons doctrinales ou

---

<sup>1</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 288.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* X, 106, 34-35.

<sup>3</sup> BARSANUPHE 360, 13-14.

<sup>4</sup> *Vie de Dosithée* 1, 13-14.

<sup>5</sup> Cf. BARSANUPHE 328, voir aussi, adressées à Jean, 314-316.

<sup>6</sup> À moins de comprendre qu'il est resté neuf ans au monastère de Séridos, cf. *Did.* IV, 56, 35.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* IV, 57.

<sup>8</sup> *Vie de Dosithée* 2, 12-13.

<sup>9</sup> Cf. *Id.*, 11, 13.

<sup>10</sup> *Id.*, 13, 5-6.

<sup>11</sup> Cf. *Did.* XI, 121, 2-4.

des désaccords d'ordres spirituels ? Au cours de notre recherche, nous serons amenés à considérer ces éventualités. Lucien Regnault pense que l'explication proposée par l'abbé de Rancé au XVII<sup>e</sup> siècle est la plus satisfaisante : Dorothee aurait désiré suivre ses aînés dans la vie solitaire, mais sa renommée l'obligea à bâtir un monastère pour diriger ceux qui venaient à lui<sup>1</sup>.

Nous ne connaissons pas les circonstances qui entourent les dernières années de la vie de Dorothee dans son monastère qui serait situé entre Gaza et Maïouma<sup>2</sup>. Seules ses œuvres, que nous devons inventorier à présent, témoignent de son activité.

### *Les œuvres de Dorothee*

L'édition des *Sources Chrétiennes* établie par Lucien Regnault et Jacques de Préville se compose tout d'abord d'un avertissement écrit par un disciple de saint Théodore Stoudite, grand admirateur de Dorothee du IX<sup>e</sup> siècle, qui certifie son orthodoxie et celle de Barsanuphe car ils étaient confondus avec des homonymes hérétiques. Ce prologue est suivi de la lettre d'envoi du compilateur des œuvres « au frère qui avait demandé que lui soient envoyés les discours retrouvés de notre saint Père l'abbé Dorothee<sup>3</sup> ». La *Vie de saint Dosithée* ouvre le recueil. Cette *Vie* n'est pas à proprement parler un texte de Dorothee. Le compilateur semble indiquer qu'il en serait le rédacteur<sup>4</sup>. Quelle que soit l'identité de celui-ci, les souvenirs relatés sont trop précis pour ne pas remonter à Dorothee lui-même. Dix-sept *Didascalies*, des conférences spirituelles qu'il faisait à sa communauté, lui font suite. Enfin, seize lettres (des billets pour la majorité d'entre elles) terminent cet ensemble. Lucien Regnault a ajouté dix-huit sentences recensées par un manuscrit sans toutefois avoir effectué une analyse approfondie de la tradition manuscrite de ces pièces<sup>5</sup>.

Les différents textes de Dorothee ont été rassemblés à une date inconnue. Lucien Regnault propose entre la fin du VII<sup>e</sup> siècle et le début du VIII<sup>e</sup>, c'est-à-dire après la probable destruction du monastère de Dorothee lors de l'invasion de Gaza en 637 par les troupes musulmanes<sup>6</sup>. Il se peut aussi que cette collection fut effectuée dans les jours incertains de l'occupation perse qui eut lieu de 618 à 629. Il est plus intéressant pour notre propos de considérer la nature des *Didascalies*, leur genre littéraire et les questions concernant le plan de ce recueil.

<sup>1</sup> Cf. Regnault, *Œuvres*, p. 28.

<sup>2</sup> Cf. JEAN MOSCHUS, *Le pré spirituel*, (SC 12), introduction et traduction de Marie-Joseph Rouët de Journal ; Le Cerf, Paris, 1946, chapitre 166, p. 219-220. Voir aussi : HIRSCHFELD Yizhar, « The monasteries of Gaza : an archeological review », *Christian in Late Antiquity*, ed. Brouria Bitton-Ashkelony et Aryeh Kofsky, Brill, Leiden/London, 2004, p. 77. Hormis le contexte géopolitique et l'expansion urbaine continue, il semble difficile de déterminer l'emplacement exact du monastère de Dorothee. Huit monastères sont localisés autour de Gaza dont trois entre la cité et le port de Maïouma.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* Lettre d'envoi 1 [titre].

<sup>4</sup> Cf. *Id.*, 7, 11-14 et REGNAULT, *Œuvres*, p. 33.

<sup>5</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 33. Les idées développées dans ces sentences sont, nous semble-t-il, totalement en harmonie avec les thèmes et la pensée de Dorothee.

<sup>6</sup> Cf. *Id.*, p. 34.

Les circonstances et la fréquence de ces conférences spirituelles ne sont pas précisées par Dorothee. Relèvent-elles d'une institution monastique comme celle prescrite par Pachôme<sup>1</sup> ou sont-elles une spécificité de Dorothee ? Dans la correspondance des deux Vieillards, nous n'avons pas trouvé d'affirmations décisives à propos de l'existence de tels enseignements au *cœnobium* de Séridos. Une lettre parle d'exhortations spirituelles faites par cet abbé, mais le texte semble plutôt indiquer une pratique occasionnelle de sa part<sup>2</sup>. L'*Ascéticon* d'Isaïe renfermerait de probables extraits de conférences dispensées à ses disciples. Sans chercher une confirmation dans une règle de vie codifiée, le principe même de ces conférences répond aux besoins d'une communauté de disciples autour d'un maître. Si Dorothee accompagnait personnellement ses frères, il était bon aussi qu'il fasse des catéchèses plus générales, notamment pour aborder des comportements de la vie communautaire qui nécessitaient d'être recadrer.

La méditation de la quinzième *Didascalie* sur le jeûne du carême, les commentaires de deux hymnes liturgiques qui composent les deux dernières conférences conduisent à se demander si certaines d'entre elles n'étaient pas données dans le cadre liturgique<sup>3</sup>, mais, ici encore, rien dans les textes de Dorothee n'autorise à conclure.

Le genre littéraire de ces conférences est difficile à déterminer. Il semblerait que les *Didascalies* soient des notes d'auditeur. Elles ont peut-être été relues et amendées par Dorothee lui-même. On peut supposer aussi qu'un de ses frères ou une autre personne, quelques années après sa mort, entreprit un travail rédactionnel pour harmoniser les diverses pièces, ce qui ne serait pas un procédé inhabituel à cette époque<sup>4</sup> comme nous le voyons pour Isaïe de Gaza<sup>5</sup>. Quoiqu'il en soit, l'ensemble frappe par ses qualités d'exposition, sa clarté, sa simplicité, malgré une petite tendance à se répéter, ce qui est le propre de l'intervention orale qui se veut didactique. Dorothee sait tenir son auditoire éveillé et rendre vivants ses propos en les agrémentant d'exemples pris dans les écrits des moines, mais aussi dans la vie de la communauté ou dans la sienne<sup>6</sup>.

Cette simplicité et ce charme contribuent à faire passer au second plan les difficultés qui concernent la question du plan de la collection des *Didascalies*. Le

---

<sup>1</sup> *La vie de saint Pachôme selon la tradition copte*, (SO 38), traduite du copte par Armand Vieilleux, Bellefontaine, Bégrolles, Vie bohairique 26, p. 47. Trois catéchèses par semaine auraient été établies : une le samedi et deux le dimanche, « alors que les chefs de maison en donnaient à leur grès aux deux jours de jeûnes ».

<sup>2</sup> Cf. BARSANUPHE 570c, 38-39.

<sup>3</sup> Cf. RIVAS, *La fondazione*, p. 12.

<sup>4</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 34.

<sup>5</sup> Cf. ABBÉ ISAÏE, *Recueil ascétique*, introduction et traduction française par les moines de Solesmes, (SO 7), Éditions de Bellefontaine, 1970, p.11-12.

<sup>6</sup> Pour une présentation de l'aspect littéraire des *Didascalies*, cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 35-39.

compilateur précise que seul un petit nombre de discours de Dorothée a été trouvé soit par lui-même ou par d'autres et transmis dans cette recension<sup>1</sup>. Quelles étaient les *Didascalies* de cette collection initiale ? La plupart des manuscrits comportent les quatorze premières selon un ordre quasiment constant<sup>2</sup>. Les trois dernières semblent avoir été ajoutées postérieurement<sup>3</sup>. La première conférence est une introduction au recueil. Elle traite du renoncement, ce qui revient à aborder les principes de la vie monastique et elle met en place les thèmes qui seront abordés au long du recueil. La quatorzième est une sorte de synthèse des idées essentielles, organisée autour de l'image de la maison de l'âme à édifier. Quant aux trois dernières, elles forment un bloc uni par des thèmes liturgiques ayant trait à Pâques. La quinzième *Didascalie* réfléchit au sens du jeûne quadragésimal, la seizième commente une hymne de Pâques et la dix-septième celle de la fête des martyrs célébrée huit jours après la Résurrection. Ces deux groupes d'inégales grandeurs forment apparemment deux unités autonomes qui auraient été accolées sans véritables liens thématiques. Fernando Rivas a démontré dans sa thèse que ces deux blocs étaient les deux parties d'un tout organique, littérairement très structuré et fondé sur une perspective liturgique qui culmine avec l'offrande de soi en holocauste au Seigneur. Cette organisation du recueil ne remonterait pas *a priori* à Dorothée. Cependant, elle prouve que celui qui l'a établie connaissait très bien la pensée de son maître et qu'il a usé de cette structure littéraire pour mettre en valeur sa doctrine<sup>4</sup>. Sans avoir les compétences pour juger de la démonstration de Fernando Rivas dans le domaine de la rhétorique antique, nos conclusions le rejoignent pour reconnaître la pédagogie de Dorothée qui guide le moine dans l'offrande totale de soi à la suite du Christ. Nous montrerons que cette offrande de soi se situe dans la logique de l'humilité.

Le plan des *Didascalies* est déjà révélateur de l'importance de l'humilité dans la doctrine de Dorothée. La seconde porte sur l'humilité. Il est remarquable qu'elle soit positionnée avant celle sur la crainte, la troisième, alors que la crainte du Seigneur a habituellement une place de choix dans la littérature ascétique. En entrant plus avant dans la doctrine des Pères et de Dorothée à leur suite, nous découvrirons que la cinquième, la sixième et la septième tournent autour du thème de l'humilité. En effet, ne pas suivre son propre jugement, ne pas juger le prochain et le blâme de soi sont des attitudes constitutives de l'humilité.

Les œuvres de Dorothée qui nous sont parvenues correspondent à 205 pages dans les éditions des *Sources Chrétiennes*, en comptant la *Vie de Dosithée*, ce qui n'est pas considérable. Le volume relativement réduit des œuvres de Dorothée ne laisse rien

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* Lettre d'envoi 5, 18-21.

<sup>2</sup> Voir le tableau : REGNAULT, *Œuvres*, p. 100.

<sup>3</sup> Cf. *Id.*, p. 30-31.

<sup>4</sup> Cf. RIVAS, *La fondazione*, p. 76.



supposer de sa réception qu'il nous faut aborder à présent. Sans entrer dans une étude exhaustive, quelques remarques suffiront à en donner une idée générale.

### ***La réception des œuvres de Dorothee***

Après ses illustres prédécesseurs : Barsanuphe et Jean auxquels nous ajouterons Isaïe<sup>1</sup>, Dorothee est le dernier Père de l'école spirituelle de Gaza. Cette appartenance auxquels se joignent les précieux atouts que sont ses dons pédagogiques ainsi que la profondeur de son enseignement sont les gages d'une notoriété insigne<sup>2</sup>. Force est de constater que l'influence de Dorothee est en demi-teinte. En se basant sur le nombre de manuscrits<sup>3</sup>, elle apparaît considérable, cependant, fait remarquer Lucien Regnault, l'évaluation de son étendue et de sa portée exacte se révèlent difficiles à apprécier<sup>4</sup>.

Après les Pères de Gaza, Jean Climaque est la grande figure monastique du VII<sup>e</sup> siècle dans la région. Ce Père du Sinaï, auteur d'une *Échelle sainte* qui est devenue une référence, est symptomatique des difficultés concernant l'influence de Dorothee. Il ne le nomme pas ni ne le cite explicitement, bien qu'il ait très probablement connu ses écrits. Des thèmes se retrouvent chez les deux auteurs, mais ce sont des idées communes à la tradition monastique sans qu'il soit possible de déceler une influence certaine de Dorothee<sup>5</sup>. Au cours de notre étude, nous serons amenés effectivement à observer comment Jean Climaque donne suite à un élément original de l'enseignement de Dorothee sans pouvoir conclure avec certitude qu'il était sa source d'inspiration.

C'est au IX<sup>e</sup> siècle que l'influence de Dorothee connaît une résurgence grâce à saint Théodore Stoudite (759-826), réformateur du monachisme byzantin. Théodore renvoie à maintes reprises aux écrits de « Dorothee l'illumine par Dieu<sup>6</sup> », mais il a aussi contribué à répandre le texte des *Didascalies*. Lucien Regnault et Jacques de Préville ont repéré, en effet, deux groupes de manuscrits dont un, le plus important, est qualifié de « stoudite » en référence aux monastères affiliés à celui de Théodore<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Habituellement, Isaïe n'est pas intégré parmi les Pères de Gaza comme le montre le colloque de Bose de 2003. Le titre des actes du colloque est révélateur : CHIALÀ Sabino e CREMASCHI Lisa ed., *Il deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo, Atti dell'XI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2004. Or, toutes les études montrent l'influence effective d'Isaïe sur les trois autres.

<sup>2</sup> Sur cette influence, voir les données suggestives bien que partielles : SZYMUSIAK Jean, LEROY Julien, art. « Dorothee (Saint) », *DS* 3, Beauchesne, Paris, 1957, col. 1663-1664. Pour des études plus développées voir : REGNAULT, *Œuvres*, p. 90-97 ainsi que RIGO Antonio, « Barsanufio, Giovanni e Doroteo di Gaza a Bisanzio », *Il deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo*, Chialà Sabino e Cremaschi Lisa ed., Edizioni Qiqajon, Magnano, 2004, p. 306-319 et dans le même ouvrage : TACHIAOS Anthony-Emil, « L'influenza dei Padri di Gaza sul mondo russo », p. 321-334.

<sup>3</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 84.

<sup>4</sup> Cf. *Id.*, p. 90.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> THÉODORE STOUDITE, *Les Grandes Catéchèses (Livre I), Les Épigrammes (I-XXIX)*, précédées d'une étude de Julien Leroy sur le monachisme stoudite, présentation, traduction et note par Florence de Montleau, (SO 79), Bellefontaine, Béguilles, 2002, *Catéchèses* 33, 26.

<sup>7</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 98.

Concernant l'humilité, comme précédemment pour Jean Climaque, les quelques liens susceptibles d'être repérés ne sont pas propres à Dorothée, mais ils appartiennent aussi à la tradition spirituelle monastique<sup>1</sup>. Si l'invitation à l'humilité est bien présente chez Théodore à l'instar de toute la littérature monastique, cependant elle n'est pas un thème central de ses *Catéchèses*. Néanmoins, il semble qu'il ait perçu l'importance de l'humilité pour Dorothée. En effet, alors qu'il se demande la raison pour laquelle « saint Dorothée a connu de beaux jours et passé une vie exempte de troubles<sup>2</sup> », ainsi que Dosithée, il répond que c'est parce qu'ils se considéraient comme rien<sup>3</sup>.

Enfin, nous mentionnerons la redécouverte des textes de Dorothée, en Occident à partir du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup> et en Orient au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>, qui a été provoquée par la publication des *Didascalies* ou de leur traduction. Parmi les traductions françaises, celle de l'abbé de Rancé (1626-1700) se distingue en raison de la notoriété de leur auteur<sup>6</sup>. Il est intéressant de noter que les premières générations de jésuites recommandaient sa lecture à leurs novices<sup>7</sup>.

Ces quelques indications sur la réception des textes de Dorothée inclinent à adhérer au jugement d'Antonio Rigo qui, certes, porte sur la période byzantine, mais est aussi approprié à l'ensemble de la question. Celui-ci déclare que l'influence de Barsanuphe, Jean et Dorothée, bien que présente, demeure épisodique et n'est certainement pas décisive<sup>8</sup>. Nous pensons qu'en plus de la simplicité de ses enseignements, une des raisons de l'influence toute relative de Dorothée est sa référence permanente aux Apophtegmes qui dessert sa promotion car aller directement à la source paraît préférable à la lecture d'un simple commentateur.

Ces quelques pages ont offert une vue générale de la personnalité de Dorothée, ses œuvres ont été inventoriées et quelques remarques au sujet de leur réception ont été faites. Dorothée s'inscrit dans le milieu des Pères du désert qui englobe les premiers

---

<sup>1</sup> Ne serait-ce que l'expression « se mettre au-dessous de tous » qui se rencontre en THÉODORE STOUDITE, *Catéchèse* 39, 6 p. 322 que Dorothée utilise (cf. *Did.* II, 33, 3-4), mais qui provient entre autres de : *Apophtegmes* N 323.

<sup>2</sup> THÉODORE STOUDITE, *Catéchèse* 86, 15, p. 560.

<sup>3</sup> Cf. *Id.*, 86, 17, p. 560.

<sup>4</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 95-96.

<sup>5</sup> Cf. RIGO Antonio, *op. cit.*, p. 306.

<sup>6</sup> Cf. *Les instructions de saint Dorothée, Père de l'Église grecque et Abbé d'un Monastère de la Palestine*, traduites de Grec en Français, chez François Muguet, Paris, 1686, 333 p.

<sup>7</sup> À ce sujet voir l'article : REGNAULT Lucien, « Monachisme oriental et spiritualité ignatienne. L'influence de saint Dorothée sur les écrivains de la Compagnie de Jésus », *RAM* 1957, p. 141-149. Voir une belle actualisation de ce lien dans le livre d'un jésuite : SPIDLIK Thomas, *Ignace de Loyola et la spiritualité orientale*, Éditions Lessius, Bruxelles, 2006, dans lequel Dorothée est souvent cité.

<sup>8</sup> « *Se si considera il periodo bizantino nel suo insieme, vediamo che l'influsso di Barsanufio, Giovanni e di Doroteo, benché presente, è del tutto episodico e non certamente decisivo* », RIGO Antonio, *op. cit.*, p. 319.

auteurs monastiques<sup>1</sup>. Il ne nous a pas semblé utile d'entrer dans une description du contexte historique. L'action de Dorothee est circonscrite au cercle de sa communauté puis de celle qu'il a fondée et pour lesquelles il s'est dépensé sans compter malgré une santé défaillante. Dorothee n'est pas un personnage politique et il n'a pas eu, semble-t-il, un rôle militant dans les questions qui secouaient la vie de l'Église de son temps. Néanmoins, pour mieux comprendre ses textes et sa méthode théologique, il est nécessaire d'approfondir deux questions. Tout d'abord, sans avoir une participation active dans les controverses dogmatiques du VI<sup>e</sup> siècle, Dorothee n'y échappe pas. Nous devons donc nous demander quelles furent ses positions à leur propos. Dans un second temps, nous regarderons l'histoire du monachisme de Gaza, réflexion féconde pour entrer dans son univers intellectuel et spirituel.

## 2 Dorothee était-il monophysite ? Était-il origéniste ?

L'avertissement qui a été placé comme un prologue aux œuvres de Dorothee défend son orthodoxie. Le Dorothee hérétique dont il est question aurait été un évêque des aphtartodocètes consacré en 565 à Alexandrie. « Leurs thèses, assez proches des eutychiens, défendaient le caractère impassible de la nature humaine du Christ et son incorruptibilité avant la Résurrection<sup>2</sup>. » Ce texte dédouane Dorothee de doctrines hétérodoxes, mais il est bon toutefois de se pencher sur son positionnement vis-à-vis de deux controverses doctrinales importantes que connut son époque : le monophysisme et l'origénisme<sup>3</sup>.

### *La difficile réception du concile de Chalcédoine*

La réception palestinienne du concile de Chalcédoine de 451 fut chaotique à l'image du christianisme d'Orient.

Le vocable « monophysite » recouvre à la fois les partisans de l'hétérodoxe Eutychès dont les thèses ont provoqué l'assemblée œcuménique et les tenants du vocabulaire de Cyrille d'Alexandrie, le héros du combat contre Nestorius et du concile

---

<sup>1</sup> C'est Pallade qui est le premier témoin de cette dénomination pour désigner les anachorètes d'Égypte, à moins qu'il n'en soit le créateur, cf. PALLADE, *HL* 11,4 ; 39,1.

<sup>2</sup> CANIVET Pierre, « Dorothee de Gaza est-il un disciple d'Évagre ? (À propos d'une édition de ses Œuvres Spirituelles) », *Revue des Études Grecques*, tome 78, fascicule 369-370, 1965.

<sup>3</sup> Sur cette question des controverses théologiques en Palestine, la référence demeure la thèse de Lorenzo PERRONE, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Paideia editrice, Brescia, 1980, 335 p. En français on peut lire : cf. FLUSIN Bernard, « L'essor du monachisme oriental », *Histoire du Christianisme, Les Églises d'Orient et d'Occident*, Tome 3, dir. Jean-Marie Mayeur, Desclée, Paris, 1998, p. 545-608 et, dans le même ouvrage, cf. MARAVAL Pierre, « La politique religieuse de Justinien », p. 399-426. Sans oublier le livre devenu un classique : CHITTY Derwas, *Et le désert devint une cité...*, (SO 31), Bellefontaine, Bégrolles, 1980, p. 150-315.

d'Ephèse en 431, qui s'opposaient sur le fond aux eutychiens<sup>1</sup>, mais qui n'ont pas accepté la définition dogmatique de Chalcédoine. L'appellation « monophysite » n'est donc pas assez précise pour rendre compte de la diversité des positions. À sa place, « anti-chalcédonien » est parfois utilisé pour désigner ceux qui ont une foi orthodoxe, mais qui n'adhèrent pas au concile.

Malgré quelques éléments radicaux, le monophysisme palestinien se caractérise par son rejet de l'hérésie d'Eutychès et des courants extrêmes qui en émanent<sup>2</sup>. Les évêques, tout en étant suffragants d'Antioche, les moines et le peuple étaient favorables à Cyrille d'Alexandrie et à son vocabulaire d'une nature (μία φύσις) dans le Christ. Lorsque Juvénal de Jérusalem († 459) revint du concile auquel il s'était rallié et qui lui avait conféré le titre de patriarche, il fut fraîchement accueilli par la plupart des moines auxquels le peuple s'était associé. Un évêque anti-chalcédonien, Théodose, prit sa place jusqu'en 453 date à laquelle un détachement militaire trouva les arguments convaincants pour le retour du patriarche conciliaire<sup>3</sup>. Toutefois, c'est globalement de manière modérée et avec tolérance que Juvénal puis ses successeurs imposèrent la doctrine de Chalcédoine malgré quelques soubresauts et hésitations. Certains moines, comme Euthyme († 473) puis Sabas († 532), grandes figures du monachisme du désert de Judée, soutinrent les patriarches dans cette œuvre. Les règnes d'empereurs qui adhéraient à Chalcédoine, Justin en 518 puis Justinien à partir de 527, ont aussi contribué à l'union doctrinale.

L'Église de Terre Sainte a joué un rôle déterminant au-delà de ses frontières pour l'émergence d'une théologie qui soit une voie d'apaisement et d'unité. Des théologiens palestiniens ont travaillé à élaborer la synthèse entre les positions cyrilliennes et la définition dogmatique de Chalcédoine<sup>4</sup>.

En raison de sa proximité géographique et intellectuelle avec l'Égypte, la région de Gaza fut plus fortement marquée par le rejet du concile que le reste de la Palestine. Malgré les tentatives de dialogues menées par le patriarche de Jérusalem Martyrius (478-486), la région conservât son option anti-chalcédonienne, mais fut de plus en plus isolée<sup>5</sup>. Il semble qu'au début du VI<sup>e</sup> siècle seul un « petit reste<sup>6</sup> » anti-chalcédonien demeurait à Gaza et sa région.

---

<sup>1</sup> Pour les mouvances en présence autour de cette question voir les quatre groupes repérés par Jean MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Le Cerf, 1969, p. 33-34.

<sup>2</sup> Cf. PERRONE, *La Chiesa*, p. 116.

<sup>3</sup> Cf. CHITTY, *Et le désert*, p. 183.

<sup>4</sup> Cf. PERRONE LORENZO, « Four Gospels, four councils, one Lord Jesus Christ. The patristic developments of Christology within the Church of Palestine », *Liber Annuus* 49, 1999, p. 389-395.

<sup>5</sup> Cf. *Id.*, p. 127-131.

<sup>6</sup> PERRONE LORENZO, *La vie quotidienne des moines en Palestine (IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle). L'état des sources littéraires*, texte présenté en 2009, conférence à Athènes, p. 14. 28 juillet 2014 : [https://www.academia.edu/1313770/La\\_vie\\_quotidienne\\_des\\_moins\\_en\\_Palestine\\_IVe-Xe\\_s.\\_letat\\_des\\_sources\\_litteraires](https://www.academia.edu/1313770/La_vie_quotidienne_des_moins_en_Palestine_IVe-Xe_s._letat_des_sources_litteraires)

Deux personnages ont été les fers de lance de ce parti<sup>1</sup>. C'est d'abord Pierre l'Ibère<sup>2</sup>, un prince géorgien otage à Constantinople qui était venu en Palestine se faire moine et devint évêque de Maïouma, le port de Gaza. Il fut le leader des monophysites de la région et il a formé Sévère, le futur évêque d'Antioche, théologien de la cause anti-chalcédonienne.

Pierre l'Ibère eut comme maître spirituel le moine Isaïe († 488 ou 491). Cette seconde figure du mouvement monophysite nous intéresse plus particulièrement car son *Ascéticon* eut une grande influence sur Dorothée et ses Pères immédiats, Barsanuphe et Jean. La question de l'adhésion ou du rejet du concile par ces trois Pères se pose sérieusement.

Le professeur Alois Grillmeier pense que les quatre Pères de Gaza étaient théologiquement proches des options de l'évêque de Maïouma<sup>3</sup>. Pour d'autres chercheurs, Barsanuphe, Jean et Dorothée auraient été des « crypto-monophysites<sup>4</sup> ». Il est exact qu'Isaïe fut étroitement lié à Pierre. Son appartenance à la mouvance monophysite ne peut être remise en cause<sup>5</sup>. Si d'une manière générale, les écrits des moines ne portent pas sur des questions dogmatiques, quelques indices peuvent toutefois être rassemblés. La recherche de l'expression cyrillienne de l'unique nature du Christ ne doit pas être le seul élément d'investigation pour déceler la pensée anti-chalcédonienne d'un auteur<sup>6</sup>. Nous relèverons néanmoins la présence dans l'*Ascéticon* d'Isaïe d'une formule ambiguë : « La nature de Jésus<sup>7</sup> ». Une étude attentive montre qu'il l'utilise dans un sens orthodoxe<sup>8</sup>. À la différence de Pierre l'Ibère<sup>9</sup>, le rejet de Chalcedoine par Isaïe ne semble pas avoir été excessif<sup>10</sup>. Enfin, Isaïe bouleverse les

<sup>1</sup> Cf. PERRONE, *La Chiesa*, p. 119.

<sup>2</sup> Vers 417-491. cf. PERRONE Lorenzo, « Pierre l'Ibère où l'exil comme pèlerinage et combat pour la foi », *Man near a roman arch*, Studies presented to Prof. Yoram Tsafir, The Israël Exploration Society, Jerusalem, 2009, p. 190-204.

<sup>3</sup> GRILLMEIER Alois, HAINTHALER Teresia, *Christ in Christian tradition*. Volume 2, part 3, The Churches of Jerusalem and Antioch from 450 to 600, Oxford university Press, Oxford, 2013, p. 91.

<sup>4</sup> Cf. BITTON-ASHKELONY Brouria, KOFSKY Aryeh, « Monasticism in the Holy Land », *Christians and christianity in the Holy Land*, Guy Stroumsa ed., Brépols, 2006, p. 282-283.

<sup>5</sup> Certains chercheurs pensent que la question du monophysisme d'Isaïe n'est pas complètement réglée, malgré son appartenance au groupe modéré des anti-chalcédoniens, cf. HORN Cornelia, *Asceticism and christological controversy in fifth-century Palestine. The career of Peter the Iberian*, Oxford University Press, New-York, 2006, p. 334 note 12. Rosa Maria Parinello s'en tient à relever que le monophysisme d'Isaïe est un problème particulièrement épineux, cf. PARRINELLO Rosa Maria, *Comunità monastiche a Gaza. Da Isaia a Doroteo (Secoli IV-VI)*, Temi et Testi 73, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2010, p. 126.

<sup>6</sup> Voir l'étude approfondie de la christologie d'Isaïe en GRILLMEIER Alois, *op. cit.*, p. 93-101.

<sup>7</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 8,50.51.68bis ; 17, 7 ; 18, 13 (« nature du Fils de Dieu ») ; 18, 14.

<sup>8</sup> Sur cette expression : cf. KELLER Hermann, « L'abbé Isaïe le jeune », *Irenikon* 16 (1939), p. 113-126. Voir aussi les suggestives remarques de HAUSHERR Irénée, « L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine », *Mélanges offerts au R. P. Fernand Cavallera*, Bibliothèque de l'Institut Catholique, Toulouse, 1948, p. 238-240 ainsi que GRILLMEIER Alois, *op. cit.*, p. 97.

<sup>9</sup> Cf. GRILLMEIER Alois, *op. cit.*, p. 91-92.

<sup>10</sup> Cf. PERRONE, *La Chiesa*, p. 289-291. Néanmoins, comme le fait remarquer cet auteur, il faut rester prudent avec ces textes car ils peuvent avoir été ajoutés *a posteriori* pour aplanir les différences et

repères car, comme le fait remarquer Lorenzo Perrone, l'*Ascéticon* est moins représentatif d'une lecture alexandrine contemplant le Verbe fait chair que d'une lecture antiochienne qui porte l'accent sur l'homme Jésus et qui est considérée comme plus ouverte à Chalcédoine<sup>1</sup>.

L'adhésion d'Isaïe au parti anti-chalcédonien ne fait pas de doute, cependant elle n'a pas entaché l'orthodoxie de ses écrits aux dires de Lorenzo Perrone<sup>2</sup>. Selon Aloys Grillmeier, en usant d'une christologie « pré-chalcédonienne-cyrrillienne » en arrière fond, Isaïe dresse le portrait du Christ sur les traces duquel le moine doit marcher<sup>3</sup>. Que Barsanuphe, Jean et Dorothée se soient nourris des pensées de cet abbé n'implique donc pas nécessairement leur communion à son monophysisme. Dans la correspondance de Barsanuphe et Jean de Gaza, c'est l'origénisme et non Chalcédoine qui est présenté comme l'hérésie dangereuse et qui préoccupe les moines<sup>4</sup>. Il est à noter que Dorothée ne fait jamais explicitement référence à l'*Ascéticon* isaïen dans ses *Didascalies*<sup>5</sup>, alors qu'il cite son nom dans ses lettres à Barsanuphe et Jean qui sont d'ordre privé<sup>6</sup>. Cette pratique de Dorothée est difficile à interpréter. Elle alimente la thèse du crypto-monophysisme, mais elle peut tout aussi bien être une manière de manifester une prise de distance envers les options théologiques de cet auteur. Cette manifestation n'est plus indispensable dans le cercle privé où les positions sont clairement reconnues. Comme nous le constaterons à l'occasion pour Dorothée, ses textes ne procurent aucun indice qui laisserait supposer son refus du concile de Chalcédoine<sup>7</sup>.

---

montrer une certaine ouverture d'Isaïe pour Chalcédoine. Voir aussi dans le même sens, GRILLMEIER Aloys, *op. cit.*, p. 95-96.

<sup>1</sup> Cf. PERRONE Lorenzo, *op. cit.*, p. 294.

<sup>2</sup> Lorenzo Perrone conclut que « *la spiritualità del corpus isaiano risulta impregnata di un atteggiamento e di contenuti profondamente ortodossi* », cf. *Id.*, p. 295. Le caractère profondément orthodoxe de l'*Ascéticon* d'Isaïe a été perçu par la tradition puisque, d'une part, de nombreux passages ont été incorporés à la recension systématique des Apophtegmes et, d'autre part, la quasi-totalité de ses textes sont présents dans l'Evergetinos, anthologie de textes ascétiques composée au XI<sup>e</sup> siècle, recueil de référence pour l'Église Orientale bien avant la Philocalie. Cf. *Paroles et exemples des Anciens. Recueil ascétique de Paul Evergetinos*, traduit du grec par Nicolas Molinier, Monastère Saint Antoine le grand, Monastère de Solan, 2009, 4 tomes. René Draguet a essayé de repérer les extraits d'Isaïe présents dans l'Evergetinos, cf. DRAGUET René, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe*, volume I, CSCO 293, Louvain, 1968, p. 51\*-56\*.

<sup>3</sup> GRILLMEIER Aloys, *op. cit.*, p. 101 : « *Using the pre-Chalcedonian-Cyrrillian Christology as his background, Abba Isaiah drew a picture of Christ that his monks needed in order to pursue their life of apatheia and following the Cross* ».

<sup>4</sup> Cf. *Id.*, p. 104.

<sup>5</sup> Le plus flagrant est la citation d'ISAÏE, *Logos* 3, 1 par laquelle la *Didascalie* II, consacrée à l'humilité, débute. Dorothée l'attribue à un Ancien sans autres références.

<sup>6</sup> Cf. Barsanuphe 252 ; 311 ; 240. L'argument ne tient pas complètement car il paraît étonnant que les éditeurs des lettres des deux Anciens n'aient pas fait disparaître toute référence à cet abbé.

<sup>7</sup> Pour Lorenzo Perrone, cette hypothèse est trop spéculative et les éléments doctrinaux trop allusifs dans la correspondance de Barsanuphe et Jean, cf. PERRONE Lorenzo, *In obbedienza al Padre : monaci e laici nella corrispondenza di Barsanufio e Giovanni di Gaza*, unpublished paper, presented at the conference « Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late Antique Monasticism », Turin (Italy), December 2-4, 2004, p. 2. Texte téléchargé sur le site consulté le 28 juillet 2012 :

### *La crise origéniste*

La seconde crise traversée par l'Église à l'époque de Dorothee est la controverse origéniste qui est une des causes de la convocation, en 553, du second concile de Constantinople<sup>1</sup>. Cette crise intéresse particulièrement Dorothee pour deux raisons. Tout d'abord, elle a été provoquée par des moines palestiniens du désert de Juda. Dorothee ne pouvait donc pas ne pas être informé de ces débats. Par ailleurs, les travaux d'Antoine Guillaumont ont montré que les anathèmes de ce concile étaient tirés des écrits d'Évagre le Pontique, plus particulièrement des *Képhalia Gnostica*, son ouvrage le plus abscons<sup>2</sup>. Cet anachorète des *Kellia*, de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, a précisément été condamné au concile de 553 en même temps qu'Origène. Le lecteur des *Didascalies* se rend compte rapidement que Dorothee se réfère abondamment à Évagre. Malgré cette condamnation, il ne craint pas de citer son nom<sup>3</sup>, ses écrits et les références implicites sont innombrables<sup>4</sup>, ce qui conduit à s'interroger sur l'éventuel origénisme de Dorothee. La question a son importance pour la connaissance non seulement de ses options doctrinales et de son orthodoxie, mais aussi pour saisir les raisons de la fondation de son monastère qui coïncide sensiblement avec un pic de cette crise. D'après la datation de la correspondance des deux abbés, la mort de Séridos et de Jean ainsi que la réclusion totale de Barsanuphe qui s'ensuivit sont certainement intervenues avant la promulgation en 543 par l'empereur Justinien d'un édit précurseur

[https://www.academia.edu/1468026/In\\_obbedienza\\_al\\_padre\\_monaci\\_e\\_laici\\_nella\\_corrispondenza\\_di\\_Barsanufio\\_e\\_Giovanni\\_di\\_Gaza](https://www.academia.edu/1468026/In_obbedienza_al_padre_monaci_e_laici_nella_corrispondenza_di_Barsanufio_e_Giovanni_di_Gaza)

<sup>1</sup> Sur l'origénisme, en plus des références qui seront données dans ces pages, cf. HOMBERGEN Daniel, *The second origenist controversy. A new perspective on Cyril of Scythopolis' monastic biographies as historical sources for sixth-century origenism*, Studia Anselmiana 132, Roma, 2001. Une première crise origéniste eut lieu en 400 en Égypte, voir un résumé : HARMLESS William, *Desert Christians. An introduction to the literature of early monasticism*, Oxford university press, New York, 2004, p. 359-363.

Sur le concile : MURPHY François-Xavier, SHERWOOD Peter, *Constantinople II et III*, (Histoire des conciles œcuméniques 3), Edition de l'Orante, Paris, 1974.

<sup>2</sup> Cf. GUILLAUMONT Antoine, « *Les Képhalia Gnostica* » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et les syriens, (coll. Patristica sorbonensi 5), Le Seuil, Paris, 1962. Antoine Guillaumont a fait précéder sa thèse par la traduction d'un des textes syriaques des *Képhalia Gnostica* qui ne semble pas avoir subi de relecture gommant les expressions problématiques, cf. GUILLAUMONT Antoine, *Les six Centuries des « Kephalaia Gnostika » d'Évagre le Pontique*, (PO 28), Firmin-Didot, Paris, 1958, 264 p. Synthèse de sa position, cf. « Évagre et les anathématismes antiorigénistes de 553 », *Studia Patristica*, vol. III, Berlin, 1961, p. 219-226.

<sup>3</sup> Huit fois le nom d'Évagre est cité dans les *Didascalies* (cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 543) dont deux fois pour lui attribuer faussement la paternité d'une sentence, cf. *Did.* I, 29, 14-15 ; VIII, 89, 1-2. Pour donner un ordre de grandeur, nous avons compté dix-sept mentions de Basile, cf. REGNAULT, *ibid.* Pierre Canivet fait remarquer que certains copistes ont été gênés par la présence de cet hérétique. Quelques-uns se sont contentés parfois de substituer le terme « Vieillard » au nom d'Évagre ou d'attribuer certaines citations à d'autres Pères, cf. CANIVET Pierre, « Dorothee de Gaza est-il un disciple d'Évagre ? (À propos d'une édition de ses Œuvres Spirituelles) », *Revue des Études Grecques*, tome 78, fascicule 369-370, 1965, p. 341.

<sup>4</sup> Une dizaine de passages de ses écrits paraissent dans les *Didascalies*, sans compter les innombrables allusions, cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 539. C'est à Évagre que Dorothee emprunte la quasi-totalité des explications symboliques de l'habit monastique dans la première *Didascalie*, cf. *Did.* I, 15-19 et ÉVAGRE, *Pr.* prologue 1-7.

du concile condamnant les thèses origénistes<sup>1</sup>. C'est après ces événements que Dorothee a quitté le *cœnobium* de Séridos pour établir le sien. L'hypothèse a été avancée que ce départ signifiait son attachement aux idées origénistes<sup>2</sup>. Sa position serait devenue intenable au sein d'une communauté très opposée à Évagre, confortée de plus dans sa réaction négative par l'édit impérial. Cette supposition se fonde sur des arguments discutables car si certaines lettres de Barsanuphe et Jean prouvent que les écrits d'Évagre suscitaient des troubles dans la communauté de Séridos, ils étaient aussi appréciés par de nombreux bons moines<sup>3</sup>. La position des deux Vieillards vis-à-vis d'Évagre est difficile à apprécier<sup>4</sup>. Elle se révèle moins tranchée que l'impression qu'elle donne en premier lieu. C'est surtout Jean qui exprime leur position avec le plus de clarté. Il s'associe à Barsanuphe qui met fermement en garde contre les opinions théologiques irrecevables d'Évagre et le danger pour le moine de participer aux débats théologiques, attitude incompatible avec la vocation monastique<sup>5</sup>. Néanmoins, à un frère qui lui demandait s'il ne devait pas lire les œuvres d'Évagre, Jean répond : « N'accueille pas de pareilles doctrines, mais lis de lui, si tu veux, ce qui est utile à l'âme selon la parabole évangélique du filet, où il est dit : "Ils ont recueilli les bons dans des paniers et rejeté les mauvais." Toi aussi, fais de même<sup>6</sup> ». Lire Évagre n'est pas une nécessité, mais selon son désir, le frère peut le faire en procédant à un tri. Le discernement est établi en fonction du bien de l'âme qui ne peut fondamentalement aller à l'encontre de la foi orthodoxe<sup>7</sup>. L'attitude de Jean est nuancée et équilibrée<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Cf. NEYT, *Correspondance*, SC 426, p. 33. De même, cf. HOMBERGEN Daniel, *op. cit.*, p. 284.

<sup>2</sup> Cf. CANIVET Pierre, *op. cit.*, p. 338.

<sup>3</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 600-607. Selon Antoine Guillaumont (cf. *Les Képhalaia*, p. 124) et pour François Neyt (cf. NEYT, *Correspondance*, SC 450, p. 122), ces lettres portant sur l'origénisme dateraient des années 540. François Neyt suggère que Dorothee aurait pu faire partie des frères qui interrogeaient Barsanuphe sur ces questions, « mais on ne peut en dire davantage » (*Id.*, p. 122 note 6).

<sup>4</sup> Antoine Guillaumont indique la coexistence entre l'accueil et la défiance envers Évagre par Barsanuphe et la plupart des écrits monastiques, toutefois il tend à majorer leur opposition (cf. GUILLAUMONT, *Les Képhalaia*, p. 124-128). François Neyt juge que Barsanuphe a une parole « empreinte de sérénité et de discernement » face aux moines origénistes (cf. NEYT, *Correspondance*, SC 450, p. 123).

<sup>5</sup> À vouloir opposer les Pères à Évagre, on a oublié qu'il disait avoir une position similaire : « Invite les moines qui viennent chez toi à parler sur l'éthique, mais non sur les doctrines, à moins qu'il ne se trouve quelqu'un qui puisse s'adonner à de telles matières », ÉVAGRE, *Gnost.* 35.

<sup>6</sup> BARSANUPHE/JEAN 602. En faisant référence à la parabole du filet de Mt 13, 47-50, Jean fait-il ici une allusion au prologue du *Traité sur la prière* d'Évagre dans lequel il fait référence aux 153 poissons de Jn 21, 11 ?

<sup>7</sup> Nous n'entrerons pas dans la discussion de ce principe, mais nous relèverons que Jean renvoie le frère à sa capacité de juger par lui-même de ce qui est bon. Cette libéralité tranche avec la conduite de Dorothee, encouragée par le même Jean, qui ne faisait rien sans en référer à un Père, même si sa conscience lui disait qu'il faisait bien, cf. *Did.* IV, 66, 11-25.

<sup>8</sup> Elle est la marque des Pères de Gaza selon Ghéorghios MARTZELOS, « Teologia e spiritualita nelle tradizione ascetica dei Padri di Gaza », *Il deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo*, Chialà Sabino e Cremaschi Lisa ed., Edizioni Qiqajon, Magnano, 2004, p. 134-135. Sur les positions de Barsanuphe et Jean concernant la controverse origéniste, cf. HOMBERGEN Daniel, « Barsanuphius and John of Gaza and the origenist controversy », *Christian Gaza in Late Antiquity*, Brouria Bitton-Ashkelony and Aryeh Kofsky ed., Jerusalem Studies in Religion and Culture Series 3, Brill, Leiden, 2004, p. 173-180.



Elle fait appel au discernement du moine, ce qui présuppose une certaine maturité spirituelle et une science théologique confirmée<sup>1</sup>.

Le positionnement prudent de Barsanuphe et de Jean à l'égard d'Évagre ne permet pas d'affirmer que le monastère d'origine de Dorothee se focalisa sur le rejet d'Évagre, sans pour autant lui être aveuglément favorable. Ce point étant établi, notre enquête doit à présent se diriger vers les textes de Dorothee pour y chercher d'éventuelles traces d'origénisme.

Un seul passage pourrait être interprété dans la ligne de cette hérésie. Dans la douzième *Didascalie*, Dorothee affirme que « c'est par une grande faveur de la bonté divine que nous sommes en ce monde<sup>2</sup> ». Les origénistes soutenaient que Dieu avait placé l'homme en ce monde après le péché des origines, faisant chuter l'âme dans un corps<sup>3</sup>. D'après le contexte, Dorothee envisage les avantages d'être dans ce monde, c'est-à-dire d'être en vie, car après la mort l'âme se retrouve seule face à ses passions, sans le corps pour les en distraire et la soulager<sup>4</sup>. Par ailleurs, soutenir que c'est une faveur divine d'être dans ce monde s'interprète sans nécessairement recourir aux thèses origénistes. L'expulsion d'Adam et Ève du Paradis<sup>5</sup> symbolise la sortie du monde de la proximité avec Dieu pour ce monde, autrement dit cette situation, qui deviendra, par l'Incarnation et la Rédemption dans le Christ, la nouvelle Création. Après le péché des origines, Dieu dans sa bonté n'a pas fait retourner au néant sa créature.

Pierre Canivet fait remarquer à juste titre que Dorothee utilise Évagre « comme tout le monde le faisait sciemment ou pas<sup>6</sup> » à son époque. Toutefois, nous relèverons que Dorothee ne le suit pas servilement. Il utilise avec parcimonie son vocabulaire spécifique auquel, pourtant, rien ne peut être reproché<sup>7</sup>. Alors que Barsanuphe<sup>8</sup> cite la liste des huit « pensées génériques qui comprennent toutes les pensées<sup>9</sup> », élément fondamental de la systématisation d'Évagre, Dorothee ne la mentionne pas. La liste qu'il énonce dans la première *Didascalie* est différente de celle du Pontique<sup>10</sup>. Bien

<sup>1</sup> De son côté, Barsanuphe indique qu'il faut s'enquérir auprès de Dieu dans la prière pour savoir si une doctrine est vraie, cf. BARSANUPHE 604, 136-137 et l'ensemble de la lettre. Les critères de discernement des deux Anciens seraient à étudier de manière plus approfondie et à discuter. En effet, on peut répondre à Barsanuphe qu'Évagre, qui était un homme de prière, a dû demander à Dieu de l'éclairer dans ses réflexions théologiques et pourtant certaines de ses positions ont été rejetées par l'Église. Sur le rapport entre foi orthodoxe et vie spirituelle, voir les réflexions intéressantes de HAUSHERR Irénée, « Dogme et spiritualité orientale », *RAM* 1947, p. 3-37.

<sup>2</sup> *Did.* XII, 125, 6-7.

<sup>3</sup> Voir le quatrième anathème de Constantinople II, cf. GUILLAUMONT, *Les Képhalaia*, p. 144.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* XII, 126, 4-9.

<sup>5</sup> Cf. Gn 3, 23-24.

<sup>6</sup> CANIVET Pierre, « Dorothee de Gaza est-il un disciple d'Évagre ? (À propos d'une édition de ses Œuvres Spirituelles) », *Revue des Études Grecques*, tome 78, fascicule 369-370, 1965, p. 338.

<sup>7</sup> Tels que : ἀπάθεια, λογισμοί, πρακτική, cf. par exemple : *Did.* I, 20, 13 ; I, 20, 16 ; I, 15, 8.

<sup>8</sup> Cf. BARSANUPHE137b, 46-48.

<sup>9</sup> ÉVAGRE, *Pr.* 6.

<sup>10</sup> Cf. *Did.* I, 5, 19-20.

qu'il ne nomme pas toutes les étapes du cheminement spirituel explicité par Évagre, Dorothee s'en inspire largement comme nous le verrons<sup>1</sup>. De même, il reprend la symbolique de l'habit monastique qu'Évagre a développée<sup>2</sup>. Une étude comparée manifesterait que Dorothee sait adapter le texte de son modèle afin qu'il serve ses propres objectifs. Ainsi, pour la cuculle, il développe l'explication du Pontique et il inverse l'ordre des idées pour mettre l'humilité au premier plan<sup>3</sup>. Ces quelques exemples manifestent que Dorothee applique pour lui-même les conseils de Jean de Gaza vis-à-vis des écrits d'Évagre. Il fait le tri avec discernement et utilise avec liberté l'enseignement qu'il conserve.

Isaïe, Barsanuphe, Jean et Dorothee sont les témoins des positions modérées, caractéristiques de la Terre Sainte à leur époque. À propos de Barsanuphe, Jennifer Hevelone-Harper fait remarquer que sa modération et ses exhortations pour décourager ses frères à ne pas s'aventurer dans les débats théologiques ont rendu plus tard son orthodoxie suspecte<sup>4</sup>. Nous ne pouvons que souscrire à la conclusion de l'étude de la christologie des Pères de Gaza par Aloys Grillmeier. Pour cet éminent chercheur, les ascètes de Gaza ont su comment développer une christologie qui était utilisable à la fois par ceux qui étaient en faveur de Chalcédoine et ceux qui s'y opposaient. C'est leur idéal de marcher derrière la Croix qui a guidé leur attitude et leur a permis de ne pas « vaporiser » l'humanité du Christ, de ne pas la dissoudre dans la nature divine<sup>5</sup>.

### 3 Le monachisme de Gaza héritier des anachorètes du désert égyptien

Avec les controverses théologiques du VI<sup>e</sup> siècle, nous avons envisagé un aspect du contexte intellectuel dans lequel a vécu Dorothee. Explorer l'histoire du monachisme de Gaza va dévoiler en partie l'ambiance spirituelle dans laquelle il a été immergé. Dans les années 440-450, l'historien Sozomène, lui-même palestinien, affirmait, après avoir présenté quelques figures monastiques d'Égypte, que la Palestine

---

<sup>1</sup> Cf. par exemple : *Did.* I, 11, 8-12.

<sup>2</sup> Cf. par exemple : *Did.* I, 15-19.

<sup>3</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pr.* prologue 2 et *Did.* I, 18. Dorothee dans son descriptif suit l'ordre de la vêtue : de la tunique à la cuculle. Évagre commence par la cuculle car elle symbolise la grâce de Dieu qui protège la partie directrice de l'âme à la dignité éminente. Chez lui, la conscience de la grâce de Dieu engendre l'humilité. Pour Dorothee, l'humilité fait vivre comme un enfant quant à la malice. La grâce de Dieu vient protéger et entretenir l'humilité de l'enfance. Les deux symbolismes ne s'opposent pas. Cependant, les perspectives sont différentes.

<sup>4</sup> Cf. HEVELONE-HARPER Jennifer, *Disciples of the Desert. Monks, laity and spiritual authority in sixth-century Gaza*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore/London, 2005, p. 28.

<sup>5</sup> GRILLMEIER Aloys, HAINTHALER Theresia, *Christ in Christian tradition*. Volume 2, part 3, The Churches of Jerusalem and Antioch from 450 to 600, Oxford university Press, Oxford, 2013, p. 111-112.

« a commencé de mener la même vie d'ascèse pour l'avoir apprise des égyptiens<sup>1</sup> ». Ce qui est vrai pour la totalité de la Palestine, l'est encore plus pour Gaza<sup>2</sup>. Ces moines égyptiens sont essentiellement ceux qui peuplaient les fameux centres anachorétiques du nord de l'Égypte et particulièrement Scété, le plus illustre<sup>3</sup>.

### ***De Scété à Gaza : les migrations d'anachorètes***

Deux grandes figures sont considérées comme les pères du monachisme palestinien : Chariton<sup>4</sup> pour le désert de Juda et Hilarion (291-371) pour la région de Gaza<sup>5</sup>. La renommée du monachisme égyptien a attiré Hilarion. Alors qu'il étudiait à Alexandrie, il aurait passé deux mois auprès d'Antoine puis serait rentré à Gaza pour y mener la vie monastique<sup>6</sup>.

Avec la fin des persécutions et surtout à partir de 324 où Constantin devint empereur d'Occident et d'Orient, avec la construction des basiliques sur les lieux de la vie du Christ, la Palestine acquiert le statut de Terre Sainte pour les chrétiens et voit de plus en plus de pèlerins converger vers elle<sup>7</sup>. La région de Gaza ne présente pas un attrait biblique particulier, mais elle a bénéficié de sa situation géographique qui la place sur la route qui va de l'Égypte à Jérusalem. Certains pèlerins débarquaient à Alexandrie pour aller visiter les anachorètes du désert puis remontaient vers Jérusalem, d'autres accomplissaient le chemin inverse. Ces mouvements ont facilité la circulation des idées. Les controverses doctrinales, les dévastations des centres anachorétiques

<sup>1</sup> SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique, Livres III-IV*, (SC 418), texte grec de l'édition Bidez, introduction et annotation par Guy Sabbah, traduction par André-Jean Festugière et revue par Bernard Grillet, Le Cerf, Paris, 1996, Livre III, 14, 21.

<sup>2</sup> Pour l'histoire du monachisme en Palestine voir, plus récent que Derwas Chitty, quoique le monachisme gazaoui soit peu évoqué, cf. BINNS John, *Ascetics and ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine, 314-631*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

<sup>3</sup> Trois centres principaux ont vu le jour dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle : Scété fondé vers 330 par Macaire l'Égyptien, dit aussi le Grand, Nitrie avec Amoun vers 325 et, en 338, les *Kellia* (c'est-à-dire les Cellules). Dans les textes, Nitrie et les *Kellia* sont parfois intégrés à Scété. C'est ainsi qu'Évagre qui fut aux *Kellia* écrit qu'il demeure à Scété (cf. ÉVAGRE *Pr.* prologue 1). Sans être exclusifs, les Apophtegmes rapportent essentiellement des paroles de moines de Scété. Dans la collection systématique des Apophtegmes, Jean-Claude Guy relève 84 mentions de Scété, 17 des Cellules et 4 de Nitrie, cf. *Les apophtegmes des Pères, Collection systématique, Chapitres I-IX*, (SC 387), t. 1, introduction, p. 35. Pour l'histoire de ses trois fondations : cf. DESPREZ Vincent, *Le monachisme primitif, Des origines jusqu'au Concile d'Éphèse*, (SO 72), Bellefontaine, Bégrolles, 1998, p. 277-286. Pour les *Kellia* : cf. GUILLAUMONT Antoine, *Aux origines du monachisme chrétien* (SO 30), Bellefontaine, Bégrolles, 1979, p. 151-167.

<sup>4</sup> Il se serait établi dans le désert de Judée en 275.

<sup>5</sup> La vie d'Hilarion a été écrite par saint Jérôme, cf. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, (SC 508), introduction, texte critique, traduction par Pierre Leclerc, Edgardo Martin Moralès, Adalbert de Vogüé, Le Cerf, Paris, 2007. Lorenzo Perrone signale qu'elle reste assez controversée, cf. PERRONE Lorenzo, *La vie quotidienne des moines en Palestine (IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle). L'état des sources littéraires*, texte présenté en 2009, conférence à Athènes, p. 13.

<sup>6</sup> JÉRÔME, *Vie d'Hilarion* 2, 4-5.

<sup>7</sup> Cf. MARAVAL Pierre, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Le Cerf, Paris, 1985, nouvelle édition CNRS, 2011.

lors des razzias<sup>1</sup>, la fuite loin de la notoriété, la spiritualité de la *xénitéia*<sup>2</sup> ont aussi provoqué l'immigration d'anachorètes de Scété vers la Palestine comme Porphyre en 377, futur évêque de Gaza<sup>3</sup>. Certains se sont installés dans la région de Gaza<sup>4</sup>.

La répression de la première crise origéniste, en 400, menée par Théophile d'Alexandrie, aurait ainsi jeté sur les routes près de 300 moines des grands centres anachorétiques du nord de l'Égypte. Parmi ceux-ci se trouvaient peut-être Silvain<sup>5</sup>, « palestinien de naissance<sup>6</sup> » et ses douze disciples, à moins qu'ils ne soient partis vingt ans plus tôt<sup>7</sup>. Après un séjour au Sinaï, Silvain et ses frères terminèrent leur errance dans la région de Gaza. Zénon appartenait à ce groupe. Homme de grande valeur spirituelle, il eut comme disciple Pierre l'Ibère le futur évêque monophysite de Maïouma que nous avons déjà rencontré. Zénon passa la dernière année de sa vie en reclus et mourut en 451.

Un autre Père, Isaïe, eut une profonde influence sur le monachisme de Gaza et notamment sur Dorothee. L'identité controversée d'Isaïe est révélatrice des liens étroits entre Scété et Gaza. Le mystère qui l'entoure se résume à sa localisation : Isaïe de Scété ou de Gaza ? Ce moine de Scété se serait fixé à Gaza dans les années 430 pour fuir sa renommée. C'est ce même moine du parti monophysite qui fut ami de Pierre l'Ibère et qui mourut en 488 ou 491. La question a été débattue et il semble à présent qu'un consensus se soit opéré autour du scénario que nous venons d'exposer<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Scété fut dévasté en 407, puis en 437 et à nouveau en 444.

<sup>2</sup> Ou alors, c'est l'émigration obligée qui a développé cette notion en entraînant une relecture spirituelle en écho avec Abraham quittant son pays (cf. Gn 12, 1). Sur ce thème : cf. ÉVAGRE, Euloge 2. Isaïe revient plusieurs fois sur ce thème : Isaïe, *Logos* 4, 21.23 ; 17, 1 ; 25, 20 ; 26, 17. Voir aussi à propos de Pierre l'Ibère disciple d'Isaïe, cf. PERRONE Lorenzo, « Pierre l'Ibère ou l'exil comme pèlerinage et combat pour la foi », *Man near a roman arch. Studies presented to Prof. Yoram Tsafir*, The Israël Exploration Society, Jerusalem, 2009, p. 190-204. Pour une présentation détaillée de ce thème : cf. GUILLAUMONT Antoine, « Le dépaysement comme forme d'ascèse, dans le monachisme ancien », *Aux origines du monachisme chrétien* (SO 30), Bellefontaine, Bégrolles, 1979, p. 89-116.

<sup>3</sup> Cf. CHITTY, *Et le désert*, p. 149.

<sup>4</sup> Cf. NEYT, *Correspondance*, SC 426, p. 17-19.

<sup>5</sup> Cf. VAN PARYS Michel, « Abba Silvain et ses disciples. Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IV<sup>e</sup> et durant la première moitié du V<sup>e</sup> siècle », *Irénikon* 61 (1981), p. 315-331 et p. 451-480.

<sup>6</sup> CHITTY, *Et le désert*, p. 151.

<sup>7</sup> Cf. VAN PARYS Michel, *op. cit.*, p. 317.

<sup>8</sup> Pour une exposition des diverses thèses voir : VAILHÉ Siméon, « Un mystique monophysite, le moine Isaïe », *Échos d'Orient* 9 (1906), p. 81-91 ; REGNAULT Lucien, « Isaïe de Scété ou de Gaza ? Notes critiques en marge d'une introduction au problème isaïen », *RAM* 1970 (46), p. 33-44 ; CHITTY Derwas, « Abba Isaiah », *Journal of Theological Studies*, Vol. XXII, avril 1971, p. 47-72 ; *Abba Isaiah of Scetis. Ascetic discourses*, translated, with an introduction and notes by John Chryssavgis and Pachomios Penkett, Cistercian Studies Series 150, Cistercian Publications, Kalamazoo, 2002, p. 13-20 ; HARMLESS William, *Desert Christians. An introduction to the literature of early monasticism*, Oxford university press, New York, 2004, p. 265 ; HORN Cornelia, *Asceticism and christological controversy in fifth-century Palestine. The career of Peter the Iberian*, Oxford University Press, New-York, 2006. La présentation non seulement la plus récente, mais surtout la plus claire de ce dossier complexe est celle de PARRINELLO Rosa Maria, *Comunità monastiche a Gaza. Da Isaia a Doroteo (Secoli IV-VI)*, Temi et Testi 73, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2010, p. 73-85.

Avec Barsanuphe et Jean, les maîtres immédiats de Dorothée, ce lien physique avec le monachisme égyptien semble se rompre et, d'une certaine manière, s'inverser. Barsanuphe ne serait-il pas un signe du déplacement du centre de gravité du monachisme d'Égypte vers la Palestine à la fin du V<sup>e</sup> siècle ? En effet, le Grand Vieillard était égyptien, mais il ne fait jamais mention d'une expérience monastique dans le désert d'Égypte. Avec son disciple Jean, il semble avoir mené sa vie monastique en Palestine avant d'être accueilli dans le monastère de Séridos afin d'y vivre une réclusion totale. Dorothée n'est jamais allé en Égypte. Le lien avec la richesse spirituelle des moines de ce pays s'est opéré pour lui par la médiation de Barsanuphe et Jean ainsi que par les Pères du monastère de Séridos, chaînons de cette tradition vivante.

Ce n'est pas uniquement par ces moines que Dorothée fut en contact étroit avec la sagesse spirituelle des Pères du désert égyptien, mais grâce aux collections d'Apophtegmes.

### ***De Scété à Gaza : la constitution des collections d'Apophtegmes***

Les Apophtegmes rapportent les dits et faits des anachorètes d'Égypte par lesquelles ils enseignaient leurs disciples. Le premier Apophtegme d'Antoine, « prémices des anachorètes<sup>1</sup> », résume à lui seul la pédagogie du désert. En proie à l'ennui et aux assauts des pensées, il eut la vision d'un moine qui était assis et travaillait, puis se levait et priait pour s'asseoir à nouveau et tresser la corde, puis se relevant encore pour la prière. « Fais ainsi et tu es sauvé<sup>2</sup> », entendit-il dire. La réponse d'un autre Père, Sisoès, est dans la même ligne. Il répond : « Fais donc ce que tu vois » à un moine qui lui demandait une parole<sup>3</sup>. La formation du moine est basée sur l'exemple des Anciens, c'est-à-dire ceux qui sont plus expérimentés dans ce genre de vie et dont la vertu éprouvée est devenue une référence. Ils sont reconnus comme des *Abbas*, des Pères qui transmettent les principes de cette vie anachorétique et la guident vers son plein épanouissement<sup>4</sup>. À la base des Apophtegmes se trouve la question : « Père, dis-moi une parole, que dois-je faire pour être sauvé<sup>5</sup> ? », c'est-à-dire : « Que dois-je faire pour progresser dans la vie à la suite du Christ dans l'état monastique ? »

Le processus qui aboutit aux collections d'Apophtegmes est aujourd'hui mieux circonscrit, même s'il reste, et restera, des zones d'ombres. Les dits et faits des Pères du désert se sont d'abord transmis oralement. Le passage à l'écrit a été motivé par la disparition des premières générations auxquelles était attachée une grâce de fondation. Une baisse de la ferveur dans les colonies d'anachorètes a pu pousser quelques-uns à

<sup>1</sup> ÉVAGRE, *Pensées* 35.

<sup>2</sup> *Apophtegmes Alph.* Antoine 1.

<sup>3</sup> *Id.*, Sisoès 45, voir aussi une réponse identique : Or 7 et Poemen 65.

<sup>4</sup> Cf. BUNGE Gabriel, *Paternité spirituelle, la gnose chrétienne chez Evagre le Pontique*, (SO 61), Bellefontaine, Bégrolles, 1994, p. 39-40 ; REGNAULT, *Les Pères*, p. 28-34.

<sup>5</sup> Cf. par exemple : *Apophtegmes Alph.* Euprépios 7 ; N 143a.

prendre conscience qu'un trésor risquait d'être perdu s'il n'était pas transcrit. Les mouvements migratoires qui ont eu lieu à partir du v<sup>o</sup> siècle, entre autres vers la Palestine, ont certainement accéléré le phénomène<sup>1</sup>.

Évagre qui meurt en 399, donc avant les premières grandes dispersions, recueille déjà dans ses traités des florilèges d'Apophtegmes<sup>2</sup>. Il en donne la raison : « Il faut aussi interroger les voies des moines qui nous ont précédés dans le bien et nous régler sur elles. Car on peut trouver beaucoup de belles choses dites ou faites par eux<sup>3</sup> ».

Le recueil ascétique d'Isaïe de Gaza comporte, lui aussi, des Apophtegmes<sup>4</sup>. Isaïe assure qu'il est un témoin authentique de cette tradition : « Ce que j'ai vu et entendu chez les Vieillards, je vous le rapporte sans rien en retrancher ni y ajouter<sup>5</sup> ».

Dans les différentes collections, les quelques 250 Apophtegmes attribués à Poemen sont de loin les plus nombreux<sup>6</sup>. Ils sont peut-être le signe que c'est dans l'entourage de cet abbé, qui a fui Scété en 407 en raison des razzias des tribus maziqes<sup>7</sup>, que la transcription des Apophtegmes a pris de l'ampleur. Il semblerait que le monachisme de Gaza eut un lien particulier avec cette fraternité autour de Poemen. Étonnamment, les spécialistes n'ont pas donné tout son poids à une remarque faite par Barsanuphe dans une des ses lettres où il aborde le zèle de « nos Pères, ceux qui étaient avec l'abbé Poemen et ceux qui sont venus ensuite<sup>8</sup> ». Nous avons peut-être dans cette phrase la trace d'un des chaînons qui relie Gaza non seulement aux Pères d'Égypte, mais surtout à un milieu anachorétique soucieux de rassembler les Apophtegmes des Anciens.

Ces multiples canaux par lesquels les Apophtegmes ont été recueillis semblent s'être concentrés en Palestine et notamment à Gaza. Ce serait là que, entre la fin du v<sup>o</sup> siècle et le tout début du vi<sup>o</sup> siècle, les grandes collections d'Apophtegmes auraient été constituées à partir d'embryons de recueils d'origines diverses et des témoignages de certains transfuges<sup>9</sup>. Une recension alphabétique aurait d'abord été effectuée et, très

<sup>1</sup> Cf. REGNAULT, *Les Pères*, p. 69-70 ; BURTON-CHRISTIE Douglas, *The word in the desert*, Oxford University Press, New-York, 1993, p. 87-88.

<sup>2</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pr.* 92-99 ; *Prière* 106-112.

<sup>3</sup> *Id.*, *Pr.* 91.

<sup>4</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 8, 64b ; 26, 42 ; 30 ainsi que l'appendice « Section isaïenne d'Apophtegmes du Karakallou 251 » p. 295-299 de la traduction française qui contient à la fois des Apophtegmes des Pères et d'Isaïe lui-même.

<sup>5</sup> ISAÏE, *Logos* 30, 1.

<sup>6</sup> Cf. *Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique, chapitres I-IX*, (SC 387), introduction, texte critique, traduction et notes par Jean-Claude Guy, Le Cerf, Paris, 1993, p. 77.

<sup>7</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 30, 2 = *Apophtegmes Alph.* Anoub 1.

<sup>8</sup> BARSANUPHE 604, 71-74.

<sup>9</sup> Lucien Regnault dans un article de 1981 a été le premier à émettre l'idée d'une origine gazaouie des deux grandes collections d'Apophtegmes. Il est repris dans : REGNAULT, *Les Pères*, p. 73-83. Cette thèse semble emporter une adhésion unanime aujourd'hui, cf. GOULD Graham, *The desert Fathers on monastic community*, Clarendon Press, Oxford, 1999, 2<sup>o</sup> édition, p. 9-10.

vite, si ce n'est en même temps, les Apophtegmes auraient été distribués selon vingt-et-un chapitres qui forment la collection systématique<sup>1</sup>.

### *Le milieu monastique de Dorothee dans la tradition des Apophtegmes*

Dorothee a donc vécu dans l'aura de ce trésor spirituel si cher au monachisme de Gaza. La formation qu'il a reçue et ses écrits témoignent du rôle des Apophtegmes.

Au sujet de la correspondance entre les deux Vieillards du monastère de Séridos et Dorothee, François Neyt décèle « une influence prépondérante de la littérature apophtegmatique<sup>2</sup> ». Les références innombrables aux Apophtegmes, à la fois explicites et implicites, qui se rencontrent dans l'ensemble de la correspondance de ces deux reclus illustrent combien ils se sont imprégnés de cette sagesse du désert transmise par ces collections<sup>3</sup>. Lorsque Dorothee servait Jean, c'est invariablement avec une de ses quatre sentences favorites, dont trois proviennent des Apophtegmes, qu'il le congédiait<sup>4</sup>.

À côté de Barsanuphe et de Jean, maîtres immédiats de Dorothee, se tient son ami Zosime<sup>5</sup>. Leur proximité est telle que plusieurs manuscrits attribuent à Dorothee la rédaction des *Alloquia* de Zosime<sup>6</sup>. Quoiqu'il en soit, cet abbé est un témoin exceptionnel de l'influence opérée par les Apophtegmes sur les Pères de Gaza, même s'il n'appartient pas à strictement parler à ce groupe puisqu'il fut responsable d'une communauté située dans le voisinage de Césarée maritime<sup>7</sup>. Les *Alloquia* révèlent que Zosime s'est abreuvé à une riche littérature spirituelle<sup>8</sup>, cependant c'est surtout les

<sup>1</sup> Qui de l'alphabético-anonyme ou de la systématique est la collection originelle ? Les chercheurs discutent encore avec de bons arguments en faveur de l'une ou de l'autre. Un résumé des thèses en présence dans : GOULD Graham, *op. cit.*, p. 5-10. Lire aussi : RUBENSON Samuel, *The letters of St. Antony. Origenist theology, monastic tradition and the making of a Saint*, Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 24, Lund University Press, Lund, 1990, p. 145-151. Dès le début du VI<sup>e</sup> siècle, une recension systématique a été traduite en latin par Pélage et Jean, cf. *Les Sentences des Pères du désert. Recension de Pélage et Jean*, introduction Lucien Regnault, Solesmes, 1966.

<sup>2</sup> Cf. NEYT François, *Les lettres à Dorothee dans la correspondance de Barsanuphe et de Jean de Gaza*, 2 tomes, Université catholique de Louvain, 1969, p. 395.

<sup>3</sup> Cf. NEYT, *Correspondance*, SC 450, p. 68-105.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* IV, 56. Les citations proviennent de textes d'Isaïe, d'Apophtegmes de Jean l'Eunuque, d'Antoine, Macaire et Arsène et la quatrième sentence correspond à Gal 6, 2.

<sup>5</sup> Comme le montre l'histoire que Dorothee relate dans les *Didascalies* où il intervient dans une causerie spirituelle de Zosime pour résoudre la question qui lui était posée sur l'humilité et à laquelle il ne savait répondre. Cette simplicité avec laquelle Dorothee s'imisce dans la conversation indique la proximité des deux abbés, cf. *Did.* II, 36.

<sup>6</sup> REGNAULT Lucien, « Zosime. Entretiens ou chapitres très utiles », *Enseignements des Pères du désert. Hyperéchios, Etienne de Thèbes, Zosime*, Préface de Michel Van Parys, introductions, traductions et notes de Paul Tirot, Michel Van Parys et Lucien Regnault, (SO 51), Bellefontaine, Bégrolles, 1991, p. 98. Sans être le rédacteur du texte, Dorothee pourrait en avoir été le compilateur.

<sup>7</sup> Il semble avoir circulé en Palestine à la rencontre de ses amis ou pour des raisons que nous ignorons. Il parle d'un séjour à la laure de Gerasime (cf. ZOSIME 14 b ; 15 b et c), d'un passage à Jérusalem (cf. 8 b), à Pédias (cf. 15 b), d'un trajet sur la route de Naplouse (cf. 8 a).

<sup>8</sup> Il cite la *Vie d'Antoine* (cf. ZOSIME 7 d), Évagre (cf. 4 a et b), Basile (cf. 8 b), la vie de Pachôme (cf. 2 b), connaît les *Logoi* d'Isaïe (cf. 13 c) qu'il ne nomme pas comme le fait aussi Dorothee.

Apophthegmes qu'il commente<sup>1</sup>. Ils étaient en quelque sorte sa respiration<sup>2</sup>. Zosime est le plus ancien auteur connu qui témoigne de l'existence des collections d'Apophthegmes et de la pratique de la lecture assidue des « Apophthegmes des saints Vieillards<sup>3</sup> ». Les Apophthegmes qu'il rapporte appartiennent aux recensions écrites<sup>4</sup>. Cependant, un fait étonnant s'opère et il se retrouve chez Dorothée<sup>5</sup>. Certaines histoires que Zosime raconte rejoignent la forme et l'esprit des Apophthegmes des moines égyptiens du IV<sup>e</sup> siècle. Elles ne dépareraient pas parmi les recueils existants, mais ces petites histoires ne relatent pas des faits ou dits de ces anachorètes. En effet, elles rapportent des actes de moines contemporains ou des événements de la vie de Zosime<sup>6</sup>. Ces histoires édifiantes n'apportent rien de nouveau à l'enseignement des Apophthegmes, elles en sont des actualisations. C'est ainsi qu'un moine qui avait lu un Apophthegme se retrouve quelques temps après dans une situation identique à celle qui était décrite et suit la réaction admirable de l'anachorète de cet Apophthegme<sup>7</sup>. L'esprit qui était à l'origine des Apophthegmes perdure dans ces abbés. Les moines de Gaza ont non seulement collectionné les dits et faits des Pères du désert d'Égypte, mais ils se sont mis à leur école pour en vivre et les actualiser<sup>8</sup>.

### *Dorothée à l'écoute des Apophthegmes*

Dorothée n'a pas seulement été en contact avec les Apophthegmes par ses maîtres, il les a lus, médités, commentés et a pratiqué leurs enseignements.

Il est révélateur que les Apophthegmes de Poemen, évoqué précédemment comme étant un abbé qui semble avoir grandement contribué à la mise par écrit des Apophthegmes, aient fortement influencé Dorothée comme le révèlent les recherches de François Neyt<sup>9</sup>. Si l'on en juge par l'appréciation de Lucien Regnault, excellent

<sup>1</sup> Cf. ZOSIME 1 d.

<sup>2</sup> Cf. *Id.*, 12 b.

<sup>3</sup> *Ibid.* et cf. REGNAULT, *Les Pères*, p. 76 note 12.

<sup>4</sup> Cf. REGNAULT, *Les Pères*, p. 75 note 10 dans laquelle sont données les références des principaux Apophthegmes cités par Zosime.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* VII, 85 et *Apophthegmes* N 319 ; 334.

<sup>6</sup> Cf. ZOSIME 11. Voir aussi 8 a et 12.

<sup>7</sup> Cf. *Id.*, 12 b et c.

<sup>8</sup> Lucien Regnault a raison de circonscrire dans le temps et l'espace la notion d'Apophthegme. « Par apophthegmes, j'entends strictement les vrais apophthegmes, c'est-à-dire les pièces qui ne sont pas des extraits d'autres œuvres et qui rapportent des faits et dits de moines égyptiens des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles » (REGNAULT, *Les Pères*, p. 118, note 1). Toutefois, cette sagesse pratique est une vie qui se transmet et féconde les actes de ceux qui se mettent à leur école. Il n'est donc pas étonnant que certains moines du VI<sup>e</sup> siècle furent introduits au sein des collections. C'est le cas de Dorothée (cf. *Apophthegmes Syst.* XV, 136 qui correspond à *Did.* Lettre 7, 192) ou de Zosime (cf. *Apophthegmes Syst.* XVI, 17-20). Cette insertion pose de nombreux problèmes, ne serait-ce que sa date. Le manuscrit qu'utilise Jean-Claude Guy dans sa traduction de la recension systématique est du XII<sup>e</sup> siècle (Ambrosianus C 30-Inf). Selon ce chercheur, il est un des témoins de l'état *c* dans l'étape de « l'organisation des grandes collections », *Les Apophthegmes des Pères, collection systématique*, Chapitres I-IX, (SC 387), introduction, texte critique, traduction et notes par Jean-Claude Guy, Le Cerf, Paris, 1993, p. 27-32.

<sup>9</sup> Cf. BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance, Volume II, aux cénobites, Tome I, lettres 224-398*, (SC 450), introduction, texte critique, notes et index par François Neyt et Paula Angelis-Noah, traduction par Lucien Regnault, Le Cerf, Paris, 2000, p. 83. L'influence de Poemen se voit



connaisseur de cette littérature, Dorothée s'est nourri de ce qu'il y avait de meilleur dans cet ensemble<sup>1</sup>.

Dorothée serait le premier témoin à nommer le recueil des Apophtegmes au singulier : le *Géronticon*<sup>2</sup>. Certaines interrogations qu'il soumet à Barsanuphe ou à Jean lors de leurs échanges épistolaires indiquent qu'il méditait les recueils d'Apophtegmes<sup>3</sup>. Bien qu'il ait mené une vie cénobitique, Dorothée évoque incidemment Pachôme<sup>4</sup> alors que les références aux Apophtegmes pullulent dans ses œuvres. Lucien Regnault a répertorié environ 55 citations d'Apophtegmes dans les *Didascalies*<sup>5</sup>, sans compter les réminiscences qui sont innombrables et parfois difficilement repérables. Quelques fois, un Apophtegme et son interprétation semblent avoir été l'élément suscitant une *Didascalie*. Il arrive que Dorothée tire les lignes directrices d'une conférence d'un dit des Pères<sup>6</sup>. Parfois, les citations des paroles des Pères du désert sont accompagnées d'un commentaire explicatif, mais Dorothée s'emploie surtout à une actualisation très concrète pour la vie de la communauté dont il a la charge. D'autres fois, les Apophtegmes viennent illustrer ses propos, leur donner une autorité. Selon Lucien Regnault, pour les moines de Palestine, « plutôt qu'un arsenal de citations, le *Géronticon* ou le *Patérimon* constituaient l'entourage familial, le milieu dans lequel on vivait<sup>7</sup> ».

Toutefois, il ne faut pas idéaliser ce milieu de vie car il ressemble à une jungle où il n'est pas aisé d'avancer. Celui qui désire se mettre à l'école des Apophtegmes rencontre une difficulté majeure. Leur collecte les a détachés des circonstances dans lesquelles ils furent prononcés. Les Apophtegmes constituent des réponses singulières, adaptées à l'état de la personne à laquelle ils étaient adressés. Le passage du statut de paroles individuelles à celui d'enseignement général est un obstacle à leur juste interprétation. Un échange épistolaire entre Dorothée et Jean illustre parfaitement ces difficultés. Dorothée était étonné et ne comprenait pas que Jean lui ait ordonné de parler même avant d'être interrogé s'il voyait une chose à reprendre, car « les Pères

---

particulièrement lorsque Dorothée parle de la volonté propre. Il commente longuement *Apophtegmes Alph. Poemen* 54 en *Did.* V, 63.

<sup>1</sup> Avec Poemen, « l'école de spiritualité du désert a vraiment atteint un sommet et c'est aussi avec lui que le genre apophtegmatique parvient à son apogée » (REGNAULT Lucien, *Les Sentences des Pères du désert*, Solesmes, 1981, p. 220)

<sup>2</sup> Cf. REGNAULT, *Les Pères*, p. 78 et note 20 pour les références dans son œuvre. À noter que *Géronticon* semble avoir été un synonyme d'Apophtegme (cf. *Did.* Lettre d'envoi 2, 4-5). Il en serait venu vraisemblablement à désigner le recueil entier.

<sup>3</sup> Cf. BARSANUPHE 291 et 320.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 11, 6 nommé conjointement avec Antoine. Dorothée a certainement eu connaissance des écrits de Pachôme. Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 70-71 donne quelques références à Pachôme qui, mise à part l'expression « obéissance qui ne raisonne pas » constituent plutôt des rapprochements sujets à discussions.

<sup>5</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 70-71.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* VIII, X et XIII.

<sup>7</sup> REGNAULT, *Les Pères*, p. 35.

disent de ne pas donner son avis avant d'être interrogé<sup>1</sup> et que l'abbé Nisteros était admiré parce que, étant dans une communauté, il disait : "Moi et l'âne, nous ne faisons qu'un"<sup>2</sup> ». Dorothée montre qu'il connaît fort bien son *Géronticon*. Pour Dorothée, la référence aux Pères prévaut sur l'enseignement de Jean. Sa validité est garantie par la conformité à leur doctrine. La réponse de Jean manifeste qu'il ne s'en tient pas à la lettre des Apophtegmes et qu'il en possède l'intelligence :

« Frère, les Vieillards parlent selon la mesure de l'homme. Il y a donc un temps où l'homme est en mesure de servir et il doit alors produire des œuvres de service. Puis il y aura un temps où le même homme viendra à être servi et autres seront alors les mesures. Car les choses parfaites sont dites pour les parfaits et les autres pour ceux qui sont sous la loi. Ceux-ci, en effet, sont encore éprouvés par des pédagogues et lorsque tu meurs au monde comme l'abbé Nisteros, tu peux dire : "Je suis un âne". Ne t'élève pas en esprit, car alors tu en retirerais du dommage<sup>3</sup>. »

Jean apprend à Dorothée une clé de lecture des Apophtegmes. Les Pères instruisent en fonction des capacités de la personne et de l'état auquel elle est parvenue<sup>4</sup>. L'attitude de l'abbé Nisteros n'est pas un point de départ, mais un but qu'il serait dommageable au jeune moine qu'est Dorothée de vouloir pratiquer avant d'avoir été longuement éprouvé. La lecture du *Géronticon* nécessite donc un accompagnement pour en recueillir les fruits authentiques. Dorothée assumera auprès de ses frères le rôle d'interprète avisé que Barsanuphe et Jean avaient joué auprès de lui afin que l'enseignement des Apophtegmes soit conservé et transmis dans sa pureté.

Une excellente illustration est l'interprétation que Dorothée donne d'un Apophtegme de Poemen. Cet Ancien déclarait aux frères que « rester dans la cellule est une moitié et aller voir les Vieillards l'autre moitié<sup>5</sup> ». Alors que Dorothée s'adresse à des moines qui avaient une vie similaire à celle des anachorètes d'Égypte, il n'entre pas dans une lecture matérielle des paroles de ce saint abbé. Il cherche à comprendre la finalité de cette disposition qui règle la vie des frères. Il faut « savoir pourquoi on doit garder la solitude, pourquoi aussi on doit aller voir les Pères ou les frères<sup>6</sup> ». C'est seulement en suivant ce but que le commandement des Pères est observé. L'expérience monastique de Dorothée de même que sa connaissance de la tradition spirituelle<sup>7</sup> entrent alors en jeu pour déterminer cet objectif. La sortie de la cellule pour se rendre chez les autres est un exercice de vérification de son état

<sup>1</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Euprepios 7 ; Poemen 45 ; N 468

<sup>2</sup> BARSANUPHE/JEAN 291, 3-5 qui cite *Apophtegmes Alph.* Nisteros le cénobite 2.

<sup>3</sup> BARSANUPHE/JEAN 291, 9-18.

<sup>4</sup> Évagre invitait déjà à ne pas tout dire à tous sans discernement au risque de ne pas les conduire vers la vertu, cf. ÉVAGRE, *Gnost.* 36.

<sup>5</sup> *Did.* Lettre 1, 180, 1-2 qui cite un Apophtegme de Poemen inédit présent dans le manuscrit de la B. N. Paris. gr. 1598 folio 73 d'après la note 1.

<sup>6</sup> *Did.* Lettre 1, 180, 4-6.

<sup>7</sup> Peut-être Dorothée a-t-il pensé à ce que Basile de Césarée écrit dans une de ses réponses aux frères ? Il souligne, en effet, que « le solitaire connaîtra difficilement ses fautes car il n'aura personne ni pour les lui montrer, ni pour le corriger avec douceur et compassion », BASILE, *GR* 6, 64.

spirituel<sup>1</sup>. Le moine gagne ainsi en humilité, il évite de s'illusionner sur sa situation et de s'élever dans la vaine gloire.

Le paragraphe qui s'achève est crucial pour comprendre la mentalité religieuse dans laquelle Dorothee a donné ses *Didascalies*. Ces pages nous ont plongés dans ce qui fait le cœur de la tradition monastique : le rapport du maître au disciple à qui est transmis cet art de vivre. Ce rapport tel qu'il a été vécu dans le désert d'Égypte a évolué. De nouveaux défis l'ont poussé à s'adapter : dispersions des anachorètes, émergence de nouvelles générations, passage de l'oral à l'écrit, développement de la vie cénobitique. L'enjeu de cette inculturation est la conservation de l'esprit des Pères qui nécessite de s'appuyer sur une mémoire vivante et fidèle. Dorothee œuvre à ce travail de transmission.

Parmi les sources de Dorothee, nous avons mis l'accent sur les Apophtegmes en raison de l'histoire particulière du monachisme de Gaza, cependant, Dorothee a reçu d'autres influences.

#### 4 Les Pères et les saints théophores

Dorothee s'est nourri de la doctrine de différents auteurs. Afin de les découvrir nous allons observer ce que recouvrent les appellations « Père » et « saint » dans son vocabulaire.

##### « Nos Pères »

Dorothee en appelle constamment aux Pères<sup>2</sup>. « Comme l'on dit les Pères<sup>3</sup> », « Selon les Pères<sup>4</sup> », sans plus de précisions, sont des expressions qui reviennent très souvent. Elles désignent avant tout les anachorètes du désert égyptien dont les sentences ont été recueillies dans le *Géronticon*. S'adressant à des moines, Dorothee fait surtout référence aux paroles de leurs semblables qu'il qualifie aussi de Vieillards<sup>5</sup> ou abbés<sup>6</sup>. Ce sont pour la plupart des moines du *Géronticon*<sup>7</sup>. Il élargit ce cercle pour y inclure un auteur comme l'abbé Marc le moine<sup>8</sup> dont il est le premier à citer ses

<sup>1</sup> Cf. *Did.* Lettre 1, 180, 22-23.

<sup>2</sup> L'index des mots grecs de Regnault dans l'édition des *Sources Chrétiennes* que nous suivons a relevé 54 occurrences du terme « Πατέρες ». Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 563.

<sup>3</sup> Par exemple : *Did.* I, 21 ; XIV, 152.

<sup>4</sup> Par exemple : *Did.* XII, 128 ; XIV 153 ; Lettre 1, 181.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* II, 37, 1 ; IV, 60, 28 ;...

<sup>6</sup> Par exemple l'abbé Poemen : *Did.* V, 63, 1.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* I, 17, 7 ; II, 37, 14 ; etc.

<sup>8</sup> Auteur spirituel ne craignant pas de s'aventurer sur le terrain théologique, Marc aurait vécu au V<sup>e</sup> siècle, serait peut-être syrien et, semble-t-il, n'aurait pas mené une vie monastique permanente, cf. MARC LE MOINE, *Traité I*, (SC 445), introduction, texte critique, traduction, notes et index par Georges-Matthieu de Durand, Le Cerf, Paris, 1999, p. 13-35.

écrits<sup>1</sup>. Il intègre aussi parmi les Pères des moines contemporains tels Zosime<sup>2</sup> ou d'autres qu'il a connus comme l'abbé Jean de Gaza<sup>3</sup>, disciple de l'abbé Barsanuphe<sup>4</sup>.

Les Pères ne sont donc pas uniquement des hommes du passé. Cette paternité, Dorothée en fait l'expérience dans son existence. Afin de « tenir ferme la voie de nos Pères<sup>5</sup> », c'est-à-dire des Pères de jadis, Dorothée s'en remet totalement à Jean. Ainsi, dans la première *Didascalie* et la cinquième<sup>6</sup>, il raconte en des termes similaires qu'il était préoccupé de ne pas connaître de tribulation. Le repos et l'insouciance dans lesquels il se trouvait l'inquiétaient. Il précise qu'il avait pris l'habitude de soumettre à Jean toutes les pensées qui lui survenaient. Ce Vieillard le rassura en lui disant que « tous ceux qui se livrent à l'obéissance des Pères, possèdent cette insouciance et ce repos<sup>7</sup> ». Les propos de Dorothée nous font comprendre que son obéissance aux Pères passe par son obéissance effective à Jean lui-même qui tient la place des Pères auprès de lui.

Il est à noter que Dosithée est qualifié de « bienheureux » et jamais de « Père » alors qu'il fut vu dans la gloire de Dieu parmi les saints Pères du monastère<sup>8</sup>. Que Dosithée ne soit pas appelé « Père » se comprend car s'il fut un disciple exemplaire, il n'enseigna pas. En revanche, Dorothée ne désigne pas systématiquement tout moine édifiant comme Père<sup>9</sup>, ce qui paraît au premier abord peu logique. D'autres critères rentrent certainement en jeu. Peut-être l'âge - un âge avancé étant gage d'une vertu éprouvée - a-t-il son importance car, dans le cas en question, Dorothée indique que ce moine était un jeune frère<sup>10</sup>. Relevons enfin que si Dorothée est attentif à doter d'un titre ceux qu'il nomme, Évagre n'a droit à aucun<sup>11</sup>. Notre abbé se conforme ainsi à la pratique courante à l'égard du Pontique<sup>12</sup>.

### *Les saints évêques*

Si Antoine, Père par excellence, est désigné comme saint<sup>13</sup>, en revanche, Dorothée n'appelle jamais « Pères » Basile, Grégoire de Nazianze ou Jean

<sup>1</sup> « L'abbé Marc » en *Did.* I, 10, 11 et VIII, 90, 13 qu'il cite ensuite, mais aussi en *Did.* Lettre 1, 181, 3-4 sans le nommer. Cf. MARC LE MOINE, *op. cit.*, p. 16-17.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* II, 36.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* II, 28, 7.

<sup>4</sup> Lorsqu'il présente Jean, Dorothée le met en relation avec Barsanuphe. Il est son disciple (cf. *Did.* II, 25, 3), son compagnon (cf. *Did.* IV, 56, 3). S'il cite Jean, en revanche, il ne partage aucun des enseignements que le Grand Vieillard lui a prodigués dans leur correspondance.

<sup>5</sup> *Did.* V, 68, 36-37.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* I, 25 et V, 66.

<sup>7</sup> *Did.* I, 25, 16-18 et V, 66, 34-36.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* I, 21, 3 et *Vie de Dosithée* 13.

<sup>9</sup> Par exemple, cf. *Did.* VII, 80.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>11</sup> Cf. *Did.* II, 29, 14 ; 39, 22 ; VIII, 89, 1 ; XII, 131, 16 ; XIV, 153, 16 ; XVI, 166, 20 ; XVII, 176, 42.

<sup>12</sup> Par exemple, cf. Barsanuphe 600-604. Est-ce un indice de méfiance à son égard ?

<sup>13</sup> Cf. *Did.* I, 11, 6 ; II, 30, 3 ; IV, 48, 16 ; VII, 86, 20.

Chrysostome auxquels il renvoie nommément<sup>1</sup>. Pour lui, ce sont des saints<sup>2</sup>. Il semble ainsi réserver cette dénomination aux seuls moines. Cette pratique de Dorothée est surprenante car, à son époque, le titre de « Père » est utilisé pour désigner non seulement des moines, mais aussi des évêques ou certains écrivains ecclésiastiques<sup>3</sup>. Par ailleurs, Basile<sup>4</sup> a un statut particulier dans l'univers monastique. Bien qu'il ne soit pas égyptien, il est entré très tôt dans la collection alphabétique ce qui le place au rang des Pères du désert<sup>5</sup>. Dorothée est le témoin de cette présence ancienne<sup>6</sup>. Tout en étant l'œuvre d'un évêque, l'*Ascéticon* de Basile a connu un retentissement important auprès des moines de Gaza. La correspondance de Dorothée avec Barsanuphe et Jean témoigne qu'il était un lecteur assidu de son *Ascéticon*<sup>7</sup>. Dans les *Didascalies*, Basile est l'auteur le plus souvent nommé parmi les auteurs présents<sup>8</sup>.

Nous pensons qu'il ne faut pas durcir la distinction instituée par les titres attribués aux uns et aux autres par Dorothée. Dans certains textes, s'il n'appelle pas « Pères » les saints évêques, il leur reconnaît une fonction identique à celle des moines. Ainsi, il donne comme exemple de l'importance de s'en remettre aux Pères et d'avoir confiance en leur prière ce qui lui arriva alors qu'il était « assailli d'une tristesse immense et intolérable<sup>9</sup> » causée par la jalousie des démons. Il eut la vision d'un évêque qui, après avoir prié longuement dans l'église du monastère, s'avança vers lui et le frappa à la poitrine en disant quelques versets d'un Psaume de consolation<sup>10</sup>. Aussitôt, le trouble disparut<sup>11</sup>.

Dans un autre passage des *Didascalies*, Pères et saints se trouvent étroitement associés dans l'explication symbolique des parties de l'animal offert en sacrifice si

<sup>1</sup> Nous nous en tenons aux seuls Pères (pour garder la terminologie habituelle) dont les noms apparaissent dans le texte de Dorothée. Lucien Regnault a repéré des liens avec Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase, Grégoire de Nysse, cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 42-43. Il a lu aussi la *Vie d'Antoine* d'Athanase, *L'Histoire Lausiaque* de Pallade.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* I, 24, 1 ; IV, 48, 1 ; XII, 128, 2 ; XVI, 169, 8...

<sup>3</sup> Cf. QUASTEN Johannes, *Initiation aux Pères de l'Église*, tome I, Le Cerf, Paris, 1955, p. 11-14.

<sup>4</sup> Sur cet évêque de Césarée de Cappadoce mort en 378, outre le livre récent de Philippe HENNE, *Basile le Grand*, Le Cerf, Paris, 2012, qui offre un survol de la vie et de l'œuvre de Basile, nous renvoyons plus particulièrement à l'article de Jean-Robert POUCHET, « L'expérience, le rayonnement et l'originalité ascétiques de saint Basile. Histoire et actualité », *Collectanea Cisterciensia* 54 (1992), p. 43-65.

<sup>5</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Basile 1.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* I, 24 et cf. REGNAULT, *Les Pères*, p. 81.

<sup>7</sup> Cf. BARSANUPHE 318 et 319. Sur le sujet lire : BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance, Volume II, aux cénobites, Tome I, lettres 224-398*, (SC 450), introduction, texte critique, notes et index par François Neyt et Paula Angelis-Noah, traduction par Lucien Regnault, Le Cerf, Paris, 2000, p. 117-120.

<sup>8</sup> 17 fois.

<sup>9</sup> *Did.* V, 67, 6-7.

<sup>10</sup> Cf. Ps 39, 2-4.

<sup>11</sup> Cf. *Did.* V, 67. La confiance que fait Dorothée est inhabituelle dans le milieu monastique. Des faits extraordinaires viennent à être racontés dans les écrits monastiques, mais la plupart du temps, ils sont rapportés par des témoins. Ceux qui les ont vécus ne les divulguent généralement pas en raison du risque de tomber dans la vaine gloire.

bien que l'appel à la doctrine des Pères renvoie aux affirmations de saint Grégoire ou de saint Basile comme le relève Dorothée lui-même<sup>1</sup>.

Reconnaissant cette distinction établie dans le vocabulaire de Dorothée qui met en valeur la paternité des moines, mais aussi prenant en compte son caractère formel, nous emploierons par commodité dans la suite de cette étude le terme « Père » en son sens large habituel. Si nous faisons référence aux Pères dans le sens spécifique utilisé par Dorothée, nous utiliserons de préférence l'expression : « Pères du désert ».

Pour Dorothée, les Pères, c'est-à-dire les Pères du désert, sont des amis de Dieu<sup>2</sup> et il ne fait pas de doute qu'il en va de même pour les saints évêques auxquels il se réfère<sup>3</sup>. Il reconnaît que les uns et les autres sont théophores<sup>4</sup>. Ils sont portés par Dieu et ils portent à Dieu par leur vie et leurs enseignements.

Dorothée étend le champ de ses sources au-delà de l'horizon des Apophtegmes. D'une part, les Pères ne sont pas seulement des moines du passé, héros lointains d'un âge révolu et mythique, ils témoignent de la permanence de l'action de l'esprit des origines. D'autre part, si Dorothée invoque explicitement ou implicitement certains Pères qui sont apparentés, en quelque sorte, aux Apophtegmes comme Isaïe<sup>5</sup>, Barsanuphe, Jean ou Zosime, les autres auteurs qui l'inspirent, les saints théophores, n'appartiennent pas à ce monde, sans pour autant lui être étranger<sup>6</sup>.

Après avoir déterminé l'identité de ceux que Dorothée appelle les Pères et les saints, nous devons faire le point sur les raisons qui le poussent à se mettre à leur écoute.

### ***Pour quelles raisons Dorothée se met-il à l'écoute des Pères et des saints ?***

La première raison a déjà été évoquée au sujet des anachorètes d'Égypte. Le rapport maître/disciple est constitutif de la vie monastique qu'ils ont développée. Le recours aux Pères manifeste qu'il n'est pas possible d'avancer sans aide, sans guide sur le chemin de Dieu<sup>7</sup>.

La raison suivante découle de la relation privilégiée que les moines de Gaza ont entretenue avec l'Égypte. Ils ont conscience d'appartenir à un patrimoine spirituel qui modèle leur identité. Comme nous avons essayé de le dégager précédemment, Dorothée et les autres Pères de Gaza se perçoivent comme les héritiers des anachorètes d'Égypte non pas tant dans leur style de vie qui n'est pas exactement calqué sur le leur

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* XVII, 176.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* I, 11, 3.

<sup>3</sup> Comme l'affirme la Lettre d'envoi 6, 7-8 à propos du « très grand Basile ».

<sup>4</sup> Pour les Pères théophores qui sont les moines, cf. *Did.* I, 11, 7 ; Lettre 7, 192, 3. Pour les saints théophores, voir : I, 24, 19 ; XVII, 174, 2.

<sup>5</sup> Des passages de l'abbé Isaïe seront ultérieurement incorporés dans des recueils systématiques d'Apophtegmes.

<sup>6</sup> De nombreux évêques ont été d'abord moines. Basile, surtout, et Grégoire dans une moindre mesure, ont vécu une expérience monastique. Il en va de même pour Jean Chrysostome.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* V, 61, 6-9.

que dans l'assimilation de leur enseignement spirituel dont ils sont les dépositaires à titre particulier grâce aux collections d'Apophtegmes.

La richesse et la solidité de la doctrine des Pères et des saints est un autre motif de cette écoute. Commentant un cantique composé de paroles de Grégoire de Nazianze, Dorothee signale qu'il est bon de chanter « des extraits des saints théophores, puisqu'ils ont partout et toujours le souci de nous enseigner tout ce qui concourt à l'illumination de nos âmes<sup>1</sup> ». Par les deux adverbes « toujours » et « partout », Dorothee souligne la fonction doctorale des Pères. Leurs vies, leurs combats sont aussi des modèles pour les moines<sup>2</sup>. Ils les aident à ne pas se décourager.

Dorothee pousse à tenir ferme la voie des Pères<sup>3</sup> car il a expérimenté les fruits de repos, d'insouciance et de progrès spirituel pour qui se livre à leur obéissance<sup>4</sup>. « Si nous gardons en mémoire, frères, les dits des saints Vieillards et les méditons sans cesse, il nous sera difficile de pécher, il nous sera difficile de nous négliger<sup>5</sup>. » Les paroles des Pères agissent comme des aiguillons qui tiennent éveillés et rappellent à l'ordre. Dorothee sait, comme ses prédécesseurs, que les paroles des Pères sont la voie du salut, voie de l'union à Dieu. Jean ne lui avait-il pas écrit alors qu'il était jeune moine se débattant dans les tentations : « Attache ta barque au vaisseau de tes Pères et ils te conduiront à Jésus<sup>6</sup> » ?

Ce n'est cependant pas la nécessité de l'obéissance que Dorothee met en avant pour justifier son recours aux Pères, mais Les bienfaits de l'humilité, disposition fondamentale et indispensable à la vie chrétienne<sup>7</sup>. Alors que l'orgueil conduit le moine à mettre sa confiance en lui-même, à s'illusionner en se croyant avisé et capable de se diriger lui-même<sup>8</sup>, l'humilité l'amène à retrancher sa volonté propre, à se défier de son jugement<sup>9</sup>. Grâce à l'humilité, il accepte les remontrances des Pères, tient compte de leurs conseils, préalables à tout acte d'obéissance par lequel est accompli le bien qui rend semblable à Dieu.

Dorothee ne considère pas la référence aux Pères comme suffisante en soi. La méditation de leurs conseils et de leur doctrine a pour but de les exercer<sup>10</sup>. À plusieurs reprises, Dorothee demande à Dieu de donner à ses frères et à lui-même d'entendre les paroles des Pères et de faire ce qu'ils ont entendu<sup>11</sup>. Le pire des dangers qui pèse sur

---

<sup>1</sup> *Did.* XVII, 174, 1-4.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* I, 14, 26-27.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* V, 68, 35-37. À d'autres occasions, Dorothee parle de la voie des Pères : cf. *Did.* VII, 84, 43 ; Lettre 2, 187, 10-11.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* V, 66.

<sup>5</sup> *Did.* VI, 69, 1-3.

<sup>6</sup> BARSANUPHE/JEAN 261, 35-36.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* V, 68, 6-7.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* V, 61, 4-6.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* I, 10, 5-7.

<sup>10</sup> Cf. *Did.* IV, 60, 27-28.

<sup>11</sup> Cf. *Did.* III, 46, 7-8 ; XIV, 158, 36-38.

les moines serait de vivre sans tenir compte de leurs enseignements. C'est ainsi que Dorothee se désole en constatant que chacun se justifie soi-même au lieu de s'accuser suivant les conseils des Pères. « Nous avons quitté la voie droite que les Pères ont indiquée<sup>1</sup>. » Cette négligence conduit à déformer leur parole afin d'en faire un prétexte « pour servir nos volontés mauvaises et perdre nos âmes<sup>2</sup> ».

### *La symphonie des Pères et de l'Écriture*

Dans cette découverte de Dorothee, l'accent a été mis sur l'importance de la référence aux Pères qui est effectivement une caractéristique de sa démarche. Comme pour tous les Pères, le fondement de son enseignement demeure l'Écriture Sainte qu'il cite ou à laquelle il fait allusion, qu'il commente abondamment soit à l'aide des Pères, soit, en sens inverse, l'Écriture venant alors éclairer leurs paroles<sup>3</sup>.

Les Pères sont des interprètes authentiques de l'Écriture. En expliquant le sens du jeûne, Dorothee relève que la dîme de tous les biens est une exigence de la Loi de Dieu<sup>4</sup>. Les Apôtres ont transmis « ce précepte sous une forme plus excellente et plus élevée, à savoir l'offrande de la dîme des jours mêmes de notre vie, autrement dit leur consécration à Dieu<sup>5</sup> ». Par conséquent, ils assignèrent au jeûne sept semaines par an. De leur propre chef, les Pères ont ajouté une semaine et ils ont fait passer ce jeûne à quarante jours. En agissant de la sorte, ils n'ont pas désobéi à l'Écriture. Au contraire, c'est l'Écriture elle-même qui les a inspirés. En effet, ils ont ajouté cette huitième semaine pour honorer le Christ dans son jeûne de quarante jours au désert<sup>6</sup>.

Dorothee peut donc parler en toute vérité de la symphonie, l'accord unanime, des Vieillards et de l'Écriture<sup>7</sup>. Selon Lucien Regnault, « on peut dire que, dans toutes ses œuvres, il a le souci de montrer cette harmonie<sup>8</sup> ». Pour Dorothee, faire référence aux Pères, puiser aux écrits des saints, se nourrir de leur doctrine ne l'éloigne pas de l'Écriture. Au contraire, ceux-ci l'aident à la comprendre et à la vivre.

\*

\*      \*

---

<sup>1</sup> *Did.* VII, 84, 42-43.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* VII, 85, 18-20.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XIII, 146, 10-11.18-22 avec les citations de Jr 8, 4 et 3, 22.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* XV, 159.

<sup>5</sup> *Did.* XV, 159, 5-7.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XV, 159, 16-17.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* XI, 117, 1-2. Dans un autre contexte, Irénée parlait de la « symphonie du salut » en référence à Lc 15, 25, cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, édition critique, traduction, introduction et notes par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Charles Mercier, SC 100, Le Cerf, Paris, 1965, Livre IV, 14, 2.

<sup>8</sup> REGNAULT, *Œuvres*, p. 42.



## 5 Méthodologie de cette étude

« Dorothee de Gaza, humble disciple des Pères. »

En insérant l'adjectif « humble » dans le titre de ce chapitre introductif, nous n'avons pas succombé à la tentation du chercheur qui ramène tout au thème de son étude. En raison de l'histoire du monachisme de Gaza, chaque moine de ce territoire a conscience, certainement plus qu'ailleurs, qu'il n'est pas sa propre origine et qu'il est dépendant de l'héritage des anachorètes d'Égypte, même s'il se nourrit aussi de l'enseignement de Pères d'autres régions. Les moines de Gaza sont de simples transmetteurs du trésor des Apophtegmes qui leur a été confié. Indépendamment de ce fait historique, Dorothee souligne aussi que le recours aux Pères est une attitude d'humilité qui chasse l'orgueil et ouvre la porte à l'obéissance.

Un Apophtegme anonyme qui date vraisemblablement de la fin du V<sup>e</sup> siècle ou du début du VI<sup>e</sup>, synthétise le processus qui vient d'être décrit et évoque l'enjeu de sa transmission. « Les prophètes ont écrit les livres, puis vinrent les Pères qui les mirent en pratique. Ceux qui vinrent après eux les apprirent par cœur. Puis la génération présente est venue, qui les a copiés et placés inutiles dans les embrasures<sup>1</sup> ». Les prophètes dont parle ce texte désignent les auteurs des livres de l'Écriture. Dorothee n'a pas laissé recouvrir de poussière l'enseignement des Pères qui prend sa source dans l'Écriture méditée et pratiquée. Il a essayé de le vivre et de le transmettre à ses frères.

On ne saurait souligner avec insistance, tant le fait est éloigné de nos mentalités occidentales modernes, que cette transmission n'est pas l'acquisition d'une érudition sur la vie spirituelle, mais une sagesse pratique qui nécessite le compagnonnage d'un maître. C'est ce que Jean Cassien exprimait déjà vers 425 à propos de la transmission de ce qu'il avait appris des moines d'Égypte et de Palestine :

« Il est absolument impossible, par une méditation abstraite ou un enseignement verbal, de transmettre le sens de ces réalités ou de le comprendre ou d'en garder le souvenir. Car tout consiste dans la seule expérience et la pratique, et de même que ces réalités ne peuvent être transmises que par celui qui les a éprouvées, ainsi ne peuvent-elles être même perçues ou comprises que par celui qui aura peiné pour les saisir avec une égale application : ces vérités, pourtant, si elles ne sont pas fréquemment discutées et "limées" dans un entretien assidu avec des hommes spirituels, échappent bientôt à nouveau par l'insouciance de l'esprit<sup>2</sup> ».

En analysant les textes de Dorothee, nous verrons que, lorsqu'il tentera d'expliquer comment l'humilité naît dans le cœur de l'homme, il soulignera comme Cassien dans ce texte que « nul ne peut l'exprimer par des mots à quiconque ne l'a pas apprise de l'expérience ; personne ne saurait l'apprendre par de simples paroles<sup>3</sup> ».

---

<sup>1</sup> *Apophtegmes* N 228.

<sup>2</sup> CASSIEN, *Inst.* Préface, 4-5.

<sup>3</sup> *Did.* II, 35, 20-22.

Grâce aux conférences de Dorothee, ces vérités spirituelles sont conservées et maintenues vivantes dans l'esprit.

Les étapes de l'histoire du monachisme de Gaza montrent que Dorothee, de même que ses maîtres immédiats Barsanuphe et Jean, ne sont pas des pionniers. Lucien Regnault écrit avec justesse qu'il est un « fidèle disciple des Pères, dont le premier souci fut de transmettre intégralement l'enseignement reçu<sup>1</sup> ». Dorothee assume, revendique même cette filiation. Il se réfère sans cesse à cet héritage. La méthodologie pour aborder son œuvre s'impose donc d'elle-même. Plus que pour d'autres auteurs, il est indispensable d'analyser au préalable la pensée de ses maîtres. Pour cette étude sur l'humilité, nous avons retenu parmi ces saints ceux qui ont développé un enseignement substantiel sur ce thème : Basile de Césarée, les Apophtegmes, Évagre, Isaïe de Gaza, Zosime, Barsanuphe et Jean.

Dans un premier temps, nous avons réalisé une étude de la doctrine de l'humilité dispensée par chacun de ces six Pères ou groupes de Pères. Les textes de Dorothee ont ensuite été analysés en dialogue avec ces études particulières. C'est la seconde étape de cette démarche que nous présentons dans ce travail. De cette manière, l'enracinement de Dorothee dans sa tradition spirituelle apparaîtra plus vivement. Nous aurons ainsi la possibilité de confirmer ou d'infirmer s'il lui est fidèle. Nous pourrions observer les orientations qu'il prend au sujet de certaines questions débattues. Cette lecture de Dorothee dans la tradition fera aussi surgir ses points d'attention, dégager sa pensée propre qui est dissimulée sous cette référence omniprésente aux Pères, découvrir les avancées qu'il fait réaliser à la compréhension de la nature de l'humilité et de son implication dans la vie spirituelle.

---

<sup>1</sup> REGNAULT, *Œuvres*, p. 40.

## **PREMIÈRE PARTIE**

**QU'EST-CE QUE LA VERTU D'HUMILITÉ ?**

Pierre Adnès dans son article « Humilité » du *Dictionnaire de Spiritualité*<sup>1</sup> rappelle que « le mot *humilité* vient du latin *humilitas*, substantif exprimant le caractère de ce qui est *humilis*, c'est-à-dire peu élevé, bas, près de la terre. L'adjectif *humilis* dérive lui-même de *humus*, la terre, le sol<sup>2</sup> ». Le substantif grec « ταπεινότης » a un sens équivalent. Cet auteur fait remarquer que la sagesse païenne antique « s'est contentée d'apprendre à l'homme le sens de la mesure et de lui inspirer le sentiment de ses limites<sup>3</sup> », mais elle n'a pu découvrir la signification plénière de l'humilité. Il lui manquait « probablement une exacte idée de la transcendance divine et de la notion de création<sup>4</sup> » ainsi que de savoir « ce qu'était l'*agapé*, la charité au sens propre, ce mouvement de descente du supérieur vers l'inférieur à l'imitation du Dieu de la révélation chrétienne<sup>5</sup> ». L'abaissement du Christ qui se fait homme jusqu'à la mort sur la croix pour libérer l'homme pécheur afin de l'entraîner dans la communion divine bouleverse la conception globalement péjorative que la philosophie antique avait de l'humilité. Elle la propulse au premier plan. La valorisation spirituelle de l'humilité par le Mystère du Christ est consacrée chez Paul par un enrichissement du vocabulaire. À côté de ταπεινώσις, le mot « ταπεινοφροσύνη » fait son apparition dans ses épîtres<sup>6</sup>, sans que nous puissions savoir s'il en est le concepteur. La ταπεινοφροσύνη, « c'est-à-dire l'humilité d'esprit<sup>7</sup> », est à mettre en relation avec l'expression « pauvres en esprit<sup>8</sup> », significative du message néotestamentaire<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> ADNÈS Pierre, art. « Humilité », *DS* 7.1, Beauchesne, Paris, 1969, col. 1135-1187. Pour un essai de théologie biblique sur l'humilité dans l'Écriture, voir le livre ancien mais toujours suggestif de Albert GELIN, *Les pauvres de Yahvé*, coll. « Témoins de Dieu » 14, Le Cerf, Paris, 1953, 182 p.

<sup>2</sup> ADNÈS Pierre, *op.cit.*, col. 1136.

<sup>3</sup> *Id.*, col. 1141.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> ADNÈS Pierre, *op.cit.*, col. 1142.

<sup>6</sup> *Id.*, col. 1148. Cf. Ph 2, 3 ; Col 2, 18 ; 3, 12 et aussi dans le Nouveau Testament : Ac 20, 19 ainsi que 1 P 5, 5.

<sup>7</sup> Cf. HENNE Philippe, *Basile le Grand*, Le Cerf, Paris, 2012, p. 277.

<sup>8</sup> Cf. Mt 5, 3. Cf. DUPONT Jean, *Études sur les Évangiles synoptiques*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium LXX-A, Tome 1, Leuven, 1985, p. 88.

<sup>9</sup> Dorothee utilise indifféremment ταπεινώσις et ταπεινοφροσύνη.

La réalité biblique de l'humilité est riche et complexe. L'Écriture n'en donne aucune définition précise. Cependant, nous pouvons repérer quatre champs d'action de l'humilité mis en lumière par l'abaissement du Fils. Tout d'abord, le Christ rappelle à l'homme pétri de terre qu'il n'est pas à lui-même sa propre origine ; il est une créature. Cette humilité sera qualifiée d'ontologique. L'humilité a aussi une dimension pénitentielle. Cette humilité de l'homme pécheur se signale par l'accusation de soi et l'engagement résolu à obéir aux commandements. Elle se fait ouverture au pardon de Dieu toujours prêt à être dispensé au cœur contrit<sup>1</sup>. Le péché appauvrit l'homme : il le rend esclave, réaliser le bien lui est plus difficile. Cette humilité de l'indigent mendie la grâce sans laquelle rien de bon ne peut être accompli. Elle englobe aussi l'humiliation morale, physique, sociale qui crie vers Dieu et met en lui son espérance. Enfin, à l'image du Christ lavant les pieds des apôtres<sup>2</sup>, l'humilité s'abaisse devant le frère, spécialement celui dans la détresse, pour le servir. C'est à cette dimension de l'humilité que nous pouvons rattacher celle du disciple qui se laisse enseigner<sup>3</sup>. En résumé, nous avons : l'humilité de la créature, du pécheur, du pauvre et du serviteur.

Pour déterminer la conception de l'humilité exposée par Dorothée, nous pourrions reprendre ces quatre aspects de l'humilité décrits par la Bible et en rechercher la trace dans ses textes. Nous avons pris un autre chemin qui ne nous éloignera pas de ces fondements bibliques tant la doctrine des Pères s'enracine dans l'Écriture. Pour exprimer l'attitude d'humilité Dorothée utilise un vocabulaire propre à la tradition monastique à laquelle il appartient. Il n'hésite pas aussi, comme la plupart des Pères, à avoir recours aux ressources de la philosophie pour rendre compte de la nature de l'humilité. En cela, ils ne trahissent pas l'Écriture puisque le processus se remarque déjà avec saint Paul.

Le premier chapitre inventoriera ce vocabulaire monastique. Le second approfondira les richesses de la philosophie qui ont été mises au service de la connaissance de l'humilité. Nous avons gardé sciemment un titre interrogatif à cette partie alors que son objectif est de définir l'humilité. Notre quête serait-elle vouée à l'échec ? Nous allons découvrir que, si les renseignements récoltés seront nombreux, Dorothée insiste sur l'incompréhensibilité de l'humilité.

---

<sup>1</sup> Cf. Ps 51, 19.

<sup>2</sup> Cf. Jn 13, 1-16.

<sup>3</sup> Cf. Is 50, 4-5 ; Lc 1, 38.

## CHAPITRE I

### LE VOCABULAIRE DE LA TRADITION MONASTIQUE

Les Pères sur lesquels s'appuie Dorothee ainsi que lui-même ont une visée pratique et, à la suite de la Bible, ils ne dissertent pas sur l'humilité, mais la définissent en décrivant le comportement qu'elle suscite. Progressivement des mots ou des expressions en sont venus à désigner les attitudes caractéristiques de l'humilité. Les Pères utilisent des expressions très concrètes : « se mettre au-dessous des autres », « ne pas se mesurer soi-même », « se blâmer soi-même », « retrancher sa volonté propre », auxquelles il faut ajouter « ἀψήφιστον », terme intraduisible que nous transcrivons tout simplement : *apséphiston*.

Nous allons passer en revue ces expressions typiques de la tradition monastique, dégager le sens donné par les Pères, observer comment Dorothee les a intégrées et confronter les positions de chacun.

#### 1 Se mettre au-dessous de tous

Nous commencerons l'inventaire des termes monastiques par évoquer brièvement l'expression : « se mettre au-dessous de tous ». Elle traduit ce que veut dire « ταπεινωσις » pour l'appliquer aux relations avec les autres. Cette formule incite à explorer l'implication de l'humilité dans les relations fraternelles à laquelle nous réserverons une étude particulière.

Cette expression dérive de l'épître aux Philippiens : « Que chacun estime les autres supérieurs à soi<sup>1</sup> ». Sans faire référence explicitement à Paul, Dorothee reprend ses termes et précise : « C'est en somme, comme le disait un saint, "se mettre au-dessous de tous"<sup>2</sup> ». Qui est donc ce saint ? Dorothee ne renvoie à aucune référence, cependant la formule se croise une fois chez Isaïe<sup>3</sup>, mais aussi dans les Apophtegmes<sup>4</sup>. L'un d'eux, uniquement conservé en éthiopien, se retrouve en grec dans une lettre de Barsanuphe. Ce texte nous apprend que « se tenir au-dessous de toute créature<sup>5</sup> » constitue, avec le blâme de soi et l'abandon de la volonté, les trois vertus capitales. Dorothee n'a pas beaucoup employé cette expression. Elle se rencontre cinq fois dont trois fois dans la seconde *Didascalie*<sup>6</sup>.

Basile requiert une attention particulière. N'ayant pas d'autre règle que celle de l'Écriture<sup>7</sup>, il répond à un frère qui lui demandait ce qu'était l'humilité par la citation de ce verset de Paul aux Philippiens<sup>8</sup>. En revanche, contrairement aux Apophtegmes, à Isaïe, Barsanuphe et Jean, nous n'avons pas trouvé chez lui l'expression : « se tenir au-dessous des autres ». Si la formule est absente de ses textes, l'idée qui lui est sous-jacente se croise parfois dans ses « Règles<sup>9</sup> ». À la question : « Avec quels sentiments d'humilité doit-on recevoir les bons offices d'un frère ? », Basile répond : « Avec les sentiments d'un esclave servi par son maître<sup>10</sup> ». Lorsqu'un autre frère l'interroge pour savoir quels moyens sont à utiliser pour éviter de se mettre en colère, son enseignement est similaire à celui des Pères du désert. « En croyant les autres supérieurs à soi et en se tenant ainsi toujours prêt à leur obéir, sans chercher à être obéi par eux<sup>11</sup> », le frère déjouera le piège de la colère. Se considérer l'esclave des autres toujours disponible à leur obéir revient à se tenir au-dessous des autres, à ne pas chercher à les dominer.

Si « se mettre au-dessous des autres » n'appelle pas beaucoup de développements pour être compris, les deux éléments suivants du vocabulaire monastique vont requérir davantage notre attention.

<sup>1</sup> Ph 2, 3.

<sup>2</sup> *Did.* II, 33, 1-4.

<sup>3</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 11, 2.

<sup>4</sup> Cf. *Apophtegmes* N 323 ; N 330 ; *Alph.* Sisoès 13 ; Tithoès 7. L'histoire relatée en *Apophtegmes Alph.* Arsène 33 comporte une idée similaire : deux moines ne peuvent entrer dans le Royaume car aucun ne s'efface devant l'autre pour le laisser entrer.

<sup>5</sup> SPN p. 333 (Eth. Pat. 180) et BARSANUPHE 69, 31-32. L'expression se croise dans la correspondance des deux reclus du monastère de Séridos : cf. BARSANUPHE 48, 66-67 ; 450, 9.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* II, 33, 1-2 ; 37, 17-18 ; 38, 3 ; VI, 75, 11 et 15-16.

<sup>7</sup> Cf. BASILE, *Lettre* II, 3, 8.

<sup>8</sup> Cf. BASILE, *PR* 198, 275, de même dans l'homélie sur l'humilité : BASILE, *Auger*, Sur l'humilité, p. 153-154 et *PR* 29, 191. Jean de Gaza retranscrit, lui aussi, Ph 2, 3, cf. BARSANUPHE/JEAN 485, 10-11.

<sup>9</sup> Cette appellation de « Règles » pour désigner les écrits de Basile aux fraternités d'ascètes est peut-être pratique, mais elle ne correspond pas à la réalité. Jean Cassien en donne une description synthétique très juste. Basile, « à des frères l'interrogeant sur diverses institutions ou questions, a répondu non seulement avec éloquence, mais par d'abondants témoignages des divines Écritures », CASSIEN, *Inst.* préface 5.

<sup>10</sup> Cf. BASILE, *PR* 161, 255.

<sup>11</sup> Cf. *Id.*, 29, 191.

## 2 N'être rien : « ne pas se mesurer soi-même » et l'*apséphiston*

Nous grouperons dans ce paragraphe une expression : « ne pas se mesurer soi-même<sup>1</sup> » et le mot étrange : *apséphiston*, car ils sont chez Dorothee une traduction de l'humilité ontologique.

### *Ne pas se mesurer soi-même*

Absente des textes basiliens, la non mesure de soi semble avoir été élaborée par les anachorètes d'Égypte comme le prouvent les Apophtegmes et Isaïe. Nous n'en avons toutefois pas trouvé de trace chez Évagre, pourtant anachorète en Égypte et un des premiers témoins de l'existence des Apophtegmes. Parmi les autres Pères qui ont influencé Dorothee, cette expression ne se rencontre pas chez Zosime et, des deux reclus de Gaza, seul Barsanuphe l'utilise deux fois seulement et au milieu d'énumérations, ce qui en atténue la portée<sup>2</sup>.

Selon Lucien Regnault, « ne pas se mesurer soi-même » est une expression liée et corrélative à « se blâmer soi-même » qui sera étudiée plus loin<sup>3</sup>. Certains Apophtegmes donnent à entendre que ces deux expressions sont interchangeable<sup>4</sup>. Cette relation avec le blâme de soi situe la non mesure de soi dans une démarche avant tout pénitentielle. En ne se mesurant pas lui-même, l'humble ne succombe pas à la justification de soi, la δικαίωμα<sup>5</sup>. Il reconnaît ainsi que Dieu seul mesure son cœur et le juge. Pour Isaïe, ne pas se mesurer soi-même « manifeste qu'on ne s'occupe pas des passions pour faire leur volonté, mais celle de Dieu<sup>6</sup> ». Se détourner de la prétention de justice, rejeter l'invasion des passions remet l'homme en face de Dieu et lui permet de pleurer ses péchés<sup>7</sup>. Une des conséquences, non des moindres, de cette attitude est, comme le disent les Apophtegmes, de s'attacher à celui qui se conduit bien pour lui révéler les pensées et lui obéir<sup>8</sup>. Ne pas se mesurer signifie aussi se laisser évaluer par les autres.

Comme ses maîtres directs, Barsanuphe et Jean, Dorothee n'a pas été sensible à cette expression. Il l'emploie deux fois seulement, qui plus est dans un même

<sup>1</sup> « Μὴ μετρεῖν ἑαυτὸν » est rendue pas diverses expressions interprétatives dans les traductions (le plus souvent par : « ne pas s'estimer soi-même »). Nous privilégierons systématiquement sa traduction littérale.

<sup>2</sup> Cf. BARSANUPHE 48, 61 ; 604, 73.

<sup>3</sup> Cf. REGNAULT Lucien, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV<sup>e</sup> siècle*, Hachette, Paris, 1990, p. 135.

<sup>4</sup> Comme le montre les deux versions d'un même texte : SPN troisième recueil p. 148, Am 37, 12 traduit du copte (« se mesurer soi-même ») et *Apophtegmes Alph. Poemen 168* (« porter le blâme de soi »).

<sup>5</sup> Cf. *Apophtegmes Alph. Poemen 54 (Syst. X, 89)*, 77 (PG 65, 241B).

<sup>6</sup> ISAÏE, *Logos 16*, 44 (traduction retouchée).

<sup>7</sup> Cf. *Id.*, 9, 9 ; 23, 9.

<sup>8</sup> Cf. *Apophtegmes Alph. Poemen 73* ; Pahnuc 3 (PG 65, 380A), un apophtegme identique existe aussi sous le nom de Poemen 81.



paragraphe de la quatorzième *Didascalie*<sup>1</sup>. Cette apparition tardive dans le corpus est une preuve supplémentaire du peu d'intérêt qu'il a éprouvé à son sujet. Le commentaire qui l'accompagne permet de comprendre le sens que Dorothee lui donne. Il explique ce que signifie ne pas se mesurer avec science. Celui qui n'agit pas avec science pense que sa non mesure de lui-même est signe d'humilité. En réalité, « il ne sait pas qu'il ne fait rien, puisqu'il n'agit pas avec science. Ne pas se mesurer soi-même avec science, c'est se tenir pour rien et indigne d'être compté parmi les hommes, comme l'abbé Moïse qui se disait à lui-même : "Sale nègre, tu n'es pas un homme et tu viens au milieu des hommes"<sup>2</sup> ». Dorothee entraîne ses frères dans un détachement de soi radical qui les met face à la vacuité humaine. « Avec science » signifie : dans la connaissance du néant de l'homme. Dans la même ligne, tout en étant moins absolu et sans utiliser la formule que nous étudions, Dorothee dénoncera le manque de progrès dû à l'ignorance de « τὰ μέτρα ἑαυτῶν », c'est-à-dire, comme l'ont interprété les *Sources Chrétiennes*, l'ignorance de ses limites<sup>3</sup>. Quelques paragraphes plus loin, il reprendra la même idée en demandant de « reconnaître humblement ses propres limites<sup>4</sup> » et d'attendre dans la prière que Dieu fasse miséricorde.

Nous constatons que Dorothee soutient une interprétation différente de celle des Apophtegmes ou d'Isaïe. Il n'utilise pas « ne pas se mesurer soi-même » dans une perspective pénitentielle, mais ontologique : être rien<sup>5</sup>.

### *L'apséphiston*

Dans les textes de Dorothee, nous rencontrons une autre manière d'explicitier le néant de l'homme. Il s'agit du terme énigmatique : *apséphiston* (ἀψήφιστον).

C'est un des concepts fondamentaux de la doctrine de l'humilité chez Barsanuphe et Jean de Gaza. Ils n'ont pas inventé ce terme, mais l'ont trouvé dans l'*Ascéticon* d'Isaïe citant l'unique Apophtegme de Pistos, lui-même rapportant les propos de Sisoès : « Celui qui tient *l'apséphiston* avec science accomplit toute l'Écriture<sup>6</sup> ». Isaïe n'a pas exploité ce mot<sup>7</sup>, ce qui n'a pas été le cas des deux reclus de Gaza qui ont fait un abondant usage du substantif ou du verbe<sup>8</sup> (ψηφισθῆναι). À Dorothee qui lui demandait une définition de l'humilité, l'abbé Jean écrit : « L'humilité, c'est *l'apséphiston* en toute chose<sup>9</sup> ». Qu'est-ce donc que *l'apséphiston* ?

Le mot « ψηφος » en est la racine. Il désigne le caillou servant aux votes dans les institutions de l'antiquité. De là, ce terme en est venu à signifier le suffrage.

<sup>1</sup> Cf. *Did.* XIV, 152.

<sup>2</sup> *Did.* XIV, 152, 26-32 (traduction retouchée), citant *Apophtegmes Alph.* Moïse 4.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XIII, 141, 7 qui cite *Apophtegmes* N 297.

<sup>4</sup> *Did.* XIII, 144, 16 (traduction retouchée : « τὰ ἴδια μέτρα »).

<sup>5</sup> Cf. la ligne 30 de ce paragraphe 152 : « οὐδὲν ἔστιν ».

<sup>6</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Pistos 1 (PG 65, 373B) rapporté en ISAÏE, *Logos* 30, 6b.

<sup>7</sup> On le retrouve au moins une fois en ISAÏE, *Logos* 26, 18 (texte grec en *Apophtegmes Syst.* XV, 18)

<sup>8</sup> Par exemple : BARSANUPHE/JEAN 100, 7 ; 277, 13. Voir NEYT, *Les lettres*, p. 176-177.

<sup>9</sup> BARSANUPHE/JEAN 278, 9.

L'humble n'est pas à l'affût de la considération des autres. Il ne cherche pas à être important auprès des autres en se mettant en avant. « Frère, l'*apséphiston*, c'est ne s'égaliser soi-même à personne, ni dire à propos d'une bonne œuvre : "Moi aussi, j'ai fait cela"<sup>1</sup> », écrivait Barsanuphe à Dorothee intrigué par cette notion. François Neyt dans sa thèse sur la correspondance entre Dorothee et les deux reclus signale la difficulté de traduire ce mot et conseille de juger de son sens en fonction du contexte<sup>2</sup>. Être modeste, se détacher, ne pas s'estimer soi-même, ne pas chercher à être apprécié des autres, ne pas se soucier de sa valeur<sup>3</sup> sont quelques expressions qui rendent l'idée sous-jacente au terme. Irénée Hausherr conclut que l'*apséphiston*, c'est « consentir par conséquent à n'être rien de rien<sup>4</sup> ». Ce terme constituerait donc une expression de l'humilité ontologique<sup>5</sup>.

Dans la correspondance que Barsanuphe et Jean ont entretenue avec Dorothee, *apséphiston* revient six fois sur les quinze occurrences de l'ensemble<sup>6</sup>. Lucien Regnault remarque que c'est dans le groupe des lettres à Dorothee que les deux abbés l'emploient le plus souvent<sup>7</sup>. Visiblement, leur disciple n'a pas partagé ce goût. En effet, nous ne croisons pas le substantif dans les *Didascalies*, mais uniquement dans une lettre dans laquelle il exhorte à tenir ferme « l'*apséphiston* avec science<sup>8</sup> ». Il ne fournit aucun commentaire, ce qui prouve que ses correspondants connaissaient ce vocabulaire. Si le terme n'est pas dans les *Didascalies*, nous ferons cependant deux remarques à leur sujet.

Tout d'abord, l'*apséphiston* se tient en arrière-plan de l'explication que Dorothee donne de la vertu, milieu entre deux excès. Selon cette définition, l'humilité se situe « entre l'orgueil et τῆς ἀνθρωπαρεσκείας » qui a été traduit par « servilité » par Lucien Regnault et Jacques de Préville<sup>9</sup>. C'est le souci de plaire aux autres, avec tout ce que cette séduction peut avoir de volonté de domination et de manipulation dissimulée sous une apparence de service. L'humilité conçue comme *apséphiston* signifie le refus de rechercher à être bien apprécié par les autres. Elle est effectivement totalement opposée à ce désir de plaire.

<sup>1</sup> BARSANUPHE 272, 4-6. Nous changeons la traduction (« détachement de soi ») pour laisser *apséphiston*.

<sup>2</sup> NEYT, *Les lettres*, p. 173. François Neyt est revenu sur le sens de l'*apséphiston* sans apporter de changements notables par rapport à sa thèse, cf. « L'*apséphiston* chez les Pères de Gaza », *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, Akademie-Verlag, Berlin, 1981, p. 427-434.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 173-177.

<sup>4</sup> HAUSHERR Irénée, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'orient chrétien*, (OCA 132), Rome, 1944, p. 105, (cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 504-505 note 1).

<sup>5</sup> Comme tend à le montrer l'énumération de BARSANUPHE 101, 12-16.

<sup>6</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 257, 29 ; 259, 39 ; 271, 10 ; 272, 2.4 ; 278, 9.

<sup>7</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 64.

<sup>8</sup> *Did.* Lettre 2, 187, 19. « L'*apséphiston* avec science » était l'expression utilisée par l'abbé Sisoès dans l'Apophtegme repris par Isaïe, cf. ISAÏE, *Logos* 16, 80.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* X, 106, 34-35. En *Did.* IV, 59, 11, le terme a été traduit par : « désir de plaire ».

Si le substantif n'est pas présent dans les *Didascalies*, Dorothée utilise le verbe « ψηφίζομαι » dans le texte que nous avons rencontré au sujet de la non mesure de soi. Dorothée introduit la profession d'humilité de l'abbé Moïse de la manière suivante : « Ne pas se mesurer soi-même avec science, c'est se tenir pour rien et indigne d'être compté (ψηφισθῆναι) parmi les hommes<sup>1</sup> ». Étant donné le contexte, faire le lien avec la notion d'*apséphiston* n'est pas illégitime. Jean-Claude Guy, dans sa traduction de l'Apophtegme de Pistos<sup>2</sup>, premier témoin de l'emploi du terme, rend *apséphiston* par : « se compter pour rien », ce qu'a bien compris Dorothée. Ne pas se mesurer soi-même avec science, c'est se considérer indigne d'être au nombre des hommes parce qu'on s'estime quantité négligeable.

### ***L'humilité ontologique dans les Didascalies***

Nous venons de voir que l'expression : « ne pas se mesurer soi-même » et la notion d'*apséphiston* sont associées à l'humilité ontologique. Hormis les passages que nous venons d'observer dans ces pages, Dorothée ne consacre pas de développements à propos de cet aspect de l'humilité. En effet, s'il mentionne par deux fois que l'homme a été amené du néant à l'être, ce n'est pas pour mettre en relief qu'il n'est rien, mais pour exalter la bonté de Dieu<sup>3</sup>. Nous trouvons peut-être un écho de l'humilité ontologique dans la quatorzième *Didascalie*, dans le paragraphe précédant celui qui contient les deux seules mentions dans ses œuvres de « ne pas se mesurer soi-même ». Les pierres de l'édifice spirituel que sont les vertus doivent être posées sur du mortier afin qu'elles ne se disjoignent pas. « Le mortier, c'est l'humilité, car il est fait avec la terre que tous ont sous leurs pieds<sup>4</sup>. » L'allusion à la création de l'homme pétri de terre, et donc à l'humilité ontologique, est évidente<sup>5</sup>. Quant à la précision : « Que tous ont sous leurs pieds », elle rappelle que l'humilité consiste à se mettre au-dessous de tous. La symbolique du mortier telle que Dorothée l'explicite réunit en elle l'humilité inhérente à la condition de créature et celle de serviteur, remède au mépris des autres et conséquence de cette humilité ontologique.

Il est encore question de terre dans une expression biblique que les Pères de Dorothée ont utilisée. Il s'agit de la déclaration d'Abraham : « Je suis terre et cendre<sup>6</sup> ». Habituellement, ils s'en servent pour évoquer l'humble extraction de

<sup>1</sup> *Did.* XIV, 152, 28-31 (traduction retouchée).

<sup>2</sup> Cf. *Apophtegmes Syst.* XV, 60 = *Alph.* Pistos 1.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XIII, 139, 4-8 ; Lettre 2, 186, 11.

<sup>4</sup> *Did.* XIV, 151, 23-24. Ce texte est à rapprocher de BARSANUPHE 70, 43-45.

<sup>5</sup> Cf. Gn 2, 7.

<sup>6</sup> Gn 18, 27. Barsanuphe définissait ainsi l'humilité : « C'est se tenir pour terre et cendre en œuvres et pas seulement en paroles ; c'est dire : "Moi, qui suis-je ?" » BARSANUPHE 100, 5-6. La fin de la phrase renvoie à la réaction d'humilité de David lorsque le prophète vient lui annoncer que Dieu lui fait grâce d'une descendance, cf. 2 Sam 7, 18. Voir aussi BARSANUPHE 70 ; 73 ; 115, 26-27 ; 125 ; 188, 20-23 ; 348 ; 360 ; 456 et cf. ISAÏE, *Logos* 27, 5 ; BASILE, *Auger*, Sur la colère, p. 64 ; ÉVAGRE *Inst.* 6.

l'homme<sup>1</sup>, mais parfois aussi pour rappeler, comme Barsanuphe le fait, « que nous sommes fils "de la transgression d'Adam"<sup>2</sup> », c'est-à-dire pécheurs. Dorothee n'emploie cette parole d'Abraham qu'une seule fois comme illustration de la sentence : « Plus on s'approche de Dieu, plus on se voit pécheur<sup>3</sup> ». Dans ce contexte, cette expression scripturaire s'apparente d'abord à un aveu de culpabilité, mais nous verrons que Dorothee interprète le terme « pécheur » de cette sentence en l'élargissant à l'humilité de la condition de la créature incapable de faire le bien sans la grâce de Dieu.

Avec ces deux manières de définir l'attitude d'humilité, nous percevons l'écart culturel et linguistique qui nous sépare des Pères du désert. En effet, si les frères de Dorothee comprenaient ces deux expressions sans avoir besoin d'explications, nous avons pu constater que, pour nous, leur contour restait assez flou et que ce vocabulaire comportait des nuances difficilement décelables. Fort heureusement, Dorothee use de la non mesure de soi et de l'*apséphiston* avec parcimonie. Parmi le vocabulaire qu'il reçoit de la tradition monastique, il préfère deux autres notions que nous allons étudier à présent.

### 3 Se blâmer soi-même

Contre la propension à juger le prochain, Dorothee conseille à plusieurs reprises de songer à soi-même et à ses propres méfaits, de se juger plutôt que juger l'autre<sup>4</sup>. Autrement dit, il engage ses frères sur le chemin du blâme de soi<sup>5</sup>. Avec le retranchement de la volonté propre, ce thème revêt une importance capitale dans son enseignement. Il est le premier des trois rejetons de l'humilité<sup>6</sup>. Dorothee lui consacre la septième *Didascalie*, mais il y revient en maints endroits.

<sup>1</sup> D'autres affirmations de l'humilité ontologique sont présentes chez les maîtres de Dorothee. Basile constate que nous sommes tous « compagnons d'esclavage » parce que « du seul fait qu'il est créé, tout être a, du coup, pour lot d'être esclave ». Il précise que nous sommes « possession de celui qui nous a faits », BASILE, *Saint-Esprit* XX, 51, 429 et la note 7. Dans une autre de ses œuvres, Basile se demande pourquoi Dieu se complaît dans ceux qui sont d'humble condition (εὐτέλεια), cf. BASILE, *RM* 61, 1, 128-129. ZOSIME 10 g reprend avec insistance l'enseignement d'un Apophtegme, *Alph.* Poemen 81 (cf. PG 65, 341C), qui affirme que se tenir pour peu de chose procure le repos. Barsanuphe déclare qu'il n'est rien, cf. BARSANUPHE 144, 1.

<sup>2</sup> BARSANUPHE 348, 16-17 citant Rm 5, 14. Voir aussi BARSANUPHE/JEAN 125, 43-46 ; 188, 21.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* II, 34, 15-17.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* VI, 69, 21-23 ; 71, 3-5 ; 72, 3 ; 75, 1-2.

<sup>5</sup> Sur ce thème : cf. COUILLEAU Gueric, « Accusation de soi dans le monachisme antique », *La vie spirituelle* (536), mars 1967, p. 309-324. Cet article ne prend en compte que la dimension pénitentielle du blâme de soi.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* I, 10, 5-6.

Le blâme de soi tient une place significative dans la spiritualité du désert. Après en avoir donné les grandes lignes, nous analyserons les deux dimensions qui le composent.

### ***Un thème majeur des Pères du désert***

Si, pour les deux éléments du vocabulaire de l'humilité étudiés précédemment, Dorothee avait manifesté une certaine distance par rapport à ses devanciers, à l'encontre du blâme de soi, il adhère pleinement à leur doctrine. Il est vrai que les Apophtegmes ont fortement donné le ton et qu'il eût été difficile à un moine qui revendique leur paternité de leur faire défaut sur ce point. Ceux-ci mettent le blâme de soi en relation étroite avec la non mesure de soi, expression qui est, comme nous l'avons vu, caractéristique de leur vocabulaire de l'humilité<sup>1</sup>. Dorothee rapporte trois dits des Pères qui manifestent l'importance de ce thème. À un frère qui lui demandait ce qui était le plus grand dans la voie monastique, l'abbé Théophile déclarait que c'était le blâme de soi-même. « Il n'y a pas d'autre voie que celle-là<sup>2</sup>. » Les deux autres témoins ne sont autres que Poemen, figure éminente, et Antoine, « prémices des anachorètes<sup>3</sup> ». Poemen gémissait qu'il manquât aux moines le blâme de soi sans lequel l'édifice spirituel ne peut tenir. Pour Antoine, la grande affaire est de rejeter sa faute sur soi devant Dieu<sup>4</sup>. Dorothee, comme Jean dans une lettre qui lui est destinée<sup>5</sup>, reprend l'expression imagée de l'abbé Moïse qui disait pour exprimer la propension des frères à considérer les péchés des autres au lieu de se blâmer pour les leurs : « On ne pleure pas son mort à soi<sup>6</sup> ». Cet enseignement des Pères de Scété sur le blâme de soi s'est transmis sans transformation jusqu'à Dorothee qui l'assume pleinement.

Le verbe « μέμψεσθαι » signifie tout d'abord « se blâmer », mais peut se traduire par « s'accuser », car il s'agit, selon Lucien Regnault, de « se juger responsable et coupable<sup>7</sup> ». Le blâme de soi s'oriente, en effet, dans deux directions. Il est reconnaissance du péché, contrition, et certitude que les tribulations sont méritées.

### ***Se regarder soi-même comme un misérable***

La dimension pénitentielle de la vie spirituelle est très développée dans la littérature du désert. Reconnaître son péché mène à l'humilité et en procède. C'est ainsi qu'Isaïe donne cette définition de l'humilité : « Se considérer pécheur et ne faisant rien

<sup>1</sup> Cf. REGNAULT Lucien, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV<sup>e</sup> siècle*, Hachette, Paris, 1990, p. 135.

<sup>2</sup> *Apophtegmes Alph.* Théophile 1 cité en *Did.* VII, 86, 16. Voir aussi *Apophtegmes Alph.* Poemen 168.

<sup>3</sup> ÉVAGRE, *Pensées* 35.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* VII, 86, 16-24 avec citations de : *Apophtegmes Alph.* Poemen 134 et Antoine 4.

<sup>5</sup> BARSANUPHE/JEAN 341, 13-14.

<sup>6</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Moïse 18 cité en *Did.* VI, 69, 22-23. L'expression est reprise par Jean de Gaza, cf. BARSANUPHE/JEAN 48, 67.

<sup>7</sup> Cf. REGNAULT Lucien, *op. cit.*, p. 135.

de bon devant Dieu<sup>1</sup> ». « Heureux celui qui voit ses fautes sans cesse<sup>2</sup> », déclare un Ancien et Jean de Gaza n'est pas en reste en écrivant à un frère : « Tiens-toi pour le plus grand pécheur et le plus vil des hommes et tu auras le repos<sup>3</sup> ». Pour les deux reclus de Gaza, parmi d'autres exercices spirituels<sup>4</sup>, l'accusation de soi contribue à la componction<sup>5</sup>, élément essentiel du repentir<sup>6</sup>. Le blâme de soi s'inscrit dans la lutte contre la justification de soi (δικαίωμα) que nous avons déjà rencontrée à propos de la non mesure de soi<sup>7</sup>. Jean de Gaza explique qu'elle est négation du péché<sup>8</sup>. L'homme voit l'acte mauvais dont il est l'auteur, pourtant il nie sa culpabilité. Il lui est alors impossible de recevoir la miséricorde de Dieu et de revenir au bien.

Dorothee recueille la doctrine de ses Pères tout en ayant des accents propres. En effet, plus fortement que ses prédécesseurs<sup>9</sup>, il va développer le second aspect du blâme de soi (se blâmer car on considère que les tribulations sont méritées). Néanmoins, il n'occulte pas sa dimension pénitentielle. La méditation que lui inspire la transgression commise par Adam et Ève met en lumière les raisons de la nécessité de cette attitude. Alors que Dieu était à leur recherche afin qu'ils se repentent et demandent pardon, « aucun des deux ne daigna s'accuser, et ni l'un ni l'autre ne montra la moindre humilité<sup>10</sup> ». Dans leurs réactions, la δικαίωμα, véritable « manie de se justifier<sup>11</sup> », dévoile ses méfaits<sup>12</sup>. Adam rend sa femme responsable et va même jusqu'à accuser Dieu. De son côté, Ève rejette sa culpabilité sur le serpent. En conclusion de sa méditation sur le péché des origines, Dorothee désigne comme premier rejeton de l'orgueil la propension à s'auto-justifier et le blâme de soi celui de l'humilité qu'il identifie à la contrition. Sans l'humilité, il est donc impossible d'obéir et de faire le bien<sup>13</sup>, conclut Dorothee.

Dans d'autres passages, Dorothee évoque le caractère pénitentiel de l'humilité. Ainsi, face à « l'orgueilleux qui admire l'humilité<sup>14</sup> » sans commencer « par confesser humblement sa propre faiblesse<sup>15</sup> », il rappelle que « se regarder soi-même comme un

<sup>1</sup> ISAÏE, *Logos* 20, 2.

<sup>2</sup> *Apophtegmes* N 332.

<sup>3</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 688 ; voir aussi 29, 10-12.

<sup>4</sup> L'examen des pensées (cf. BARSANUPHE/JEAN 291), le souvenir « qu'on est endetté de péchés » (cf. BARSANUPHE 428, 12), la pensée de la mort et la considération du jugement de Dieu (cf. BARSANUPHE 232 ; 258, 52-54), la crainte du Seigneur (BARSANUPHE 393), porter le deuil des péchés (cf. BARSANUPHE 607, 39-40 et 72-73) et les pleurer (cf. BARSANUPHE 257, 18-27 ; 285).

<sup>5</sup> Sur la componction dans la correspondance de Barsanuphe et Jean cf. NEYT, *Les lettres*, p. 247-254.

<sup>6</sup> Cf. BARSANUPHE 260, 15-20 ;...

<sup>7</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Jean Colobos 21.

<sup>8</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 477, 8-11.

<sup>9</sup> Cf. *Apophtegmes* N 322 ; N 328 ; BARSANUPHE/JEAN 757-760 ; ZOSIME 4d ; 5b ; 12a ; 13c ; 14.

<sup>10</sup> *Did.* I, 24-26.

<sup>11</sup> *Did.* I, 10, 3.

<sup>12</sup> Cf. *Did.* I, 9.

<sup>13</sup> Cf. *Did.* I, 10, 11-13.

<sup>14</sup> *Did.* IX, 103, 8-9.

<sup>15</sup> *Ibid.*

misérable, c'est de l'humilité<sup>1</sup> ». De même, l'insistance de Dorothée sur l'examen des pensées met en valeur l'accusation de soi<sup>2</sup>. Toutefois, s'examiner n'a pas pour but essentiel de reconnaître ses péchés pour les avouer<sup>3</sup>. L'accusation de soi contribue à la finalité de cet exercice qui est l'éradication des passions et l'acquisition des vertus. Enfin, Dorothée cite à quatre reprises la sentence de Matoès, une des phrases clés de la conférence sur l'humilité : « Plus on s'approche de Dieu, plus on se voit pécheur<sup>4</sup> ».

Par rapport à ses Pères, Dorothée met nettement en relation l'accusation de soi avec la réaction d'Adam et Ève après la transgression. De la sorte, il fournit une base scripturaire de première importance à cette attitude morale fondamentale et la situe au cœur du drame du péché et du salut. Indépendamment de sa fréquence chez les Pères qui l'ont formé, il n'est donc pas étonnant qu'il lui accorde une place de choix dans ses enseignements.

Le conseil de l'abbé Or : « En toute tentation ne blâme pas autrui, mais toi-même, disant : c'est à cause de mes fautes que cela m'est arrivé<sup>5</sup> », offre une transition vers l'autre dimension du blâme de soi. Dans cet Apophtegme, peu importe la culpabilité effective car la tentation n'est pas nécessairement due aux péchés commis. Ce qui compte, c'est de se reconnaître responsable de la situation sans se défausser sur autrui, ni chercher à évaluer sa propre culpabilité.

### *Se juger indigne du bien et digne a priori des tribulations*

L'accusation de soi par laquelle le moine lutte contre la manie de se justifier n'agit pas seulement envers la culpabilité effective, mais elle crée aussi une disposition habituelle de blâme de soi qui opère en toute occasion, dans le bien comme dans les tribulations. En ce qui concerne le bien, nous rencontrons dans les conférences de Dorothée quelques protestations d'indignité vis-à-vis des dons de Dieu. Même si le terme n'est pas présent dans ces passages, nous pouvons considérer comme une forme du blâme de soi de telles déclarations<sup>6</sup>. Cependant, dans la majorité des cas, le blâme de soi porte sur les outrages. Le moine est ainsi persuadé d'avoir mérité ce qui lui arrive de mauvais<sup>7</sup>, d'en être la cause<sup>8</sup>. Il va jusqu'à s'affliger du trouble de celui qui l'outrage<sup>9</sup>. C'est parce qu'il ne se blâme pas lui-même que les vexations le troublent<sup>10</sup>,

<sup>1</sup> *Did.* IX, 103, 19.

<sup>2</sup> Les Pères du désert préconisent cette pratique (par exemple : cf. ÉVAGRE, Pensées 9 ; BARSANUPHE/JEAN 86). Chez Dorothée, son importance se révèle dans sa périodicité : chaque année, chaque mois, chaque semaine, chaque jour, le matin et le soir, mais aussi, « oublieux que nous sommes » (*Did.* XI, 117, 12), toutes les six heures (cf. *Did.* IV, 52, 3-5 ; X, 111, 13-14).

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XI, 120, 6-8 ; Lettre 1, 181, 39-44.

<sup>4</sup> *Apophtegmes Alph.* Matoès 2 cité en *Did.* II, 33, 15-17 ; 34, 3-4 ; 15-16 et XIV, 151, 47-48.

<sup>5</sup> *Apophtegmes Alph.* Or 12 = *Syst.* XV, 79.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XIV, 152, 24-26 et 30-31 ; XV, 162, 19-21 ; 163, 17-19.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* X, 110, 4-6.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* XIV, 152, 20-21.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* X, 110, 15-16.

<sup>10</sup> Cf. *Did.* VII, 81, 7-8 et 20-22.

pense Dorothee. Les auditeurs de Dorothee semblent avoir fait part de leurs reticences à une telle doctrine puisqu'il répond à trois objections.

La première<sup>1</sup> avait déjà été avancée par un laïc correspondant avec Jean de Gaza<sup>2</sup>. Comment s'accuser, si, avec la meilleure volonté possible, la personne ne voit pas quel prétexte elle aurait pu fournir à l'autre pour mériter ses invectives ? Dorothee répond que l'homme n'est jamais innocent. Qu'il s'examine consciencieusement et « il s'apercevra qu'il a certainement donné un prétexte par une action, une parole ou une attitude<sup>3</sup> », cette fois-ci ou une autre, à ce frère ou à un autre. Il en va de même pour les tentations<sup>4</sup>.

Parfois, il arrive qu'un frère rejette sa culpabilité sur celui qui l'a offensé en pensant que si celui-ci ne l'avait pas blessé par ses paroles méchantes, il n'aurait pas péché<sup>5</sup>. Pour Dorothee, cette deuxième objection est un faux raisonnement. En vérité, le frère, par ses paroles malveillantes, joue le rôle de révélateur des passions qui habitent l'offensé. S'il avait été en paix dans son cœur, il aurait accueilli la leçon en s'en prenant à lui-même et en se mettant à l'ouvrage pour se convertir. Au lieu de se lamenter, il devrait plutôt remercier ce frère qui l'aide à progresser<sup>6</sup>, à prendre conscience que le blâme de soi fortifie et rend « capable de supporter tout ce qui lui arrive<sup>7</sup> ». Dorothee termine ses réflexions en soulignant que « rien ne peut nous survenir sans la Providence de Dieu<sup>8</sup> ».

Ce rappel de la bienveillance de la Providence, nous introduit à la dernière objection<sup>9</sup>. Comment l'homme peut-il ne pas être troublé lorsque le nécessaire lui est refusé alors que la Providence est sensée prendre soin de lui ? Dorothee relativise tout d'abord l'objectivité de ce qui est perçu par l'homme comme lui étant nécessaire<sup>10</sup>. Puis, il déclare que « puisque Dieu, dans sa miséricorde, fournit à chacun ce qui lui est nécessaire<sup>11</sup> », donc « s'il nous arrive du bien, c'est par une disposition de Dieu ; s'il nous arrive du mal, c'est à cause de nos péchés<sup>12</sup> ». Fort de cette certitude de foi, le frère doit juger qu'il a mérité ce qu'il lui advient, ne pas faire de reproches aux autres et encore moins à la Providence<sup>13</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* VII, 82, 1-12.

<sup>2</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 757 ; 759 ; 760.

<sup>3</sup> *Did.* VII, 82, 4-5.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* XIII, 143, 15-17 ; Lettre 11, 196, 1-4.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* VII, 82, 13-28 et 83.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* VII, 82, 27-28.

<sup>7</sup> *Did.* VII, 83, 3-4.

<sup>8</sup> *Did.* VII, 83, 16-18.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* VII, 84, 1-35.

<sup>10</sup> Cf. *Did.* VII, 84, 4-5.

<sup>11</sup> *Did.* VII, 84, 23-25.

<sup>12</sup> *Did.* VII, 84, 33-35 citant *Apophtegmes Alph.* Sisoès 34.

<sup>13</sup> Nous paraphrasons : *Did.* II, 30, 10-13.



Aux réponses à ces objections qui explicitent le bien-fondé du blâme de soi, Dorothée ajoute un autre bénéfice. Le blâme de soi attire la grâce divine<sup>1</sup>. Il donne en exemple le roi David<sup>2</sup>. Alors qu'il fuyait Jérusalem en raison de la révolte de son fils Absalon, il accepta d'être accablé de reproches par un opposant. Si se blâmer soi-même est une œuvre difficile, combien plus accueillir des accusations venant des autres, surtout pour un roi. David refusa que ses soldats fissent taire cet homme. Il ne s'arrêta pas à analyser les intentions de celui-ci, il n'essaya pas non plus de se justifier lui-même. Il considéra plutôt que Dieu, dans sa Providence, lui avait dit de le maudire, car il savait que « rien ne porte autant la miséricorde de Dieu sur l'âme que les tentations, surtout celles qui surviennent dans les temps d'accablement et de persécution<sup>3</sup> ». En faisant sien le blâme de cet homme, David reconnaît que sa vie est dans la main de Dieu et il espère en sa miséricorde mise en mouvement par l'abaissement de son serviteur.

Le blâme de soi entre dans la lutte contre l'état dans lequel l'homme est tombé depuis la transgression des origines. Cette déchéance se caractérise principalement par le refus de reconnaître sa culpabilité et la tendance à renvoyer sur les autres, voire sur Dieu, sa propre responsabilité. Elle fait ainsi obstruction à l'intervention de la miséricorde qui pardonne et donne la grâce afin d'accomplir le bien. L'expression suivante du vocabulaire de l'humilité, en se focalisant sur la volonté, touche aussi à un point névralgique du péché et du salut.

#### 4 Retrancher sa volonté propre

« Rien n'est aussi profitable à l'homme que de retrancher sa volonté propre. En vérité, par ce moyen, on progresse pour ainsi dire au-delà de toute vertu<sup>4</sup>. » Ces paroles de Dorothée nous incitent à une vigilance redoublée pour aborder ce thème qui est un aspect fondamental de l'humilité dans sa doctrine, écho des Pères dont il se réclame<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ce n'est là qu'une conséquence du principe général selon lequel l'humilité attire la miséricorde énoncé en *Did.* II, 29- 9-10.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* VII, 88 et 2 Sam 16, 1-12.

<sup>3</sup> *Did.* VII, 88, 9-12 (traduction retouchée).

<sup>4</sup> *Did.* I, 20, 4-7. Un autre exemple montre la place considérable qu'il reconnaît au retranchement de la volonté propre. En effet, Dorothée enseigne qu'il faut privilégier cet exercice dans les relations avec les autres au point de laisser de côté une affaire même importante (cf. *Did.* IV, 58, 1-14).

<sup>5</sup> Pour ISAÏE, *Logos* 22, 9, retrancher sa volonté propre, c'est l'humilité et c'est l'une des principales volontés de Dieu exprimées dans l'Écriture. Il considère qu'une des raisons de la venue du Christ est le retranchement des volontés propres (cf. ISAÏE, *Logos* 8, 60).

Quoique les deux notions ne se recouvrent pas exactement, le thème des *logismoi* rejoint celui de la volonté propre, car ceux-ci vont inspirer à l'homme des choix qui ne seront pas conformes à la volonté divine. Pour Dorothée, l'équivalence *logismoi*/volontés propres est très nettement affirmée en *Did.* I, 20, 14-23 (voir les remarques : REGNAULT, *Œuvres* p. 50-51). L'enseignement de BARSANUPHE/JEAN

Dans la première *Didascalie*, la haine de la volonté propre est le troisième rejeton de l'humilité<sup>1</sup>. Le second, la défiance de son jugement, peut lui être directement assimilé. Quant au premier, le blâme de soi, il en dérive, car la justification de soi qu'il combat est une prétention de la volonté opposée à celle du Juge divin<sup>2</sup>. Le thème de la volonté propre est omniprésent dans l'ensemble des *Didascalies*, cependant, son importance apparaît principalement dans la première conférence qui traite du renoncement monastique. Ce détachement des relations familiales et des biens est signe du retranchement de la volonté propre<sup>3</sup>. La valeur et l'authenticité de ce renoncement sont conférées et vérifiées par la qualité de ce retranchement.

Nous allons tout d'abord exposer succinctement la conception que les Pères de Dorothee ont de l'implication de la volonté dans la vie spirituelle. Si ces moines ne sont pas d'abord des théologiens<sup>4</sup>, leur visée pratique les a conduits à réfléchir aux rapports de la liberté avec la grâce<sup>5</sup>. Nous poursuivrons en définissant ce qu'est la volonté propre. Enfin, nous verrons que le retranchement de la volonté propre constitue une charnière entre l'humilité et l'obéissance au point que certains Pères l'ont considéré comme participant à la vertu d'obéissance.

### ***La volonté de l'homme et le secours de Dieu collaborent pour réaliser le bien***

Dorothee partage avec ses maîtres une anthropologie qui définit le libre arbitre comme une des composantes de l'homme créé à l'image de Dieu<sup>6</sup>. L'homme n'est pas contraint par Dieu à accomplir le bien, ni par le démon pour le mal, en raison de son libre arbitre<sup>7</sup>. S'il expérimente une contrainte tyrannique qui l'entraîne au péché, c'est parce qu'il s'est rendu volontairement esclave de ce pouvoir par ses mauvais choix<sup>8</sup> et l'amertume de sa volonté<sup>9</sup>. Dorothee cite Poemen qui rappelle que « la volonté de l'homme est un rempart d'airain entre lui et Dieu<sup>10</sup> ». Il précise que celui qui la suit ne peut voir la voie de Dieu<sup>11</sup>. La volonté tient le rôle principal dans la réalisation du bien ou du mal<sup>12</sup>. « Dieu regarde à la volonté et c'est en tenant compte d'elle qu'il octroie

---

173 ; 191 ; 356 qui présente les différentes volontés serait à comparer à ÉVAGRE *Pensées* 31 qui définit les trois sortes de *logismoi*.

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 10, 6-7.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* I, 10, 3-6.

<sup>3</sup> Basile le soulignait déjà : cf. BASILE, *GR* 6, 62 ; 41, 129.

<sup>4</sup> Mis à part Basile qui a une réflexion théologique poussée.

<sup>5</sup> Les moines ont surtout bénéficié des réflexions théologiques de leur époque sur cette question anthropologique.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XII, 134, 7-8.

<sup>7</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 482, 8-9 et pour l'action du démon voir la lettre 683.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* I, 4, 20-24 ; XIII, 141,19-21.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* I, 8, 8-9.

<sup>10</sup> *Apophtegmes Alph.* Poemen 54 en *Did.* V, 63, 1-2.

<sup>11</sup> Cf. *Did.* V, 63, 1-10.

<sup>12</sup> BARSANUPHE 237. Cf. ISAÏE, *Logos* 25, 1.

ses dons<sup>1</sup> », enseigne Zosime. En revanche, si l'homme donne aux démons ce qui lui appartient, c'est-à-dire ses volontés, il est mis à terre, affirme un Apophtegme<sup>2</sup>.

Jean de Gaza résume la doctrine des Pères : « Dieu a fait l'homme libre (αὐτεξούσιον), en ce sens qu'il peut se pencher vers le bien, mais tout en se pliant par son libre choix (προαιρέσει), il est incapable de l'accomplir sans le secours de Dieu<sup>3</sup> ». Il est certain qu'en conséquence du péché, l'homme éprouve plus de difficultés pour obéir aux commandements<sup>4</sup>. Toutefois, le principe énoncé par Jean n'est pas tributaire de cet état. Il dévoile le processus habituel qui préside à tout acte bon. Le bien est le résultat de la collaboration entre l'homme et Dieu, chacun agissant selon ce qu'il est<sup>5</sup>. « Tu dois donc toi-même apporter en contribution ta force et ton zèle, et c'est de Dieu que viennent la miséricorde, la protection et l'entretien de la force<sup>6</sup> », écrit Jean à Dorothée. La doctrine des Pères est fondée sur la certitude que le secours de Dieu ne sera pas refusé à l'homme qui incline son cœur vers le bien et appelle Dieu à l'aide<sup>7</sup>. Pour signifier que Dieu s'engage indéfectiblement pour l'homme, Barsanuphe aura une formule surprenante : Dieu « veut, chaque fois que, toi, tu veux<sup>8</sup> ».

Dorothée et son ami Zosime sont les dignes témoins de la doctrine de leurs prédécesseurs. Zosime écrit que la vertu nécessite du travail, du temps, de la volonté et, avant tout, la collaboration de Dieu qui est attirée par la supplication de l'homme<sup>9</sup>. Les déclarations de Dorothée s'inscrivent dans la continuité des propos de son ami : « Il faut absolument et notre effort et la collaboration de Dieu<sup>10</sup>. L'homme a donc toujours besoin de prier pour demander à Dieu de l'aider et de coopérer avec lui en tout ce qu'il fait<sup>11</sup> ». C'est bien l'homme qui accomplit le bien, mais il ne le peut sans la grâce de Dieu. Si le salut est indépendant des mérites de l'homme et si Dieu lui fournit les moyens de vivre conformément à ce don, néanmoins, observer les

<sup>1</sup> ZOSIME 10 a. Il écrit aussi : « Une volonté fervente est capable de conduire à Dieu en une heure » (ZOSIME 2 a). La leçon du chapitre 16 est identique.

<sup>2</sup> Cf. *Apophtegmes Syst.* X, 131.

<sup>3</sup> BARSANUPHE/JEAN 763, 7-9. Myrrha Lot-Borodine, dans les pages qu'elle réserve au synergisme des Pères, mentionne les lettres de Barsanuphe et Jean parmi les traités de la littérature monastique antique les plus représentatifs, cf. LOT-BORODINE Myrrha, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Le Cerf, Paris, 1970, p. 86-99 et la note 21 p. 87. Sur la collaboration homme/Dieu chez les deux reclus, cf. BARSANUPHE 120 ; 198 ; 598.

<sup>4</sup> Barsanuphe parle de « la faiblesse de la volonté » qui a besoin des remèdes dispensés par le Christ médecin, cf. BARSANUPHE 61, 80-83. Lire aussi la lettre suivante.

<sup>5</sup> Zosime résume : « On apporte sa volonté et on reçoit les fruits de la grâce » (ZOSIME 9 c). La fonction indispensable de la volonté revient très souvent chez lui, cf. ZOSIME 1 a, 2 a, 9, 10 a, 14 d...

<sup>6</sup> BARSANUPHE/JEAN 306, 12-15.

<sup>7</sup> Cf. *Id.*, 763, 11-16. Barsanuphe invitera Dorothée à dire « continuellement : "Jésus, viens à mon aide" », cf. BARSANUPHE 268, 27.

<sup>8</sup> BARSANUPHE 199, 33.

<sup>9</sup> Cf. ZOSIME 10 a.

<sup>10</sup> Voir aussi : cf. *Did.* VIII, 95, 7-8.

<sup>11</sup> *Did.* Lettre 6, 191, 12-16. Zosime ira plus loin en affirmant que « la moindre impulsion de la volonté attire l'aide de Dieu » (ZOSIME 7 d).

commandements nécessite une volonté résolument déterminée pour le bien<sup>1</sup>. Dorothée souligne, en effet, l'indispensable consentement de la volonté pour être libéré de l'esclavage des péchés ou pour en être purifié par l'observance des commandements<sup>2</sup>.

### *Qu'est-ce que la volonté propre ?*

Ce qui vient d'être explicité au sujet de la place incontournable de la volonté dans l'agir de l'homme offre des indications pour comprendre à quoi correspond la volonté propre<sup>3</sup>. Les Pères ne veulent pas annihiler la part de la volonté. Ils désirent au contraire la dégager de ce qui l'empêche d'agir pour le bien. La volonté propre est emportée par la pression des pensées ou des passions. Les Pères rejettent toute volonté qui est opposée au commandement de Dieu car elle ne procure pas de part avec le Christ<sup>4</sup>. Ils sont tout aussi péremptoirs quant aux volontés « dans les bonnes choses<sup>5</sup> ». Ainsi, Basile définit comme volonté propre, le comportement du frère qui, dans son office, fait sans rien dire autre chose ou plus que ce qui lui a été commandé<sup>6</sup>. Barsanuphe et Jean mettent en garde contre les volontés de la chair qui cherchent le bien être<sup>7</sup>. Ils ne les cantonnent pas à des péchés comme le prouvent les exemples donnés par Barsanuphe. Pour lui, la volonté charnelle s'exprime lorsqu'un frère demande à un autre de fermer la porte afin qu'il ne soit pas indisposé ou encore quand un moine, même sans animosité, fait remarquer au cuisinier qu'il a gâté un plat<sup>8</sup>. Dorothée soutiendra qu'il « est possible en un court espace de temps, de retrancher dix volontés » et l'énumération qui suit rejoint les propos de ses Pères. Il s'agit de refuser d'obtempérer à la pensée qui invite à satisfaire sa curiosité, à celle qui suggère d'intervenir dans une discussion ou à l'envie de demander le menu au cuisinier<sup>9</sup>.

Dorothée souligne que la volonté propre procède de la *προσπάθεια*<sup>10</sup>. Ce terme recouvre toutes les formes d'attraits et d'attaches des plus insignifiantes au plus mauvaises qui captivent le cœur de l'homme<sup>11</sup>. Dorothée met en garde ses frères : « Nous avons quitté le monde, quittons aussi ses affections, car, comme je l'ai dit, les

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 5, 1-9.

<sup>2</sup> *Did.* I, 5, 15-16 ; cf. *Did.* I, 4, 5-6.

<sup>3</sup> Sur cette question, cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 50-52 et du même : *Les Pères*, p. 92. Voir aussi : DESEILLE Placide, *L'Évangile au désert*, Le Cerf, Paris, 1999, p. 192 note 12. Sur la volonté propre chez Dorothée, des éléments sont donnés par SPIDLIK Thomas, « Le concept de l'obéissance et de la conscience selon Dorothée de Gaza », *Studia Patristica* vol. XI (1972), p. 72-78.

<sup>4</sup> Cf. BARSANUPHE 583, 14-15.

<sup>5</sup> BARSANUPHE/JEAN 380, 5.

<sup>6</sup> Cf. BASILE, *PR* 125, 240.

<sup>7</sup> De même ISAÏE, *Logos* 4, 100-101.

<sup>8</sup> Cf. BARSANUPHE 191, 31-34.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* I, 20, 14-24.

<sup>10</sup> Cf. *Did.* I, 20.

<sup>11</sup> *Προσπάθεια* revient souvent dans les conférences de Dorothée. Le terme a une origine stoïcienne, cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 55 et index ces mots grecs p. 565.

affections, par des choses infimes et de peu de valeurs qui ne méritent aucun intérêt, nous attachent encore au monde à notre insu<sup>1</sup> ».

Basile pense que suivre sa volonté propre même pour faire le bien n'est pas sans danger<sup>2</sup> et il juge l'action qui en dérive sans valeur devant Dieu car l'homme s'en considère propriétaire<sup>3</sup>. Jean De Gaza partage cette opinion<sup>4</sup>.

Selon les Pères, par ses volontés propres, qu'elles se portent sur le bon ou le mauvais, l'homme manifeste qu'il est centré sur lui-même et qu'il n'est pas ouvert au commandement de Dieu ou du supérieur<sup>5</sup>. Il est donc tenu de les retrancher en se soumettant « soit à Dieu suivant ses commandements, soit aux autres à cause de son commandement<sup>6</sup> ». Par ce renoncement à sa volonté propre, le frère se détache de tout attachement aux créatures et à lui-même<sup>7</sup>, il devient libre pour réaliser le bien et imite le Christ qui n'a pas fait sa volonté, mais celle de son Père<sup>8</sup>.

La volonté propre est faussement dénommée de la sorte car elle n'est pas libre, elle est possédée par ce qu'elle désire ou croit posséder<sup>9</sup>. L'expression volonté propre est paradoxale, car les Pères précisent que la volonté est la faculté par laquelle l'homme se détermine par rapport à Dieu. En ce sens, si quelque chose est la propriété de l'homme, c'est bien la volonté et les Pères devraient donc exalter la volonté propre. Leur insistance sur le retranchement de la volonté propre est consécutive à l'état de l'homme pécheur replié sur lui-même. Mais leur enseignement a une portée positive. Il révèle surtout que c'est seulement dans la recherche et l'adhésion au bien en lui-même que la nature de la volonté s'épanouit et s'accomplit.

### ***Le retranchement de la volonté propre : acte d'humilité ou d'obéissance ?***

Les textes des Pères suscitent une question concernant la volonté propre. Son retranchement est-il un acte relevant de l'humilité ou de l'obéissance ? Le problème se révèle délicat.

Dorothee et ses maîtres souscrivent aux déclarations de Barsanuphe qui soulignent l'importance cruciale de l'humilité et de l'obéissance pour la santé spirituelle : « Si donc tu veux un commandement de moi pour le salut de ta vie, acquiers une profonde humilité et l'obéissance en tout. Elles déracinent toutes les

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 19, 8-11 (traduction retouchée).

<sup>2</sup> Cf. BASILE, *PR* 137, 244 et 60, 206.

<sup>3</sup> Cf. *Id.*, 138, 245.

<sup>4</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 356.

<sup>5</sup> Par exemple, cf. BASILE, *GR* 41, 129.

<sup>6</sup> BASILE, *PR* 1, 176. Cf. ISAÏE, *Logos* 12, 4.

<sup>7</sup> Ce thème du détachement afin d'être libre pour accomplir le bien est le but poursuivi par Zosime comme le montre l'inclusion, cf. ZOSIME 1 a et 15 d.

<sup>8</sup> Cf. BASILE, *PR* 1, 176 citant Jn 6, 38. Voir aussi : BARSANUPHE 61, 83-98.

<sup>9</sup> Pour Dorothee, celui qui retranche sa volonté propre en arrive à vouloir les choses telles qu'elles sont et non telles qu'il les voudrait, cf. *Did.* I, 20, 28-33 ; Lettre 2, 187, 14-16 (voir la note 2 pour les références au stoïcisme).

passions et font proliférer tous les biens<sup>1</sup> ». La question de l'attribution du retranchement de la volonté propre à l'une ou l'autre va nous permettre de saisir leur articulation.

Quelle a été la position des Pères de Dorothée sur cette question ? Pour Basile, le retranchement de la volonté n'est pas mis clairement en relation avec l'humilité, mais s'apparente à l'obéissance<sup>2</sup>. Certains Apophtegmes font de même<sup>3</sup>. Isaïe semble indécis. Certains de ses textes situent le retranchement de la volonté propre du côté de l'humilité<sup>4</sup>. Cependant, il exhorte ainsi ses frères : « Obéissons en tout à nos Pères selon Dieu, retranchant toute volonté propre pour leur être soumis<sup>5</sup> ». Dans un autre *Logos*, humilité et obéissance sont confondues dans ce retranchement. Il déclare que l'humilité, « c'est l'obéissance, c'est retrancher sa volonté propre humblement et sans peine<sup>6</sup> ».

Heinrich Bacht pense qu'en raison de la finalité plus individuelle que sociale des ermites, « dans les textes anachorétiques, les deux vertus, obéissance et humilité, sont interchangeablement terminologiques. Lorsque, dans les Apophtegmes, il est dit : "Tu ne dois pas faire ta volonté, mais tu dois t'humilier devant ton frère"<sup>7</sup>, on aurait pu tout aussi bien mettre ici le mot "obéir"<sup>8</sup> ». Lucien Regnault rapporte ces réflexions en soulignant la justesse de la remarque. Cependant, comme dans la suite de son article Heinrich Bacht semble substituer l'obéissance à l'humilité et en faire quasiment des synonymes, il attire surtout l'attention sur la différence qui existe entre ces deux vertus. Elle est habituellement atténuée parce que les exemples concernant l'humilité ont trait aux relations avec le prochain tout comme ceux portant sur l'obéissance. Lucien Regnault ne développe malheureusement pas son raisonnement, mais nous pouvons essayer de le compléter. Puisque l'humble se considère inférieur aux autres, il obéit à leur volonté et retranche la sienne ce qui donne effectivement l'impression que ce retranchement relève de l'obéissance.

Si nous nous en tenons aux développements précédents qui essayaient de circonscrire le contenu de la volonté propre, son appartenance à l'humilité, qui est la plus courante dans les textes des Pères de Dorothée, est compréhensible sans toutefois

<sup>1</sup> BARSANUPHE 226, 42-46 (traduction retouchée, à la fin de la phrase, le texte grec ne comporte pas « vertu » que se lit dans l'édition des *Sources Chrétiennes*).

<sup>2</sup> Cf. BASILE, *PR* 1, 176 ; 29, 191 ; *GR* 141, 129. La définition de l'humilité qu'est *PR* 198, 275 ne fait aucune allusion au retranchement de la volonté propre.

<sup>3</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Pambo 3 ; *Syst.* XIV, 7 ; 9. Notons que Jean Cassien, témoin des Pères du désert, rattache, quant à lui, le retranchement de la volonté propre à l'humilité en CASSIEN, *Inst.* IV, 39, 2.

<sup>4</sup> Par exemple : ISAÏE, *Logos* 5, 12 ; 20, 3 ; 22, 9.

<sup>5</sup> *Id.*, 25, 20.

<sup>6</sup> *Id.*, 26, 11.

<sup>7</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Poemen 158.

<sup>8</sup> REGNAULT, *Les Pères*, p. 96-97. BACHT Heinrich, La loi du « retour aux sources » (De quelques aspects de l'idéal monastique pachômien), *Revue Mabillon*, janvier/mars 1961, p. 18.

fermer la porte à l'autre option. Pour Barsanuphe, Jean et Dorothee, le retranchement de la volonté propre est fondamentalement un détachement de soi pour se recentrer sur l'unique nécessaire. Cette attitude de celui qui ne se prend pas pour la mesure de tout correspondant à un aspect de l'humilité. Par ailleurs, nous avons vu que si la volonté propre n'était pas nécessairement retranchée dans le but d'obéir à un ordre formel de Dieu, d'un Père ou d'un frère, ni pour se soumettre à la Providence, ce retranchement comprenait aussi cette dimension qui le rattache indubitablement à l'obéissance. Il est donc indispensable de ne pas opposer les choix différents que font les uns et les autres. Les auteurs postérieurs semblent avoir opté pour rattacher le retranchement de la volonté propre à l'obéissance<sup>1</sup>.

Les propos de Dorothee ne portent pour ainsi dire pas de traces des hésitations constatées dans les textes de certains Pères. Il affirme très clairement que sans humilité, il est impossible d'obéir<sup>2</sup> et rappelle que « l'humilité engendre l'obéissance et le salut des âmes<sup>3</sup> ». Il se désole aussi que l'homme et la femme dans le Paradis n'aient pas fait acte d'humilité afin d'obéir<sup>4</sup>. En revanche, s'il n'avait pas spécifié que le retranchement de la volonté propre était un rejeton de l'humilité, il serait assez difficile de classer les exemples qu'il donne dans la suite de la première *Didascalie*<sup>5</sup>. Contre son habitude, il nomme par deux fois l'obéissance en premier puis le retranchement de la volonté propre, suggérant que l'obéissance est antérieure et que le retranchement relève d'elle<sup>6</sup>.

Dans cette fin de la première *Didascalie*, un passage a causé, semble-t-il, des problèmes aux copistes et indique les options des traducteurs modernes<sup>7</sup>. Dorothee commente un Apophtegme où se manifestent l'humilité et l'obéissance d'un abbé et de son disciple. Dans les *Sources Chrétiennes*, nous lisons : « Voyez comment ils ont

<sup>1</sup> Théodore Stoudite semble être de ceux-là, cf. THÉODORE STOUDITE, Catéchèse 86, 16, p. 560. Jean Climaque a une position moins claire. Il cite le retranchement de la volonté parmi des définitions de l'humilité (cf. CLIMAQUE, *Échelle* 25, 3). En revanche, certains chapitres orienteraient vers un rattachement de la volonté propre à l'obéissance (cf. *Id.*, 2, 14 ; 4, 3). Il ajoute que de l'obéissance naît l'humilité (*Id.*, 4, 115). Placide Deseille souligne que le retranchement de la volonté propre procède de l'humilité dans la présentation du *typicon* de son monastère, cf. DESEILLE Placide, *Le monachisme orthodoxe. Les principes et la pratique* suivi du *Typicon (Règle de vie) du monastère saint Antoine le Grand*, Le Cerf, Paris, 2013, p. 51-52. Plus loin, tout en reconnaissant que le retranchement de la volonté propre déborde très largement le domaine de l'obéissance, il le classe parmi les actes de cette dernière. Il cite même un passage de la première *Didascalie* qui, sorti de son contexte, s'adapte très bien à cette option (cf. *Did.* 1, 20, 4-11), cf. *Id.*, p. 141-144.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* I, 10, 9-10.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* I, 7, 27-28. « En tête des vertus, il y a l'humilité » (ISAÏE, *Logos* 16, 80) affirme Isaïe et il ajoute qu'elle engendre les autres vertus (cf. *Id.*, 1, 33). Chez cet auteur, la position de l'humilité est à articuler avec celle de la crainte, mère des vertus (cf. *Id.*, 21, 6). Barsanuphe déclare que l'humilité est la mère des vertus, cf. BARSANUPHE 497, 25-26.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 9, 1-4.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* I, 21-25.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* I, 21, 6 ; 22, 3.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* I, 23, 25-28.

joint l'humilité à l'obéissance<sup>1</sup> ». L'apparat critique montre que plusieurs manuscrits ont la leçon inverse qui nous semble correspondre à la pensée habituelle de Dorothée : ils ont joint l'obéissance à l'humilité. Le choix de mettre en avant l'obéissance se retrouve contredit dans la phrase suivante dans laquelle Dorothée compare ces deux vertus aux chevaux d'un attelage. Les traducteurs ont dû inverser les termes pour harmoniser la phrase avec leur choix antécédent, malgré l'absence d'une autre leçon possible parmi les manuscrits. Ils écrivent : « Ainsi l'humilité doit-elle aller de pair avec l'obéissance », alors que le grec dit : « L'obéissance doit aller de pair avec l'humilité<sup>2</sup> ». Même si l'humilité et l'obéissance sont ensemble pour faire avancer l'homme, Dorothée respecte l'antériorité de l'humilité<sup>3</sup>. Toutefois, il ne faut pas durcir la position de Dorothée comme nous y invite sa suggestive image de l'attelage qui ne peut avancer que lorsque les deux chevaux sont en parfaite harmonie.

Humilité et obéissance ont partie liée par le retranchement de la volonté propre. Pour exister, l'obéissance a besoin de l'humilité par laquelle l'homme, se mettant au-dessous des autres, abandonne sa volonté. L'humilité s'exprime dans l'obéissance et celle-ci est le critère d'authenticité de la démarche de l'humilité.

Dans le dialogue qu'il imagine avoir avec Jean le Baptiste, Diadoque de Photicé aborde la question de cette relation entre l'humilité et l'obéissance. Il demande à Jean comment a-t-il pu avoir l'audace de baptiser le Fils de Dieu. « Par l'obéissance, répondit-il, j'ai guéri mon audace ; car il n'est rien de plus humble que l'obéissance<sup>4</sup> ». Et Diadoque explicite sa formule en déclarant que « c'est bien d'un cœur réellement contrit que naît l'obéissance<sup>5</sup> ». La pensée de Diadoque qui ne fait pas expressément référence au retranchement de la volonté propre trouve néanmoins des affinités avec celle de Dorothée lorsqu'il déclare que c'est « par la contrition du cœur qu'on accepte les commandements<sup>6</sup> ». Le cœur contrit retranche sa volonté dans sa tendance à se justifier soi-même, reconnaît sa culpabilité et demande pardon. La contrition qui est un acte d'humilité ne s'arrête pas là, mais entraîne à faire le bien. Pour Diadoque comme plus tard pour Dorothée, c'est le caractère dynamique du retranchement de la volonté qui est souligné. L'humilité provoque le mouvement en avant de la volonté pour obéir aux commandements.

L'analyse de ce dernier élément du vocabulaire monastique définissant l'humilité a permis de préciser l'anthropologie de Dorothée et de ses maîtres. Du côté de l'homme, la volonté est la pièce maîtresse dans l'accomplissement du bien.

---

<sup>1</sup> *Did.* I, 23, 25.

<sup>2</sup> *Did.* I, 23, 27-28.

<sup>3</sup> Il le montre encore dans la suite du texte.

<sup>4</sup> DIADOQUE, *Vision* 7.

<sup>5</sup> *Id.*, 8.

<sup>6</sup> *Did.* I, 10, 13-14.



L'indécision qui se manifeste au sujet du rattachement du retranchement de la volonté propre à l'humilité ou à l'obéissance est le signe d'un profond respect de la part des Pères pour la réalité dont on ne peut rendre compte sans lui faire perdre sa vitalité et l'enfermer à l'étroit dans des concepts. De cette réflexion, nous retiendrons aussi que l'humilité n'est pas une fin en soi, elle mène à l'obéissance et au salut.

\*

\* \*

## 5 Des mots concrets pour introduire à la richesse de l'humilité

Quatre expressions qui définissent l'attitude d'humilité, typiques de la littérature monastique, ont été analysées dans ce chapitre : « se mettre au-dessous de tous », « ne pas se mesurer soi-même », « se blâmer soi-même » et « retrancher sa volonté propre ». Nous avons aussi découvert le terme « *apséphiston* ».

Notre objectif consistait à établir tout d'abord le sens de ces termes auprès des témoins de la tradition monastique qui ont influencé Dorothée. L'opération a été relativement aisée car ce vocabulaire n'a guère subi d'évolution d'un auteur à l'autre. Cependant, il n'est pas facile de circonscrire avec précision la signification de la non mesure de soi et de l'*apséphiston*.

Comme ses prédécesseurs, Dorothée est sensible au blâme de soi et surtout au renoncement de la volonté propre. Ces deux rejets de l'humilité seront à l'honneur dans la suite de notre étude. Nous découvrons aussi que « se mettre au-dessous des autres » est le principe qui commande l'implication de l'humilité au service de la charité fraternelle.

Dorothée demeure habituellement fidèle au sens donné par ses devanciers à ce vocabulaire de l'humilité. « Ne pas se mesurer soi-même » fait exception puisqu'il lui confère une orientation ontologique plutôt que pénitentielle comme l'ont fait majoritairement ses maîtres. Tout en restant dans la ligne de ses Pères, Dorothée fait preuve de liberté. Paradoxalement, cette liberté dans la fidélité le situe dans leur continuité car, eux aussi, ont agi de la même façon comme nous le voyons avec l'ampleur que prend la notion d'*apséphiston* chez Barsanuphe et Jean de Gaza alors qu'elle n'était pas développée avant eux et ne connaîtra pas vraiment de postérité.

Nous n'avons pas seulement effectué l'inventaire des expressions ou mots qui servent aux Pères à définir l'humilité. Leurs textes ont fourni des informations de

première importance pour mieux comprendre la richesse de cette disposition fondamentale.

Les expressions des Pères reprises par Dorothée situent l'humilité au cœur du drame de l'humanité pécheresse, mais surtout dans l'œuvre de son retour à Dieu. Par rapport à ses maîtres, Dorothée enracine son enseignement sur l'humilité dans sa méditation des événements du péché des origines qu'il propose dans la première *Didascalie*<sup>1</sup>. Non seulement, il donne une assise scripturaire à ses développements, mais, par-dessus tout, il pose le fondement théologique de l'agir chrétien.

En s'attaquant principalement à la prétention de justice par laquelle l'homme juge de tout inconsidérément et se met à la place de Dieu, l'humilité manifeste une conséquence du péché particulièrement néfaste. L'humilité en tant que reconnaissance du péché personnel par le blâme de soi-même est l'unique chemin pour recevoir le pardon et la grâce afin d'accomplir le bien par l'obéissance aux commandements.

Le retranchement de la volonté propre est un thème particulièrement riche. Il a permis de préciser le rôle clé de la volonté dans la relation de l'homme avec Dieu. Volonté de l'homme et grâce de Dieu collaborent dans le respect de ce qui est propre à chacun. À la suite de ses Pères, Dorothée souligne à la fois l'indispensable implication de la volonté et l'impossibilité de faire le bien sans la grâce de Dieu. En coupant court à ses volontés, l'homme travaille à se défaire de lui-même, de ses vues étroites afin de parvenir à une authentique liberté.

Enfin, nous avons découvert que le retranchement de la volonté propre rappelle que la finalité de l'humilité est d'établir la volonté dans la disposition appropriée pour obéir aux commandements. L'imprécision des Pères qui affleure dans certains de leurs textes au sujet de l'attribution du renoncement de la volonté à l'humilité ou à l'obéissance indique que c'est naturellement, sans solution de continuité, que l'âme passe de l'humilité à l'obéissance.

Nous n'avons pas encore terminé l'exploration de la définition de l'humilité par Dorothée à la suite de ses maîtres. Nous devons nous tourner vers la philosophie.

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 8-9.

## CHAPITRE II

### LA DIVINE ET INCOMPRÉHENSIBLE VERTU D'HUMILITÉ

Après les formules façonnées dans le désert d'Égypte par les premières générations de moines, notre quête d'une définition de l'humilité se poursuit à présent avec un changement de registre. S'ils n'abordent pas la vie spirituelle d'un point de vue intellectuel, les textes de Dorothee et de ses maîtres révèlent qu'ils se sont servis quelque peu d'un vocabulaire spécialisé venant de la philosophie. L'emploi de la notion de vertu par les Pères ne signifie pas qu'ils étaient versés dans la philosophie car cette notion avait été intégrée dans le langage chrétien de l'époque<sup>1</sup>. En revanche, comme Basile, Dorothee, grâce à sa bonne formation intellectuelle, a exploité plus avant les ressources de la philosophie pour définir l'humilité. Il a aussi montré que la raison ne pouvait pas rendre compte totalement de la manière dont l'humilité naissait dans l'âme et qu'elle était incapable en définitive de saisir sa nature.

#### **1 L'humilité : une vertu indispensable aux autres vertus**

Pour découvrir le substantiel enseignement de Dorothee sur la vertu d'humilité, nous devons au préalable étudier ce qu'il dit de la vertu en général. Nous réfléchissons aux liens que les vertus entretiennent les unes avec les autres. Ceci nous conduira à considérer le cas particulier des relations entre l'humilité et la crainte qui n'est pas sans poser quelques difficultés de compréhension.

---

<sup>1</sup> Voir le bref résumé de l'adoption de la notion de vertu par la morale chrétienne : AUBERT Jean-Marie, art. « Vertus », *DS* 16, Beauchesne, Paris, 1994, col. 486-487.

### *La vertu*

Quatre remarques suffiront à nous alerter sur la situation privilégiée de la vertu dans l'enseignement de Dorothée. Tout d'abord, elle occupe une place capitale dans la vie spirituelle « car Dieu a fait l'homme à son image, c'est-à-dire immortel, ayant le libre arbitre et paré de toute vertu<sup>1</sup> ». L'exercice des vertus rend l'homme précieux devant Dieu<sup>2</sup>. En effet, leur pratique actualise sa vocation de créature à l'image et à la ressemblance de Dieu.

L'interprétation d'un Apophtegme de l'abbé Benjamin<sup>3</sup> est révélatrice de la volonté de Dorothée de faire de l'acquisition des vertus le marqueur par excellence de la vie spirituelle. En s'aidant de l'Écriture et en faisant appel à l'autorité de Basile<sup>4</sup>, il voit dans la voie royale préconisée par Benjamin une image de la vertu.

Voie royale, les vertus sont aussi le joyau qui fait la beauté de l'âme. Dans la quatorzième *Didascalie*, conclusion de la première partie des dix-sept conférences, Dorothée enseigne que ce sont les vertus qui, dans leurs interactions, assurent l'harmonie et donc la valeur de l'édifice spirituel.

Enfin, Dorothée relève aussi que les vertus sont la voie qui donne accès à la Jérusalem Céleste<sup>5</sup>. Quoique sa position soit moins rigoriste que celle de certains Anciens<sup>6</sup>, Dorothée pense que lorsque l'âme sort de son corps, elle ne conserve aucun souvenir des contingences matérielles du monde, « mais ce qu'elle a fait par vertu ou par passion demeure dans sa mémoire, et rien n'en est perdu<sup>7</sup> ». Les vertus font la gloire des saints au Ciel<sup>8</sup> tandis que les âmes passionnées ne cessent d'être torturées par leurs propres habitudes vicieuses<sup>9</sup>.

Ces quatre points extraits de l'enseignement de Dorothée sur les vertus sont une illustration de leur rôle incontournable. Elles sont le moyen pour accomplir la vocation de l'homme à la ressemblance divine dans le bien. Primordiales ici-bas, leur qualité est gage d'une gloire éternelle.

Au cours de ses conférences, à la différence de la plupart de ses maîtres, Dorothée offre des repères pour comprendre ce que sont les vertus. En effet, Isaïe qui emploie souvent le terme n'en donne jamais de définition, ni ne disserte à son sujet. De même, si la réalité correspondante à la vertu est bien évidemment fortement

---

<sup>1</sup> *Did.* I, 1, 7-8. Quelques lignes auparavant, il avait déjà mentionné que l'homme avait été créé orné de toutes les vertus. Quant à la distinction entre image et ressemblance, elle reste floue chez Dorothée. En *Did.* XII, 134, 7-10, l'immortalité et le libre arbitre constituent l'image, alors que la ressemblance réside dans la vertu.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* X, 106, 37-39.

<sup>3</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Benjamin 5 en *Did.* X, 106, 2-3.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* X, 106, 4-9 et les références en note 3.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* X, 107, 4-6.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XII, 129.

<sup>7</sup> *Did.* XII, 128, 19-20.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* XII, 127, 18-20.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* XII, 127, 8.

présente chez Barsanuphe et Jean, le terme ne se rencontre que cinq fois dans leur immense correspondance<sup>1</sup> et ne bénéficie d'aucun développement sur sa nature. Le souci didactique de Dorothée est tout autre et, par touches successives, il offre à ses frères un petit traité des vertus. Lorsqu'il affirme que Dieu a orné de vertus l'homme dès sa création, le verbe utilisé et son mode sont riches d'enseignements<sup>2</sup>.

Dorothée emploie le parfait qui exprime une action passée dont les effets persistent car les semences des vertus sont présentes en l'homme et attendent d'être déployées. Il reprend l'idée d'Évagre pour qui les germes des vertus sont indestructibles<sup>3</sup>. Elles sont donc naturelles à l'homme et sont la santé de l'âme<sup>4</sup>.

De plus, le verbe « κοσμέω », traduit par : « orner », a pour sens premier : « mettre en ordre ». Pour l'antiquité, le cosmos est le monde en tant qu'il est dans l'harmonie<sup>5</sup>. Par les vertus, l'homme ordonne la création au Créateur et plus particulièrement lui-même en tant qu'être à l'image de Dieu.

À la suite d'Aristote et de nombreux Pères<sup>6</sup>, Dorothée enseigne aussi que « les vertus sont le milieu entre l'excès et le manque<sup>7</sup> ». Il précise que l'humilité se situe entre l'orgueil et la servilité<sup>8</sup>.

### ***La connexion des vertus entre elles : la fonction spécifique de l'humilité***

Pour évoquer la connexion des vertus, Dorothée, comme d'autres Pères<sup>9</sup>, utilise l'image de la maison à construire<sup>10</sup>. Elle est le thème de la quatorzième *Didascalie*, « De l'édifice et de l'harmonie des vertus de l'âme ». L'édifice spirituel est bâti par l'observance des commandements<sup>11</sup>, c'est-à-dire par l'exercice des vertus.

Les devanciers de Dorothée font remarquer que chaque vertu est indispensable au salut<sup>12</sup>. Ainsi, l'abbé Jean de Gaza compare l'âme au corps dont les vertus seraient les membres. De même que l'homme n'est pas parfait s'il lui manque un membre, de

<sup>1</sup> Cf. BARSANUPHE 241, 46 ; 628, 2.9 ; 689, 8 ; 847, 4. Peut-être est-ce le simple fait du hasard, mais il est révélateur que sur ces cinq occurrences une seule se trouve dans une lettre destinée à un moine. Comparativement, Dorothée emploie « vertu » au moins soixante-dix fois, cf. REGNAULT, *Œuvres*, Index, p. 548-549.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* I, 1, 8-9.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XII, 122, 17-18. Cf. ÉVAGRE, *KG I*, 40 ; *Schol.* 62 *ad Prov.* 5, 14.

<sup>4</sup> *Did.* X, 106, 31-32. Évagre écrivait que les vertus étaient pour l'âme comme la respiration pour le corps. Sans respiration, il ne peut survivre une seule heure, cf. ÉVAGRE, *Ep. Mél.* p. 20.

<sup>5</sup> Cf. SPICQ Ceslas, art. « κοσμέω, κόσμιος », *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Le Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, Paris, 1991, p. 848-853.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* X, 106, 1-3 et les références données à la note 2.

<sup>7</sup> *Did.* X, 106, 1-2.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* X, 106, 34-35.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* XIV, 149, note 1 qui renvoie à quelques auteurs. Voir BARSANUPHE 208. Barsanuphe ne mentionne pas l'humilité qui est pourtant un thème qui abonde dans sa correspondance. Pour Dorothée comme pour Barsanuphe, le toit est le symbole de la charité, cf. BARSANUPHE, 208, 24-25 ; *Did.* XIV, 151, 35-36.

<sup>10</sup> Voir la description symbolique de la maison en *Did.* XIV, 151.

<sup>11</sup> Cf. *Did.* XIV, 149, 9-10.

<sup>12</sup> Cf. BASILE, *RM* prologue p. 35 ; ISAÏE, *Logos* 2, 12 ; 16, 118 ; 17, 7 ; 22, 11 ; 26, 19.

même si une vertu lui fait défaut<sup>1</sup>. Dorothée le rappelle à ses frères en faisant explicitement référence à un Apophtegme de Jean Colobos<sup>2</sup>. Toutes les pierres comptent pour la construction de l'édifice spirituel, en négliger une met en péril la stabilité et l'harmonie de l'ensemble. Il insiste. Quelle serait une maison qui n'aurait qu'un pan de mur<sup>3</sup> ?

Parmi les matériaux qui servent à la construction, l'humilité est une vertu à part entière et ne se distingue donc pas des autres. Toutefois, elle occupe une fonction irremplaçable au service de chaque vertu. Les maîtres de Dorothée n'ont pas manqué de souligner ce rôle capital. « Avant tout, l'humilité », déclare Isaïe<sup>4</sup>, injonction que Dorothée a reprise et commentée dans la seconde *Didascalie*<sup>5</sup>. « Avant tout, humilie toi », écrit Barsanuphe à Dorothée<sup>6</sup>. Basile soutient que l'humilité est « le plus grand moyen de salut<sup>7</sup> ». Amma Synclétique dit de manière imagée : « De même qu'il est impossible de construire un navire sans clous, ainsi est-il inconcevable d'être sauvé sans humilité<sup>8</sup> ». Dorothée s'appuie sur cet Apophtegme pour affirmer que l'humilité est la condition d'existence d'une vertu authentique<sup>9</sup>. La sentence de Synclétique le conduit aussi à souligner qu'il faut faire le bien humblement pour le conserver par l'humilité<sup>10</sup>. Celle-ci agit à la manière du mortier qui joint les pierres et rend la construction solide<sup>11</sup>. Si la charité constitue le toit de l'édifice, c'est-à-dire la perfection des vertus<sup>12</sup>, l'humilité est « parapet et gardienne des vertus<sup>13</sup> ». Elle aide à conserver leur intégrité, les protégeant des attaques de la vaine gloire toujours active pour mettre à bas le bel édifice<sup>14</sup>. « Si nous faisons quelques biens, cachons-le par l'humilité<sup>15</sup> », conseille-t-il à ses frères. Il remarque aussi que « les saints, revêtus des vertus, fuient la gloire humaine de peur d'en être souillés<sup>16</sup> ».

Chaque vertu est indispensable à la perfection de l'ensemble, cependant l'organisme spirituel est hiérarchisé. De ce point de vue, l'humilité a une place

<sup>1</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 628, 5-9.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XIV, 150, 10-14 qui cite *Apophtegmes Alph.* Jean Colobos 34 (voir la note 1 pour d'autres références).

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XIV, 150, 17-28.

<sup>4</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 3, 1.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* II, 26, 1-2 qui cite Isaïe.

<sup>6</sup> Cf. BARSANUPHE 262, 22.

<sup>7</sup> Cf. BASILE, Homélie sur l'humilité : PG 31, 525B (Auger a sauté ces quelques mots dans sa traduction).

<sup>8</sup> *Apophtegmes Alph.* Synclétique S 9.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* XIV, 151, 25-30.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Cf. *Did.* XIV, 151, 23-24.

<sup>12</sup> Cf. *Did.* XIV, 151, 35-36.

<sup>13</sup> *Did.* XIV, 151, 42 (traduction retouchée).

<sup>14</sup> Cette fonction d'auxiliaresse des vertus est aussi dévolue à la constance et au courage. « Sans elles, on est incapable de parfaire une seule vertu » (*Did.* XIV, 151, 16-17). Le discernement est tout aussi indispensable (cf. *Did.* XIV, 151, 30-34).

<sup>15</sup> *Did.* XII, 135, 12-13.

<sup>16</sup> *Did.* II, 35, 6-8.

cruciale. Elle accompagne les vertus de leur naissance à leur perfection et ne les quitte jamais<sup>1</sup>. Elle contribue grandement à la solidité et à l'harmonie de l'édifice.

Avant de fermer le dossier des relations de l'humilité avec les autres vertus, une question délicate va nous retenir. En effet, les rapports de l'humilité avec la crainte appellent quelques éclaircissements.

### ***Les relations particulières de l'humilité avec la crainte du Seigneur***

Les Pères semblent diverger sur l'antériorité de l'humilité vis-à-vis de la crainte. Si certains privilégient l'une ou l'autre, d'autres semblent varier dans leurs opinions. Les textes de Dorothee comportent des traces de cette question.

Évagre mérite une mention spéciale, même si, dans sa chaîne des vertus, il n'inclut pas l'humilité<sup>2</sup>. Pour lui, la crainte de Dieu promet les autres vertus. Sa prédilection pour la crainte est compréhensible car l'enseignement d'Évagre accorde une grande place au combat contre les passions, or par la crainte de Dieu, on se détourne du mal, selon sa définition inspirée du Livre des Proverbes<sup>3</sup>.

La position des Apophtegmes est moins claire. Un point est certain : humilité et crainte sont vitales pour la vie spirituelle. Poemen ne dit-il pas que l'homme a besoin de ces deux vertus comme du souffle qui sort de ses narines<sup>4</sup> ? L'abbé Cronios indique que la crainte est le moyen pour parvenir à l'humilité<sup>5</sup>, tandis qu'Euprépios affirme que celui qui possède l'humilité voit la crainte de Dieu venir en lui<sup>6</sup>. L'abbé Jacques déclare que la crainte enseigne à l'homme toutes les vertus et les commandements de Dieu<sup>7</sup>.

Si nous pouvons admettre que les différentes options relevées dans les Apophtegmes proviennent de la diversité des auteurs, une telle interprétation devient plus difficile avec Isaïe. Un flottement identique se repère dans ses textes. D'un côté, cet abbé déclare que la crainte du Seigneur est l'unique mère des vertus<sup>8</sup>. Par ailleurs, il soutient que l'humilité les engendre<sup>9</sup>. Dans une sorte de chaîne des vertus, il affirme : « Les larmes engendrent la crainte, la crainte engendre l'humilité<sup>10</sup> ». Les pleurs sont un fruit de la considération des péchés, ce qui définit justement un aspect de l'humilité

<sup>1</sup> Cf. *Did.* XIV, 151, 42-47. Évagre peut ainsi conclure un de ses traités en écrivant que « de nombreuses vertus font resplendir l'humilité d'un homme », ÉVAGRE, *Huit esprits* 19.

<sup>2</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pr.* prologue 8 ; 81.

<sup>3</sup> Cf. *Pr.* 15, 27, voir ÉVAGRE, *Schol.* 113 *ad Prov.* 9, 13. Dorothee reprend cette définition en *Did.* IV, 49.

<sup>4</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Poemen 49. Voir aussi : *Alph.* Jean Colobos 22 ; *Eth.* Coll. 13, 22 (SPN p. 292) ; *Syst.* XI, 119 ; N 604.

<sup>5</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Cronios 3.

<sup>6</sup> Cf. *Id.*, Euprépios 5. Voir aussi : *Syst.* III, 22, 40.

<sup>7</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Jacques 3.

<sup>8</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 21, 6.

<sup>9</sup> Cf. *Id.*, 1, 33.

<sup>10</sup> *Id.*, 16, 114.

pour Isaïe<sup>1</sup>. Dire que les larmes causent la crainte revient à affirmer que l'humilité produit la crainte, ce qui pose un problème avec la proposition qui lui fait suite puisqu'elle affirme le contraire. Ces deux vertus ont des perspectives peu différentes, ce qui les rend très proches<sup>2</sup>. Toutes deux conduisent à la pénitence. En effet, la crainte, selon Isaïe, regarde le jugement que Dieu rend concernant les péchés de l'homme<sup>3</sup>, tandis que l'humilité considère les péchés de l'homme qui l'exposent au jugement de Dieu. L'humilité et la crainte s'appellent donc l'une l'autre et se fécondent mutuellement. Il est tout aussi exact d'affirmer que la considération du jugement de Dieu propre à la crainte engendre la prise de conscience des péchés, acte d'humilité, ou de déclarer que la perception des péchés éveille la crainte du jugement divin.

L'ambiguïté que nous venons de mettre en évidence transparait chez Dorothee. Cependant, les deux positions ne se rencontrent pas dans le même ensemble de textes ce qui en atténue la portée. Les affirmations sur la primauté de l'humilité se trouvent dans les *Didascalies*<sup>4</sup> et celles sur la crainte sont explicitées dans une lettre et n'émanent pas directement de Dorothee puisqu'il commente un Apophtegme<sup>5</sup>. Résolument, Dorothee opte pour la primauté de l'humilité<sup>6</sup>. Il soutient fortement et longuement, en interprétant un texte venant d'Isaïe, qu'aucune vertu ne peut exister sans l'humilité<sup>7</sup> car grâce à elle, l'homme obéit aux commandements, c'est-à-dire exerce les vertus. Il souligne les conséquences désastreuses causées par son absence lors du péché des origines<sup>8</sup>. Même si l'ordre des conférences n'est pas de lui, il constitue un autre indice de ses orientations : la seconde *Didascalie* porte sur l'humilité et la quatrième expose sa doctrine de la crainte<sup>9</sup>. Enfin, tout en reconnaissant dans la description de l'édifice des vertus que « la crainte de Dieu dispose l'âme à garder les commandements<sup>10</sup> », une place prépondérante est accordée à l'humilité.

Barsanuphe résume avec finesse ce cas particulier de connexion des vertus : « Le commencement, c'est l'humilité et la crainte de Dieu<sup>11</sup> ». Il place l'humilité avant la crainte et reconnaît aussi que ces deux vertus sont nécessaires pour avancer dans la vie spirituelle.

Les caractéristiques fondamentales de l'humilité, la place spéciale qu'elle tient vis-à-vis des autres vertus ont été mises en lumière. Dorothee nous a communiqué des

<sup>1</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 20, 2 et 17, 9.

<sup>2</sup> Cf. *Apophtegmes* Eth. Coll. 13, 78 (SPN p. 306-307) ainsi que 13, 64 (SPN p. 303-304).

<sup>3</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 4, 72 ; 15, 87.92 ; 16, 34.69-70.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* II, 26 et XIV, 151.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* Lettre 6, 191 qui commente *Apophtegmes Alph.* Poemen 160.

<sup>6</sup> Comme son maître Barsanuphe, cf. BARSANUPHE 497, 25-26.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* II, 26 qui reprend ISAÏE, *Logos* 3, 1.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* I, 9, 3-4.

<sup>9</sup> À noter que, dans cette *Didascalie*, il n'affirme à aucun moment une quelconque primauté de la crainte.

<sup>10</sup> *Did.* XIV, 149, 10-11. Cf. *Did.* IV, 50.

<sup>11</sup> BARSANUPHE 234, 12-13.



repères solides qui introduisent à la compréhension de la nature de l'humilité. Toutefois, l'apport de la philosophie n'a pas encore épuisé toutes ses richesses et la notion d'ἕξις va permettre d'approfondir les premières informations que nous venons de recueillir. Cet approfondissement rationnel se heurtera au mystère de l'action divine qui dépasse toute explication.

## 2 L'ἕξις de la divine et incompréhensible humilité

Pour Dorothee, le Christ en précisant qu'il est humble de cœur<sup>1</sup> veut indiquer qu'il parle de l'humilité véritable, c'est-à-dire un abaissement qui n'est pas « tout en paroles et en attitudes, mais une disposition (διάθεσιν) vraiment humble dans son cœur, dans son esprit<sup>2</sup> ». L'humilité est réellement une vertu si elle n'est pas passagère et superficielle, si elle s'enracine au plus intime de l'homme, en son cœur : ce sanctuaire de l'âme d'où procèdent les actes<sup>3</sup>. Certains Apophtegmes, dans lesquels des moines réagissent au mépris ou aux calomnies dont ils sont l'objet en se blâmant spontanément<sup>4</sup>, témoignent de cette disposition d'humilité enracinée en leur cœur. Dorothee souligne l'importance non seulement d'acquérir chaque vertu, mais aussi de les transformer en une telle disposition<sup>5</sup>. Elle est signe de la santé de l'âme retrouvée<sup>6</sup>. Pour expliquer cette disposition, Dorothee n'hésite pas à utiliser une notion philosophique<sup>7</sup> : l'ἕξις.

### *L'ἕξις de la vertu d'humilité*

La plupart du temps Dorothee indique ses sources. Dans le cas présent, il ne donne aucune référence. C'est un fait que les Pères ne sont pas familiers des spéculations philosophiques<sup>8</sup>. On peut penser que la bonne formation intellectuelle de Dorothee l'a certainement influencé. Cependant, un texte de Basile de Césarée conduit à se demander si ce père ne l'aurait pas inspiré<sup>9</sup>. Dans sa réponse à un frère qui lui demande ce qu'est l'humilité et les moyens pour l'acquérir, L'évêque de Césarée introduit la notion d'ἕξις. Il explique que « l'attitude habituelle (τὴν ἕξιν) de

<sup>1</sup> Cf. Mt 11, 29.

<sup>2</sup> *Did.* I, 7, 29-32 (traduction retouchée). BARSANUPHE 100, 5-6 fait lui aussi remarquer que la véritable humilité ne se contente pas de paroles.

<sup>3</sup> Cf. RENCZES Philipp Gabriel, *Agir de Dieu et liberté de l'homme, Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, (Cogitatio Fidei 229), Le Cerf, Paris, 2003, p. 211.

<sup>4</sup> *Apophtegmes Alph.* Jean Colobos 8.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* XIV, 153, 32-34. Les passions développent aussi des dispositions similaires, cf. *Did.* XI, 120, 11 ; 121 à 123.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XI, 122, 20-23.

<sup>7</sup> Sur ce thème : cf. PINCKAERS Servais, art. « Habitude et *habitus* », *DS* 7.1, Beauchesne, Paris, 1969, col. 2-11 ; JETTÉ Fernand, art. « État », *DS* 4.2, Beauchesne, Paris, 1961, col. 1372-1375 et RENCZES Philipp Gabriel, *op. cit.*, p. 191-265. Dans sa thèse, Philipp Renczes étudie le couple ἕξις/ἐνέργεια chez Maxime le Confesseur.

<sup>8</sup> Si ἕξις se rencontre chez Barsanuphe et Jean, il a le sens général d'état.

<sup>9</sup> BASILE, *PRA* p. 212 = *PR* 198, 275.

l'humilité » s'obtient « par une constante application » et il précise : « Comme cela a coutume aussi de se passer pour les arts<sup>1</sup> ». Or, Dorothée fait appel, lui aussi, au mode d'acquisition des arts pour illustrer sa pensée sur l'ἔξις d'humilité<sup>2</sup>. L'argument n'est pas décisif car la comparaison était courante. Faute de précision de sa part, nous ne pouvons conclure que ses propos s'appuient sur Basile. Si la convergence des thèmes constitue un indice, toutefois, notre analyse des textes de Dorothée va montrer qu'il n'est pas totalement satisfait par l'explication rationnelle avancée par ce concept philosophique et qu'il creuse plus profondément la question que ne le fait Basile. L'acquisition de l'humilité reste mystérieuse car la grâce de Dieu opère ce que l'homme ne peut se donner par lui-même.

Qu'entend Dorothée par ce terme ? La notion philosophique d'ἔξις est difficile à rendre en français. Le terme dérive du verbe « avoir » (ἔχω) et « habitude », sa traduction spontanée, en pervertit le sens. Il se traduit parfois par « *habitus* », terme qui vient du verbe « avoir » en latin<sup>3</sup>. L'ἔξις est un avoir, la possession d'une qualité d'où l'idée de manière d'être, d'état, de disposition, dont il est cependant nécessaire de préciser les caractéristiques.

Pour saisir ce que recouvre cette notion, nous pourrions trouver des informations principalement auprès d'Aristote, mais aussi de Platon et des stoïciens<sup>4</sup>. Toutefois, lors d'un dialogue entre son ami Zosime et un sophiste sur la nature de l'humilité, l'intervention décisive de Dorothée fournit une explication qui a l'avantage de venir directement de lui-même. Le sophiste n'arrivait pas à comprendre qu'un homme à la sainteté évidente pouvait se croire pécheur. Zosime campait sur sa position sans pouvoir la démontrer.

« Voyant que le Vieillard ne savait que répondre, je lui dis : "N'est-ce pas comme la sophistique ou la médecine ? Lorsqu'on apprend bien ces arts et qu'on les pratique, on acquiert peu à peu, par cet exercice même, une sorte d'*habitus* (ἔξις) de médecine ou de sophiste. Nul ne saurait dire comment lui est venu cet *habitus* (ἔξει). Peu à peu, comme je l'ai dit, et inconsciemment l'âme l'a acquis par l'exercice de son art. On peut penser la même chose de l'humilité : de la pratique des commandements naît une disposition (ἔξις) d'humilité, qui ne peut être expliquée par des paroles"<sup>5</sup>. »

Pour que l'*habitus* se développe, il est nécessaire d'acquérir d'abord les connaissances de bases en la matière choisie puis de les mettre en œuvre dans des cas particuliers. L'ἔξις fait appel à la répétition, sans pour autant être un automatisme, car l'intelligence

<sup>1</sup> Nous reproduisons la traduction de BASILE, *PRA* p. 212. Léon Lèbe traduit : « τὴν ἔξις τῆς ταπεινοφροσύνης » par « pratique parfaite de l'humilité », BASILE, *PR* 198, 275.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* II, 36, 13-22.

<sup>3</sup> L'édition des *Sources Chrétiennes* que nous suivons le traduit, la plupart du temps, par « habitude », mais aussi deux fois par « *habitus* », cf. *Did.* II, 36, 16 et 22.

<sup>4</sup> Cf. RENCZES Philipp Gabriel, *op. cit.*, p. 195-208. Ce mot est peu présent dans l'Écriture : neuf fois dans l'Ancien Testament et deux fois dans le Nouveau, cf. RENCZES Philipp Gabriel, *op. cit.*, p. 209-217.

<sup>5</sup> *Did.* II, 36, 13-22.

et la volonté sont sollicitées pour produire un acte parfait dans son ordre, soit un raisonnement juste pour le sophiste, soit un bon diagnostic pour le médecin. L'ἔξις est une capacité permanente, fruit de l'expérience, qui rend l'homme habile<sup>1</sup>. Il en va de même pour l'humilité. Par la pratique des commandements l'homme se découvre pécheur, opère les actes de l'humilité<sup>2</sup>. Acte après acte, faisant preuve de persévérance<sup>3</sup>, la vertu d'humilité s'enracine dans la personne qui l'exerce avec plus d'aisance et de promptitude. C'est ce qu'exprime Dorothée lorsqu'il déclare que l'humilité parfaite « naît naturellement dans l'âme de la pratique des commandements<sup>4</sup> ».

Dans certains textes, Dorothée semble se contredire puisqu'il exhorte ses frères à forger une habitude<sup>5</sup>. Il emploie alors le terme « συνήθεια » qui exprime un usage, une coutume, ce qui atténue l'idée d'automatisme attachée à la notion d'habitude (ce qui se fait habituellement n'est pas nécessairement une habitude), sans toutefois la faire totalement disparaître<sup>6</sup>. Faut-il voir dans l'adoption de ce mot par Dorothée un signe de l'influence stoïcienne dont Lucien Regnault a noté la présence dans les *Didascalies*<sup>7</sup> ? Selon Philipp Renczes, pour ce courant philosophique, l'ἔξις se rapproche davantage effectivement « du concept de "coutume déterminée acquise" », ce qui concorde avec la vision stoïcienne de la morale comme un art<sup>8</sup>. Quoi qu'il en soit du bien-fondé de cette hypothèse, Dorothée indique lui-même une voie pour comprendre sa pensée grâce à une formule surprenante. Dans une lettre, il conseille de se faire violence en toutes choses et de retrancher sa volonté. Il ajoute que, progressivement, le moine le fera sans effort et sans peine à cause de la « συνηθείας ἐν ἔξει », « l'habitude en *habitus* », qu'il aura acquise<sup>9</sup>. L'habitude est devenue un *habitus*. Dans l'esprit de Dorothée, « συνήθεια » met l'accent sur la pratique continuelle et persévérante des vertus plutôt que sur la création d'un automatisme comme le laisserait entendre le sens du mot.

### ***Les limites de l'ἔξις pour expliquer l'humilité***

Avec la doctrine de l'ἔξις, une réponse satisfaisante est donnée à la légitime réaction du sophiste face aux déclarations d'humilité de Zosime. Les explications philosophiques de Dorothée manifestent ses capacités pédagogiques car elles rejoignent le sophiste dans les catégories intellectuelles qui lui sont familières. Cependant, il introduit une nuance dans sa démonstration que nous ne retrouvons pas

<sup>1</sup> Cf. RENCZES Philipp Gabriel, *op. cit.*, p. 192.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* II, 33, 4-5 ; 38, 15-21.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* VIII, 95, 6.

<sup>4</sup> *Did.* II, 33, 6-7.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* II, 20, 23-25 ; VI, 69, 7-9 ; XII, 131, 2-7.

<sup>6</sup> Cf. RENCZES Philipp Gabriel, *op. cit.*, p. 194.

<sup>7</sup> Cf. REGNAULT Lucien, *Œuvres*, p. 44.

<sup>8</sup> Cf. RENCZES Philipp Gabriel, *op. cit.*, p. 204.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* Lettre 2, 187, 12.

dans le texte de Basile qui est peut-être à l'origine de sa pensée. Selon Dorothée, cette notion philosophique n'embrasse pas la totalité de ce qui se passe dans le processus de transformation de la vertu d'humilité. En effet, tout en affirmant que l'*habitus* d'humilité s'acquiert par l'exercice même de la vertu, il soutient que « nul ne saurait dire comment lui est venu cet *habitus*<sup>1</sup> ». Seul celui qui en a l'expérience<sup>2</sup> peut comprendre car les mots et les raisonnements sont inadéquats<sup>3</sup>. Cette précision semble de premier plan pour Dorothée, car il insiste, se répète. De manière paradoxale, à mesure qu'il approfondit la nature de l'humilité, il accroît son caractère insaisissable<sup>4</sup> et en vient à déclarer : « L'humilité en elle-même est divine et incompréhensible<sup>5</sup> ». La pensée de Dorothée semble obscure. Que veut-il dire ?

Lorsque nous avons abordé le thème du retranchement de la volonté propre, nous avons remarqué l'insistance de Dorothée à mentionner que l'acte bon était le fruit de la collaboration entre l'homme et Dieu. Il intègre l'action nécessaire de Dieu parmi les paramètres concourant à la bonté des actes. Il est tout à fait exact que l'ἔξις d'humilité s'acquiert par la pratique assidue de cette vertu, mais une précision de taille doit être ajoutée : c'est la grâce de Dieu qui vient la parfaire<sup>6</sup>. En affirmant avec force que l'humilité est divine et incompréhensible, Dorothée met en avant l'intervention de Dieu qui est absolument déterminante pour son acquisition.

L'exemple de Zosime montre que sa conscience d'être pécheur n'est pas le simple résultat de son effort. Il en va de même pour l'abbé Agathon avouant au moment de sa mort que, s'il avait fait tout son possible pour garder les commandements, il ne savait pas si cela avait plu à Dieu<sup>7</sup>. Ce n'était pas chez lui une humilité de paroles<sup>8</sup>. L'humilité de Zosime et d'Agathon n'est pas le fruit d'une méditation sur la bassesse de la condition humaine<sup>9</sup>, mais l'effet de la lumière divine

<sup>1</sup> *Did.* II, 36, 17-18.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* II, 36, 21-22 ; 37, 11-12. Dorothée revient très souvent sur l'importance de l'expérience dans la vie spirituelle. Le thème serait à approfondir. Il ne s'agit pas de faire uniquement l'expérience de Dieu, mais celle du péché, de la paix, de l'obéissance. Quelques références : *Did.* I, 25, 1 ; IV, 47, 24 et 49, 18. Le verbe « apprendre », aussi très présent dans ses discours, a toujours une note existentielle, cf. par exemple *Did.* I, 8, 18-23.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* II, 35, 19-22 ; 36, 22. Voir aussi : *Did.* VIII, 95.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* II, 37, 2-3.

<sup>5</sup> *Did.* II, 37, 19-20.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* II, 38, 9-11. « Si Dieu ne fait pleuvoir sur sa semence, tout son labeur est vain », *Did.* XII, 135, 10-11.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* II, 37, 3-8 qui cite : *Apophtegmes Alph.* Agathon 29.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* I, 7, 29-30.

<sup>9</sup> Chez Dorothée, nous ne trouvons pas d'incitation directe à la pratique d'une telle méditation. Dans une lettre, il préconise à un frère qui se plaint d'être tiède « de garder la pensée des redoutables jugements de Dieu » (*Did.* Lettre 7, 192, 3-5), de se rappeler qu'il aura à comparaître devant le tribunal du Christ (lignes 7-8). Ces réflexions ont pour principal but de réveiller la crainte de Dieu. La pratique de l'examen a aussi cet objectif, cf. *Did.* IV, 52, 1-7. C'est aussi une manière de faire un état des lieux du travail ascétique afin de se remettre à l'ouvrage avec plus d'ardeur, cf. *Did.* X, 111, 13-20.

qui les établit dans la véritable humilité<sup>1</sup>. Comme le dit Dorothée : « Ils se voient pécheurs<sup>2</sup> ».

La doctrine des deux reclus du monastère de Séridos vient ici éclairer les paroles de Dorothée qui n'argumente pas sa pensée et renvoie ses auditeurs à leur expérience personnelle. Dans une lettre, Barsanuphe exhorte un frère à travailler de toute sa force à humilier les pensées mauvaises. « Alors Dieu ouvrira les yeux de ton cœur pour voir "la vraie lumière" et dire sciemment (συνιέναι) : "C'est par grâce que je suis sauvé" dans le Christ Jésus notre Seigneur<sup>3</sup> », lui écrit-il. Cette clairvoyance sur lui-même et sur son salut intervient au cœur de l'action, dans l'exercice de la vertu et l'établit dans l'humilité véritable<sup>4</sup>. Un échange épistolaire avec Jean révèle que Dorothée a fait l'expérience de ce qu'enseignent ses Pères. Jean lui répondit qu'il commençait à être dans la vérité parce qu'il lui avait écrit : « Ce n'est pas, Père, que je me tienne pour inférieur à toute créature, mais chaque fois que j'examine ma conscience, je me trouve moi-même tenu d'être au-dessous de toute créature<sup>5</sup> ».

La pensée de Dorothée et de ses deux maîtres directs sont à rapprocher de celle d'Isaïe qui écrit :

« À celui qui travaille selon Dieu, il faut des yeux spirituels pour qu'il se sache lui-même ennemi de Dieu d'après sa volonté. Si tu gardes le commandement de Dieu, si tu fais tout ton ouvrage avec science à cause de Dieu, si tu es persuadé que tu ne peux pas plaire à Dieu à la mesure de sa gloire et si tu places devant tes yeux tes péchés, tu les trouveras s'opposant au Malin qui veut te renverser par la pensée que tu es justifié, et ils garderont l'édifice construit par le deuil. Alors tu sauras que tu te connais toi-même et tu sauras où tu habites<sup>6</sup> ».

C'est encore dans le champ sémantique de la vue que ce Père puise pour exprimer cette expérience qui n'est pas de l'ordre d'un raisonnement, mais d'une saisie intuitive<sup>7</sup>. Le texte laisse entendre que ces yeux spirituels sont un don de la grâce. L'expérience qui est relatée est similaire à celles de Dorothée, Barsanuphe ou Jean quand ils témoignent que cette « vision », cette connaissance de soi-même pour reprendre l'expression d'Isaïe qui n'est pas sans rappeler l'idéal philosophique grec,

<sup>1</sup> Diadoque de Photice (évêque du V<sup>e</sup> siècle) examine lui aussi cette humilité qui est un don de la grâce. Il distingue deux humilités. La première est le résultat des difficultés intérieures et extérieures de l'expérience spirituelles. « Mais quand, dans un grand sentiment de certitude, l'intellect a été illuminé par la sainte grâce, alors l'âme possède l'humilité comme par nature. » (DIADOQUE, *Chapitres* 95).

<sup>2</sup> Cf. *Did.* II, 33, 16-17.

<sup>3</sup> BARSANUPHE 119, 30-32.

<sup>4</sup> Une pensée identique se croise dans une lettre de Jean à Dorothée, mais sans explication. Jean avait interdit à Dorothée de répondre aux louanges avec modestie (cf. BARSANUPHE/JEAN 279-281). Cependant, celui-ci voyait des Pères qui le faisaient et il aurait aimé savoir quelle en était la raison. L'Ancien lui répondit que ces Pères se tenaient pour des serviteurs inutiles et précisa : « Et se considérant ainsi en vérité, ils répondent tels qu'ils sont » (BARSANUPHE/JEAN 282, 7-8). Voir aussi : BARSANUPHE 689.

<sup>5</sup> BARSANUPHE/JEAN 276, 1-4.

<sup>6</sup> ISAÏE ; *Logos* 23, 7-8. Voir aussi *Logos* 10, 45.

<sup>7</sup> Augustin avait fait de même, cf. *Confessions* VII, 10, 16.

est vécue dans l'action. L'homme se connaît alors dans sa petitesse et il ne peut mettre sa confiance en lui-même comme l'indique Isaïe dans la sentence qui suit ce texte<sup>1</sup>.

Barsanuphe disait que « la foi, c'est l'humilité<sup>2</sup> », car par l'acte de foi l'homme retranche sa volonté pour s'en remettre librement à Dieu. Les découvertes que nous venons de faire permettent une autre interprétation. La foi est aussi la lumière par laquelle l'homme contemple Dieu et se connaît lui-même en Dieu. Dans cette lumière l'homme se voit dans la vérité de sa condition de créature, de pécheur appelé à la conversion et au salut.

Les considérations de Dorothee sur le développement mystérieux de la vertu d'humilité vont le conduire à des conclusions inattendues et audacieuses.

### ***L'humilité divine et incompréhensible***

Dans sa démonstration pour expliquer la disposition d'humilité, Dorothee a conduit ses auditeurs aux limites de ce que la raison peut exprimer. L'apport de la philosophie est indéniable, mais elle ne comble pas le fossé qui sépare l'intelligence humaine de la pensée divine. Dorothee affirme que l'humilité est « θεϊκή και ἀκατάληπτος », « Divine et incompréhensible<sup>3</sup> ». Ces deux adjectifs appellent des précisions et ouvrent de riches perspectives.

Le second adjectif nous entraîne dans le climat de la théologie apophasique<sup>4</sup>. Grégoire de Nysse écrit que, si au commencement la connaissance de Dieu est lumière, plus l'esprit avance, « plus il voit que la nature divine est invisible<sup>5</sup> ». Dumitru Staniloae formule avec équilibre ce qui se passe :

« Dans le progrès de cette connaissance, on prend toujours plus conscience que Dieu dépasse ce que l'on peut saisir de lui par des mots et des concepts, au point qu'au sommet de ce progrès, cette conscience en arrive à être prédominante. La voie affirmative est donc de plus en plus unie à la conscience du caractère indicible de Dieu ; à l'issue d'une longue ascension toutefois, elle passe quasiment en totalité dans cette conscience d'une impuissance à saisir et à exprimer Dieu conceptuellement. Pour cette raison, la pensée utilise, en plus des concepts et des expressions affirmatives, des concepts négatifs et, après une longue ascension spirituelle, elle n'utilise pratiquement plus que des concepts négatifs<sup>6</sup>. »

<sup>1</sup> ISAÏE, *Logos* 23, 9.

<sup>2</sup> BARSANUPHE/JEAN 574, 35-36.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* II, 37, 19-20. « Θεϊκός » est un hapax chez notre auteur car il le reprend à l'Apophtegme anonyme qu'il a cité juste avant, cf. *Did.* II, 37, 16, citation de : *Apophtegmes* N 323. Habituellement, il utilise « θεῖος », cf. *Did.* III, 40, 30 (la conscience) ; IV, 47 (la crainte) ; VI, 75, 14 (l'âme humble) ; XI, 120, 4-5 ; XII, 127, 16-17 ; XIII, 146, 19 (les Écritures) ; XVI, 166, 13 (l'assemblée de Pâques) ; XVI, 172, 38 (l'âme image de Dieu).

<sup>4</sup> Sur la question : cf. LOSSKY Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Le Cerf, Paris, 2005, 3<sup>e</sup> édition, p. 21-41. Les affirmations de Vladimir Lossky sont reprises et discutées par les deux auteurs suivants : HADOT Pierre, « Apophasisme et théologie négative », *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1981, p. 185-193 ; STANILOAE Dumitru, *Théologie ascétique et mystique de l'Église orthodoxe*, Le Cerf, Paris, 2011, p. 287-318.

<sup>5</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, introduction, texte critique et traduction par Jean Daniélou, SC 1bis, Le Cerf, Paris, 2007, réédition de la 3<sup>e</sup> édition, paragraphes 162-164.

<sup>6</sup> STANILOAE Dumitru, *op. cit.*, p. 287.

Si le thème de l'impossibilité pour l'homme de rendre compte pleinement de l'action de Dieu est partagé par d'autres Pères, comme nous avons pu le constater précédemment, le contexte dans lequel Dorothée emploie ces deux adjectifs est hors du commun. De manière habituelle, l'évocation de la notion de théologie apophatique est associée au travail théologique ou à l'expérience de la rencontre avec Dieu vécue dans la prière. Pour Dorothée, ce processus de connaissance apophatique de Dieu se vit aussi au sein de l'action. En éprouvant dans son cœur, l'ineffable action de Dieu qui vient féconder sa faiblesse pour produire l'acte bon, l'homme connaît expérimentalement Dieu qui n'en demeure pas moins incompréhensible. Cette idée que la loi morale puisse être un des lieux de la connaissance de Dieu en lui-même n'est pas isolée dans les conférences de Dorothée. En effet, elle sera de nouveau exposée lorsque nous découvrirons la dynamique de la connaissance<sup>1</sup>.

Ces deux adjectifs doivent être interprétés dans le contexte de l'explicitation de l'intervention de Dieu en faveur du développement de l'*habitus* de la vertu d'humilité. En employant des adjectifs qui sont réservés pour parler de Dieu, Dorothée veut donc faire réagir son auditoire pour qu'il prenne conscience que Dieu seul fait éclore cet *habitus* d'humilité dans le cœur de l'homme qui s'y dispose.

Toutefois, le passage dans lequel ces deux adjectifs sont utilisés soulève une interrogation. En effet, Dorothée cite un Apophtegme qui déclare que l'humilité est une œuvre divine et énumère quelques conditions pour la développer. Puis il conclut : « Telle est la voie de l'humilité, mais l'humilité elle-même est divine et incompréhensible<sup>2</sup> ». Les considérations sur le mode divin d'acquisition de l'humilité amènent Dorothée à en faire un attribut divin. Que le mode de développement de l'humilité soit divin et incompréhensible, Dorothée s'en est expliqué. En revanche, que l'humilité soit elle-même divine et incompréhensible est simplement affirmé alors que cette déclaration audacieuse appelle des précisions. Dorothée n'ayant pas développé sa pensée, c'est auprès de Jean Climaque que nous recevrons quelques éclaircissements.

### ***L'humilité : un nom de Dieu lui-même selon Jean Climaque***

Il est difficile de discerner les idées de Dorothée reçues par les Pères postérieurs qui affirment l'avoir apprécié ou qui, sans nul doute, ont eu accès à ses textes bien qu'ils n'y fassent pas référence. Jean Climaque entre dans ce second cas. Cependant, l'insistance de Dorothée, plus accentuée que dans les textes de ses maîtres, sur le caractère indicible de la venue de l'humilité en l'âme et sa formule choc de la divine et incompréhensible humilité que nous n'avons pas rencontrée chez ses Pères

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* XVII, 179.

<sup>2</sup> *Did.* II, 37, 19-20. S'il ne dit qu'une seule fois que l'humilité est divine et incompréhensible, en revanche, Dorothée a répété à plusieurs reprises que nul ne peut dire comment elle est, cf. *Did.* II, 37, 10-12 ; voir aussi 35, 19-20.

permettent de supposer que certains développements de Jean Climaque sont soit directement dépendants de Dorothee, soit le signe d'une affinité spirituelle<sup>1</sup>.

Comme Dorothee, Jean enseigne que l'humilité ne peut être expliquée par des paroles à ceux qui n'en ont pas l'expérience parce qu'elle est un don de Dieu. Ce thème est central dans le vingt-cinquième degré de son *Échelle sainte* consacré à l'humilité. Les trois premiers paragraphes soulignent, en effet, le caractère incompréhensible de l'humilité, puis Jean y revient trois fois<sup>2</sup> et il clôt ce degré avec ce thème<sup>3</sup>.

Jean Climaque n'hésite pas à employer des expressions qui relèvent de la théologie<sup>4</sup>. Il fait ainsi l'analogie entre l'incompréhensibilité de Dieu et celle de l'humilité : « Nous ne pouvons pas décrire la puissance ni l'essence de ce soleil, mais à partir de ses opérations et de ses propriétés nous pouvons concevoir sa nature intrinsèque<sup>5</sup> ». Quelques paragraphes auparavant, Jean Climaque a appliqué ce principe pour donner sa définition de l'humilité.

« L'humilité est une grâce ineffable (ἀνόνημος) dans l'âme, dont le nom n'est connu que de ceux qui l'ont appris par expérience. C'est une richesse indicible, un nom de Dieu (θεοῦ ὀνομασία) et un don venant de lui, car il est dit : "Apprenez, non d'un ange, ni d'un homme, mais de moi", c'est-à-dire de moi demeurant en vous, de mon illumination et de mon opération en vous, "que je suis doux et humble de cœur", et de pensées, et d'esprit, "et vous trouverez pour vos âmes l'apaisement des combats et le soulagement des pensées<sup>6</sup> ».

Le caractère apophatique de l'humilité est très fortement marqué dans ce texte. La reprise de la thématique du nom qui ne peut être nommé (ἀνόνημος) renvoie peut-être à la révélation du Nom à Moïse au buisson ardent<sup>7</sup>. L'humilité est un nom de Dieu. Placide Deseille traduit au sens fort : « θεοῦ ὀνομασία ». Ne faudrait-il pas l'atténuer pour être au plus près du sens du mot : une appellation, une désignation de Dieu ? Quelle que soit l'option de traduction, l'audace de la formule demeure.

La seconde partie du texte en explique la signification. De manière très originale, Jean Climaque utilise Matthieu 11, 29. Cette parole du Christ est entendue comme si elle était prononcée par Dieu. Par conséquent, Jean introduit un changement de perspective. L'humilité est alors une propriété de la nature divine, ce qui est, pour le moins, peu conventionnel. Pour éclairer sa déclaration hors norme sur l'humilité,

<sup>1</sup> Il ne nous a pas semblé judicieux de nous fonder sur des rapprochements littéraires qui ne sont pas significatifs pour trancher dans un sens ou dans l'autre.

<sup>2</sup> Cf. CLIMAQUE, *Échelle* 25, 5.25.38 et peut-être en 27.

<sup>3</sup> Cf. *Id.*, 25, 68.

<sup>4</sup> En CLIMAQUE, *Échelle* 28, 49, l'analogie est faite entre la définition de Chalcédoine des deux natures en l'unique Personne et la prière. Sur le procédé voir JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, (SO 24), traduction française, introduction et notes par Placide Deseille, Bellefontaine, Bégrolles, 2007, p. 14.

<sup>5</sup> CLIMAQUE, *Échelle* 25, 25. Dans la note afférente à ce paragraphe, Placide Deseille renvoie à Dorothee et notre passage de *Did.* II, 37, 19-20.

<sup>6</sup> CLIMAQUE, *Échelle* 25, 3 en PG 88, 989A.

<sup>7</sup> Cf. Ex 3, 1-15.



Jean s'appuie sur l'autorité suprême de l'Écriture, mais le verset de Matthieu n'est-il pas détourné de son véritable sens ?

Si nous restons dans la thématique du nom, l'interprétation est cohérente et révèle une profonde sensibilité biblique. Jean Climaque identifie le « je suis » du Christ dans ce verset de Matthieu aux fameux « ἐγὼ εἰμί » du Christ en saint Jean<sup>1</sup> qui renvoient eux-mêmes à la révélation du Nom dans l'Ancien Testament, au « Je suis » de Dieu à Moïse au buisson ardent<sup>2</sup>. La déclaration du Christ en Matthieu 11, 29 serait une révélation similaire à celle du buisson ardent. Jean parle effectivement dans un autre chapitre de la vision de Dieu dans le buisson de l'humilité<sup>3</sup>.

Si nous passons à présent sur le plan d'une lecture christologique. Selon le principe de la communication des idiomes dans le Verbe Incarné, il est tout à fait possible de dire que Dieu est humble. C'est le Christ qui fait cette déclaration. Il la fait en tant qu'homme, l'humilité étant considérée comme une propriété de la nature humaine. Jean Climaque ne fait pas cette lecture du texte matthéen parce qu'il pense que l'humilité est un attribut divin.

Sa lecture théologique est acceptable car, étant donné que celui qui parle est la seconde Personne de la Trinité, lorsque Jésus dit : « Je suis humble de cœur », il révèle mystérieusement quelque chose de Dieu même. Cette interprétation soulève de nombreuses questions et elle nécessite une réflexion philosophique et théologique pour circonscrire ce que peut signifier que Dieu soit humble en lui-même.

Dorothee avec une concision inhabituelle chez lui, Jean Climaque, de manière plus développée, avancement des affirmations audacieuses et, malheureusement, ne les ont pas approfondies, laissant ce chantier à leur postérité.

C'est une belle leçon de théologie que Dorothee offre avec cette réflexion sur l'ἕξις de la vertu d'humilité. Il intègre les richesses de la philosophie, mais leur fait subir une adaptation, les remodèle, afin qu'elles puissent être une aide pour rendre compte au mieux, avec leurs limites, de l'œuvre de Dieu dans le cœur de l'homme.

Dans ces pages, nous avons vu à plusieurs reprises que la vertu était une réalité dynamique. Nous allons donc nous intéresser maintenant à l'acquisition et au développement de l'humilité.

---

<sup>1</sup> Par exemple Jn 8, 57.

<sup>2</sup> Cf. Ex 3, 14.

<sup>3</sup> Cf. CLIMAQUE, *Échelle* 15, 40.

### 3 Acquisition et croissance de l'humilité

La vertu est une réalité dynamique. Son acquisition est plus exactement un développement puisque sa semence a été déposée en l'homme au moment de sa création. Les ajustements apportés par Dorothée à la notion d'ἕξις qui ont été découverts dans le paragraphe précédent rappellent que si la vertu provient de l'action conjointe de l'homme et de Dieu, toutefois, « sans le secours de Dieu, l'homme ne peut ni acquérir une vertu ni accomplir quelque autre bien, même si, craignant Dieu, il le veut et s'y applique<sup>1</sup> ». Conservant à l'esprit ces principes, nous désirons à présent exposer les moyens mis à la disposition de l'homme pour acquérir l'humilité et expliciter les phases de sa croissance.

#### *Acquérir l'humilité selon les maîtres de Dorothée par l'imitation du Christ*

Les maîtres de Dorothée ont abordé la question des différentes manières d'acquérir l'humilité. De cette riche doctrine, nous retiendrons deux points essentiels.

Tout d'abord, selon les devanciers de Dorothée, la considération du Christ, modèle d'humilité<sup>2</sup>, est le moyen privilégié pour apprendre cette vertu. Selon Basile, par le souvenir des paroles du Christ et de ses exemples d'humilité le frère agit conformément au Christ humble<sup>3</sup>. De même, Isaïe pense que les événements de la Passion ont pour fonction d'enseigner à vivre l'humilité à la suite du Christ<sup>4</sup>. De façon étonnante, bien qu'il mentionne le commandement du Christ d'apprendre son humilité<sup>5</sup>, Dorothée ne développera pas explicitement le thème de l'imitation de l'humilité du Christ comme nous le verrons plus loin.

Le second moyen, déjà rencontré dans le parcours concernant l'ἕξις, est d'une simplicité et d'une évidence déconcertante comme le déclare Isaïe : « En étant humble, on devient humble<sup>6</sup> ». Dans le texte dans lequel il parle de l'ἕξις d'humilité, Basile écrit qu'elle s'apprend « si, en toute occasion, on s'applique et s'exerce, de façon régulière et ininterrompue, aux comportements propres de l'humilité<sup>7</sup> ». « Habitue ta langue à dire : "Pardonne-moi" et l'humilité viendra sur toi<sup>8</sup> », affirme pour sa part Isaïe. Quant à Évagre, pour combattre les pensées d'orgueil, il conseille de faire mémoire des fautes passées, des échecs de la vie antérieure et de la protection actuelle de Dieu<sup>9</sup>. Si de telles considérations engendrent l'humilité, elles en sont déjà des actes.

<sup>1</sup> *Did.* Lettre 6, 191, 9-12.

<sup>2</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 455, 49-50.

<sup>3</sup> Cf. BASILE, *Auger*, Sur l'humilité, p. 154 et 158.

<sup>4</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 13, 3-4.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* I, 7, 17-20.

<sup>6</sup> ISAÏE, *Logos* 9, 19.

<sup>7</sup> BASILE, *PRA* p. 212 (ou *PR* 198, 275). Cf. BASILE, *Auger*, Sur l'humilité, p. 156.

<sup>8</sup> ISAÏE, *Logos* 16, 44.

<sup>9</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pr.* 33.

Enfin, il faut noter que l'acquisition d'une vertu entraîne le développement de l'humilité puisque celle-ci est indispensable à l'existence de chaque vertu.

### ***L'humiliation du corps entraîne l'humilité de l'âme***

Parmi les moyens traditionnels qui portent à l'humilité, Dorothée s'attarde sur les labeurs corporels. Pour Dorothée, l'âme est plus précieuse que le corps<sup>1</sup>, mais le service auprès des malades et sa petite santé l'ont rendu attentif à l'influence du corps sur la vie spirituelle. Tout en bénéficiant de son expérience personnelle, sa position s'inscrit toutefois dans le mouvement général de sa tradition spirituelle. En effet, Peter Brown fait remarquer qu'une des spécificités des Pères du désert est le rejet de tout dualisme et que « rarement, dans la pensée antique, on a considéré le corps comme si profondément impliqué dans la transformation de l'âme<sup>2</sup> ».

Que ce qui advient au corps ait un impact sur les dispositions de l'âme est une idée qui se rencontre dans la douzième *Didascalie* où Dorothée explique à ses frères que son mal aux pieds est permis par Dieu pour son profit spirituel<sup>3</sup>. Cependant, c'est dans la *Didascalie* sur l'humilité, que le commentaire d'un Apophtegme lui offre l'occasion de développer sa pensée. Un abbé répondait que les labeurs corporels, accomplis avec science, appartenaient à la voie de l'humilité<sup>4</sup>. « Quelle influence peut avoir le labeur du corps sur une disposition de l'âme<sup>5</sup> ? », se demande Dorothée.

Il explique qu'en raison du péché, l'âme a été livrée à l'amour du plaisir et « τῆ αὐτονομία τῆς πλάνης<sup>6</sup> ». Cette « autonomie de l'erreur » doit certainement s'entendre sur un ton ironique. Elle n'est qu'un leurre car, comme Dorothée l'a fortement souligné dans la première *Didascalie*, l'homme est devenu esclave du péché et des passions par le mauvais choix de la transgression du commandement<sup>7</sup>. Ce n'est plus l'âme qui conduit le corps<sup>8</sup>, mais le contraire. L'âme « a aimé les biens corporels et, d'une certaine manière, s'est trouvée faire comme une seule chose avec le corps, devenue

<sup>1</sup> *Did.* XIV, 158, 24-25.

<sup>2</sup> BROWN Peter, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Gallimard, Paris, 1995, p. 291.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XII, 124.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* II, 37, 16-17 qui cite *Apophtegmes* N 323. Cf. *Did.* XIV, 153, 27-32. Ce que cet abbé affirme se rencontre chez Isaïe pour les vertus en général : « Les instruments des vertus sont les labeurs corporels accomplis avec science », ISAÏE, *Logos* 16, 52.

<sup>5</sup> *Did.* II, 39, 2-3.

<sup>6</sup> *Did.* II, 39, 5. Expression reprise à GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41*, (SC 358), introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, traduction par Paul Gallay, Le Cerf, Paris, 1990, *Discours* 39, 7.

<sup>7</sup> Cf. par exemple *Did.* I, 3.

<sup>8</sup> Dorothée cite un passage d'Évagre (cf. *Did.* I, 18, 16 ; ÉVAGRE, *Pr.* prologue 2) qui appelle la partie supérieure de l'âme : « τὸ ἡγεμονικόν », c'est-à-dire celle qui dirige. Sur l'anthropologie d'Évagre qui viendrait selon lui de Grégoire de Nazianze, cf. ÉVAGRE, *Pr.* 89, idée reprise par Dorothée, cf. *Did.* XVII, 176.

chair toute entière<sup>1</sup> ». C'est le règne de la *philautie*<sup>2</sup>, la racine des vices<sup>3</sup> qui se caractérise selon Évagre par « un excès de l'attachement naturel que Dieu a donné à l'âme pour le corps<sup>4</sup> ». En conséquence, l'âme « est affectée elle-même de tout ce qu'il fait<sup>5</sup> ». Les répercussions sur l'âme de ce que subit le corps n'ont pas systématiquement une orientation mauvaise, elles peuvent être bénéfiques pour l'avancement dans l'humilité. Les dispositions spirituelles sont différentes « chez le bien portant et chez le malade ou chez celui qui a faim et chez celui qui est rassasié<sup>6</sup> ». Dorothee ajoute d'autres exemples et conclut : « Donc, le labeur humilie le corps et quand le corps est humilié, l'âme l'est aussi avec lui<sup>7</sup> ».

Dorothee illustre sa pensée en rapportant un épisode de la vie d'Évagre. Pallade, dans l'*Histoire Lausiaque*<sup>8</sup>, raconte qu'Évagre, harcelé par un esprit de blasphème, s'interdit d'entrer dans sa cellule durant quarante jours, si bien que son corps fût couvert de vermine comme les bêtes sauvages<sup>9</sup>. Blasphémer est l'acte d'orgueil par excellence : c'est se faire l'égal de Dieu<sup>10</sup>. Dans ce combat que mène Évagre, Dorothee précise que « cette peine n'était pas pour le blasphème, mais pour l'humilité<sup>11</sup> ». Cette incise montre combien Dorothee est imprégnée de la doctrine des Pères sans toujours leur faire référence. En effet, il rejoint les paroles de l'abbé Moïse qui répondait au sujet de la finalité des jeûnes et des veilles : « Ils portent l'âme à s'humilier. Car il est écrit : "Vois mon humilité et mon labeur et efface tous mes péchés<sup>12</sup>". Si l'âme produit ces fruits, Dieu en est ému de pitié pour elle<sup>13</sup> ». Ce n'est pas le mépris du corps ou un châtiment qui sont recherchés par Évagre. Comme le disait Poemen : « Nous, nous n'avons pas appris à tuer le corps, mais à tuer les passions<sup>14</sup> ». L'abaissement d'Évagre manifeste son humilité de cœur à laquelle le Seigneur répond en donnant la grâce du pardon et sa force pour lutter.

<sup>1</sup> *Did.* II, 39, 6-7.

<sup>2</sup> Dorothee évoque une seule fois la notion de *philautia*, cf. *Did.* I, 8, 19. Il indique que Dieu, pour corriger l'homme après le péché, l'a livré à sa *philautie* et à ses volontés propres. Cette attitude procède « d'un obscurcissement de l'idée de Dieu fin dernière » selon Irénée HAUSHERR, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, (OCA 137), Rome, 1952, p. 59.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* Lettre d'envoi 2, 8 ; ÉVAGRE, *Sk.* 53 ; *Disciples* 57.

<sup>4</sup> ÉVAGRE, *Disciples* 130 et voir *Disciples* 41 avec la note qui donne des références. La sensibilité a prise sur l'esprit, cf. ÉVAGRE, *Disciples* 69.

<sup>5</sup> *Did.* II, 39, 10-11.

<sup>6</sup> *Did.* II, 39, 12-13.

<sup>7</sup> *Did.* II, 39, 19-22.

<sup>8</sup> Cf. PALLADE, *HL* 38, 11.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* II, 39, 25-27.

<sup>10</sup> ÉVAGRE, *Ant.* VIII, 1. Selon Basile, celui qui blasphème contre l'Esprit-Saint (cf. Mc 3, 29) attribue au démon les opérations et les fruits de l'Esprit-Saint, cf. Basile, *PR* 273, 318.

<sup>11</sup> *Did.* II, 39, 27-29.

<sup>12</sup> Ps 24, 18.

<sup>13</sup> *Apophtegmes Alph.* Moïse 18b.

<sup>14</sup> Cf. *Id.*, Poemen 184. Nous sommes loin de la réponse que le premier formateur de Pallade, un certain Dorothee, lui avait faite pour justifier ses mortifications excessives. Il disait au sujet de son corps : « Il me tue, je le tue », PALLADE, *HL* 2, 2.

### ***L'humilité fait prier et la prière rend humble***

L'Apophtegme que cite Dorothée à propos de l'implication du labeur corporel enseigne aussi que la prière contribue à la voie qui conduit à l'humilité<sup>1</sup>. Lucien Regnault a remarqué que « les œuvres de Dorothée ne contiennent aucun enseignement théorique et systématique sur la prière, rien qui soit comparable au célèbre traité d'Évagre<sup>2</sup> ». Malgré cela, il aurait été étonnant qu'un moine, dont l'occupation principale est de « vaquer à Dieu seul<sup>3</sup> », n'indique la prière comme moyen privilégié pour accéder à l'humilité et qu'il ne transmet pas quelques conseils. Quatre caractéristiques de cette prière peuvent être repérées dans les textes de Dorothée : elle est continue, elle demande la grâce et rends grâce, elle témoigne d'une humble confiance.

Dorothée souligne que cette prière doit être constante. Il ne s'agit pas, dans le cas présent, d'une réponse à l'injonction du Seigneur à prier en tout temps et à celle de Paul ordonnant de prier sans cesse<sup>4</sup>, ce qui fut, par ailleurs, une réelle préoccupation des moines. Cette prière procède de l'expérience de l'homme dans l'exercice du bien. Nous avons vu que l'*habitus* d'humilité n'était pas le fruit du seul effort de l'homme, mais une grâce de Dieu. L'homme expérimente qu'il ne peut faire le bien et s'y maintenir sans le secours de Dieu. Il demande donc sans cesse que Dieu l'aide, le protège et coopère avec lui<sup>5</sup>. « L'humilité le fait prier et la prière le rend humble<sup>6</sup> ». Cette humilité attire la grâce de Dieu<sup>7</sup>. Cette prière lui fait reconnaître l'action de Dieu à l'œuvre dans son cœur. Lucidement, l'humble n'accapare pas le bien réalisé, il l'attribue à Dieu, le remercie sans cesse et demande que sa protection demeure continuellement sur lui<sup>8</sup>. Grâce à ces considérations sur le rôle de l'humilité au service de l'acte bon, Dorothée nous révèle les fondements théologiques de la prière continue, « la prière de Jésus<sup>9</sup> ». Elle est un précepte du Seigneur car elle exprime concrètement et très simplement cette dépendance de l'homme vis-à-vis de la grâce divine.

Ces idées essentielles sont aussi partagées par son ami Zosime, mais celui-ci reste sur le plan général de l'acquisition des vertus et n'approfondit pas l'action de l'humilité. En effet, il remarque que la collaboration de Dieu, sans laquelle le labeur ne porte pas de fruit, « requiert notre demande et notre supplication. Car c'est par elles

<sup>1</sup> Cf. *Apophtegmes* N 323 en *Did.* II, 37, 16-17.

<sup>2</sup> REGNAULT, *Œuvres*, p. 72.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* I, 15, 35.

<sup>4</sup> Cf. Lc 18, 1 ; 1 Th 5, 17 ; ÉVAGRE, *Pr.* 49. Sur cette question : GUILLAUMONT Antoine, « Le problème de la prière continue dans le monachisme ancien », *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, (SO 66), Bégrolles, 1996, p. 131-141.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* II, 38, 11-13 ; Lettre 6, 191, 12-16.

<sup>6</sup> *Did.* II, 38, 18-19.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* II, 29, 9-10.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* II, 38, 16-18.

<sup>9</sup> Cf. *Vie de Dosithée* 10.

que nous attirons le secours de Dieu qui nous soutient<sup>1</sup> ». Dorothée est plus précis. Là où Zosime invoque la prière, il indique l'humilité qui soutient cette prière et qui va provoquer l'action de Dieu. Dorothée se souvient de Pr 3, 34 (LXX) : « Dieu donne sa grâce aux humbles », verset repris par Barsanuphe et Jean dans leurs lettres dont certaines lui étaient destinées<sup>2</sup>. Il en tire les conséquences et expose ainsi le véritable rôle de l'humilité. Demander est déjà un acte d'humilité. L'homme ne compte pas sur lui, mais sur Dieu. Dorothée invite ses frères à jeter sur Dieu leur faiblesse, le suppliant de regarder leurs efforts, puisque autrement ils seraient inutiles<sup>3</sup>.

En cherchant à identifier les moyens par lesquels l'humilité s'acquiert, nous avons été amenés à approfondir l'influence du corps et le rôle de la prière. L'humilité est à la fois le fruit du travail de l'homme et un don de Dieu. Elle est appelée à se développer.

### *La croissance de l'humilité*

Alors que le thème de l'humilité tient une place prépondérante dans la doctrine spirituelle des maîtres de Dorothée, il est étonnant qu'ils n'offrent aucun repère concernant sa croissance. Volontiers, ils évoquent une humilité ayant atteint sa maturité comme le fait Évagre en parlant de « l'humilité immense qui dit : "Moi, je suis terre et poussière" et qui dit aussi : "Si le Seigneur ne bâtit la maison en vain peine le maçon"<sup>4</sup> ». Pour Évagre, la puissance de l'humilité vient de sa victoire sur l'orgueil, le mal originel<sup>5</sup>, mais aussi de son efficacité contre toutes les passions<sup>6</sup>. Sa puissance résulte principalement de l'intensité qu'elle atteint. Évagre déclare bienheureux, c'est-à-dire parvenu au but du chemin spirituel, celui qui vit l'humilité dans sa radicalité extrême : s'estimer la balayure de tous, se réjouir du salut et du progrès des autres, tenir les autres pour Dieu ce qui signifie se mettre au-dessous d'eux<sup>7</sup>. C'est une position semblable que Basile soutient lorsqu'il invite une consacrée à ne pas négliger « la perfection dans l'humilité<sup>8</sup> ». Les conseils qu'il lui prodigue montrent que cette perfection consiste tout simplement à vivre l'humilité dans les moindres détails, avec ferveur. « Tout cela se rattache à la vie évangélique<sup>9</sup> », conclut-il. À défaut

<sup>1</sup> ZOSIME, 10 a.

<sup>2</sup> BARSANUPHE 262, 22 ; 268, 25-26.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XII, 135, 13-15.

<sup>4</sup> ÉVAGRE, *Inst.* 6. Remarquons que la citation du Ps 126 était déjà présente dans le texte *Pr.* prologue 2 commentant le symbole de la cuculle du moine. Ce passage psalmique se retrouve en *Ant.* VIII, 30.

<sup>5</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pr.* prologue 2.

<sup>6</sup> Cf. ÉVAGRE, *Euloge* 4 et 26.

<sup>7</sup> « Bienheureux est le moine qui s'estime la balayure de tous. Bienheureux le moine qui regarde le salut et le progrès de tous comme le sien propre, en toute joie. Bienheureux le moine qui tient tous les hommes pour Dieu, après Dieu », sont les trois sentences auxquelles nous faisons référence, cf. ÉVAGRE, *Prière* 121-123.

<sup>8</sup> BASILE, *Lettre* CLXXIII.

<sup>9</sup> *Ibid.*

d'informations plus précises sur la marche vers cette perfection, Évagre et Basile nous apprennent que l'humilité ne grandit pas en quantité, mais en qualité, ce qui correspond à la doctrine de l'ἕξις. En effet, en se transformant en *habitus*, l'humilité devient progressivement parfaite, c'est-à-dire accomplie dans sa nature même de vertu. C'est avec habilité et spontanéité que l'humble agit alors.

Contrairement à ses maîtres, Dorothée offre un enseignement sur les étapes de la croissance de l'humilité. Les deux étapes qu'il repère se réfèrent aux relations avec les frères puis avec Dieu. Dorothée considère tout d'abord deux orgueils auxquels deux humilités s'opposent.

« Le premier orgueil<sup>1</sup> consiste à mépriser son frère, à ne faire aucun cas de lui, comme s'il n'était rien, et à se croire supérieur à lui. Si l'on ne fait pas preuve aussitôt d'une sérieuse vigilance, on en vient peu à peu à la seconde espèce qui consiste à s'élever contre Dieu même et à attribuer ses bonnes œuvres à soi et non à Dieu<sup>2</sup> ».

Le comportement envers les frères rejaillit sur la relation avec Dieu<sup>3</sup>. L'homme tombe progressivement dans l'orgueil parfait<sup>4</sup>. La pensée de Dorothée est apparemment proche de l'enseignement d'Évagre pour qui l'orgueil premier consiste à s'élever contre Dieu dont on ne reconnaît pas l'aide et le second est dirigé contre le frère<sup>5</sup>. Toutefois, à la différence de Dorothée, il semble que sa classification n'exprime pas une progression. De plus, Dorothée opte pour un ordre inverse : des frères à Dieu. Les rapports avec les autres ont évidemment une importance prépondérante dans la vie communautaire des moines de Gaza<sup>6</sup> et une moindre pour les anachorètes d'Égypte<sup>7</sup>.

Après ces repères concernant l'orgueil, Dorothée détaille les deux humilités :

« La première humilité consiste à tenir son frère pour plus intelligent que soi et supérieur en tout ; c'est en somme, comme disait un saint, "se mettre au-dessous de tous". La seconde humilité, c'est d'attribuer à Dieu les bonnes œuvres. Telle est la parfaite humilité des saints<sup>8</sup> ».

Nous retrouvons l'expression : « se mettre au-dessous de tous » que nous avons rencontrée en étudiant le vocabulaire monastique de l'humilité. Logiquement, la croissance de l'humilité suit, en s'y opposant, le développement de l'orgueil dans le cœur de l'homme.

<sup>1</sup> Lucien Regnault et Jacques de Préville ont jugé bon de préciser qu'il s'agissait de deux espèces d'orgueil puis d'humilité, ce que le grec ne fait pas et qui nous semble rompre le cours de la pensée.

<sup>2</sup> *Did.* II, 31, 2-8 (traduction modifiée).

<sup>3</sup> Cf. *Did.* II, 31, 9-22.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* II, 31, 24-25 : « εἰς τὴν τελείαν ὑπερηφανίαν ».

<sup>5</sup> Cf. ÉVAGRE, *Sk* 44 et 49 ; *Pr.* 14.

<sup>6</sup> La suite de la conférence, *Did.* II, 32, conforte cette prédominance de la dimension fraternelle car Dorothée introduit une autre distinction entre l'orgueil mondain et monastique. Ils se différencient par leurs motifs. L'orgueil mondain s'attache aux qualités naturelles et le monastique s'enorgueillit des richesses spirituelles. Ces deux orgueils appartiennent au premier orgueil qui méprise les autres.

<sup>7</sup> Dans ses œuvres, Évagre détaille la notion de guerre matérielle et immatérielle qui prennent en compte le contexte des deux formes de vie monastique, cf. FAURE Emmanuel, *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, Artège, Perpignan, 2012, p. 147-149.

<sup>8</sup> *Did.* II, 33, 1-6 (traduction retouchée).

\*

\* \*

#### 4 Dynamisme et abysse

Les analyses de ce chapitre révèlent que l'humilité est une réalité dynamique. Déposée en l'homme comme un don par le Dieu Créateur, semence impérissable qui attend d'être déployée selon toute son amplitude. La vertu d'humilité n'existe réellement que lorsqu'elle est pratiquée. D'une certaine manière, jamais l'homme ne peut s'arrêter et estimer qu'il l'a atteinte car il est sans cesse provoqué à l'exercer dans des actes nouveaux qui l'enracinent plus profondément en lui, promesses d'actes futurs. Non seulement, l'humilité comme toute vertu est une puissance qui aspire à l'acte, mais elle est réellement elle-même lorsqu'elle est devenue une ἔξις, un *habitus*, pour agir avec promptitude et dextérité. L'activité de l'humilité a un vaste champ d'influence. Elle entraîne le corps à collaborer à son œuvre spirituelle. Ses relations avec les autres vertus montrent qu'elle agit en permanence et se déploie dans tous les sens. Chaque vertu a besoin d'elle pour exister et se maintenir. Elle est au début de la vie spirituelle et demeure au sommet, préservant activement les vertus de la vaine gloire ou de l'orgueil. Sa croissance illustre le dynamisme inhérent à sa nature. Dorothee la décrit faisant passer l'homme du détachement de lui-même à l'attachement absolu à Dieu. En affirmant avec force que, sans l'humilité, il est impossible d'obéir, il signale à nouveau son dynamisme.

Ces premières constatations concernant le dynamisme inhérent à l'humilité vont se poursuivre dans la seconde partie. Nous allons découvrir que l'humilité sans laquelle il n'est pas possible d'obéir lance l'homme dans la grande aventure de la ressemblance à Dieu qui se réalise par l'observance des commandements.

En plus du souffle dans lequel nous avons été entraînés en explorant le caractère dynamique de l'humilité, ce parcours nous a plongés dans des profondeurs insoupçonnées.

L'humilité nous a conduits de la créature à la nature divine. Notre point de départ a été le perfectionnement que doit réaliser la vertu d'humilité. Cette ἔξις d'humilité est le fruit de l'effort de l'homme et de l'action de la grâce. Cette intervention de Dieu qui établit l'homme dans cette disposition échappe à toute saisie rationnelle. De même que l'œil voit grâce à la lumière sans pouvoir la saisir, l'homme ne perçoit que le fruit de cette lumière divine : il se voit pécheur, pauvre, dépendant de Dieu. La mystérieuse naissance de l'humilité en l'âme fait dire à Dorothee qu'elle est



en elle-même divine et incompréhensible. L'espace de deux mots qui disent et ne disent pas, Dorothée a soulevé le voile, aussitôt abaissé, sur les profondeurs de sa contemplation du Dieu Humble.

## CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

En introduisant cette partie, nous avons repéré les différentes espèces d'humilité présentes dans l'Écriture Sainte. Nous n'avions pas pour objectif de chercher des liens entre la doctrine de Dorothée et ces expressions de l'humilité. Cependant, parmi les quatre types d'humilité (l'humilité de la créature, du pécheur, du pauvre, du serviteur), c'est seulement l'humilité ontologique et celle du pécheur qui ont été clairement mises en évidence dans ce parcours. « Se mettre au-dessous de tous » n'est pas sans similitude avec l'humilité du serviteur, sans toutefois lui être identique. C'est parce qu'il s'estime pour rien et qu'il reconnaît son péché que l'homme considère les autres comme supérieurs à lui et, en conséquence, se met à leur service. Mais nous verrons dans la suite de notre recherche que Dorothée ne développe pas cet aspect à la différence de Basile. Néanmoins, l'humilité qui est retranchement de la volonté propre se rapproche de celle du serviteur, car elle met l'homme dans une disponibilité pour obéir aux commandements de Dieu résumés dans celui de l'amour fraternel.

Donner une définition de l'humilité s'avère une opération difficile. L'humilité comporte différentes dimensions. Par son aspect ontologique, elle établit l'homme dans la vérité de sa condition de créature tirée du néant et appelée à la communion divine. Mais cette créature s'est rebellée contre Dieu. L'humilité possède une dimension pénitentielle. Elle fait reconnaître sa culpabilité à l'homme et son état de misère morale conséquence de ses péchés. Par les attitudes qu'elle inspire, elle conduit à la conversion. L'homme se tient petit devant Dieu, devant ses frères. En elle-même, l'humilité est une vertu qui qualifie l'agir de l'homme. En approfondissant le

développement de la vertu d'humilité, Dorothée met en lumière la dimension proprement dogmatique de l'humilité. Sa nature échappe à la raison humaine parce qu'elle est divine et incompréhensible.

Après cette analyse de la nature de l'humilité, notre attention va se porter sur l'idée-clé qui porte la doctrine de Dorothée. L'humilité du pauvre qui attire l'action de la grâce pour accomplir le bien sera au cœur de nos découvertes.

## **SECONDE PARTIE**

# **L'HUMILITÉ DANS LA DYNAMIQUE DU MYSTÈRE CHRÉTIEN**

Dans la partie précédente, l'humilité a été définie à partir du vocabulaire monastique et de quelques concepts philosophiques utilisés par les Pères. Elle est apparue comme une réalité spirituelle d'une grande richesse qui se laisse difficilement enfermer dans une définition.

Parcourir les textes de Dorothée et les lire en écho avec ceux de ses maîtres a manifesté que l'humilité tient une place primordiale dans la vie chrétienne. Le moment est venu de préciser et d'analyser cette place. Pour y parvenir, nous devons identifier l'idée-clé de la pensée de Dorothée, le principe architectural de sa doctrine spirituelle. Une telle entreprise ne serait-elle pas chimérique ? En effet, selon Lucien Regnault, reprenant à son compte l'éloge de Marcel Viller, Michel Olphe-Gaillard et Irénée Hausherr<sup>1</sup>, Dorothée, « fidèle disciple des Pères<sup>2</sup> », transmet la doctrine classique et sage de la spiritualité du désert. Sans remettre en cause les conclusions de ces scientifiques éminents, il nous semble que cette appréciation ne fait pas pleinement justice à la pensée de Dorothée. Leur jugement en fait un bon répétiteur, sans une réelle pensée personnelle, alors que son enseignement est construit, nous semble-t-il, de manière originale, autour de ce que nous appellerons la dynamique du bien. Le bien est, en effet, le fil conducteur de son enseignement qui lui permet de proposer à ses frères une vision de la vie spirituelle cohérente et unifiée.

Le premier chapitre de cette partie cherchera donc à mettre en lumière cette dynamique du bien ainsi que le rôle qu'y tient l'humilité. Dans un deuxième chapitre, nous découvrirons que cette dynamique du bien a été vécue par le Christ humble de cœur. C'est en se mettant à sa suite que l'homme est entraîné dans cette dynamique.

---

<sup>1</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 40 et les références données à la note 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*

## CHAPITRE I

### L'HUMILITÉ DANS LA DYNAMIQUE DU BIEN

En raison de la simplicité des textes de Dorothee, le lecteur risque de ne pas s'apercevoir que derrière les exemples qu'il donne, les commentaires des Apophtegmes qu'il propose, se cachent une pensée construite autour d'un principe-clé que nous nommerons : dynamique du bien. Il est vrai que Dorothee ne fait jamais la théorie de sa conception de la vie spirituelle, cependant de nombreux indices se rencontrent dans ses textes qui aident à reconstituer cette pensée sous-jacente. Dans ce chapitre, la colonne vertébrale de la pensée de Dorothee va être mise en lumière et analysée. Nous examinerons dans un premier temps sa conception de Dieu : il est le Dieu bon et ami des hommes. Poursuivant la voie ainsi ouverte, nous découvrirons que la vocation de l'homme consiste à être bon comme Dieu est bon. Nous pourrions alors approfondir les éléments constitutifs de la dynamique du bien qui sont la dynamique de la connaissance, de la charité et de l'humilité.

#### **1 À la source de la dynamique du bien : le Dieu bon et ami des hommes**

Dorothee ne fait pas de présentation systématique des principes de sa pensée. C'est son lecteur qui doit les mettre en lumière. Nous nous trouvons donc devant une question méthodologique de première importance. Quel doit être le point de départ de cette recherche ? Sans indications venant de Dorothee, nous risquons d'imposer nos propres thématiques à ses textes. En commençant par la représentation qu'il se fait de Dieu, nous sommes certains de trouver la ligne directrice de sa pensée. Dieu n'est-il par le centre de la vie du moine ? Dorothee compare le monde à un cercle dont Dieu

est le centre<sup>1</sup>. Le moine, par une vie toute d'humilité, cherche « à s'unir à Dieu<sup>2</sup> », sa préoccupation principale est de « vaquer à Dieu seul<sup>3</sup> », de ne plus vivre pour lui-même, mais « pour le Christ seul et ses commandements<sup>4</sup> ». C'est la bonté de Dieu qui a émerveillé Dorothée, une bonté active qui ne cesse de se manifester à sa créature la plus proche et la plus précieuse.

### « *Le bon Dieu* »

Pour Dorothée Dieu est « le bon Dieu ». Il semble apprécier cette formule si l'on en juge par ses nombreuses occurrences<sup>5</sup>. Une telle appellation nous paraît anodine et, spontanément, nous pensons qu'elle est courante dans les textes des Pères. Pourtant, nous ne l'avons pas trouvée dans la collection systématique des Apophtegmes. Elle se croise parfois dans les lettres de Basile<sup>6</sup>. Si Barsanuphe et Jean qualifient Dieu de bon<sup>7</sup>, chez eux aussi le titre « bon Dieu » ne se rencontre pas si ce n'est, dans quelques lettres, « bon Maître<sup>8</sup> », appellation présente aussi chez Basile<sup>9</sup> et dans les *Logoi* d'Isaïe<sup>10</sup>.

Dorothée aime aussi à parler de la bonté de Dieu<sup>11</sup>. Il conclut certains enseignements ou lettres par une mention de la bonté de Dieu soit pour l'appeler à l'aide, soit pour la louer ou pour exprimer sa confiance en elle<sup>12</sup>. Lorsqu'il exhorte à faire monter des cœurs l'action de grâces en tout temps, il complète la citation de Paul en ajoutant que cette prière doit être adressée à la bonté de Dieu<sup>13</sup>. Sans grands développements, par de fréquents rappels, Dorothée oriente l'attention vers ce qui lui paraît être la caractéristique de Dieu par excellence.

Cette bonté de Dieu s'exprime aussi avec le terme « φιλανθρωπία », quasiment synonyme, qui lui est parfois accolé<sup>14</sup>. Parmi les Pères qui ont influencé Dorothée,

<sup>1</sup> Cf. *Did.* VI, 78, 6-8.

<sup>2</sup> *Did.* I, 11, 2.

<sup>3</sup> *Did.* I, 15, 36.

<sup>4</sup> *Did.* XVI, 169, 15-16.

<sup>5</sup> Onze fois : « Bon Dieu ». Voir dans l'index : « ἀγαθός », cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 545. Dorothée emploie « Ὁ ἀγαθὸς Θεὸς » (cf. *Did.* I, 2, 1 ; 3,1) ou « Ὁ Θεὸς ὁ ἀγαθὸς » (cf. *Did.* II, 39, 30). Il faut toutefois rester prudent sur cette traduction car la place de l'adjectif dans la phrase grecque n'est pas déterminante.

<sup>6</sup> Cf. BASILE, Lettres XVII, 3 ; LXXXIX, 1, 1 ; XC, 1, 1 ; CCLVII, 1, 35 ; CCLXIII, 1, 15-16 ; CCLXV, 1, 1.31.

<sup>7</sup> Cf. BARSANUPHE 229, 40 ; 403, 5-6 ; 617, 29.

<sup>8</sup> Cf. *Id.*, 196, 25-26 ; 382, 88-90. Une fois, Barsanuphe parle du « bon et vivifiant Esprit Saint » (124, 80-81). Jésus est « le bon médecin » (532, 91).

<sup>9</sup> Cf. BASILE, Lettres CVI, 1, 4 ; CX, 1, 4 ; CCLX, 3, 20 ; CCCXXVII, 1, 3. Deux fois : « Bon Pasteur » en XLIV, 2, 8 et XLVI, 1,6.

<sup>10</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 9, 34 ; 29, 104.

<sup>11</sup> Onze fois « bonté de Dieu ». Voir l'entrée « ἀγαθότης » dans l'index des mots grecs, cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 545.

<sup>12</sup> Cf. *Did.* II, 39, 30 ; X, 112, 19 ; XII, 137, 27 ; Lettre 1, 183, 15 ; Lettre 12, 197, 36 ; Lettre 13, 198, 8.

<sup>13</sup> Cf. *Did.* XIII, 138, 10. Cf. 1 Th 5, 18.

<sup>14</sup> Par exemple : *Did.* Lettre 15, 200, 1.

Barsanuphe et Jean semblent avoir eu une prédilection pour ce concept<sup>1</sup>. En effet, sur les trente-sept lettres que nous avons recensées qui abordent le thème de la bonté divine, dix-neuf l'utilisent. Ce terme a une histoire étonnante puisque, selon Hélène Pétré<sup>2</sup>, il n'appartient pas à la liste des vertus juives et chrétiennes, mais au monde païen et signifie que les dieux répandent leurs bienfaits sur les hommes. Par ailleurs, il ne se croise qu'une seule fois dans le Nouveau Testament<sup>3</sup>. Son sens fondamental ne change pas. Il exprime l'idée de l'amour bienveillant de Dieu qui vient libérer les hommes du péché et leur donner la vie éternelle. C'est avec Origène qu'il devient fréquent dans les textes patristiques et désigne aussi, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, la dimension sociale de la charité.

« Ὁ Θεὸς ὁ φιλόανθρωπος » se rencontre aussi dans les *Didascalies*<sup>4</sup> et désigne « le Dieu ami des hommes<sup>5</sup> » dont la sollicitude s'est manifestée de la création au salut et qui opère sans cesse. Dorothee affirme que c'est par la *φιλανθρωπία* de Dieu que l'homme a été arraché à l'enfer<sup>6</sup> et qu'il obtint sa réintégration au Paradis<sup>7</sup>. De même, il mentionne que c'est le Dieu bon et *φιλόανθρωπος* qui envoie son Fils unique pour sauver l'homme<sup>8</sup>.

Dans les œuvres de Dorothee, le verbe « donner » spécifie très souvent la bonté<sup>9</sup> de Dieu. Cet usage, en soi des plus ordinaires, acquiert un relief particulier dans le contexte des nombreuses mentions de la bonté de Dieu. Dorothee souligne que Dieu donne selon sa bonté<sup>10</sup>. Le don de Dieu a un nom spécifique : c'est la grâce. Elle protège et prend soin constamment de l'homme<sup>11</sup>. La plupart du temps, Dorothee signale que l'homme fait le bien « avec Dieu<sup>12</sup> » ou « avec l'aide de Dieu<sup>13</sup> ». Il faut peut-être compter parmi ce vocabulaire du don le verbe « envoyer » que Dorothee utilise pour la mission des prophètes<sup>14</sup> et l'Incarnation du Fils Unique<sup>15</sup>.

<sup>1</sup> Basile, de même, cf. POUCHET Jean-Robert, *Vivre la communion dans l'Esprit Saint et dans l'Église, Études sur Basile de Césarée*, (SO 92), Bellefontaine, Bégrolles, 2014, p. 74-76.

<sup>2</sup> Cf. PÉTRÉ Hélène, *Caritas, Études sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et documents 22, Louvain, 1948, p. 208-209.

<sup>3</sup> Cf. Tit 3, 4. Le terme se rencontre dans la Septante pour qualifier la Sagesse divine, cf. Sg 1, 6 et 7, 23.

<sup>4</sup> Par exemple : *Did.* XIV, 158, 36.

<sup>5</sup> Les éditions des *Sources Chrétiennes* traduisent diversement : bonté divine, faveur divine, Dieu ami des hommes, tendresse de Dieu... Pour les références, se reporter à l'index de cette édition aux entrées « *φιλόανθρωπος* » et « *φιλανθρωπία* » de l'index, Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 568.

Parfois, Dorothee remplace les hommes par les âmes, ce qui revient au même. À deux reprises, en effet, il parle de Dieu *φιλόψυχος*, Cf. *Did.* Lettre 2, 186, 2 ; Lettre 9, 194, 8.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XVI, 172, 29.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* XVII, 179, 31 ; *Did.* XII, 125, 6.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* I, 4, 1-2.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* I, 2, 1 ; 3, 1.

<sup>10</sup> Cf. *Did.* I, 5, 14.

<sup>11</sup> Cf. *Did.* I, 18, 11-12.

<sup>12</sup> « Σὺν Θεῷ » : références voir REGNAULT, *Œuvres*, p. 550.

<sup>13</sup> « Βοήθεια τοῦ Θεοῦ » : cf. *Id.*, p. 555.

<sup>14</sup> Cf. *Did.* I, 3, 3.

<sup>15</sup> Cf. *Did.* I, 4, 1-2.



Ces quelques observations établissent que la bonté est l'attribut divin qui lui parle le mieux de Dieu. Les quelques informations recueillies font percevoir que cette bonté divine est active. Dieu est bon en lui-même et il agit dans sa création selon cette bonté. Nous allons poursuivre nos investigations pour déterminer les caractéristiques de l'action de la bonté divine pour le bien de l'homme.

### ***Le bon Dieu qui fait le bien***

Dans la quatorzième *Didascalie*, s'appuyant sur l'Écriture<sup>1</sup>, Dorothee affirme que la miséricorde est le propre de Dieu<sup>2</sup>. Le contexte indique qu'en parlant ici de miséricorde, il songe à l'aumône, aux œuvres de miséricorde qui sont l'expression de la bonté active envers toutes détresses. Dans ses conférences, Dorothee dresse le portrait d'un Dieu bon qui, au cours de l'histoire de l'humanité de la création à la Rédemption et dans l'existence de tout homme, intervient et donne sans relâche ce qui est bon pour sa créature.

Dorothee ne se place pas d'abord sur un plan philosophique en employant le concept de bonté pour parler de Dieu. Comme le prouve les références à la miséricorde ou à la *φιλανθρωπία* de Dieu, c'est le Dieu de la Bible qu'il envisage. Le « Je suis » qui se révèle au buisson ardent et aussi le Dieu qui a vu la misère de son peuple, qui a entendu son cri, qui connaît sa souffrance et descend pour le délivrer<sup>3</sup>.

Le Seigneur a amené l'homme du néant à l'être pour le faire participer à ses biens<sup>4</sup> « en vertu de sa seule bonté et non de nos mérites<sup>5</sup> ». Ces biens accordés à l'homme font de lui la créature la plus précieuse et la plus proche de Dieu comme le dit Grégoire de Nazianze dans l'hymne de Pâques commentée par Dorothee<sup>6</sup>. La plus précieuse parce que, à la différence des autres créatures, Dieu s'est plus investi dans la création de l'homme. Pour une fois peu fidèle au texte biblique, Dorothee affirme que, contrairement aux autres créatures qu'il crée d'une parole<sup>7</sup>, Dieu a modelé l'homme de ses propres mains<sup>8</sup>. Il a fait de lui le roi des autres créatures et il l'a placé dans le Paradis. De manière plus admirable encore, après le péché, le Seigneur « l'y ramena par le sang de son Fils unique<sup>9</sup> ». Quant à la proximité de l'homme avec Dieu, Grégoire emploie un terme fort : « οἰκειότατον ». Il indique que l'homme appartient à la maison de Dieu, qu'il est de sa parenté, qu'il vit dans son intimité et à son service<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Lc 6, 36 : « Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux ».

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XIV, 156, 11-12.

<sup>3</sup> Cf. Ex 3, 7-8.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* Lettre 2, 186, 2-7.

<sup>5</sup> *Did.* XVI, 171, 17-21.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XVI, 170. Voir les références pour l'ensemble de l'hymne : cf. *Did.* XVI, 166, note 1 ; pour le verset qui nous occupe *Did.* XVI, 170, note 3.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* XVI, 170, 6-10 à comparer avec Gn 1, 18-19 qui affirme que Dieu modela les animaux à partir de la terre comme l'homme et la femme.

<sup>8</sup> Pour l'origine de cette image cf. *Did.* XVI, 170, note 4.

<sup>9</sup> *Did.* XVI, 170, 14-15.

<sup>10</sup> Cf. L'image du palais en *Did.* XVII, 179, 18-33.

Dorothee explique que cette proximité spéciale est consécutive à la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu. Elle vient aussi de l'Incarnation par laquelle le Fils a pris la nature de l'homme. Dieu est devenu un des nôtres et nous apparente à lui<sup>1</sup>.

Dorothee souligne la persévérance de la bonté de Dieu qui ne dédaigne pas sa créature après la transgression, mais « se tourne encore vers elle et de nouveau la rappelle<sup>2</sup> ». Dans la question de Dieu après le péché : « Adam, où es-tu ?<sup>3</sup> », Dorothee entend la volonté divine de salut et non la colère désirant assouvir sa vindicte<sup>4</sup>. Dieu déploie les richesses de sa pédagogie afin de sauver l'homme. Pour le faire réagir, l'amener à s'amender et à demander le pardon, il le livre aux conséquences de sa désobéissance<sup>5</sup>. Même dans ce cas, c'est toujours la bonté de Dieu qui est le moteur de son action. Par ailleurs, face à la prolifération du mal, Dieu donne la Loi mosaïque<sup>6</sup> par laquelle il désirait éduquer l'homme en lui montrant le bien à faire<sup>7</sup>. Comme la Loi était incapable d'enrayer la progression du mal, « le Dieu bon et ami des hommes (φιλόανθρωπος) » envoya son Fils unique<sup>8</sup>.

Du soin que Dieu a eu de l'homme tout au long de l'histoire, Dorothee tire « la conviction que tout ce que Dieu a fait avec nous, il le fait par bonté et par amour<sup>9</sup> ». Il s'émerveille devant l'action de la Providence par laquelle la bonté divine s'exerce. Elle est à l'œuvre dans l'histoire, mais surtout elle se fait proche de tout homme. « Là où est la Providence de Dieu, ce qui arrive est nécessairement (πανθως) bon pour l'utilité de l'âme<sup>10</sup> », même si ce n'est pas forcément comme chacun le désire et au moment qu'il le souhaite<sup>11</sup>. Dieu, source de la sagesse<sup>12</sup>, intervient positivement dans les événements de la vie de l'homme. Que les frères ne s'inquiètent pas, fait remarquer Dorothee, car rien n'est impossible à Dieu ; il inspirera même aux Sarrasins qui viennent piller le monastère de faire miséricorde au moine selon ses besoins<sup>13</sup>. Et si Dieu « ne lui donne pas le nécessaire, il supplée par sa parole à la chose dont il a besoin et lui enseigne la patience<sup>14</sup> ».

De même, si Dieu fait tout contribuer pour le bien de ceux qu'il aime, sa bonté se montre miséricordieuse pour celui qui lutte contre la tentation et qui tombe.

<sup>1</sup> Cf. *Did.* XVI, 170, 22-26.

<sup>2</sup> *Did.* I, 8, 24-26.

<sup>3</sup> Gn 3, 9.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 9, 5-6.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* I, 8, 19-23.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* I, 2, 1-2.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* I, 3, 1.

<sup>8</sup> *Did.* I, 4, 1-2 (traduction retouchée) ; cf. Lettre 2, 186, 2-7.

<sup>9</sup> *Did.* XIII, 139, 4-8.

<sup>10</sup> *Did.* XIII, 138, 7-8. Cf. *Did.* VII, 88, 28-29 ; *Did.* XII, 124, 22-27.

<sup>11</sup> Cf. *Did.* Lettre 8, 193, 8-9 ; *Did.* XIII, 138, 7-8.

<sup>12</sup> Cf. *Did.* XIII, 139, 22-23.

<sup>13</sup> Cf. *Did.* VII, 84, 17-19 ; Lettre 16, 201, 7-8.

<sup>14</sup> *Did.* VII, 84, 26-29.

Dorothee encourage ses frères dans la tourmente à avoir confiance en la « tendresse (τὴν εὐσπλαγχνίαν<sup>1</sup>) du bon Seigneur le Christ<sup>2</sup> » qui accompagne toute personne dans les tribulations et les tentations « car il est miséricordieux (ἐλεήμων) et connaît notre impuissance<sup>3</sup> ».

La singularité de la doctrine de Dorothee sur la bonté de Dieu apparaît plus nettement si nous la comparons avec celle d'Isaïe de Gaza ou des deux Reclus du monastère de Séridos. Pour Isaïe, l'action principale de la bonté de Dieu est de protéger et d'aider l'homme dans sa lutte contre les passions<sup>4</sup>. Elle s'identifie parfois à la miséricorde de Dieu pour les pécheurs<sup>5</sup>, idée qui se retrouve chez Barsanuphe et Jean<sup>6</sup>. Pour ces deux Pères, la bonté est en définitive l'amour de Dieu, sa compassion<sup>7</sup> qui veut le salut de l'homme<sup>8</sup> et se met donc en mouvement pour le délivrer<sup>9</sup>, lui pardonner, le fortifier<sup>10</sup> alors qu'il est en proie aux difficultés spirituelles, mais aussi matérielles<sup>11</sup>. Barsanuphe et Jean reconnaissent que ce qui est bon en l'homme ou dans ses actions est un don de la bonté de Dieu<sup>12</sup>. Ils invitent leurs correspondants à en rendre grâces<sup>13</sup>.

C'est donc surtout la fonction libératrice de la bonté de Dieu qui est mise en avant par ces auteurs au point qu'elle est un synonyme de la miséricorde tandis que Dorothee élargit son champ d'action et contemple la bonté divine à l'œuvre dans l'histoire depuis la création.

Tout en étant un thème récurrent de la pensée patristique, la bonté divine est pour Dorothee la notion clé de sa contemplation de Dieu, de sa théologie, et de sa vision de l'économie. On ne saurait trouver chez lui des traces de panthéisme. Bonté de Dieu et bonté de l'homme sont des réalités analogiques, l'une existe par elle-même, l'autre est créée.

<sup>1</sup> Ce terme n'est pas facile à traduire. Ce sont les entrailles. Dans l'antiquité, elles désignaient le lieu des sentiments. Cf. SPICQ Ceslas, art. « σπλάγχνα, σπλαγχνίζομαι », *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Le Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, Paris, 1991, p. 1409-1412. Nous retrouverons cette notion lors de l'étude sur l'humilité et la charité dans la troisième partie.

<sup>2</sup> *Did.* Lettre 11, 196, 4-5.

<sup>3</sup> *Did.* Lettre 12, 197, 18-20. Sur la connaissance que Dieu a de notre impuissance : cf. *Did.* I, 5, 10-11.

<sup>4</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 2, 11 ; 9, 34 ; 13, 2 ; 16, 7 ; 21, 12 ; 22, 8 ; 25, 8 ; 26, 23 ; 28, 1 ; 29, 104.

<sup>5</sup> Cf. *Id.*, 16, 7 ; 21, 38 ; 21, 49.

<sup>6</sup> Cf. BARSANUPHE 72, 25-26 ; 88, 22 ; 125, 68-70 ; 170, 11-13 ; 404, 28-30.

<sup>7</sup> Cf. *Id.*, 67, 31-32.

<sup>8</sup> Cf. *Id.*, 197, 4-5.

<sup>9</sup> Cf. *Id.*, 65, 6-8 ; 102, 8-9 ; 106, 3 ; 305, 21-23 ; 390, 6-8 ; 396, 14-15 ; 486, 28 ; 505, 7

<sup>10</sup> Cf. *Id.*, 248, 41-43

<sup>11</sup> La Providence en générale : cf. *Id.*, 382, 88-90. Dans le cas de voleurs : cf. 667, 7.

<sup>12</sup> Cf. *Id.*, 118, 15-17 ; 403, 5-6 ; 412, 6-7.

<sup>13</sup> Cf. *Id.*, 420, 9-10 ; 421, 12-14.

Dorothee dépeint un Dieu qui a soin de l'homme<sup>1</sup>. Il fait tout par bonté et il le fait bien<sup>2</sup>. Bienveillance et bienfaisance sont les deux mobiles de l'action de la Providence. Le Dieu bon non seulement donne, mais il se donne lui-même dans l'envoi du Fils unique. Dorothee revient sans cesse<sup>3</sup> sur l'excès de l'amour de Dieu pour les hommes<sup>4</sup>. Par cette insistance, il veut enraciner ses frères dans l'assurance que, malgré leurs chutes, même s'il leur semble que le secours tarde, Dieu agit pour leur bien. Cette certitude de la bonté de Dieu constitue la toile de fond de la doctrine spirituelle de Dorothee. C'est certainement dans cette foi en l'indéfectible bonté de Dieu que réside l'origine de « son optimisme surnaturel<sup>5</sup> », note caractéristique de ses conférences et de ses lettres.

Ce paragraphe sur la bonté de Dieu a révélé l'origine de la dynamique du bien : elle est en Dieu même<sup>6</sup>. Dieu bon est toujours en mouvement pour donner et procurer le bonheur à l'homme. Nous allons voir à présent que la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu l'introduit dans cette dynamique du bien.

## 2 La vocation de l'homme : être bon comme Dieu est bon

Préciser la vocation de l'homme puis examiner la structure de l'âme et son fonctionnement vont nous permettre de comprendre comment l'homme participe à la dynamique du bien. Nous pourrions alors observer comment, dans l'histoire, l'homme a pu réaliser sa vocation au bien.

### *L'homme : une créature pour le bien*

En commentant un verset de l'hymne de Pâque qui invite l'homme à honorer son archétype, Dorothee se sert de l'analogie du tableau d'un roi pour faire comprendre la finalité de la vie chrétienne<sup>7</sup>. Comme le portrait d'un roi le rend présent d'une certaine manière, l'homme qui est à l'image de Dieu doit refléter son archétype. De même que le peintre met tout en œuvre pour rendre le portrait le plus ressemblant

<sup>1</sup> Cf. *Did.* Lettre 15, 200, 7-8.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XIII, 138, 8-10 et 15-16.

<sup>3</sup> *Did.* I, 8, 24.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* VII, 84, 26 : « τὴν ὑπερβολὴν τῆς φιλανθρωπίας αὐτοῦ ».

<sup>5</sup> REGNAULT, *Œuvres*, p. 49.

<sup>6</sup> Pour autant, Dorothee ne va pas plus avant dans sa réflexion sur l'être de Dieu. Un exposé de la vie chrétienne en relation avec la Trinité aurait été fécond. Force est de constater que l'enseignement concernant la Trinité est inexistant dans les œuvres de Dorothee. L'unique mention de la Trinité est insignifiante, cf. *Did.* II, 31, 21. Voir aussi en *Vie de Dosithée* 10, 21. Jamais Dorothee n'évoque le Père, si ce n'est dans des citations scripturaires, cf. *Did.* XII, 134, 11 ; XIV, 156, 7-11 où il cite Lc 6, 36. Une seule référence à l'Esprit Saint (cf. *Did.* V, 66, 23) lui est propre, les autres proviennent de passages bibliques, cf. *Did.* II, 39, 8 ; VIII, 92, 35 textes où il cite Gn 6, 3 et dans la lettre 2, 184, 7, il paraphrase Ga 5, 22-23. Nous sommes bien loin du climat trinitaire qui caractérise l'enseignement de Barsanuphe, cf. BARSANUPHE 70, 26-38 et à propos de l'Esprit Saint : 196.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* XIV, 171, 22-40.

possible au point qu'on « croie voir le modèle, le roi lui-même<sup>1</sup> », l'homme s'emploie à déployer et à conserver la pureté de sa qualité d'image qui donne à voir son Créateur. Le propre de Dieu étant de faire le bien, cette œuvre de l'homme consistera à faire le bien à l'imitation de Dieu. Dorothee l'affirme très clairement, quoique de manière surprenante, dans un texte où la mention de la bonté de Dieu ne s'imposait nullement, preuve supplémentaire que nous sommes en présence d'un thème majeur. Ainsi, dans la douzième *Didascalie*<sup>2</sup>, Dorothee explicite que c'est par la vertu que l'homme est à la ressemblance de Dieu<sup>3</sup>. Pour étayer ses propos, il cite Luc et le Lévitique : « Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux<sup>4</sup> » et « Soyez saints parce que je suis saint<sup>5</sup> ». À ces textes, il adjoint deux autres passages sur le thème de la bonté. Dorothee rapproche une exhortation tirée des Éphésiens : « Soyez bons les uns pour les autres<sup>6</sup> » et un verset des Lamentations : « Le Seigneur est bon pour ceux qui l'attendent<sup>7</sup> ». Celui qui est bon pour les autres est semblable au Dieu de bonté. « Soyez bons comme Dieu est bon », serait une sentence qui traduirait parfaitement l'idée de Dorothee. Vu ce qui vient d'être découvert concernant la vocation de l'homme, nous ne serons pas surpris que l'expression : « Faire le bien » soit typique du vocabulaire de Dorothee<sup>8</sup>.

La vocation de l'homme à faire le bien à l'image du bon Dieu se vérifie dans la structure de son âme. En effet, Dorothee adopte la conception tripartite de l'âme humaine, mise à l'honneur par Évagre<sup>9</sup>, qui convient parfaitement à sa vision dynamique de la vocation de l'homme. Cette tripartition distingue la puissance appétitive (τὸ ἐπιθυμητικόν), l'irascible (τὸ θυμικόν) et la faculté raisonnable (τὸ

<sup>1</sup> *Did.* XIV, 171, 30-31.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XII, 134.

<sup>3</sup> La distinction entre image et ressemblance est imprécise chez Dorothee. En *Did.* I, 1, 7-8, être à l'image du Créateur : « c'est-à-dire immortel, ayant le libre arbitre et paré de toute vertu ». Ailleurs, l'immortalité et le libre arbitre constituent l'image, alors que la ressemblance réside dans la vertu, cf. *Did.* XII, 134, 7-10. Elle peut être perdue par l'affermissement des passions, cf. *Did.* XII, 134, 21-22. Dans un autre texte, Dorothee ne parlera pas de la ressemblance perdue, mais du κατ'εἰκόνα effacé par le péché, cf. *Did.* XVI, 172, 4-5.

<sup>4</sup> Lc 6, 36. Diadoque de Photice cite ce verset de Luc en ajoutant l'adjectif « bon », cf. DIADOQUE, *Chapitres 2*.

<sup>5</sup> Lévit 11, 44.

<sup>6</sup> Éph 4, 32.

<sup>7</sup> Lam 3, 25.

<sup>8</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 564 : « ποιεῖν ἀγαθόν ». Si nous comparons avec Barsanuphe et Jean, la formule se rencontre aussi chez eux, mais pas au point de constituer une caractéristique significative de leur vocabulaire. À noter qu'ils emploient le verbe « ἀγαθοποιεῖω » (cf. par exemple : BARSANUPHE 31, 17-18 ; 568, 6 ; 769, 7) qui se trouve déjà dans le Nouveau Testament, cf. Mc 3, 4 ; Lc 6, 35.

Pour dire que l'homme fait une œuvre bonne, Dorothee utilise aussi « κατόρθωμα », cf. *Did.* II, 31, 7 ; II, 33, 5 ; II, 38, 16 ; VI, 70, 22. Ce terme appartient au vocabulaire du stoïcisme, cf. SPANNEUT Michel, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Le Seuil, Paris, 1957, p. 242. Basile l'emploie très souvent dans ses « Règles ». Nous ne l'avons trouvé que trois fois chez Barsanuphe et Jean, cf. BARSANUPHE 65, 20 ; 153 ; 13 ; 810, 7.

<sup>9</sup> Dorothee déclare que cette doctrine vient de Grégoire de Nazianze, cf. *Did.* XVII, 176, 18-19. Il interprète le texte d'ÉVAGRE, *Pr.* 89. En effet, dans cette sentence, Évagre parle de « son sage maître » ce qui pourrait aussi se comprendre de Basile de Césarée, cf. PALLADE, *HL* 38,2.

λογιστικόν). Le fonctionnement normal de l'âme manifeste que l'homme est un être qui s'accomplit dans le mouvement vers le bien. En effet, selon Évagre, cité par Dorothee, « l'âme agit selon la nature quand la puissance appétitive désire la vertu, que l'irascible lutte pour l'obtenir et que la puissance raisonnable se livre à la contemplation des êtres<sup>1</sup> ».

Créé pour faire le bien à l'image du bon Dieu, structuré dans son âme pour pouvoir accomplir le bien, c'est encore en référence au bien que Dorothee détermine la marque spécifique de la perfection spirituelle.

### ***La mesure de fils : faire le bien à cause du bien lui-même***

Dans la quatorzième *Didascalie*, Dorothee présente les « trois dispositions dans lesquelles nous pouvons faire le bien<sup>2</sup> » : comme esclave, mercenaire et fils. L'homme fait le bien « dans la crainte du châtement et nous sommes dans l'état de servitude. Ou nous le faisons en vue de la récompense et nous sommes dans la disposition du mercenaire. Ou enfin, nous le faisons à cause du bien lui-même et nous sommes alors dans la disposition du fils<sup>3</sup> ».

Dorothee ne méprise pas les deux premières étapes car ces dispositions constituent le développement naturel du parcours spirituel. Si la personne travaille au début en étant préoccupée d'elle-même, l'exercice du bien va l'amener progressivement à apprécier le bien pour lui-même et non pour ce qu'il procure. Ces dispositions rendent compte du travail de purification des motifs de l'action qui s'effectue peu à peu sous l'action de la grâce jusqu'à leur perfection dans la charité<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Did.* XVII, 176, 42-46 (avec retouches dans la traduction) ; cf. ÉVAGRE, *Pr.* 86.

<sup>2</sup> *Did.* XIV, 157, 14-15. Cette systématisation se rencontre pour la première fois dans la quatrième *Didascalie* qui a pour thème la crainte de Dieu. L'introduction des *Sources Chrétiennes* considère que cet enseignement de Dorothee sur la crainte « commande toute sa conception de l'itinéraire spirituel » (REGNAULT, *Œuvres*, p. 66). Or, lorsqu'il revient sur ces trois dispositions dans la quatorzième *Didascalie*, il n'est plus question de la crainte, mais de la charité fraternelle. Ce n'est pas la crainte qui fonde la distinction entre ces étapes, mais les dispositions qui la qualifient et qui se retrouvent de même avec chaque vertu.

À propos des origines de cette systématisation, Lucien Regnault et Jacques de Préville affirment dans l'introduction aux *Sources Chrétiennes* que « les Pères grecs qui, avant Dorothee, avaient parlé de la crainte de Dieu n'envisageaient que la crainte servile des débutants opposée à l'amour des parfaits » (REGNAULT, *Œuvres*, p. 41). Les références qu'ils donnent ensuite en *Did.* IV, note 2, p. 222, vont à l'encontre de leur propre remarque. On peut lire aussi, GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur le Cantique des cantiques*, traduction et notes par Adelin Rousseau, introduction Bernard Pottier, Lessius, Bruxelles, 2008, Homélie I, 1, p. 44.

Dorothee lui-même se réfère à Basile de Césarée (cf. *Did.* IV, 48, 1 et XIV, 157, 15). Voir : BASILE, *Les Règles Monastiques*, prologue p. 38-39.

Une systématisation très proche de Dorothee se trouve dans les homélies de Philoxène de Mabboug (Syrie, vers 440 - 523). Dans l'homélie VII, 195 (SC 44, p. 192), Philoxène énumère et développe quatre degrés de crainte à peu près similaires à ceux exposés par Dorothee. Mais c'est à propos d'un autre passage que nous voulons attirer l'attention. Auparavant, dans l'homélie VI, 187 (SC 44, p. 185), il avait affirmé : « Il y a trois motifs pour lesquels les commandements sont gardés : ou la crainte, ou la récompense ou l'amour ». Ce texte rejoint pleinement l'idée développée par Dorothee. Il constitue une autre preuve que cet enseignement sur les dispositions qui portent à faire le bien était répandu.

<sup>3</sup> *Did.* XIV, 157, 16-19. Autre explicitation similaire des trois dispositions en *Did.* IV, 48, 2-7.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* XIV, 151, 35 ; Lettre 6, 191, 19-20.

Le but de l'itinéraire est de se comporter en fils. Par la Rédemption du Christ, l'homme a acquis cette filiation<sup>1</sup> et doit la développer jusqu'à parvenir « à la mesure de fils<sup>2</sup> ». Faire le bien pour lui-même ou à cause de lui-même est la caractéristique de cette mesure de fils<sup>3</sup>. Dorothee souligne le complet décentrement de soi auquel le fils parvient. Ce n'est plus par peur, ni pour la récompense que le fils fait la volonté de Dieu, mais par affection et piété filiale<sup>4</sup>. Le propre d'un fils est de vouloir servir, honorer et donner du repos à son père<sup>5</sup>. Dorothee déclare, en faisant allusion à Romains 12, 2, que le fils aime tout spécialement être agréable à Dieu<sup>6</sup>. Conscient qu'il est fils et héritier de Dieu de par le Christ<sup>7</sup>, l'homme garde « la conviction que tous les biens paternels sont à lui<sup>8</sup> ». Soumission totale au bon vouloir du Père et libéralité cohabitent harmonieusement dans la disposition de fils.

Dorothee illustre cette disposition filiale par des exemples tirés des relations fraternelles. Il explique à ses frères que ce qui est agréable à Dieu, « c'est l'aumône faite, non dans une pensée humaine, mais à cause du bien lui-même et par compassion<sup>9</sup> ». Il précise que la miséricorde envers le prochain est parfaitement accomplie lorsque « l'aumône est faite sans parcimonie, sans lenteur ni froideur, mais de tout son pouvoir et de tout son cœur. C'est donner comme si on recevait soi-même, c'est être bienfaiteur comme si on était soi-même l'obligé<sup>10</sup> ». L'aumône, la miséricorde envers les nécessiteux, atteint des sommets de délicatesse dans l'état de fils. La charité propre à la disposition de fils se fait remarquer aussi dans la réaction face aux outrages. Le frère s'afflige alors du trouble de celui qui l'outrage<sup>11</sup>. Il n'est plus tourné vers lui-même, mais vers le bien de l'autre.

Dorothee utilise un vocabulaire du domaine sensible<sup>12</sup> pour rendre compte de cette expérience spirituelle de joie, de bonheur, de paix, fruits de l'union à Dieu par la

<sup>1</sup> Cf. *Did.* IV, 48, 13-14 citant Ga 4, 7 ainsi que *Did.* XVI, 167, 15 qui cite Ga 4, 5.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* IV, 49, 21-22 : « εἰς τὸ μέτρον τοῦ υἱοῦ », voir aussi *Did.* IV, 51, 20.

<sup>3</sup> « Δι' αὐτὸ τὸ καλὸν » : cf. *Did.* IV, 47, 15 ; 48, 6 ; 49, 22 ; 51, 23 ; XIV, 155, 39 ; 157, 18. « Faire le bien pour le bien lui-même » se retrouve chez Basile qui écrit que certains obéissent « pour le bien lui-même et l'amour de Celui qui commande », BASILE, *Les Règles Monastiques*, introduction et traduction par Léon Lèbe, Éditions de Maredsous, Maredsous, 1969, prologue p. 38.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* IV, 48, 10-11.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* XIV, 157, 21-22.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* IV, 47, 16-17. Dorothee commente Rm 12, 2 en *Did.* XIV, 155.

<sup>7</sup> Cf. Ga 4, 7 en *Did.* IV, 48, 13-14.

<sup>8</sup> *Did.* IV, 48, 12. Les allusions à certains passages des Évangiles sont claires : cf. Lc 15, 31 ; Jn 17, 10.

<sup>9</sup> *Did.* XIV, 155, 37-40.

<sup>10</sup> *Did.* XIV, 155, 41-44.

<sup>11</sup> Cf. *Did.* X, 110, 15-16.

<sup>12</sup> Comment rendre compte de la perception de Dieu vécue dans l'expérience spirituelle ? « Quand l'expérience religieuse et surtout l'expérience mystique essaie, en dépit de toutes les difficultés, d'exprimer l'ineffable, elle doit forcément recourir aux expressions empruntées à la connaissance sensible », RAHNER Karl, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », *RAM* 1932 (13), p. 113. Voir aussi : CANÉVET Mariette, art. « Sens spirituel », *DS* 14, Beauchesne, Paris, 1989, col. 598-617.

pratique du bien<sup>1</sup>. L'homme en vient, petit à petit, à goûter ce qu'est le bien<sup>2</sup>, à goûter la douceur d'être avec Dieu<sup>3</sup>. Dorothee dit que l'homme « fait le bien pour la jouissance du bien même<sup>4</sup> ». L'âme acquiert une telle sensibilité (αἴσθησίν) au bien qu'elle ne peut s'en défaire<sup>5</sup>. Toutes les puissances de l'homme sont sous la motion de la charité. Il en arrive à n'aimer « rien plus que Dieu et préférer à tout autre désir le désir de Dieu<sup>6</sup> ».

De manière discrète et avec délicatesse, Dorothee exprime cet attachement spirituel et sensible au bien pour lui-même, signe de l'amour toujours plus fort pour le bon Dieu source de tout bien.

La qualité du rapport de l'homme au bien est en définitive la mesure de la perfection de la vie chrétienne. C'est aussi ce même rapport qui prépare la gloire qu'il aura au Ciel. Les saints, déclarent Dorothee, jouissent à leur mort « d'un bonheur proportionné aux biens qu'ils ont fait<sup>7</sup> ».

Ces quelques remarques sont significatives de la logique de Dorothee. C'est le bien qui est la ligne directrice de ses réflexions sur Dieu et des éléments fondamentaux de son anthropologie. C'est par bonté que Dieu crée l'homme et pour qu'il fasse le bien comme Dieu le fait. C'est encore le bien qu'il aura accompli qui sera la mesure de sa vie éternelle. Après avoir fixé ces quelques principes généraux, nous devons considérer la manifestation de la bonté de Dieu dans l'histoire de l'humanité.

### ***Le Paradis : une plénitude en vue du bien***

Cette dimension dynamique de la vocation de l'homme semble disparaître dans la présentation que Dorothee fait en ouverture de la première *Didascalie* du κατὰ φύσιν (l'état selon la nature), c'est-à-dire de l'état de l'homme sorti des mains du Créateur<sup>8</sup>. L'impression est trompeuse comme nous allons le découvrir en analysant ce texte.

« Quand, au commencement, Dieu a fait l'homme, "il le plaça dans le paradis", comme dit la Sainte Écriture, après l'avoir paré de toute vertu, et il lui donna le précepte de

<sup>1</sup> Cf. *Did.* IV, 51, 14-15.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* IV, 49, 18.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* IV, 47, 23-24.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* IV, 51, 23.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* IV, 49, 18-19.

<sup>6</sup> *Did.* XVII, 176, 25-27.

<sup>7</sup> *Did.* XII, 127, 19-20.

<sup>8</sup> « κατὰ φύσιν » est une expression commune chez les Pères. Ils l'opposent au παρὰ φύσιν qui est l'état de l'homme après le péché des origines. La nature de l'homme ne peut être comprise indépendamment de son rapport à Dieu. Être selon la nature, c'est être tel que l'homme a été créé au commencement, dans une relation privilégiée avec le Créateur. *Did.* I, 1, 6-8 met en relation directe le κατὰ φύσιν avec le κατ'εἰκόνα de Gn 1, 27. Pour le concept de nature chez les Pères, un rapide aperçu est donné par Thomas SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien, Manuel systématique*, (OCA 206), Pontificium Istitutum Orientalium Studiorum, Rome, 1978, p. 61-65. Irénée Hausherr note toutefois que l'idée de nature n'est pas si uniforme chez les Pères. Cf. HAUSHERR Irénée, « L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine », *Mélanges offerts au R. P. Fernand Cavallera*, Bibliothèque de l'Institut Catholique, Toulouse, 1948, p. 238-240.



ne pas manger de l'arbre qui se trouvait au milieu du paradis. Et l'homme vivait dans les délices du paradis, dans la prière et la contemplation, en toute gloire et honneur, possédant l'intégrité de ses facultés, dans l'état selon la nature (κατὰ φύσιν) où il avait été créé. Car Dieu a fait l'homme à son image (κατ'εἰκόνα), c'est-à-dire immortel, ayant le libre arbitre (αὐτεξούσιον) et paré de toute vertu<sup>1</sup>. »

Au moment de sa création, l'homme est placé dans un état de plénitude. Il est paré de toutes les vertus dans la contemplation. Dorothee insiste sur la vertu. Cette plénitude de grâce va de pair avec la perfection de son humanité : intégrité des facultés, immortalité, libre arbitre. Enfin, l'homme est un être comblé de bien-être. Il est établi dans les délices du paradis, dans la gloire et l'honneur<sup>2</sup>. Plénitude du bonheur, de la grâce et perfection des facultés sont les caractéristiques essentielles du κατὰ φύσιν.

En mentionnant le commandement divin, le libre arbitre et la vertu, Dorothee indique que Dieu a donné à l'homme toutes les capacités et les moyens requis pour faire le bien. Il veut aussi signifier à ses auditeurs que cette plénitude demande à être déployée car elle s'accomplit dans l'activité<sup>3</sup>. Nous avons déjà vu combien la notion de vertu est centrale dans la doctrine de Dorothee. Le passage à l'acte est constitutif de son essence. C'est ce que veulent signifier les Pères lorsqu'ils affirment, dans une apparente tautologie, que l'homme devient humble en étant humble<sup>4</sup>. Si la vertu est une disposition habituelle pour faire le bien avec facilité, de fait, elle n'est pleinement elle-même que lorsqu'elle s'exerce. L'aspect dynamique de la vertu se manifeste donc dans son nécessaire passage de la puissance à l'acte sans lequel elle ne serait qu'une chimère. Ce dynamisme constitutif de la vertu se prolonge durant l'acte vertueux car il doit se tenir en permanence entre deux extrêmes selon la conception de la vertu comme juste milieu. Si l'homme manque de vigilance, « il s'écarte facilement de la route, soit à droite, soit à gauche, c'est-à-dire vers l'excès ou le manque, et provoque cette maladie qu'est le mal<sup>5</sup> ». Considérant combien la vertu ennoblit l'homme, Dorothee conclut que celui qui est jugé digne des vertus est précieux aux yeux de Dieu<sup>6</sup>.

Dorothee place au cœur du tableau idyllique qu'il dresse du Paradis l'ordre de ne pas manger de l'arbre. Ce commandement, comme tous les autres, est à comprendre dans la perspective de l'accomplissement de la vocation de l'homme à faire le bien à

<sup>1</sup> *Did.* I, 1, 1-9 (traduction retouchée).

<sup>2</sup> Dorothee revient dans cette *Didascalie* sur cette plénitude de bien-être, de joie, de repos et de gloire dans laquelle l'homme a été créé, cf. *Did.* I, 8, 9-11.

<sup>3</sup> Dorothee, comme l'ensemble des Pères, utilise très souvent le thème du repos (ἀνάπαυσις) pour désigner le retour au κατὰ φύσιν (cf. Regnault, *Œuvres*, p. 547-546). Ce repos est une activité dans la paix, avec aisance (cf. la traduction de *Did.* I, 20, 26). Il est à l'image du repos sabbatique de Dieu qui est une sollicitude active (cf. Jn 5, 15-17). Sur cette notion chez les Pères, cf. MIQUEL Pierre, *Lexique du désert, Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, (SO 44), Bellefontaine, Bégrolles, 1986, p. 74-86 (p. 77-79 consacrées à Dorothee).

<sup>4</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 9, 19.

<sup>5</sup> *Did.* X, 106, 42-45.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* X, 106, 37-38.

l'imitation de Dieu. Le commandement est en quelque sorte ce qui met en mouvement l'acte vertueux. Il provoque l'homme à user de son libre arbitre, à pratiquer les vertus afin de satisfaire à la volonté divine. Être à l'image et à la ressemblance de Dieu comporte essentiellement pour Dorothée un aspect dynamique dans l'exercice volontaire des vertus par l'obéissance aux commandements.

***Le salut : une libération pour pouvoir faire à nouveau le bien***

Après le salut réalisé par le Christ, l'homme recouvre ce fonctionnement naturel de ses facultés. Le péché avait rendu l'homme esclave et exerçait sur lui une contrainte tyrannique à tel point que « ceux-là mêmes qui voulaient éviter le péché étaient presque forcés de le commettre<sup>1</sup> ». Le Christ « nous a donné le pouvoir de faire le bien, si nous voulons, et de n'être plus entraînés comme par force dans le mal<sup>2</sup> ».

Dorothée remarque que le Christ, par ses commandements, affine la conscience morale de l'homme. La Loi mosaïque avait été donnée « pour secourir, pour convertir, pour corriger du mal<sup>3</sup> ». Elle poussait à ne pas commettre le mal par peur de souffrir<sup>4</sup>. En revanche, l'enseignement du Christ va jusqu'à la racine du mal : les passions dont les péchés sont les actes<sup>5</sup>. Il les démasque, donne la force de s'y opposer et de les détruire. Cet affinement engage l'homme à une surabondance dans la pratique du bien. Ainsi, le Christ « exhorte non seulement à recevoir avec patience le coup de celui qui nous gifle, mais encore à lui présenter humblement l'autre joue<sup>6</sup> ».

Avec le Christ, non seulement un perfectionnement dans l'accomplissement du bien s'opère, mais aussi une purification quant au motif de l'action. Dans la continuité du texte qui indique que la vocation de l'homme est d'être bon comme Dieu est bon, Dorothée précise que, progressivement, l'homme en arrive à accomplir le bien en vue du bien lui-même et non par peur des châtiments ou par cupidité<sup>7</sup> (ce qui correspond à la disposition de fils précédemment observée). La personne ne fait plus le bien pour un autre motif que le bien lui-même<sup>8</sup>. De la Loi mosaïque aux commandements du Christ, un réel progrès dans la connaissance du bien et dans le rapport que l'homme entretient avec lui s'est effectué : un décentrement, un détachement pour un attachement radical et absolu au bien en lui-même.

Cette vocation au bien restaurée par le Christ s'exprime aussi dans le don. Nous avons remarqué que donner était une des caractéristiques de la bonté de Dieu. Il semble donc tout à fait logique qu'il en soit de même pour l'homme agissant comme Dieu.

---

<sup>1</sup> *Did.* I, 4, 20-23.

<sup>2</sup> *Did.* I, 7, 5-7.

<sup>3</sup> *Did.* I, 3, 1-2.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 6, 18-20.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* I, 6, 20-22 ; I, 5, 15-24. En *Did.* I, 6, 1-13 où Dorothée cite des passages du Sermon sur la montagne contenant les antithèses : « On vous a dit... Moi, je dis » (Mt 5, 21-48).

<sup>6</sup> *Did.* I, 6, 15-18 ; cf. Mt 5, 38-39.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* XIV, 157, 18-23.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* IV, 51, 22-23.

Dorothee déclare que ce don de l'homme à Dieu s'effectue dans l'obéissance aux commandements à laquelle tout chrétien est tenu<sup>1</sup>. Reprenant à Évagre<sup>2</sup>, semble-t-il, les images de l'impôt et du don librement consenti, Dorothee affirme qu'observer les commandements correspond, en quelque sorte, à des impôts dus à un roi puisque tous y sont assujettis<sup>3</sup>. Mais la dynamique du bien entraîne le moine à suivre le conseil du Christ au jeune homme riche de tout quitter et de le suivre<sup>4</sup>. Le moine offre au Seigneur les présents de la virginité et de la pauvreté<sup>5</sup>. Cette surabondance dans le don se manifeste aussi dans la radicalité du renoncement du moine que Dorothee compare à l'offrande des martyrs et au sacrifice biblique de l'holocauste<sup>6</sup>. Nous approfondirons dans le prochain chapitre cet enseignement de Dorothee. Retenons pour l'instant comment cette dynamique du bien met l'homme en mouvement et le pousse à faire toujours davantage à l'image du bon Dieu.

Dorothee adopte un point de vue original<sup>7</sup> en plaçant le bien comme notion clé de sa conception de Dieu, de son anthropologie ainsi que de son explicitation de l'histoire de l'humanité qui devient l'histoire mouvementée de l'accomplissement du bien par l'homme à l'image de Dieu. D'une certaine manière, le péché passe au second plan et c'est la réalisation du bien qui tient le premier rôle, accentuant ainsi l'aspect dynamique et positif de cette vision de Dieu, de l'homme et de leurs relations. C'est dans un puissant mouvement vivifiant, la dynamique du bien issue du bon Dieu, que Dorothee entraîne ses frères.

Par ailleurs, ses idées conduisent à reconnaître une dimension théologique à la réalisation du bien puisqu'il rend l'homme semblable au Dieu bon qui donne sans cesse et se donne dans l'envoi du Fils unique. En se déterminant pour le bien, l'homme oriente son existence vers Dieu. L'enseignement de Dorothee rejoint les affirmations de la troisième épître de Jean : « Qui fait le bien est de Dieu<sup>8</sup> ».

Nous avons commencé à découvrir les éléments de l'enseignement de Dorothee qui lui sont personnels. Il nous faut aller plus avant et explorer comment il

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 11,20-21.

<sup>2</sup> Cf. ÉVAGRE, *Disciples* 206 qui renvoie aussi dans la note à Origène.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* I, 11, 23-24.

<sup>4</sup> Cf. Mt 19, 16-21.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* I, 12, 1-3.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XVII, 177, 13-27.

<sup>7</sup> Dans les chapitres gnostiques de Diadoque de Photice, auteur que Dorothee n'a vraisemblablement pas lu, nous avons trouvé un texte qui résume bien les découvertes de ce paragraphe. À noter que malgré ce passage prometteur, le thème de la bonté chez Diadoque n'est pas significatif : « Par nature, Dieu seul est bon. L'homme aussi devient bon par l'effort moral en se transformant, grâce au bien essentiel, en ce qu'il n'est pas, lorsque l'âme, par le souci du bien, s'unit à Dieu autant que ses facultés y travaillent et le veulent ; car le Seigneur dit : "Devenez bons et miséricordieux comme votre Père céleste" », DIADOQUE, *Chapitres* 2.

<sup>8</sup> 3 Jn 1, 11.

explicite le fonctionnement de la dynamique du bien dans lequel nous allons voir que l'humilité joue un rôle primordial.

### 3 La triple dynamique du bien : connaissance, charité et humilité

Ce qui précède nous a montré les grandes lignes de la dynamique du bien, trois phrases construites sur un modèle identique, disséminées dans les *Didascalies*, vont nous permettre d'approfondir la structure interne de cette dynamique. Nous les reproduisons suivant l'ordre d'apparition :

- « Plus les saints s'approchent de Dieu, plus ils se voient pécheurs<sup>1</sup>. »
- « Plus ils s'approchent de Dieu, plus ils se rapprochent les uns des autres<sup>2</sup>. »
- « Plus ils se rapprochent de Dieu, mieux ils le connaissent<sup>3</sup>. »

Ces maximes indiquent les trois composantes de la dynamique du bien. Comme le manifeste leur structure littéraire, elles expriment excellemment le mouvement, si bien que nous les nommerons : dynamique de l'humilité, dynamique de la charité et dynamique de la connaissance.

Ces phrases appartiennent à des ensembles plus vastes que nous aurons à décrire et à analyser. Nous pourrions alors mettre en lumière le rapport de la dynamique de l'humilité avec les deux autres. Auparavant, nous allons étudier la proposition principale qui est commune aux trois maximes afin d'en dégager le sens.

#### *S'approcher de Dieu*

Que signifie s'approcher de Dieu ? Les verbes grecs qui sont utilisés dans ces sentences vont nous apporter des éléments de réponses, puis nous découvrirons les moyens permettant à l'homme de s'approcher de Dieu.

Si les verbes de la traduction française de cette proposition principale : « s'approcher », « se rapprocher » sont quasiment identiques, il n'en va pas de même pour le grec qui en utilise trois : « Ἐγγιζω », « πλησιάζω », « προσοικειώ ». Toutefois, ils traduisent, comme en français, la même idée de proximité au sens propre ou figuré et introduisent des nuances significatives.

« Ἐγγιζω », « approcher », est présent dans les trois passages qui énoncent ces sentences. Il signifie le simple déplacement vers une chose ou une personne. Dans l'exposé de la dynamique de la charité, « πλησιάζω » est utilisé quatre fois<sup>4</sup>. S'il se traduit, lui aussi, par « approcher », il n'exprime pas uniquement une idée de proximité

<sup>1</sup> *Did.* II, 33, 16 ; 34, 3.15 ; repris en XIV, 151, 47.

<sup>2</sup> *Did.* VI, 78, 12-13.

<sup>3</sup> *Did.* XVII, 178, 25-27. Dorothee ajoute : « et sont connus de lui » car il commente le texte de l'hymne de Grégoire de Nazianze : « Brebis connaissant Dieu et connues de Dieu » (*Did.* XVII, 178, 2-4). Nous supprimons ce morceau de phrase qui n'apporte pas de nouveauté au raisonnement qui nous occupe.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* VI, 78, 12.13 (deux fois) et 14.

locale, mais aussi de relations personnelles, d'amitié, ce qui s'intègre tout à fait au cadre de la charité fraternelle. Le troisième verbe se rencontre uniquement dans la dynamique de la connaissance. Une première fois, Dorothee énonce le principe de cette dynamique avec le verbe commun « ἐγγίζω ». Puis à la fin du paragraphe, il réaffirme le principe, cette fois-ci avec un autre verbe : « Plus ils se rapprochent (προσοικειοῦνται) de Dieu, mieux ils le connaissent<sup>1</sup> ». Rendre « προσοικειόω » par « se rapprocher » a le mérite de conserver l'idée de mouvement vers un but, mais ce verbe a l'inconvénient d'occulter le sens exact du terme qui fait référence à un aspect essentiel de la vie chrétienne. « Προσοικειόω » signifie : « apparenter une personne à une autre ». « Se rapprocher » est donc à comprendre au sens figuré, c'est-à-dire : entrer en communion avec quelqu'un. Ce verbe renvoie à l'hymne de Pâques composée de citations de Grégoire de Nazianze à laquelle nous avons déjà fait référence notamment au sujet du verset où l'homme est qualifié de la créature la plus proche de Dieu<sup>2</sup> : « οἰκειότατον », c'est-à-dire qui est admise dans son intimité<sup>3</sup>. C'est justement dans le commentaire christologique de ce verset que se rencontre l'unique autre emploi de ce verbe. Dorothee déclare que le Seigneur « devint homme en tout sauf le péché, s'apparentant (προσοικειωσάμενος) par là l'homme et se l'appropriant pour ainsi dire<sup>4</sup> ». Ailleurs, faisant allusion à saint Paul, Dorothee nous apprend que cette parenté consiste en la filiation adoptive que le Christ a conférée à l'homme par son Mystère Pascal<sup>5</sup>.

Ces verbes semblent indiquer trois formes de relations avec Dieu : le simple rapprochement, des rapports plus personnels et amicaux, enfin, la communion de la filiation adoptive. Cependant, nous n'y chercherons pas une quelconque gradation car elles expriment toutes la relation de filiation par grâce qui fonde la vie chrétienne.

Il reste à déterminer en quoi consiste ce mouvement vers Dieu. Dorothee lui-même en donne l'interprétation en présentant la dynamique de la connaissance : « C'est en effet par l'observation des commandements que les saints s'approchent de Dieu<sup>6</sup> ». Plus loin, il ajoute : « Plus les saints acquièrent de vertus par les commandements, plus ils se rapprochent de Dieu<sup>7</sup> ». Observer les commandements et pratiquer les vertus sont des actions équivalentes, auxquelles il faut ajouter faire le

<sup>1</sup> *Did.* XVII, 178, 25-26.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XVI, 170, 18.

<sup>3</sup> L'ami de Grégoire, Basile fait volontiers usage du thème de l'οἰκειώσις. Sur ce sujet, cf. POUCHET Jean-Robert, *Vivre la communion dans l'Esprit Saint et dans l'Église. Études sur Basile de Césarée*, (SO 92), Bellefontaine, Bégrolles, 2014, p. 76-78.

<sup>4</sup> *Did.* XVI, 170, 24-26. Lucien Regnault et Jacques de Préville ont traduit : « Introduisant par là l'homme dans sa familiarité », c'est-à-dire son intimité. À « familiarité » qui peut être entendu en un sens faible, nous préférons le verbe « apparenter » qui exprime mieux la réalité de la filiation adoptive.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* XVI, 167, 15 qui cite Ga 4, 5 ; voir aussi : IV, 48, 13-14 qui cite Ga 4, 7.

<sup>6</sup> *Did.* XVII, 178, 10-11.

<sup>7</sup> *Did.* XVII, 178, 24-25.

bien<sup>1</sup>. Elles comportent toutefois des nuances. Faire le bien est une expression générale qui englobe les deux autres. Observer les commandements oriente principalement vers l'Écriture, mais aussi vers les impératifs de la conscience. Exercer les vertus met l'accent sur la qualité acquise par l'âme en travaillant à la réalisation du bien. Quoi qu'il en soit de ces différentes perspectives, faire le bien s'effectue par l'exercice des vertus qui se déploient grâce à l'observation des commandements. Or faire le bien accomplit la vocation de l'homme à la ressemblance du bon Dieu. Il est donc tout à fait exact d'affirmer qu'en faisant le bien, l'homme s'approche de Dieu non seulement en tant qu'il marche vers lui ou qu'il grandit dans son amitié, mais surtout en tant qu'il actualise la filiation adoptive reçue du Christ, le Fils unique fait homme.

Nous venons de déployer le dense contenu sous-entendu dans l'expression : « s'approcher de Dieu ». Le prochain objectif consistera à découvrir chaque dynamique puis nous pourrons réfléchir au rôle particulier rempli par celle de l'humilité. Nous commencerons par la dynamique de la connaissance.

### ***La dynamique de la connaissance***

Cette dynamique est introduite dans la dernière *Didascalie*, à l'occasion du commentaire d'un verset de l'hymne aux martyrs<sup>2</sup>.

Nous l'étudions en premier parce qu'elle résume à elle seule le cheminement spirituel selon la systématisation d'Évagre adoptée par Dorothée. S'approcher de Dieu par l'exercice des vertus correspond au premier moment du chemin, temps du labeur ascétique<sup>3</sup>. Même si cette phase n'est jamais abandonnée, l'homme passe ensuite de l'ignorance, conséquence du péché, à la contemplation qui s'épanouit dans un premier temps en science de la sagesse divine à l'œuvre dans la Providence, puis en contemplation de Dieu. Par rapport à la conceptualisation d'Évagre, Dorothée grâce à sa formulation de la dynamique de la connaissance met mieux en lumière la continuité qui existe entre l'obéissance aux commandements et la connaissance de Dieu. C'est au sein de l'exercice du bien que la personne connaît expérimentalement Dieu<sup>4</sup>. En fonction du bien réalisé, cette connaissance progresse. Elle n'est pas spéculative, mais pratique<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Outre ce qui a été cité précédemment, voir aussi : *Did.* I, 10, 14-16 ; XII, 133, 6-13 ; XIV, 158, 30 ; Lettre 6, 191, 3-24. En *Did.* XI, 113, 25-29, le Christ donne à chaque passion un commandement qui la guérit : l'humilité pour la vaine gloire. En *Did.* XII, 133, 14-15, il est dit que chaque passion à sa vertu contraire : « Pour l'orgueil, c'est l'humilité ».

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XVII, 178, 2-4.

<sup>3</sup> Sur les étapes du cheminement spirituel selon Évagre, cf. FAURE Emmanuel, *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, Artège, Perpignan, 2012, p. 84-90.

<sup>4</sup> Jésus ne dit-il pas dans l'évangile de Jean que celui qui l'aime observera ses commandements et qu'il se manifestera à lui ? cf. Jn 14, 21.

<sup>5</sup> Comme le fait remarquer Konstantinos SKOUTERIS, « Conversione a Dio e comunione : l'immagine del "cerchio", *Il deserto di Gaza. Barsanuffio, Giovanni e Doroteo*, Chialà Sabino e Cremaschi Lisa ed., Edizioni Qiqajon, Magnano, 2004, p. 277.

Les réflexions de Dorothee concernant les conséquences du péché montrent qu'il existe un lien naturel entre la connaissance du bien à faire et la connaissance de Dieu. Il constate qu'au règne de la contemplation et de la vertu caractérisant le *κατὰ φύσιν* se substitue, après la transgression, celui de l'ignorance de Dieu et de la domination des passions propres au *παρὰ φύσιν*<sup>1</sup>. L'augmentation progressive du mal est provoquée par la perte de la connaissance de Dieu. Dans la sombre situation dans laquelle l'homme se trouvait après le péché, une lueur, à l'éclat bien pâle, scintillait tout de même. Quelques rares hommes<sup>2</sup>, « inspirés par la loi naturelle, connaissaient Dieu<sup>3</sup> ». Cette loi naturelle remplit donc un rôle théologique. Pour Dorothee, la loi naturelle s'identifie à la conscience<sup>4</sup>, cette sorte de *λογισμός*<sup>5</sup>, à laquelle il consacre la troisième *Didascalie*. Or, dans cette conférence, il lui reconnaît une fonction morale. En effet, germe divin indestructible<sup>6</sup>, la conscience éclaire l'esprit en démasquant le mal et en lui montrant le bien à faire<sup>7</sup>. Connaissance du bien et connaissance du bon Dieu ne se rejoindraient-elles pas ? Nous pensons spontanément que le bien est tel parce que défini arbitrairement par Dieu dans son autorité souveraine. Or, les commandements sont bons parce qu'ils sont énoncés par Dieu qui est bon et qui ne peut donc ordonner que le bien<sup>8</sup>. Ils expriment dans le temps la bonté de Dieu qui est leur modèle. La connaissance du bien à faire et la contemplation ne doivent pas être comprises comme juxtaposées, mais elles opèrent au sein d'une relation de causalité et ont une certaine réciprocité<sup>9</sup>. Celui qui obéit aux commandements, possède une

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 11-17. Pour Évangé aussi le fruit du péché est avant tout malice et ignorance, le couple revient très souvent dans ses textes avec son opposé : vertu et science, cf. par exemple : ÉVANGÉ, *Schol.* 202 *ad Prov.* 19, 23; *Gnost.* 48.

<sup>2</sup> Ce sont les Patriarches et des hommes tels que Noé, Job, cf. *Did.* I, 1, 19-20. Dans la *Didascalie* sur la conscience, Dorothee dira : « La Patriarches et tous les saints » *Did.* III, 40, 8-9.

<sup>3</sup> *Did.* I, 1, 17-18.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* III, 40, 5 et voir la note 3 pour les références à Origène et Jean Chrysostome.

<sup>5</sup> La conscience est « une sorte de *λογισμόν* plus vive et plus lumineuse comme l'étincelle » (*Did.* III, 40, 1-4.). La traduction des *Sources Chrétiennes* de *λογισμός* par « faculté » est acceptable, même si elle ne nous semble pas rendre compte de la richesse des paroles de Dorothee. L'expérience de la conscience est similaire à celle des *λογισμοί*, ces pensées, ces suggestions qui surgissent dans l'esprit et qui ont pour origine soit Dieu, soit l'homme ou le démon selon Évangé, cf. Évangé, *Pensées* 8 et *Pr.* 80.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* III, 40, 1-4 ; III, 40, 29-31. Cependant, la mépriser rend l'homme sourd à ses appels, cf. *Did.* III, 40, 7-16.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* III, 40, 18-19. 31 ; 41, 8-12 ; 42, 21. 29-30.

<sup>8</sup> Dans la même ligne, Barsanuphe écrivait : « Tout ce qui est donné de bon, cela est évident, vient de Dieu. Comme il est bon, tous les biens viennent de lui », BARSANUPHE 403, 5-6.

<sup>9</sup> Dorothee ne dit pas que plus on connaît Dieu, plus on s'approche de lui. Pourtant, cette affirmation découle de son enseignement comme nous venons d'essayer de le prouver. Nous pensons qu'il ne mentionne pas cette réciprocité parce qu'il commente le texte de l'hymne : « Brebis connaissant Dieu et connus de Dieu » (*Did.* XVII, 178, 3-4). Il va surtout s'arrêter à la seconde partie du verset qui semblait poser plus de questions à son auditoire. Par ailleurs, comme nous l'avons signalé, la formulation de la dynamique de la connaissance colle parfaitement au cheminement spirituel repris à Évangé, un de ses maîtres, dans lequel la contemplation de Dieu est le sommet indépassable.

connaissance expérimentale du bon Dieu source de tout bien<sup>1</sup>. Cette connaissance est, pour ainsi dire, une contemplation dans l'action. C'est ce que va exprimer de façon ramassée le principe de la dynamique de la connaissance : « Plus les saints s'approchent de Dieu, plus ils le connaissent ». Ce qui précède indique que les deux propositions peuvent être considérées comme similaires : s'approcher de Dieu en faisant le bien, c'est le connaître.

La construction littéraire utilisée par Dorothee avec l'emploi du superlatif suggère que le mouvement décrit dans cette dynamique de la connaissance est sans fin. Nul n'épuisera la connaissance de Dieu. De même, les sollicitations au bien sont permanentes et se renouvellent sans cesse. Faire le bien appelle à un dépassement constant de soi-même, un toujours plus que seule la mort interrompra.

### *La dynamique de la charité*

Cette connaissance de Dieu dont parle Dorothee est une connaissance amoureuse. Plus les saints s'approchent de Dieu, plus ils le connaissent et l'aiment. « Le premier et principal des commandements, c'est la charité, grâce à laquelle l'intellect voit la charité première, c'est-à-dire Dieu<sup>2</sup> », écrit Évagre. Ce commandement de la charité est celui de l'amour pour Dieu et envers le prochain. La part qui revient à chacun de ses deux amours reste à déterminer. Avec la dynamique de la charité, Dorothee s'attaque à la question récurrente dans la tradition spirituelle de l'articulation entre l'amour de Dieu et l'amour envers le prochain. Elle est celle du docteur de la Loi interrogeant Jésus au sujet du plus grand des commandements<sup>3</sup>.

Ce problème pratique a particulièrement interpellé les moines au point que la première question des « Règles » de Basile lui est consacrée<sup>4</sup>. Dans sa réponse, l'évêque de Césarée déclare tout d'abord que cet ordre n'est pas arbitraire, il a été déterminé par le Seigneur lui-même dans les Évangiles et il rend compte d'un enchaînement. L'amour de Dieu est premier parce que celui pour le prochain découle logiquement de lui et, d'une certaine manière, l'accomplit.

Au détour d'une sentence, Évagre a joliment exprimé ce rapport entre amour de Dieu et amour du prochain. L'œuvre « de la charité est de se comporter à l'égard de toute image de Dieu à peu près de la même manière qu'à l'égard du Modèle, quand bien même les démons chercheraient à le souiller<sup>5</sup> ». On notera le « à peu près » qui tempère la formulation de ce principe car l'amour pour une créature ne saurait se

---

<sup>1</sup> C'est ce que nous avons constaté au sujet de l'acquisition de l'humilité. À mesure que l'homme fait le bien, il le goûte, il en a une certaine expérience, cf. *Did.* IV, 49, 17-19. La pensée de Dorothee rejoint 1 Jn 4, 7-8.

<sup>2</sup> ÉVAGRE, *Lettre 56* citée par SPIDLIK Thomas, *La spiritualité de l'Orient chrétien, Manuel systématique*, (OCA 206), Pontificium Istitutum Orientalium Studiorum, Rome, 1978, p. 321.

<sup>3</sup> Cf. Mt 12. 28.

<sup>4</sup> Cf. BASILE, *GR* 1, 48.

<sup>5</sup> ÉVAGRE, *Pr.* 89, 13-15.



substituer à celui pour le Créateur. Évagre unifie ces deux amours, celui envers le frère prenant sa référence dans l'amour pour Dieu.

La sixième *Didascalie* qui enseigne à ne pas juger le prochain est effectivement propice à des développements sur la charité fraternelle et son lien avec l'amour de Dieu. Dorothee invite donc ses frères à « être unis les uns aux autres. Car plus on est uni au prochain, plus on est uni à Dieu<sup>1</sup> ». Il illustre sa pensée à l'aide d'une image<sup>2</sup>.

« Supposez un cercle tracé sur la terre, c'est-à-dire une ligne tirée en rond avec un compas, et un centre. Appliquez votre esprit à ce que je vous dis. Imaginez que ce cercle est le monde ; le centre, Dieu ; et les rayons, les différentes voies ou manières de vivre des hommes. Quand les saints, désirant approcher (ἐγγίσει) de Dieu, marchent vers le milieu du cercle, dans la mesure où ils pénètrent à l'intérieur, ils deviennent le prochain (πλησίον) de Dieu et des uns des autres. Plus ils s'approchent (πλησιάζουσι) de Dieu, plus ils se rapprochent (πλησιάζουσιν) les uns des autres ; et plus ils se rapprochent (πλησιάζουσιν) les uns des autres, plus ils s'approchent (πλησιάζουσι) de Dieu. Et vous comprenez qu'il en est de même en sens inverse, quand on se détourne de Dieu pour se retirer vers l'extérieur : il est évident alors que, plus on s'éloigne de Dieu, plus on s'éloigne les uns des autres, et que plus on s'éloigne les uns des autres, plus on s'éloigne aussi de Dieu.

Telle est la nature de la charité. Dans la mesure où nous sommes à l'extérieur et que nous n'aimons pas Dieu, dans la même mesure nous avons chacun de l'éloignement à l'égard du prochain. Mais si nous aimons Dieu, autant nous approchons (ἐγγίζομεν) de Dieu par la charité pour lui, autant nous sommes unis à la charité du prochain, et autant nous sommes unis au prochain, autant nous le sommes à Dieu<sup>3</sup>. »

Dorothee affirme qu'il a trouvé chez les Pères cette image du cercle<sup>4</sup> sans toutefois indiquer lesquels. Jusqu'à présent aucun chercheur n'a été en mesure d'apporter quelques indications si bien que nous en arrivons à nous demander si Dorothee ne se cacherait pas par humilité derrière ce renvoi aux Pères. Quoi qu'il en soit, avec simplicité et profondeur, cette image géométrique enseigne que l'amour pour Dieu et celui du prochain sont intrinsèquement liés, sans se faire concurrence, tout en étant hiérarchisés.

Nous avons appris précédemment que s'approcher de Dieu voulait dire obéir aux commandements. Or, pour préciser ce que Dieu veut de bon, Dorothee, dans la *Didascalie* XIV, désigne les préceptes de l'amour fraternel<sup>5</sup>, ce qui est conforme aux paroles de Paul pour qui la charité est la Loi en plénitude<sup>6</sup>. Aimer Dieu en accomplissant les commandements consiste à aimer le prochain. Contrairement à la dynamique de la connaissance, Dorothee affirme ici la réciproque : plus on s'approche

<sup>1</sup> *Did.* 77, 31-33.

<sup>2</sup> Sur cette image, cf. PARRINELLO Rosa Maria, *Comunità monastiche a Gaza. Da Isaia a Doroteo (Secoli IV-VI)*, Temi et Testi 73, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2010, p. 220-22 ; SKOUTERIS Konstantinos, « Conversione a Dio e comunione : l'immagine del "cerchio" », *Il deserto di Gaza. Barsanuffio, Giovanni e Doroteo*, Chialà Sabino e Cremaschi Lisa ed., Edizioni Qiqajon, Magnano, 2004, p. 275-289.

<sup>3</sup> *Did.* VI, 78, 2-25 (traduction retouchée).

<sup>4</sup> Cf. *Did.* VI, 78, 1.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* XIV, 155, 27-30.

<sup>6</sup> Cf. Rm 13, 10.

de l'autre, plus on se rapproche de Dieu, puisque l'amour pour le frère se réalise par l'obéissance aux commandements qui sont autant de preuves d'amour envers Dieu. Ses deux amours se fécondent et s'entraînent mutuellement dans un élan qui conduit à un accroissement d'union avec Dieu et de communion avec autrui.

Dans ce texte, Dorothée joue sur la similitude de sens de deux termes : « prochain » (πλησίον) et « se rapprocher » (πλησιάζω), verbe qu'il faut entendre en un sens figuré de proximité amicale. Devenir le prochain de Dieu et des autres résume l'existence chrétienne<sup>1</sup>.

Dorothée aurait pu en rester là, car avec la dynamique de la connaissance et celle de la charité, il a déterminé les éléments qui composent la dynamique du bien. En effet, être bon comme Dieu est bon s'actualise dans l'observance des commandements qui permet d'aimer véritablement Dieu et d'aimer les autres comme lui les aime et de grandir ainsi dans sa connaissance. Pourtant, Dorothée expose une troisième dynamique qui nous intéresse au plus haut point puisqu'elle a pour objet l'humilité.

### *La dynamique de l'humilité*

Par rapport aux deux autres principes, celui de la dynamique de l'humilité se retrouve explicité en plusieurs endroits des *Didascalies* : trois fois dans la seconde et une dans la quatorzième<sup>2</sup>. Par ailleurs, Dorothée n'a pas inventé la formule : « Plus les saints s'approchent de Dieu, plus ils se voient pécheurs ». Il la reprend à un Apophtegme de l'abbé Matoès<sup>3</sup>. Isaïe de Gaza avait dit quelque chose de similaire : « Tant que l'homme est négligent, il estime en son cœur être ami de Dieu, mais s'il est libéré des passions, il rougit de lever les yeux au ciel, en face de Dieu : il se voit alors très éloigné de Dieu<sup>4</sup> ». À la différence de ses devanciers, Dorothée ne s'est pas contenté d'affirmer ce principe, comme nous allons le voir il a mis en valeurs ses richesses.

La première fois qu'il énonce cette dynamique dans la *Didascalie* sur l'humilité, il le fait pour affirmer qu'elle est une conséquence naturelle de la pratique des commandements. Comme certains arbres qui ne donnent du fruit qu'en suspendant une pierre à leurs branches afin qu'elles s'abaissent, ainsi en va-t-il de l'âme :

« Quand elle s'humilie, elle porte du fruit,

<sup>1</sup> Avec cette thématique du prochain, nous sommes toujours dans la question de l'articulation entre amour de Dieu et des autres. « Qui est mon prochain ? » demande à Jésus un autre docteur de la Loi dans la parabole du bon Samaritain (Lc 10, 25-37). Nous ne savons si Dorothée avait en tête ce passage évangélique, mais il est intéressant de noter qu'il emploie l'expression : « devenir le prochain », cf. Lc 10, 36 et *Did.* VI, 78, 11-12 (texte grec). Par le bien que l'homme accomplit, il se fait le prochain de Dieu et des autres.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* II, 33, 16 ; 34, 3.15 ; repris en XIV, 151, 47 et dans une formulation un peu différente, cf. *Did.* II, 38, 19-21.

<sup>3</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Matoès 2.

<sup>4</sup> ISAÏE, *Logos* 10, 45.

et plus elle en produit, plus elle s'humilie.

Car plus les saints s'approchent de Dieu, plus ils se voient pécheurs<sup>1</sup> ».

Les propos de Dorothee peuvent être compris de deux manières qui sont étroitement liées au sein de l'accomplissement du bien.

S'approcher de Dieu par l'obéissance aux commandements fait connaître Dieu et par voie de conséquence fait percevoir le péché et les passions du cœur de l'homme. Dorothee prend l'exemple d'un notable d'une petite cité. S'il va dans la capitale régionale, il se sentira inférieur aux grands de cette ville. S'il se rend auprès de l'Empereur à Constantinople, il se percevra comme un miséreux<sup>2</sup>.

Dorothee n'en reste pas à ces considérations sur la bonté de Dieu révélatrice du péché. Celui qui obéit aux commandements est confronté à ses passions qui font obstacle à l'accomplissement du bien. Plus radicalement, indépendamment de ses péchés ou passions, il expérimente que, sans la grâce de Dieu, l'homme est incapable de faire quelque bien, ce qui l'incite à poser un acte d'humilité en appelant sans cesse la grâce à son secours.

« Il est manifeste que l'homme humble et pieux, sachant que rien de bon ne peut se faire en son âme sans le secours et la protection de Dieu, ne cesse jamais de l'invoquer pour qu'il lui fasse miséricorde. Et celui qui prie Dieu sans cesse, quelque bonne œuvre qu'il lui soit donné d'accomplir, il en connaît la source et il ne peut en concevoir de l'orgueil ni l'attribuer à ses propres forces. C'est à Dieu qu'il attribue toute bonne œuvre, et il ne cesse de le remercier et de l'invoquer, craignant que la perte d'un tel secours ne laisse apparaître sa faiblesse et son impuissance à lui<sup>3</sup>. »

Au cœur de l'action, l'homme goûte à sa faiblesse et à la force de Dieu en lui. Il atteint l'humilité parfaite qui est l'attribution à Dieu du bien qu'il a effectué<sup>4</sup>.

Ce texte explicite la nécessaire collaboration entre l'effort humain et la grâce de Dieu pour que le bien puisse être réalisé. Le commandement de la prière continuelle<sup>5</sup> prend sens grâce à ce que Dorothee relate de l'expérience de l'homme faisant le bien. Bien plus qu'une prescription rituelle, cet ordre est la réponse d'humilité à la pauvreté dans laquelle se trouve l'homme face au bien à réaliser. Il est sans cesse dans la nécessité d'appeler la grâce à l'aide<sup>6</sup>. Zosime déclarait, lui aussi, que la collaboration de Dieu requérait la supplication de l'homme « car c'est par elle que nous attirons le secours de Dieu qui nous soutient<sup>7</sup> », précisait-il. Dorothee semble être du même avis. Toutefois, il pousse plus loin sa réflexion et tire comme conclusion que c'est l'humilité qui attire la grâce. En effet, puisque cette prière pour appeler la grâce à l'aide est un

---

<sup>1</sup> *Did.* II, 33, 14-17.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* II, 34, 1-14.

<sup>3</sup> *Did.* II, 38, 9-18.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* II, 33, 4-5 et 38, 15.

<sup>5</sup> Cf. Lc 21, 36 ; 1 Th 5, 16

<sup>6</sup> Voir les réflexions sur la prière continuelle et le synergisme des Pères par LOT-BORODINE Myrrha, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Le Cerf, Paris, 1970, p. 221-222.

<sup>7</sup> Cf. ZOSIME 10 a.

signe d'humilité, il est juste d'affirmer que c'est fondamentalement l'humilité qui attire la grâce. Maniant l'oxymore, Dorothée déclare que l'humilité est grande, « elle est si puissante qu'elle attire la grâce de Dieu dans l'âme<sup>1</sup> ». Ce principe n'est pas évoqué en passant, ses différentes reprises prouvent qu'il n'est pas accessoire aux yeux de Dorothée. Ainsi, il indique qu'il n'est guère possible de recouvrer la santé spirituelle « sans beaucoup de prières et de larmes capables d'exciter (κινῆσαι) en notre faveur la miséricorde du Christ<sup>2</sup> ». Prières et larmes sont deux fruits de l'humilité. Affirmer qu'elle attire la grâce de Dieu ne signifie pas qu'elle la forcerait à intervenir, mais l'humble se met dans la disposition de cœur susceptible de recevoir la grâce comme le montre la finale de la onzième *Didascalie* : « Si nous avons le dessous, hommes que nous sommes, et si nous glissons dans le péché, hâtons-nous de nous relever. Faisons pénitence. Pleurons devant la divine bonté. Veillons, combattons et Dieu, voyant notre bonne volonté, notre humilité et notre contrition, nous tendra la main et nous fera miséricorde<sup>3</sup> ».

Par rapport à ses maîtres, Dorothée se montre original. Nous le constatons déjà avec Zosime qui ne va pas aussi loin que lui dans sa réflexion. Barsanuphe et Jean, quant à eux, avaient souligné que si le moine s'humiliait, il recevrait la grâce<sup>4</sup>. C'est justement à Dorothée que Barsanuphe écrivait : « Avant tout, humilie-toi devant Dieu, car "c'est aux humbles qu'il donne sa grâce"<sup>5</sup> ». Cette prédilection de Dieu pour les humbles a aussi été relevée par Basile qui en a fait le sujet d'une de ses *Règles Morales*<sup>6</sup>. Les uns et les autres n'innovent pas et ne font que suivre les Écritures. Ainsi, les Apophtegmes signalent que, dans l'Écriture, Dieu se manifeste à ceux qui se prosternent, c'est-à-dire qui s'humilient<sup>7</sup>. Ces quelques exemples font apparaître la nuance qui sépare Dorothée de ses maîtres. Nulle part ses Pères déclarent que l'humilité attire la grâce, ils se bornent avec constance à reprendre l'Écriture selon laquelle Dieu accorde sa grâce aux humbles. Dorothée inverse donc la perspective habituelle des Pères, ce qui rend son affirmation théologiquement plus audacieuse car elle semble insinuer que l'homme a prise sur Dieu. Ceux-ci considèrent la complaisance de Dieu pour l'humilité, alors qu'il se place du côté de l'humilité. S'ils déclarent que l'humble reçoit la grâce, ils ne vont pas jusqu'à affirmer explicitement que, par conséquent, l'humilité met en mouvement la grâce<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *Did.* II, 29, 9-10. Dorothée a déjà rapproché l'humilité et la grâce dans l'explication symbolique de la cuculle du moine (cf. *Did.* I, 18, 8). Cependant, leur action réciproque était seulement juxtaposée.

<sup>2</sup> *Did.* XI, 122, 27-28.

<sup>3</sup> *Did.* XI, 123, 27-30.

<sup>4</sup> Cf. BARSANUPHE 214, 20-21 ; 359, 20-22.

<sup>5</sup> *Id.*, 262, 22 citant Pr 3, 34 (LXX), ainsi que la lettre 268, 25-26 adressée aussi à Dorothée. Le Seigneur habite dans les humbles, cf. *Id.*, 226, 57-58. Pr 3, 34 (LXX) se retrouve aussi en Jc 4, 6 ; 1 P 5, 5.

<sup>6</sup> Cf. BASILE, *RM* 61, 1, 128-129.

<sup>7</sup> Cf. *Apophtegmes*, VP VI 4, 27 (SPN p. 207) ; N 301. Voir aussi : Arm II, 319 (SPN p. 268-269).

<sup>8</sup> Seul l'ami de Dorothée, Zosime, indique la force de la moindre impulsion de la volonté qui attire la grâce de Dieu, cf. ZOSIME 7 d.

Dorothee tire une autre conclusion de ce qui précède. Non seulement, l'humilité attire la grâce, mais elle provoque la progression spirituelle de la personne. Deux textes exposent cette idée.

« De même que chaque vertu doit être accompagnée d'humilité, comme chaque pierre, nous l'avons dit, est posée sur du mortier, de même la perfection de la vertu a encore besoin de l'humilité et c'est en progressant par elle que les saints arrivent naturellement à l'humilité. Je vous le dis toujours : "Plus on s'approche de Dieu, plus on se voit pécheur"<sup>1</sup> ».

Dans ce premier texte, Dorothee met l'accent sur l'acquisition naturelle de l'humilité par celui qui fait le bien. La question est de savoir si c'est en progressant par l'humilité ou par la vertu que les saints arrivent à l'humilité. Ce que nous avons appris dans ce chapitre montre que les deux réponses sont équivalentes puisque la vertu a besoin de l'humilité pour exister. Le bien ne pouvant être réalisé sans l'humble réaction de l'homme qui, confronté à sa pauvreté, implore la grâce, il est exact de soutenir qu'il progresse par l'humilité et que celle-ci engendre l'humilité. Dorothee pense ici à l'humilité parfaite qui attribue à Dieu le bien qui a été fait. De l'humilité du pauvre qui crie vers Dieu car il est incapable de réaliser le bien, nous en arrivons à l'humilité accomplie qui est la reconnaissance que sans la grâce de Dieu, il ne peut faire le bien.

Dans un autre passage, Dorothee affirme de manière synthétique que le progrès spirituel de l'homme se réalise par l'humilité :

« Toujours plus il [l'homme] fait de bien, toujours plus il s'humilie ;

et plus il s'humilie, plus il reçoit de secours et progresse par son humilité<sup>2</sup> ».

Le progrès dans le bien est causé par l'humilité car elle attire la grâce nécessaire à l'acte bon, mais aussi lorsque le bien est accompli, l'humilité fait rendre grâces et invoquer sans cesse la protection divine, humilité qui provoque la grâce à intervenir pour continuer à accomplir à nouveau le bien. Un cercle vertueux de l'humilité se met en place qui propulse l'âme dans un mouvement continuels vers la réalisation du bien. L'humilité est en quelque sorte l'énergie de la dynamique du bien.

\*

\* \*

---

<sup>1</sup> *Did.* XIV, 151, 42-47.

<sup>2</sup> *Did.* II, 38, 19-21.

#### 4 L'humilité au service de la dynamique du bien

Nous désirons revenir sur les deux principales découvertes de ce chapitre : l'idée force, porteuse de la pensée de Dorothée, et la fonction déterminante de l'humilité dans la dynamique du bien.

Le bien est le fil conducteur qui relie les réflexions de Dorothée entre elles, leur donne cohésion et unité. L'axe général de sa doctrine peut s'exprimer ainsi : le bon Dieu a créé l'homme afin qu'il soit bon comme lui-même est bon. La vie spirituelle est donc le mouvement incessant de la réalisation du bien par l'obéissance aux commandements. Entraîné dans cette dynamique, l'homme actualise sa ressemblance à Dieu. En prenant la dynamique du bien comme ligne directrice, Dorothée fait preuve d'une véritable pensée personnelle par rapport à ses maîtres. La position qu'il soutient offre plusieurs intérêts.

L'enseignement de Dorothée découle de la théologie au sens précis de doctrine sur l'être de Dieu. Cet enracinement de la vie morale dans le dogme est caractéristique des Pères. Ainsi, Basile affirme faire dépendre ses *Règles Morales* de la foi en la Trinité<sup>1</sup>. La vision de la vie spirituelle portée par Dorothée est aussi riche d'un point de vue pastoral. En effet, elle est susceptible d'être comprise par tous. Tout homme a une idée de ce qu'est le bien ainsi qu'une aspiration au bien-être et un désir de bien faire, même si ses motivations sont parfois égoïstes. En posant le bien comme principe directeur de la vie spirituelle, Dorothée allie le concret à la simplicité. Il est seulement nécessaire de répondre aux injonctions de la conscience morale ou aux commandements ou, encore, d'exercer les vertus, en un mot : il suffit de faire le bien pour être avec Dieu et comme lui. Dorothée ne se contente pas de soutenir que la vocation de l'homme est de faire le bien, il souligne que l'homme est appelé à une surabondance qui n'a pas de fin, ce qui se comprend car la mesure de ce bien se prend en Dieu dont l'amour se renouvelle sans cesse et ne connaît pas de mesure. L'homme est comme entraîné dans une spirale du bien. De cette présentation vivante émane aussi un climat positif et optimiste. Le péché n'est pas au centre de la marche de l'âme vers Dieu, mais la ressemblance par accomplissement du bien. La dynamique du bien n'est pas autre chose que la charité dont le mouvement propre est de sortir de soi pour donner et se donner. Enfin, par rapport à Évagre qui ne montre pas assez la continuité entre les différents moments du cheminement spirituel, pour Dorothée, c'est d'un seul mouvement que l'âme va de la pratique des vertus à la connaissance de Dieu. L'exercice du bien s'épanouit naturellement en connaissance de Dieu qui n'est pas notionnelle, mais expérimentale.

---

<sup>1</sup> Cf. BASILE, *RM* préambule 8, 35 ; cf. la lettre d'envoi p. 16.

La seconde information recueillie dans ce chapitre est l'existence de trois dynamiques, celle de la connaissance, de la charité et de l'humilité, qui composent la dynamique du bien. Avec la dynamique de la connaissance, nous apprenons qu'il existe une relation particulière entre tout acte bon et Dieu. Au cœur de l'accomplissement du bien, le moine fait l'expérience de Dieu source de tout bien et grandit dans sa connaissance. La dynamique de la charité fait ressortir que celui qui réalise le bien aime concrètement Dieu, en obéissant à ses commandements, ainsi que ses frères puisque l'amour fraternel est la quintessence de la Loi de Dieu. Contrairement aux deux autres dynamiques, Dorothée a approfondi et a développé le contenu de celle de l'humilité. Il entend la sentence de l'Apophtegme sur lequel il s'appuie dans un sens qui n'avait certainement pas été prévu par son auteur. En effet, se voir plus pécheur à mesure que l'on s'approche de Dieu ouvre surtout à une interprétation pénitentielle. Dorothée ne la refuse pas, mais la dépasse. Il ne considère pas seulement le péché et ses conséquences, mais il prend aussi en compte que l'homme ne peut rien faire de bien sans la grâce quel que soit son état spirituel. Avec la dynamique de l'humilité, il explicite une caractéristique essentielle du premier moment de la dynamique du bien qui consiste à s'approcher de Dieu. Les deux autres dynamiques mettent l'accent sur le fruit de l'acte bon : la connaissance de Dieu et la charité. C'est en cela que la dynamique de l'humilité est fondamentale. Sans elle, il ne peut y avoir de bien, donc de connaissance et de charité véritables. En s'approchant de Dieu par la pratique du bien, la personne fait l'expérience de son incapacité à le réaliser par elle-même. L'humilité empêche l'âme de se replier sur sa faiblesse. Elle appelle la grâce de Dieu qui est littéralement attirée par cette dépossession de l'acte bon entre ses mains. D'un point de vue théologique, Dorothée fait une avancée concernant la formulation traditionnelle de l'acte bon comme fruit de l'effort de l'homme et de la collaboration de Dieu. Il précise que c'est l'humilité qui provoque cette intervention de la grâce de Dieu. Non seulement, l'humilité suscite la venue de la grâce pour que le bien soit accompli, mais elle génère le progrès dans le bien. Car avoir fait le bien rend conscient de sa propre faiblesse et de la puissance de Dieu ce qui provoque un acte d'humilité qui se confie en Dieu, prémices de futurs actes bons. Nous pourrions poursuivre sans fin l'enchaînement : de l'humilité au bien, du bien à l'humilité et ainsi de suite. L'humilité est le ressort de la dynamique du bien.

Si l'enseignement de Dorothée présente une perspective positive de la vie chrétienne, il n'oublie pas que la transgression des origines a causé la déchéance de l'homme au point qu'il a fallu l'envoi du Fils unique pour le rétablir dans sa beauté originelle. Le Christ remet l'homme sur la voie de la dynamique du bien. Nous devons nous approcher de l'Incarnation et de la Rédemption accomplie par le Christ humble

de cœur. Nous y découvrirons des informations primordiales concernant la fécondité de l'humilité pour la vie chrétienne.



## CHAPITRE II

### LA SAINTE TRADITION DU CHRIST HUMBLE DE CŒUR

« Que rien donc ne t'éloigne de la sainte παραδόσεως du Christ :

"Apprenez, par moi qui vous le dis, que je suis doux et humble de cœur"<sup>1</sup>. »

Dans ce conseil de Dorothee à un de ses correspondants, la traduction de « παράδοσις » par « doctrine » proposée par les *Sources Chrétiennes* gomme malheureusement l'aspect dynamique du terme. Il serait préférable de conserver le sens du mot et donc de le traduire par « tradition<sup>2</sup> ». À l'origine, le terme signifie que le Père nous donne son Fils, mais il fait aussi référence au Fils qui se livre par amour pour la vie du monde. La notion chrétienne de tradition consiste en un processus actif et créatif étranger à tout conservatisme. Elle désigne à la fois l'acte de transmission et le contenu qui est transmis. Celui qui apprend l'humilité ou les autres vertus du Seigneur entre dans la tradition du Christ, c'est-à-dire qu'il pénètre dans le fleuve vivifiant<sup>3</sup> qui porte jusqu'à lui la richesse toujours actuelle du Christ dans son acte de salut qu'il réalise non seulement par son Mystère Pascal, mais aussi par l'ensemble de ses actes et de ses

---

<sup>1</sup> *Did.* Lettre 2, 186, 21-23.

<sup>2</sup> Le verbe « παραδίδωμι » signifie à la fois « transmettre » et « livrer ». La vie chrétienne est tradition : du Père qui livre son Fils (cf. Rm 8, 32), du Fils qui se livre dans sa Passion qui est rendue présente dans l'Eucharistie qui fonde la vie de l'Église et la structure dans ses ministères. Saint Paul méditant le mystère de l'Eucharistie (cf. 1 Co 11, 23-26) déclare qu'il transmet aux Corinthiens ce qu'il a lui-même reçu du Christ qui livre/transmet son corps à l'Église pour qu'à son tour elle le transmette de génération en génération, rendant présente l'offrande du Christ jusqu'à son retour (en 1 Co 11, 23-26, les deux emplois du verbe correspondent aux deux sens : livrer et transmettre). Voir : CHAPPELLE Albert, *À l'école de la théologie*, Lessius, Bruxelles, 2013, p. 134-135.

<sup>3</sup> Sur la tradition entendue comme fleuve vivant reliant le chrétien aux origines de la foi, cf. BENOÎT XVI, Audience Générale du 26 avril 2006.

paroles. Cette tradition ne se résume pas à un enseignement qu'il faut apprendre<sup>1</sup>, elle est caractérisée par un compagnonnage, une vie « avec » qui est une vie « comme ». Le disciple imite le Maître. Le conseil de Dorothée situe donc le Christ et son humilité dans la thématique de la dynamique du bien que nous avons découverte dans le chapitre précédent. S'approcher de Dieu est le but et le moyen de cette dynamique. Dans l'exposition des principes généraux de cette dynamique, nous n'avons pas développé l'action du Christ qui permet à l'homme de pouvoir réaliser la proximité avec Dieu après la déchéance causée par la transgression. Ce chapitre désire s'y arrêter. Nous commencerons par analyser la christologie de Dorothée, puis nous découvrirons que, à la suite de l'abaissement du Christ, l'humilité est un renoncement qui constitue un sacrifice présenté à Dieu. Enfin, les éléments rassemblés au cours de cette recherche permettront de préciser les relations de l'homme avec le Christ son Sauveur grâce auquel il peut à nouveau réaliser sa vocation au bien.

## 1 Le Christ humble : un homme pour le don

La christologie de Dorothée va retenir notre attention dans un premier temps. Notre auteur n'a pas pour intention d'en offrir un exposé systématique. L'abaissement du Verbe dans son Incarnation puis sa Passion a d'abord une dimension christologique, mais il comporte aussi un aspect éthique. C'est vers ce second aspect que se porte l'attention de Dorothée. Son but est de montrer comment l'agir du moine trouve son modèle dans le Christ, Dieu fait homme. Son regard sur le Christ vrai Dieu et vrai homme ouvrira ce parcours. Une expression originale, « prémices de la pâte humaine » nous retiendra. Elle nous introduira dans l'analyse de quelques éléments de la doctrine sotériologique des *Didascalies*. Les informations que nous recueillerons, outre qu'elles nous renseigneront sur les grands axes de la christologie de Dorothée, se révéleront précieuses pour expliquer le lien entre l'humilité du Christ et celle du chrétien qui sera le thème du prochain paragraphe.

Nous mettrons aussi en évidence dans ces pages le problème de la différence dans la manière d'approcher l'humilité du Christ qui s'observe entre Dorothée et ses maîtres. Bien que cette difficulté ne sera pas véritablement résolue, les réflexions qu'elle suscitera aideront à entrer dans le raisonnement énigmatique de Dorothée.

---

<sup>1</sup> Ainsi, dans la *Vie de Dosithée*, l'auteur nous apprend que « Dorothée lui avait transmis (παράδοϋς) de dire sans cesse : "Seigneur Jésus-Christ aie pitié de moi" » (*Vie de Dosithée* 10, 1-2, traduction retouchée). La prière ne se réduit pas à une technique comme le montre la suite du texte qui révèle l'intelligence spirituelle de Dorothée exempte de tout formalisme. Sur la prière continuelle, voir REGNAULT Lucien, *Les Pères*, p. 113-139.

***Le Christ, vrai Dieu et vrai homme, « prémices de la pâte humaine »***

Dorothee appelle souvent le Christ : « Dieu », sans préciser s'il parle du Père ou de la Trinité<sup>1</sup>. En cela, il suit une pratique qui prendrait son origine chez les anachorètes d'Égypte. En effet, selon Lucien Regnault, « l'identification de Dieu et du Christ est constante dans les Apophtegmes coptes et doit correspondre à la tradition authentique du monachisme primitif<sup>2</sup> ». Ce procédé a l'avantage d'être sans ambiguïté quant à l'identité divine de Jésus<sup>3</sup>. Le Christ est le Fils unique de Dieu<sup>4</sup>, devenu homme pour nous<sup>5</sup>. Même si le terme de « nature humaine » n'est pas employé par Dorothee, la réalité que recouvre cette expression est bien présente comme le prouve le texte suivant : « Notre Seigneur est donc venu, se faisant homme à cause de nous, "pour guérir, dit saint Grégoire, le semblable par le semblable, l'âme par l'âme, la chair par la chair"<sup>6</sup> ». Dorothee souligne que, vrai Dieu, le Christ libère l'homme dans et par son humanité<sup>7</sup>.

Devenu homme, le Christ partage la vocation de l'homme à faire le bien. La restauration<sup>8</sup> de cette vocation est précisément le motif de l'Incarnation. En effet, après la transgression, la situation de l'homme était dramatique. Le péché a touché l'homme dans sa capacité à connaître Dieu et ses commandements. Il n'est alors pratiquement plus en mesure d'accomplir le bien. Le libre arbitre a aussi été atteint car l'homme s'est rendu volontairement captif de l'Ennemi et des passions qui le forcent presque à commettre le mal<sup>9</sup>. Les moyens mis en œuvre par Dieu se sont montrés inefficaces face à l'invasion du mal<sup>10</sup>. Dorothee ne présente pas l'envoi du Fils comme l'aboutissement d'une préparation. Il constitue l'ultime réponse à la progression du mal « car Dieu seul pouvait guérir et vaincre de telles passions<sup>11</sup> ». Ce que l'homme ne pouvait pas faire, le Christ, Dieu fait homme, l'a donc fait<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 6, 1 sv. ; IX, 96, 7.10-12. ; IX, 103 ; XI, 122, 7-9 ; XIV, 154, 35-36.

<sup>2</sup> REGNAULT Lucien, *Les Pères*, p. 90.

<sup>3</sup> À la différence de certains Apophtegmes (Par exemple : cf. *Apophtegmes Syst.* XVI, 18 ; XXI, 56 ; *Alph.* Paul le Grand S 1) ou, surtout, d'Isaïe de Gaza (Par exemple : cf. ISAÏE, *Logos* 8,50.51.68bis ; 11,1 ; 17, 7), Dorothee n'emploie jamais le nom de Jésus.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 4, 2 ; XVI, 170, 15 ; Lettre 2, 186, 6.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* I, 4, 11.14.19 ; 5, 1 ; XVI, 172, 8.

<sup>6</sup> *Did.* I, 4, 11-13. Cf. *Did.* I, 4, 14-15. Sur la réalité de l'humanité du Christ voir aussi : *Did.* XVI, 170, 22-24. En *Did.* XVI, 170, 23 : « ἀνθρώπου μορφήν ἀνέλαβε » n'est pas sans rappeler Ph 2, 7.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* I, 4, 18-19 (traduction retouchée).

<sup>8</sup> Cf. *Did.* I, 4, 17 et 18 : « ἀνανεοῖ » et « ἀνενέωσεν » traduits par les verbes « restaurer » puis « renouveler ».

<sup>9</sup> Cf. *Did.* I, 4, 20-24.

<sup>10</sup> Cf. *Did.* I, 3, 1-4.

<sup>11</sup> *Did.* I, 4, 2-3 (traduction retouchée).

<sup>12</sup> Anselme (1033-1109) insiste sur la satisfaction qui ne peut être accomplie que par Dieu et qui ne doit être accomplie que par l'homme, cf. ANSELME DE CANTORBÉRY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, (SC 91), texte latin, introduction, bibliographie, traduction et notes par René Rocques, Le Cerf, Paris, 2005, réimpression de la première édition revue et corrigée, Livre II, 6 et 7. Toutefois, il insiste sur la dette qui est due à Dieu alors que Dorothee met plus l'accent sur la réalisation naturelle du bien (κατὰ φύσιν) qui est entravée par le péché.

L'action libératrice du Christ trouve sa racine dans son être même. Dans un passage où il professe la pleine humanité du Christ, Dorothee emploie une expression inhabituelle. Il affirme, en effet, que le Christ a pris « τὴν ἀπαρχὴν αὐτοῦ τοῦ φύραματος ἡμῶν », ce que les *Sources Chrétiennes* traduisent : « les prémices de notre nature<sup>1</sup> ». Que signifie une telle expression<sup>2</sup> ?

Les prémices sont les premiers fruits de la terre ou les premiers-nés offerts en sacrifice à Dieu<sup>3</sup>. En revanche, il n'est pas facile de traduire « φύραματος » qui signifie : « pâte », « composé ». L'interpréter dans le sens de « nature humaine » n'est pas inexact<sup>4</sup>, mais la formule ne se rencontre pas chez Dorothee pour parler du Christ. Les querelles relatives à la réception du vocabulaire consacré au concile de Chalcédoine marquaient encore trop les esprits<sup>5</sup>. D'une manière générale, Dorothee évite tout vocabulaire quelque peu technique<sup>6</sup>. Il est donc préférable d'être fidèle à sa pratique et de traduire : « prémices de notre pâte ».

Tout comme prémices, « φύραματος » renvoie au vocabulaire sacrificiel de la Bible<sup>7</sup>. En effet, dans un passage du Livre des Nombres, le Seigneur ordonne aux Israélites de lui offrir du pain qui soit prémices de leur pétrin<sup>8</sup> : « ἀπαρχὴν φύραματος ». Avec cette expression étrange, Dorothee affirme donc, d'une part, que le Christ est pleinement homme et, d'autre part, qu'il est, dans la structure de son être, un homme pour le don, pour le sacrifice. Car Dorothee ne se place pas sur le plan moral, mais ontologique. La mention des « prémices de la pâte humaine » se situe dans un contexte qui détermine l'identité du Christ avant d'établir son action : « Il a pris notre être même, les prémices de notre pâte humaine et il est devenu un nouvel Adam "à l'image de celui qui l'avait créé", restaurant l'état selon la nature, et rendant aux facultés leur intégrité première<sup>9</sup> ». Dans ce passage, Dorothee reprend l'image

<sup>1</sup> *Did.* I, 4, 14-15 (traduction retouchée).

<sup>2</sup> La lecture de la thèse de Fernando Rivas a éveillé notre attention sur les termes qui la composent et nous a poussés à les approfondir, cf. RIVAS, *La fondazione*, p. 146-148.

<sup>3</sup> Cf. par exemple : Dt 26, 2 sv.

<sup>4</sup> C'est dans ce sens que certains Pères ont utilisé le terme. Deux emplois de φύραμα relevés par le *Lexicon* de Lampe ont ainsi attiré notre attention. Le premier se rencontre dans la lettre CCLXII, 1 de Basile à propos du Christ qui a pris la pâte d'Adam. Le second se trouve chez Grégoire de Nazianze. Il l'emploie au sujet du Christ qui s'est humilié pour nous jusqu'à se faire notre pâte (cf. *Discours* 14, 15 PG 35, 876C). Cette pâte renvoie au modelage de l'homme par Dieu de Gn 2, 7. Dans l'Incarnation, le Fils se fait homme pétri de terre.

<sup>5</sup> L'absence de l'expression : « nature humaine » ne doit pas pour autant laisser penser que Dorothee n'adhère pas à Chalcédoine. Dans la même phrase, avant de dire que le Christ a pris les prémices de la pâte humaine, il déclare qu'il a pris notre être même : « τὴν οὐσίαν ἡμῶν ». Or le concile de Chalcédoine affirme que le Christ est *homousios* à notre humanité : « ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα », ALBERIGO Giuseppe dir., *Les Conciles œcuméniques : Les décrets, II-1*, Le Cerf, Paris, 1994, p. 198.

<sup>6</sup> Même la dénomination johannique : « Verbe de Dieu » ne se rencontre qu'une seule fois, cf. *Did.* XV, 165, 4.

<sup>7</sup> Cependant, pas exclusivement : cf. Rm 9, 21 ; 11, 16 ; Ga 5, 9.

<sup>8</sup> Cf. Nb 15, 20-21.

<sup>9</sup> *Did.* I, 4, 14-17.

paulinienne du Christ nouvel Adam<sup>1</sup>. Ayant pris les prémices de notre pâte humaine ou, pour le dire dans un langage christologique plus conventionnel, ayant assumé la nature humaine, le Christ se place effectivement dans une situation analogue à celle d'Adam au commencement. Il doit se déterminer pour le bien et le réaliser en obéissant aux commandements. Cependant, il est le nouvel Adam qui ne conduit pas l'humanité dans l'impasse. Au contraire, il la restaure, la libère.

### ***Le Christ libère l'homme par son Incarnation et sa Pâque***

Puisque le Christ est prémices de la pâte humaine d'abord dans son être puis dans l'action qui en découle, Dorothée soutient que la libération de l'homme est réalisée dès l'Incarnation. Dans la seizième *Didascalie*, il déclare que le Seigneur s'est fait homme en tout sauf le péché, « introduisant par là l'homme en sa familiarité et se l'appropriant pour ainsi dire<sup>2</sup> ». Avant même la Passion, l'homme est restauré dans la proximité de Dieu par la simple présence du Christ parmi les hommes. Toutefois, la Pâque du Christ, ce « passage hors du mal<sup>3</sup> », libère définitivement l'homme du péché car « c'est le jour de la Résurrection du Christ, qui a cloué le péché à la croix, qui est mort pour nous et qui est ressuscité<sup>4</sup> ». Dorothée proclame la foi et cherche à rendre compte du « sens du mystère et pourquoi le Christ est mort<sup>5</sup> ». Il explique que touché de compassion pour sa créature devant son état après le péché, Dieu s'est fait homme « à cause de nous et accepta la mort pour tous, afin de nous ramener, nous qui étions morts, à la vie dont nous étions déchus par la transgression<sup>6</sup> ». Quelques lignes plus bas, il précise que c'est par l'amour de Dieu pour l'homme (φιλανθρωπία) qu'il a été délivré<sup>7</sup>. Ces propos de Dorothée sont précieux pour comprendre en quoi la Passion du Christ sauve l'homme. Il ne met pas en avant la souffrance du Christ, mais sa compassion, son acceptation et son amour qui portent cette παράδοσις, cet acte de don de lui-même, et lui confèrent toute sa valeur.

La fonction du Christ prémices de la pâte humaine s'accomplit une fois pour toutes lorsqu'il verse son sang, c'est-à-dire lorsqu'il accepte par amour la mort pour tous. Dorothée se sert à plusieurs reprises de l'expression « verser son sang » qui évoque les sacrifices sanglants de l'Ancien Testament<sup>8</sup>. Grâce à l'image du Christ Agneau immolé<sup>9</sup>, il rappelle que la Passion était préfigurée dans l'immolation de

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 4, 15-18. Cf. Col 3, 10 ; Rm 5, 14 ; 1 Co 15, 45.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XVI, 170, 26-27.

<sup>3</sup> *Did.* XVI, 166, 21 (traduction retouchée : « διάβασις ἀπὸ κακίας ») qui est une citation d'ÉVAGRE, *Mn* 40.

<sup>4</sup> *Did.* XVI, 167, 2-4.

<sup>5</sup> *Did.* XVI, 172, 1-2.

<sup>6</sup> *Did.* XVI, 172, 7-11.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* XVI, 172, 28-29.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* VI, 74, 8-9 ; VIII, 91, 13-14 ; X, 104, 20-21 ; XI, 113, 15-16. Concernant le sang du Christ voir aussi : *Did.* XVI, 170, 15 ; 172, 22 ; 173, 7 ; Lettre 2, 186, 6.

<sup>9</sup> *Did.* XVI, 167, 9-12 ; cf. 1 Co 5, 7-8.

l'agneau pascal<sup>1</sup>. Ne craignant pas le paradoxe, il ajoute avec saint Paul que, pendu à la croix, le Christ s'est fait malédiction selon la Loi afin d'en libérer l'homme<sup>2</sup>. Dorothee passe ainsi de la bénédiction, fruit du sacrifice de l'Agneau, à la malédiction du Crucifié. La crucifixion est l'anti-sacrifice par excellence, vouée à la stérilité et à la réprobation divine. L'offrande du Christ sur la croix est donc un sacrifice d'une toute autre nature que ceux de l'Ancien Testament, à la fois leur accomplissement et leur dépassement : le péché est enlevé<sup>3</sup> et l'homme reçoit la filiation adoptive<sup>4</sup>.

Les principaux éléments de la christologie de Dorothee viennent d'être explicités. Si Dorothee n'utilise pas le vocabulaire de Chalcédoine, il est néanmoins difficile d'en conclure qu'il partageât les thèses monophysites. Dorothee use d'expressions bibliques telles que « prémices de la pâte humaine ». Il est bon de demeurer prudent sur les conclusions à tirer de cette expression, car Dorothee ne l'emploie qu'une seule fois. Toutefois, elle nous semble représentative de sa pensée. En effet, avec cette formule biblique, il affirme la pleine humanité du Christ et il indique aussi que le Christ a assumé la vocation de l'homme au bien qui se réalise dans le don de lui-même dans sa Passion. « Prémices de la pâte humaine » renvoie également à la thématique du sacrifice. L'accent mis par Dorothee sur ce qui constitue un sacrifice véritable, à savoir un acte accompli par amour pour que l'homme soit en communion avec Dieu<sup>5</sup>, éclairera ce que nous découvrirons sur l'offrande du moine à la suite du Christ et des martyrs dans la suite de ce chapitre.

Nous allons continuer à explorer l'œuvre rédemptrice accomplie par le Christ par la considération de son humilité. Afin de percevoir avec une plus grande force l'originalité de Dorothee, nous parcourons rapidement la doctrine de l'humilité du Christ développée par les Pères dont il s'est inspiré. Nous verrons après comment Dorothee introduit le thème de l'humilité du Christ dans la première *Didascalie*. Nous pourrions alors confronter ces enseignements et en tirer des conclusions.

### ***L'humilité du Christ chez les maîtres de Dorothee***

Les Pères qui ont formé Dorothee furent les chantres du Christ humble.

Ainsi, Basile fait remarquer que l'humilité accompagne chaque moment de l'Incarnation, de la vie publique du Christ et des événements de la Passion. Avec Philippiens 2, 6-12, il contemple et invite à imiter le Seigneur « qui, du haut des cieux, est descendu dans le plus profond abaissement et qui, de cet abaissement, a été élevé

<sup>1</sup> Cf. Ex 12.

<sup>2</sup> Cf. Gal 3, 13 en *Did.* XVI, 167, 12-14.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XVI, 167, 11-12 ; voir aussi Jn 1, 29 (à ajouter à l'index scripturaire).

<sup>4</sup> Cf. *Did.* XVI, 167, 15 ; cf. Ga 4, 5.

<sup>5</sup> Cette vision du sacrifice correspond à la conception de saint Augustin, cf. AUGUSTIN, *Œuvres II, La Cité de Dieu*, X, VI, dir. Lucien Jerphagnon, col. La Pléiade, Gallimard, Paris, 2000, p. 378-379.

au plus haut degré de la gloire<sup>1</sup> ». Il invite les frères à suivre le Christ dans son « excès d'humilité<sup>2</sup> », car l'imiter est « la règle de la vie chrétienne<sup>3</sup> ».

Les Apophtegmes ne disent pas autre chose en affirmant que l'humilité est « le sceau du Christ<sup>4</sup> » et que les anachorètes désirent parcourir « l'humble chemin du Christ<sup>5</sup> ». Cependant, avec cet absolu qui les caractérise, ils vont droit à l'événement pascal<sup>6</sup>. Celui qui cherche le Christ est « sans cesse attentif à la croix<sup>7</sup> ». Le moine vit sous le signe du Crucifié<sup>8</sup> au point de lui être configuré<sup>9</sup>.

Quant à Évagre, il est plus sensible à la douceur du Christ qu'à son humilité car le démon, s'il a chuté par orgueil, se distingue avant tout par la colère. En effet, il rend Dieu responsable du mal qu'il subit<sup>10</sup>. Le Christ terrasse le démon par sa douceur. Néanmoins, Évagre adhère à la doctrine commune en écrivant : « Celui qui, par l'humilité, s'offre à tous comme esclave, deviendra semblable à Celui qui s'est humilié et a pris la condition d'esclave<sup>11</sup> ». Cette ressemblance entraîne l'homme jusqu'à mourir de la mort du Christ<sup>12</sup> ce qui signifie passer de la malice à la vertu et de l'ignorance à la contemplation<sup>13</sup>.

Isaïe de Gaza, témoin de la spiritualité des Apophtegmes, partage leur perspective. Il met lui aussi l'accent sur l'humilité du Christ dans sa Passion, modèle pour le moine<sup>14</sup>, tout en rappelant que Jésus « s'est profondément et immensément humilié pour nous en prenant forme d'esclave<sup>15</sup> ». L'expression : « Monter sur la

<sup>1</sup> BASILE, *Auger*, sur l'humilité, p. 155-156.

<sup>2</sup> BASILE, *PR* 172, 261.

<sup>3</sup> BASILE, *GR* 43, 134.

<sup>4</sup> *Apophtegmes Syst.* IV, 68 et la note.

<sup>5</sup> *Apophtegmes Syst.* XVIII, 3 = *Alph.* Arsène 33.

<sup>6</sup> Dans son chapitre sur l'humilité, Douglas Burton-Christie souligne cet enracinement pascal de l'humilité. Cf. BURTON-CHRISTIE Douglas, *The word in the desert*, Oxford University Press, New-York, 1993, p. 241-241.

<sup>7</sup> *Apophtegmes Syst.* VII, 42.

<sup>8</sup> « Le Crucifié » : c'est ainsi qu'Hyperéchios appelle le Christ, cf. *Apophtegmes Alph.*, Hyperéchios 8 (il y aurait aussi N 203). Ce titre est sans doute une réminiscence du texte de la Résurrection où le Christ est appelé : « Le Crucifié » (Mt 28, 5 ; Mc 16, 6). Voir aussi un texte dans Macaire le Grand est crucifié sur le sol par un Chérubin qui lui dit : « Tu te crucifieras avec le Christ et, avec lui, tu seras sur la croix paré des vertus et de leur parfum », VAN PARYS Michel, « Les paroles des anciens, leur actualité dans le monde d'aujourd'hui », *La vie spirituelle*, mars-avril 1986 (669), p. 216.

<sup>9</sup> Cf. *Apophtegmes* N 143.

<sup>10</sup> Cf. FAURE Emmanuel, *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, Artège, Perpignan, 2012, p. 125-132.

<sup>11</sup> ÉVAGRE, *Euloge* 4. L'allusion à Ph 2, 6-11 est très claire.

<sup>12</sup> Cf. ÉVAGRE, *Mn* 21 ; *Pensées* 38, *Ep. fid.* 5. Il est nécessaire de mourir avec le Christ afin de vivre avec lui, écrit souvent Évagre à la suite de Rm 6,8. Cf. ÉVAGRE, *Schol.* 24 *ad Eccl.* 4, 2-4 et la note pour les autres références dans ses œuvres.

<sup>13</sup> Cf. ÉVAGRE, *Gnost.* 48 ; *Schol.* 54 *ad Eccl.* 4, 7, 1.

<sup>14</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 11, 3-4.

<sup>15</sup> *Id.*, 27, 2 avec référence à Ph 2, 7.

croix<sup>1</sup> » exprime le paradoxe vécu par le Christ au cours de sa vie qui atteint son paroxysme dans sa Passion : à la fois abaissement et exaltation victorieuse<sup>2</sup>.

Barsanuphe et Jean partagent les mêmes idées que les autres Pères. Barsanuphe a toutefois une inflexion trinitaire d'une grande richesse dans sa doctrine spirituelle<sup>3</sup>. Le Grand Vieillard rappelle que la finalité de la vie est l'adoration de la sainte Trinité qui se fera au Ciel comme celle des anges, dans la révérence et le tremblement<sup>4</sup>. Par ailleurs, répondant à Euthyme<sup>5</sup> qui lui demande l'explication du Psaume 21, 7 : « Je suis un ver et non un homme », Barsanuphe emploie l'image du Christ ver céleste qui, « fixé à l'hameçon de la croix<sup>6</sup> », descend se laisser engloutir par le grand poisson, tel Jonas, pour libérer l'homme. Comme leurs prédécesseurs, les deux reclus soulignent combien l'humilité du Christ resplendit dans sa Passion. Reprenant une expression chère à Isaïe, ils précisent que le moine doit « monter sur la croix avec le Christ, y être fixé par les clous et frappé de la lance<sup>7</sup> » afin d'avoir part avec Jésus<sup>8</sup>. L'humilité est aussi source de connaissance. Celui qui, à la suite du Christ, va à l'humilité, Dieu lui révèle ses mystères<sup>9</sup>. « Ne te fais donc pas d'illusion, il n'y a pas d'autre voie de salut que celle-là<sup>10</sup> », met en garde Jean. L'humilité est « l'instrument sans lequel la terre ne produit pas de fruit<sup>11</sup> ». Il est mis en œuvre par le Christ pour enlever l'ivraie et donner la grâce<sup>12</sup>.

Enfin, Zosime invite le moine à être « disciple du doux et humble<sup>13</sup> ». Dans ses *Alloquia*, « à tout propos, c'est le même thème qui revient sous diverses formes : l'imitation du Christ doux et humble de cœur, supportant tout patiemment par amour, ce qui suppose le détachement des choses et de soi-même<sup>14</sup> ».

Les idées principales de la doctrine de l'humilité du Christ des maîtres de Dorothée que nous venons de brosser à grands traits ne peuvent remplacer l'expérience de la lecture de leurs œuvres qui révèle une saisissante unité de pensée. Pour chacun de ces Pères, l'humilité joue un rôle fondamental dans la vie du moine parce qu'elle le

<sup>1</sup> Par exemple : ISAÏE, *Logos* 8, 55 ; 13.

<sup>2</sup> Cf. *Id.*, 13, 3.11 ; 16, 126. Le verbe « monter » est utilisé par saint Jean pour dire l'exaltation du Seigneur dans la gloire du Père, cf. Jn 1, 51 ; 3, 13 ; 6, 62 ; 20, 15. Isaïe propose une méditation sur le serpent de bronze de Nb 21, 9 repris en Jn 3, 13-14 qui aide à comprendre cette expression, cf. ISAÏE, *Logos* 25, 16-18. Cf. KELLER Hermann, « L'abbé Isaïe le jeune », *Irénikon* 16 (1939), p. 121-122. « Monter sur la croix » est la notion qui structure la doctrine spirituelle d'Isaïe. Elle mériterait une étude particulière.

<sup>3</sup> Par exemple : cf. BARSANUPHE 70, 26-38 ; 130, 27-34 ; 209, 1-9.

<sup>4</sup> Cf. *Id.*, 219.

<sup>5</sup> Cf. *Id.*, 62.

<sup>6</sup> *Id.*, 67-68.

<sup>7</sup> *Id.*, 45, 21-23. Cf. 48, 62-63.

<sup>8</sup> Cf. *Id.*, 106, 47.

<sup>9</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 644, 44-45.

<sup>10</sup> BARSANUPHE/JEAN 345, 27-28 ; cf. 145, 12-14.

<sup>11</sup> BARSANUPHE 256, 48-49.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>13</sup> Cf. ZOSIME 8 a.

<sup>14</sup> REGNAULT, Zosime p. 100.



configure au mouvement d'abaissement du Fils de l'Incarnation à sa Passion, lui qui est le modèle à imiter. C'est plutôt vers le thème de la *Sequela Christi* que se portent ses auteurs de préférence à celui de la conformation au Christ qui n'est pas absent de leurs enseignements, les deux thèmes s'appelant mutuellement<sup>1</sup>. Même si certains intègrent peu l'abaissement de l'Incarnation dans leur perspective, tous retiennent la Passion comme le lieu privilégié où s'exerce l'humilité du Christ.

La Résurrection est très peu mentionnée dans les écrits des Pères qui ont inspiré Dorothee. Son rôle dans la vie du chrétien n'apparaît pas aussi clairement que celui de la Passion. L'accent mis sur la Croix chez Isaïe pourrait être du, d'après Cornelia Horn, à la conscience que les moines monophysites persécutés par les chalcédoniens avaient de participer à la Passion du Christ<sup>2</sup>. Cette hypothèse intéressante ne tient toutefois pas compte du regard que les Pères portent sur le Mystère Pascal. Si les premiers siècles chrétiens distinguent la Croix de la Résurrection, ils ont d'abord une vision globale du Mystère Pascal. Ils contemplent dans la Croix la victoire du Ressuscité<sup>3</sup>. Comme nous l'avons fait remarquer précédemment, l'expression centrale d'Isaïe : « monter sur la croix » est représentative de cette conception unissant le paradoxe chrétien. « Monter sur la croix », « Suivre le Christ crucifié » sont des expressions qui désignent la condition du chrétien. Il combat avec le Christ contre les ténèbres, mais c'est la Résurrection du Christ par laquelle l'homme est victorieux et à laquelle il participe par le baptême, qui rend possible cette *Sequela*.

Nous allons découvrir à présent si Dorothee, le sage élève des Pères, exécute la même partition qu'eux.

### ***La question de l'humilité du Christ chez Dorothee***

Avec l'humilité du Christ, nous sommes en présence d'un thème emblématique de la pensée patristique aux conséquences cruciales pour le comportement du chrétien. Le contraste est donc d'autant plus frappant pour qui entreprend la découverte des œuvres de Dorothee en possédant cet arrière-plan car il n'y rencontre, pour ainsi dire, aucun développement sur l'humilité du Christ, si ce n'est dans un passage de la première *Didascalie* sur lequel nous nous pencherons sous peu et quelques lignes de sa seconde lettre qui nous ont servis pour le titre de ce chapitre. Pour un thème majeur de la littérature spirituelle des premiers moines, la récolte est dérisoire. De plus, Dorothee réussit le tour de force de n'évoquer à aucun moment l'humilité du Christ au long de sa *Didascalie* sur ce thème. Dans cette chaîne doctrinale ininterrompue,

---

<sup>1</sup> Ce texte d'Isaïe en est une belle illustration : « Heureux donc celui qui est crucifié, mort, enseveli et ressuscité dans la nouveauté, lorsqu'il se verra dans la conformité à la nature de Jésus et suivant les saintes traces que ses pas ont faites quand il est devenu homme pour ses ouvriers, les saints », ISAÏE, *Logos* 18, 14.

<sup>2</sup> Cf. HORN Cornelia, *Asceticism and christological controversy in fifth-century Palestine. The career of Peter the Iberian*, Oxford University Press, New-York, 2006, p. 392-395.

<sup>3</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 13, 3.

provoquerait-il une rupture en introduisant une dissociation entre l'agir du Christ et celui du chrétien ? Que deviendrait alors l'enracinement de la morale dans la foi ? Dorothee demeure fidèle à la tradition de ses Pères avec une pensée qui s'en éloigne sur la forme, mais identique quant au fond.

Pour résoudre cette originalité de Dorothee, deux principes propres à la marche de la pensée vont venir à notre secours. Tout d'abord, la prégnance d'une idée ne se réduit pas au nombre de ses occurrences. Il suffit qu'elle soit amenée à un moment décisif du raisonnement pour qu'elle devienne dominante. Nous ne devons pas oublier que Dorothee fut au fait des techniques rhétoriques de son temps comme le montre la thèse de Fernando Rivas<sup>1</sup>.

Ensuite, nous devons nous rappeler qu'un thème possède une vie propre. La richesse et la force d'une proposition se vérifient dans sa capacité à évoluer, à se développer et à engendrer d'autres idées qui lui sont subordonnées et en constituent des prolongements. Ces deux principes se constatent chez Dorothee dans le cas de sa doctrine de l'humilité du Christ.

La manière dont Dorothee introduit le thème de l'humilité du Christ est effectivement significative. Dans la première *Didascalie*, alors qu'il vient de dépeindre les moyens donnés par le Christ pour conforter la libération de ceux qu'il a purifiés « de toute faute par le saint baptême<sup>2</sup> », Dorothee précise que le Christ poursuivait en tout cela un but. Le pardon des péchés par le baptême, la libération de l'emprise du mal, la purification des péchés commis après le baptême et des passions grâce aux commandements du Christ<sup>3</sup> avaient pour finalité d'instruire l'homme sur la cause de sa chute et lui montrer le remède<sup>4</sup>.

« Quel est donc ce remède et quelle est la cause du mépris ?

Écoutez ce que dit Notre Seigneur lui-même : "Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur et vous trouverez du repos pour vos âmes<sup>5</sup>".

Voici que brièvement, d'une seule parole, il nous montre la racine et la cause de tous les maux, avec son remède, source de tous les biens ; il nous montre que c'est l'élévation<sup>6</sup> qui nous a fait tomber, et qu'il est impossible d'obtenir miséricorde sinon par la disposition contraire qui est l'humilité. De fait, l'élévation engendre le mépris et la funeste désobéissance, tandis que l'humilité engendre l'obéissance et le salut des âmes<sup>7</sup>. »

<sup>1</sup> Cf. RIVAS Fernando, p. 78-99. Dans ces pages l'auteur développe de la structure dynamique des *Didascalies* autour du procédé rhétorique ou littéraire de l'*akoluthia* qui guide le discours vers sa fin.

<sup>2</sup> *Did.* I, 6, 8-9.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* I, 7, 3-12.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 7, 12-16.

<sup>5</sup> Mt 11, 29.

<sup>6</sup> L'élévation (ἐπαρσις) est la cause de tous les maux. Nous nous attendrions à l'orgueil, surtout que, par la suite, Dorothee n'emploiera plus ce terme. D'un point de vue stylistique, l'utilisation de ce mot par deux fois renforce le contraste avec son contraire qui est l'abaissement de l'humilité. Dans la Bible, ἐπαρσις se rencontre le plus souvent dans le sens propre, quelques fois au sens figuré d'orgueil, cf. Za 12, 7 ou 2 Co 10, 5.

<sup>7</sup> *Did.* I, 7, 17-28.

Le message de Dorothee est à rapprocher de la leçon de la parabole du pharisien et du publicain en prière au Temple : « Tout homme qui s'élève sera abaissé, mais celui qui s'abaisse sera élevé<sup>1</sup> ».

Pour fonder l'importance de l'humilité du Christ pour la vie spirituelle du moine, Dorothee ne s'appuie pas sur l'enseignement des Pères selon le procédé très fréquent dans ses entretiens. Alors que le genre oratoire de ses *Didascalies* se prête à des développements décrivant l'humilité du Christ comme nous pouvons en rencontrer chez Basile ou Isaïe<sup>2</sup>, Dorothee se distingue par sa sobriété. La déclaration du Christ en Matthieu 11, 29 lui suffit. Elle proclame une vérité de tout premier ordre. Ce verset biblique allie dans une seule formule les dimensions ontologiques et morales de l'humilité du Christ que les Pères ont développées. Que le Christ se définisse lui-même accentue la solennité de cette proclamation. Dorothee relève la brièveté de la parole qui enseigne la cause du péché et son remède. Elle ne doit pas faire illusion sur son retentissement considérable car elle se trouve au cœur de la question fondamentale : déterminer le moyen que l'homme doit mettre en œuvre pour répondre effectivement aux commandements afin d'accomplir sa vocation à la ressemblance divine. Il n'est donc pas étonnant que l'humilité du Christ soit introduite dans le raisonnement de la première *Didascalie* comme le sommet de l'action rédemptrice du Christ. De manière audacieuse, Dorothee ne craint pas de subordonner toute l'action du Christ à l'humilité. Son dessein était d'apprendre l'humilité à l'homme.

L'humilité que le Christ enseigne, qui est le moyen pour obéir et être sauvé, va influencer la suite des réflexions de Dorothee.

## **2 L'humilité à la suite du Christ humble : du renoncement au sacrifice d'holocauste**

Nous savons à présent que le Christ est venu sauver l'homme afin de lui apprendre l'humilité, lui qui est humble de cœur. Dorothee présente la vie monastique comme étant particulièrement apte pour former à l'humilité. En faisant l'exégèse de Galates 6, 14, il dévoile effectivement que l'humilité est au fondement de l'idéal monastique. Ce même verset ouvre aussi des perspectives sur la communion du moine au Mystère Pascal. Avec Matthieu 16, 24 et 19, 27, Dorothee explicite ce que signifie suivre le Christ en prenant la croix. Le moine réalise le renoncement parfait qui s'épanouit en un sacrifice d'holocauste présenté à Dieu.

<sup>1</sup> Lc 18, 14.

<sup>2</sup> Cf. BASILE, *Auger*, sur l'humilité, p. 155-156 ; ISAÏE, *Logos* 13, 3 ; 25, 16-18. De même chez Barsanuphe avec cette expression très imagée de « palper avec douceur » (ψηλαφώ) les souffrances du Christ et supporter avec lui ce qu'il a enduré, cf. BARSANUPHE 106, 37-43.

### ***Le renoncement monastique : une vie humble pour s'unir à Dieu***

Dorothee tire les conclusions concrètes de la primauté de l'humilité. Puisque « sans humilité, il est impossible d'obéir aux commandements ni d'arriver à un bien quelconque<sup>1</sup> », les premiers moines ont cherché, « par une conduite toute humble, à s'unir à Dieu<sup>2</sup> ».

Que l'humilité soit la raison essentielle de la mise en place de la vie monastique n'est pas une idée propre à Dorothee. Elle se trouve déjà dans le projet monastique d'Antoine, « prémices des anachorètes<sup>3</sup> » et des fondateurs des deux centres monastiques éminents d'Égypte que sont Amoun à Nitrie et Macaire l'Égyptien, initiateur de Scété<sup>4</sup>.

Comme beaucoup venaient à Antoine, l'empêchaient de vivre sa vie monastique et qu'il redoutait « de s'enorgueillir lui-même de ce que le Seigneur faisait par lui, ou qu'un autre ne le considère meilleur qu'il n'était<sup>5</sup> », il prit la résolution de quitter sa région et il s'enfonça dans le grand désert pour un érémitisme radical. C'est par peur qu'une vertu telle que la sienne ne demeure secrète qu'Amoun s'est séparé de sa femme avec laquelle il vivait chastement la vie monastique et qu'il partit se construire une cellule au désert<sup>6</sup>. Parce qu'il craignait les louanges de la foule émerveillée par sa charité alors qu'il était injustement accusé que Macaire, lui aussi, prît le chemin du désert<sup>7</sup>.

Le prologue de la collection systématique résume cette place de l'humilité dans le mode de vie des anachorètes du désert égyptien : « C'est en échappant aux regards et en tenant cachées, par excès d'humilité, la plupart de leurs actions vertueuses qu'ils parcoururent la route qui est selon le Christ<sup>8</sup> ». Ce texte et ce qui a été dit ci-dessus sur la genèse de la vocation de ces trois initiateurs de la vie anachorétique manifestent toutefois une différence avec la pensée de Dorothee. Ces hommes sont partis au désert par mesure conservatoire ; leur humilité était menacée, ils risquaient de sombrer dans l'orgueil. La dimension du combat spirituel est première dans leur démarche. En revanche, Dorothee insiste sur l'aspect positif du propos monastique. Cette forme de vie est le milieu favorable à l'acquisition de l'humilité qui est indispensable pour obéir et faire le bien. De plus, nous avons vu que Dorothee avait soin de situer l'humilité

<sup>1</sup> *Did.* I, 10, 9-11.

<sup>2</sup> *Did.* I, 11, 1-2 (traduction retouchée), Voir aussi *Did.* I, 11, 14-15.

<sup>3</sup> ÉVAGRE, *Pensées* 35 (texte grec).

<sup>4</sup> Pour l'histoire de ces centres : cf. DESPREZ Vincent, *Le monachisme primitif, Des origines jusqu'au Concile d'Éphèse*, (SO 72), Bellefontaine, Bégrolles, 1998, p. 273-321 ; MIQUEL Pierre, GUILLAUMONT Antoine, *Déserts chrétiens d'Égypte*, Culture Sud, Nice, 1993.

<sup>5</sup> Cf. ATHANASE, *VA* 49, 1.

<sup>6</sup> PALLADE, *HL* 8, 4.

<sup>7</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Macaire l'Égyptien 1.

<sup>8</sup> *Apophtegmes Syst.* prologue 2 qui est à peu près identique à celui de la collection alphabétique.

dans une perspective plus large en l'intégrant à l'histoire du salut dont il en fait l'aboutissement.

Parmi les maîtres de Dorothee, nous trouvons aussi Isaïe de Gaza qui, par deux fois, signale le lien entre les structures de la vie monastique et l'acquisition de l'humilité. Il déclare : « Le labeur, la pauvreté, l'état d'étranger, la stabilité et le silence engendrent l'humilité et l'humilité remet les péchés. Si quelqu'un ne garde pas cela, vain est son renoncement<sup>1</sup> ». Ces indications sont factuelles et ne s'intègrent pas dans une explicitation de la logique interne de la vie monastique à la différence de ce que nous pouvons constater chez Dorothee.

Le thème classique du renoncement monastique que Dorothee reçoit de la tradition requiert toute notre attention et va ouvrir des développements féconds pour notre sujet. Le mot « renoncement » est progressivement devenu un terme technique pour désigner l'essence même du propos monastique<sup>2</sup>. La première *Didascalie* qui porte ce nom comme titre est effectivement la conférence dans laquelle Dorothee met en place les fondements de la vie monastique. Les maîtres de Dorothee ont tous abordé ce thème. Le premier échange épistolaire entre Barsanuphe et Dorothee porte sur le renoncement parfait que devrait faire le jeune novice en ne conservant aucun de ses biens<sup>3</sup>.

Le terme de renoncement unit la dimension matérielle et spirituelle du projet monastique. Il signifie que l'essentiel de cette démarche réside dans le détachement de ses biens et de soi-même que le moine doit effectuer pour s'attacher radicalement et sans réserve au Christ. Les Pères insistent sur cette cohérence nécessaire entre l'abandon du monde et le retranchement de la volonté<sup>4</sup>. En reconnaissant que l'humilité est la motivation première du projet monastique et, par conséquent, l'élément en fonction duquel ses structures vont s'organiser, Dorothee va approfondir le thème traditionnel du renoncement. La première étape de sa réflexion sur ce sujet sera son interprétation de Galates 6, 14 dans laquelle il montre que le renoncement correspond à un acte d'humilité.

---

<sup>1</sup> ISAÏE, *Logos* 26, 17 et 9, 33.

<sup>2</sup> Les références au renoncement abondent dans la littérature monastique. Cf. MIQUEL Pierre, *Lexique du désert, Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, (SO 44), Bellefontaine, Bégrolles, 1986, p. 135-141. Voir aussi : BASILE, *GR* 8, 68-72. Les Pères du désert ont distingué trois renoncements qui sont autant de pas vers la communion totale avec Dieu. Le premier témoin à en avoir fait la systématisation est Évagre (cf. ÉVAGRE, *Pensées* 26 ; *KG I*, 78-80 ; voir aussi : *KG I*, 28). Cassien déclare qu'elle vient de la tradition des Pères unie à l'Écriture (cf. CASSIEN, *Conf.* III, 6, 1). Par le premier renoncement l'homme sort du monde pour chercher Dieu. Il s'identifie avec l'entrée dans la vie monastique. Le second consiste à rejeter les passions et les péchés par la pratique des vertus. Le troisième s'attache à élever le cœur de l'homme vers Dieu pour le contempler et s'unir à lui. Voir aussi : CLIMAQUE, *Échelle* 25, 14. Dorothee n'utilise pas cette triple distinction.

<sup>3</sup> Cf. BARSANUPHE 252.

<sup>4</sup> Par exemple : cf. ISAÏE, *Logos* 21, 23-26.

### ***Galates 6, 14 : l'humilité en tant que renoncement***

Dorothee définit la vie humble recherchée par les moines à l'aide de Galates 6, 14 : « Le monde est crucifié pour moi et moi pour le monde ». Si ses maîtres viennent à citer ce verset des Galates, ils n'en font pas toutefois un texte clé pour la compréhension de la vocation monastique. Une mention particulière doit être faite de Basile qui l'utilise dans une réponse à une question ayant trait au renoncement. Il cite Galates 6, 14 pour souligner la radicalité du renoncement à la suite du Christ qui « a voulu jusqu'à l'extrême le mépris de sa vie et le renoncement à soi<sup>1</sup> ».

Dorothee pour sa part propose une interprétation de chacune des deux propositions qui composent ce verset. Si les idées qu'il met en avant sont communes, sa manière de les formuler à partir de Galates 6, 14 est originale.

En abandonnant son pays, ses attaches familiales, sociales, matérielles<sup>2</sup>, ainsi qu'en faisant l'offrande de sa virginité et en vivant la pauvreté<sup>3</sup>, le monde est crucifié pour le moine. Cet aspect définit le renoncement extérieur qui risque de n'être qu'une illusion si l'homme ne se crucifie pas lui-même au monde. En effet, arrivé au monastère, le moine qui a quitté ses biens peut se laisser asservir et s'abandonner à satisfaire ses passions avec les choses les plus insignifiantes comme un outil, un vêtement<sup>4</sup>. « Comment l'homme est-il crucifié au monde ? Quand, après avoir quitté les choses extérieures, il fait la guerre aux plaisirs et aux convoitises des choses ainsi qu'à ses volontés et mortifie ses passions, il est alors lui-même crucifié au monde<sup>5</sup>. »

Dorothee convie donc le moine à renoncer « à l'attachement aux choses matérielles<sup>6</sup> » et à soi-même. Dans ce commentaire de Galates 6, 14, il énonce sur le même plan la lutte contre les plaisirs, les convoitises, les volontés propres et les passions, en bref : tout de ce qui livre l'homme à sa propre *philautie* et l'attire au péché. Plus loin dans cette conférence, il précisera avec force que ce détachement, quel qu'en soit l'objet, s'opère essentiellement par le retranchement de la volonté propre<sup>7</sup>. La remarque est pertinente, Dorothee va à la racine des actes. La volonté est effectivement la clé pour « être parfaitement affranchis et libérés<sup>8</sup> » et pouvoir faire le bien en obéissant aux commandements.

Des réflexions de Dorothee, nous déduisons que : « être crucifié », « se mortifier », « se détacher », « retrancher sa volonté propre », « renoncer » sont des

---

<sup>1</sup> BASILE, *GR* 8, 69.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* I, 11, 15-20 ; 13, 8-11.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* I, 11, 24 à 12, 16.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 14, 3-24.

<sup>5</sup> *Did.* I, 13, 12-16.

<sup>6</sup> *Did.* I, 14, 22-23. Avec ce renoncement à l'attachement aux choses matérielles, Dorothee se montre très proche de son ami Zosime pour qui le but de l'ascèse consiste à se détacher des créatures et de soi-même pour vivre dans la liberté, cf. par exemple ZOSIME 15 d.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* I, 20, 1-13.

<sup>8</sup> *Did.* I, 20, 1-2.

verbes qui, d'une part, recouvrent des actions équivalentes et, d'autre part, ne sont pas sans rapport avec l'humilité. Toutes ces actions ont en commun le retranchement de la volonté propre qui constitue en quelque sorte le soubassement de chacune. Or, le retranchement de la volonté propre est, avec le blâme de soi et la défiance de son jugement, un des trois rejetons de l'humilité<sup>1</sup>. Nous avons déjà fait remarquer dans l'étude de la définition de l'humilité que les deux autres rejetons peuvent se ramener à celui-ci<sup>2</sup>. Ce retranchement de la volonté a aussi un rôle déterminant dans l'obéissance aux commandements et aux Pères<sup>3</sup> sans laquelle il est impossible d'être sauvé. Cette composante de l'humilité est incontournable et a une valeur de premier ordre. Le renoncement est donc lié à l'humilité puisqu'elle engendre le retranchement de la volonté propre, élément principal du renoncement intérieur que Dorothee privilégie<sup>4</sup>. Nous nous permettrons dans la suite de notre travail d'employer parfois la formule : humilité/renoncement en référence à cette conclusion de l'analyse de Galates 6, 14.

Faire du retranchement de la volonté propre l'action principale du renoncement est une idée qui se retrouve chez les maîtres de Dorothee entre autres lorsqu'ils interprètent Matthieu 16, 24 ou ses parallèles<sup>5</sup>.

### ***Matthieu 16, 24 : l'humilité/renoncement et la Croix***

Avec Galates 6, 14 qui invite le moine à se crucifier, Dorothee place l'humilité/renoncement sous le signe de la croix. L'interprétation de Matthieu 16, 24 où le Christ appelle celui qui désire le suivre à se renier lui-même et à prendre la croix va nous guider pour explorer ce lien entre l'humilité et la Passion du Christ.

Le premier texte à analyser se situe dans le commentaire symbolique de l'habit monastique<sup>6</sup> présent dans la première *Didascalie*<sup>7</sup>. Le vêtement monastique est le signe extérieur d'une manière d'être intérieure<sup>8</sup> qui est le renoncement comme le précise Dorothee au début et à la fin de son explication<sup>9</sup>. Plusieurs éléments de l'habit mettent

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 10, 6-7.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Cf. *Did.* I, 10, 9-10.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 7, 28-31 où Dorothee parle d'une humilité véritable qui ne consiste pas en paroles et attitudes, mais à l'intime du cœur et en esprit.

<sup>5</sup> Les parallèles de Mt 16, 24 : Mc 8, 34 ; Lc 9, 23 ; Lc 14, 26-27. Cf. entre autres : BASILE, *GR* 8, 69 ; *PR* 234, 294 ; ISAÏE, *Logos* 21, 54 ; BARSANUPHE 124, 51-55 ; 126, 20-23 ; 257, 27-29 ; 572, 57-63, 811, 10-11.

<sup>6</sup> Il se compose d'une tunique qui a une marque de pourpre, d'une ceinture, d'un scapulaire et d'une cuculle. Mis à part la mélote et le bâton et l'ajout de la marque pourpre, ce vêtement est identique à celui porté par les anachorètes d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle. Dorothee s'inspire très largement d'Évagre, cf. ÉVAGRE, *Pr.* prologue 1-8. Jean Cassien a lui aussi donné un commentaire de l'habit des moines d'Égypte, cf. CASSIEN, *Inst.* I, 3-11. Sozomène qui écrit entre 440 et 450 décrit succinctement ce vêtement des moines d'Égypte, cf. SOZOMÈNE, *SC* 418, Livre III, 14, 6-8.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* I, 15-19.

<sup>8</sup> Le mot pour désigner l'habit est : *σχῆμα*, cf. *Did.* I, 14, 25 ou 15, 1. Son sens originel est : « manière d'être extérieure ».

<sup>9</sup> Cf. *Did.* I, 14, 24-26 ; 19, 6-11.

en relation le renoncement avec la Croix<sup>1</sup>, mais c'est le symbolisme du scapulaire<sup>2</sup> qui nous intéresse car il fait intervenir Matthieu 16, 24.

« Nous avons également un scapulaire. Il se place sur les épaules à la manière d'une croix<sup>3</sup> ; c'est dire que nous portons sur nos épaules le symbole de la croix, suivant la parole : "Prends ta croix et suis-moi"<sup>4</sup>. Et qu'est-ce que cette croix, sinon la mort parfaite que réalise en nous la foi au Christ ? Car "la foi, dit encore le *Géronticon*, couvre toujours les obstacles et nous rend aisée l'activité"<sup>5</sup>, celle qui nous conduit à cette mort parfaite, laquelle consiste à mourir à tout ce qui est de ce monde<sup>6</sup> ».

La foi est suite du Christ pour mourir avec lui. Cette mort est le renoncement dont le contenu a été déterminé par le commentaire de Galates 6, 14 et que Dorothée va reprendre pour conclure son explication du scapulaire : quitter ses parents et ses biens ainsi que retrancher tout attrait et tout attachement<sup>7</sup>. Prendre la croix, suivre le Christ, renoncer à tout et à soi-même, mourir, sont des actions conçues par Dorothée comme concomitantes et identiques. Sa position est originale car la manière habituelle de lire Matthieu 16, 24 comprend que ces actes se succèdent<sup>8</sup>. Le renoncement n'est donc pas un préalable à la suite du Christ dans sa Passion. Il est déjà communion à la Passion<sup>9</sup>. Prendre sa croix et suivre le Christ, c'est mourir aux choses du monde et à soi-même, c'est-à-dire vivre l'humilité/renoncement<sup>10</sup>. Toujours avec Matthieu 16, 24, Dorothée va montrer que la participation à la croix est un sacrifice.

### ***Matthieu 16, 24 et 19, 27 : du sacrifice à l'holocauste des martyrs***

L'humilité/renoncement dont le rapport à la Croix vient d'être identifié va prendre une orientation sacrificielle dans les deux dernières *Didascalies* au cours

<sup>1</sup> La tache pourpre est un signe d'appartenance au Christ Roi tourné en dérision et revêtu de la chlamyde dans sa Passion, cf. Jn 19, 2. Le moine fait profession d'endurer toutes les souffrances du Christ, cf. *Did.* I, 15, 28-30. Pour cela, il doit lutter pour se détacher de toutes les affaires du monde afin de ne pas avoir d'autres soucis si ce n'est celui de s'occuper de Dieu, cf. *Did.* I, 15, 34-36.

<sup>2</sup> Nous ne pouvons approfondir la question ici, mais une comparaison entre l'explication du symbolisme du scapulaire par Évagre (cf. ÉVAGRE, *Pr.* prologue 4) et Dorothée serait un bel exemple de la manière dont Dorothée utilise ses sources avec souplesse et liberté pour les faire contribuer à sa pensée. À noter qu'au sujet du scapulaire, Cassien en reste à une explication fonctionnelle, cf. CASSIEN, *Inst.* I, 5.

<sup>3</sup> *Apophtegmes* N 55 voit lui aussi dans le scapulaire le symbole de la croix.

<sup>4</sup> Cf. Mt 16, 24.

<sup>5</sup> Cf. ÉVAGRE *Pr.* Prologue 4.

<sup>6</sup> *Did.* I, 17, 1-10 (traduction retouchée).

<sup>7</sup> *Did.* I, 17, 10-14.

<sup>8</sup> Mt 16, 24 : « Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι » qui peut se traduire littéralement : « Si quelqu'un veut venir derrière moi, qu'il se renie lui-même et qu'il prenne sa croix et qu'il me suive ». Les conjonctions de coordinations signifient-elles : « et ensuite » ou « et en même temps » ?

<sup>9</sup> Le contexte de Mt 16, 24 est instructif. Aux versets précédents, Mt 16, 21-23, le Christ annonce pour la première fois à ses Apôtres qu'il doit mourir. Suivre le Christ dans ce cas est nettement orienté vers la montée au Golgotha.

<sup>10</sup> Dorothée semble soutenir la même opinion pour expliquer comment les saints se sont donnés la mort, cf. *Did.* XVI, 168, 17-26. Il cite Mt 16, 24 ainsi que Ga 6, 14 pour conclure avec Paul que « ceux qui sont au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises » (Ga 5, 24), ce qui signifie qu'ils ont opéré le renoncement.



desquelles Dorothée commente les hymnes de Pâques et des martyrs<sup>1</sup>. En observant les emplois de Matthieu 16, 24 auquel va s'adjoindre Matthieu 19, 27, nous allons découvrir l'évolution de la thématique du retranchement de la volonté<sup>2</sup>.

Dorothée cite ce verset pour expliquer comment les saints se sont offerts à Dieu. Il donne en exemple saint Pierre, ce qui n'est pas dénué d'à-propos puisque l'invitation du Christ à prendre la croix et à le suivre se situe juste après la réaction indignée de Pierre à l'annonce de la Passion<sup>3</sup>. La déclaration de l'apôtre en Matthieu 19, 27 : « Voici que nous avons tout quitté et que nous t'avons suivi », fait dire à Dorothée que, n'ayant pas de richesses, Pierre veut signifier qu'il a quitté toutes ses volontés et tout attachement au monde<sup>4</sup>. Dorothée poursuit en mettant Matthieu 16, 24 en relation avec Galates 2, 20. Prenant sa croix, Pierre « a suivi le Christ, selon la parole : "Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi". Voilà comment les saints se sont offerts, mortifiant en eux-mêmes tout attachement et volontés propres, et vivant pour le Christ seul et ses commandements<sup>5</sup> ». Dorothée déclare que le Christ vit en Pierre car se déposséder de ses attaches et de sa volonté propre, c'est prendre la croix et suivre le Christ<sup>6</sup>. Le chemin de Pierre n'est plus le sien, mais celui pris par le Christ pour le salut du monde<sup>7</sup>.

Dorothée affirme très clairement que le renoncement, fondement de la vie du moine, est assimilable à un sacrifice<sup>8</sup>. De plus, grâce à Ga 2, 20, l'optimisme foncier de Dorothée refait surface avec insistance<sup>9</sup>. S'offrir n'est pas seulement retrancher sa volonté, mais effectuer un acte mu par une intention positive, centrée sur le Christ. Les

<sup>1</sup> Les commentaires de ces hymnes de Pâques et aux martyrs occupent les *Didascalies* XVI et XVII. Ces hymnes sont des assemblages de phrases tirées des œuvres de Grégoire de Nazianze, cf. *Did.* XVI, titre, note 1 et XVII, titre note 1.

<sup>2</sup> Nous pourrions aussi faire des constatations identiques en étudiant le commentaire que Dorothée fait de Rm 12, 1. Offrir son corps en victime, c'est refuser de suivre « les volontés de la chair et nos pensées » (*Did.* XVI, 168, 2-3 qui cite Eph 2, 3) ce qui équivaut au renoncement.

<sup>3</sup> Cf. Mt 16, 13-23.

<sup>4</sup> Dorothée est très proche ici de l'interprétation de Mt 19, 27 faite par Jean selon lequel Pierre a quitté ses désirs naturels, cf. BARSANUPHE/JEAN 124, 60-63. Déjà dans une question à Barsanuphe, Dorothée liait le retranchement de la volonté propre à Mt 19, 27, cf. BARSANUPHE 254, 1-4.

<sup>5</sup> *Did.* XVI, 169, 11-16.

<sup>6</sup> Dorothée ne cite pas Ga 2, 20 sans s'être imprégné de son contexte. « Par la Loi, je suis mort à la Loi, afin de vivre pour Dieu. Je suis crucifié à jamais avec le Christ ; ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 19-20). Certains thèmes se retrouvent dans sa méditation : la croix, vivre pour Dieu, la mort.

<sup>7</sup> Nous retrouvons la même idée ayant encore Pierre pour protagoniste en Jn 21, 18-19.

<sup>8</sup> Dans sa thèse, Fernando Rivas a essayé d'établir le parallèle entre la symbolique des parties de l'animal offert en sacrifice dans la *Didascalie* XVII et celle des vêtements du moine de la première *Didascalie*, Cf. RIVAS, *La fondazione*, p. 65-71.

<sup>9</sup> Voir les deux phrases similaires qui encadrent cette méditation : cf. *Did.* XVI, 169, 1-4 et 13-16.

saints s'offrent en ne vivant plus pour eux-mêmes<sup>1</sup>, mais pour « le Christ seul<sup>2</sup> », « pour l'amour de Dieu et du prochain<sup>3</sup> » et pour les commandements<sup>4</sup>.

L'analyse de l'emploi de Matthieu 16, 24 dans la dernière conférence va introduire la notion d'holocauste. Cette dix-septième *Didascalie* commente l'hymne de la fête des martyrs. Celle-ci était célébrée dans l'octave de Pâque<sup>5</sup>, manifestant ainsi que le Mystère Pascal est le modèle de leur témoignage jusqu'au don de leur vie. Les martyrs, en renonçant à leur volonté propre et en livrant leur corps avec détermination<sup>6</sup>, n'ont pas présenté à Dieu un simple sacrifice, mais un holocauste qui est caractérisé par l'offrande de la victime toute entière<sup>7</sup>.

Étant « intégral, définitif, complet, l'holocauste est le symbole des parfaits, de ceux qui disent : "Voici que nous avons tout quitté et que nous t'avons suivi". C'est à ce degré de perfection que le Seigneur invitait celui qui lui disait : "Tout cela, je l'ai observé dès ma jeunesse", car il lui répondit : "Une seule chose te manque encore." Laquelle ? Celle-ci : "Prends ta croix et viens à ma suite". C'est ainsi que les saints martyrs se sont offerts tout entiers à Dieu<sup>8</sup> ».

Comme précédemment, Dorothee se réfère à Matthieu 16, 24 et 19, 27. Il entremêle ces textes avec l'épisode du jeune homme riche qui précède chez Matthieu la déclaration de Pierre<sup>9</sup>. L'holocauste est le symbole du renoncement parfait qui consiste à vivre pleinement et sans retour le retranchement des biens et de sa volonté, signe d'humilité.

Avec ce dernier texte, nous apprenons tout d'abord que la radicalité de l'humilité/renoncement est assimilée par Dorothee au sacrifice d'holocauste. Sans aller jusqu'à la comparaison avec l'holocauste qui est propre à Dorothee, Basile fait déjà un raisonnement identique. Citant Matthieu 16, 24 comme règle de la suite du Christ, il explique que « le renoncement, c'est l'oubli complet des choses passagères et le sacrifice de sa volonté propre<sup>10</sup> ». Isaïe, Barsanuphe et Jean professent eux-aussi que le retranchement de la volonté est compté au moins par Dieu comme un sacrifice<sup>11</sup>. Dorothee a bien retenu la leçon car cette opinion se rencontre dans deux lettres de Barsanuphe qui lui étaient destinées<sup>12</sup>. Ces Pères soutenaient aussi que ce renoncement équivalait à l'effusion de sang du martyr en raison de la peine que le moine devait

<sup>1</sup> L'expression : « Ne pas vivre pour soi-même » (cf. *Did.* XVI, 169, 1-2) rappelle un passage de Paul en 2 Co 5, 15 qui est bien dans le ton de cet ensemble : le Christ « est mort pour tous afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux ».

<sup>2</sup> *Did.* XVI, 169, 15.

<sup>3</sup> *Did.* XVI, 169, 4.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* XVI, 169, 2 et 16.

<sup>5</sup> Cf. REGNAULT Lucien, *Œuvres*, p. 31.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XVII, 177, 13-23.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* XVII, 175, 15-28 ; 177, 1-5.

<sup>8</sup> *Did.* XVII, 177, 7-14.

<sup>9</sup> Mt 19, 16-21.

<sup>10</sup> BASILE, *GR* 6, 62.

<sup>11</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 7, 30 ; BARSANUPHE 254, 7-8 ; 256, 55-56 ; 583, 13-14.

<sup>12</sup> Cf. BARSANUPHE 254 et 256.

endurer pour y parvenir<sup>1</sup>. Ils faisaient ainsi du martyre un sacrifice. En revanche, aucun d'eux n'avait songé, semble-t-il, à faire intervenir la notion d'holocauste. La vie du moine est donc une vie d'humilité qui se concrétise dans le renoncement aux biens et surtout à la volonté propre, véritable sacrifice d'holocauste à l'image de celui des martyrs offrant leur vie pour l'amour du Christ.

Le second point mis en lumière dans ce commentaire de l'hymne aux martyrs est l'assimilation de la vie d'humilité du moine à un martyre. Au cours d'une de ses conférences, Dorothée avait déjà émis cette idée en racontant l'histoire d'un moine malade qui ne reçut pas l'œuf bénéfique à sa santé. Face à ce retranchement de la volonté subi, il fit preuve d'un grand abandon à la Providence. « J'ai confiance en Dieu que cela lui sera compté comme martyre<sup>2</sup> », commente Dorothée. Avec cet enseignement, il rejoint un mouvement de fond de la spiritualité monastique et, plus largement, de tout baptisé, le martyre ayant marqué profondément la conscience chrétienne des premiers siècles<sup>3</sup>.

Avec ce paragraphe, le rôle de l'humilité dans la vie spirituelle prend une tournure inattendue. En effet, Dorothée reconnaît en elle le principe directeur de la vie du moine. C'est pour acquérir l'humilité et la développer que les moines ont organisé leur retraite du monde. L'humilité en tant qu'elle s'exprime par le retranchement de la volonté propre est à la fois l'idée source et le but du propos monastique défini par les Pères comme un renoncement aux biens et à soi-même. Grâce à Galates 6, 14, Dorothée met en relation cette humilité/renoncement avec la Croix, ce que confirment les lectures qu'il propose de Matthieu 16, 24 associé à Matthieu 19, 27. Les méditations suscitées par ces deux derniers versets, dans le contexte des commentaires des hymnes de Pâques et de la fête en l'honneur des martyrs, font de l'humilité un sacrifice. Le retranchement de la volonté parce qu'il saisit intégralement la personne et qu'il est vécu pour l'amour du Christ est un véritable sacrifice d'holocauste qui identifie le moine aux martyrs.

Dans le paragraphe précédent, nous avons constaté la différence de traitement de l'humilité du Christ par les Pères et par Dorothée. Sa dépendance avec ces maîtres

---

<sup>1</sup> L'expression : « effusion de sang » se trouve en He 9, 22. Selon François Neyt, Barsanuphe et Jean auraient repris à Isaïe ce thème de l'effusion de sang, cf. NEYT, *Les lettres*, p. 359-361. La référence qu'il donne aux *Logoi* d'Isaïe dans son texte (*Ibid.*, p. 360 note 25) semble erronée et elle n'a pu être vérifiée car nos recherches dans l'édition grecque d'Augustinos et les traductions françaises ont été infructueuses. Si l'expression « effusion de sang » n'est pas présente dans les *Apophtegmes*, ils font eux-aussi du retranchement de la volonté un martyre, cf. *Apophtegmes Alph.* Pambo 3. Plus largement, ils reconnaissent une forme de martyre dans les tribulations de la vie monastique, cf. *Apophtegmes* N 119 ; N 469 ; N 539 ; N 551 ; N 600, J 728.

<sup>2</sup> *Did.* VIII, 84, 17

<sup>3</sup> À propos du rapport entre monachisme et martyre, voir l'article de Marcel VILLER, « Le martyre et l'ascèse », *RAM* 1925, p. 105-142 ainsi que PINCKAERS Servais, *La spiritualité du martyre*, St Paul, Versailles, 2000.

est nettement apparue au cours de ces dernières pages. Il partage avec eux la conception de la vie monastique comme renoncement au monde et comme sacrifice qui identifie le moine au martyr. En revanche, Dorothee serait plus personnel dans son idée d'assimiler le renoncement à un holocauste. C'est toutefois dans la thématique de l'humilité, dont il déploie toutes les richesses, que réside son originalité. En effet, si les maîtres de Dorothee affirment que le retranchement de la volonté est une composante de l'humilité et que l'enjeu du renoncement monastique se confond avec ce retranchement, ils n'ont pourtant pas explicité aussi clairement la continuité logique entre humilité et renoncement monastique. Dorothee reste donc proche de ses Pères tout en ayant des approfondissements propres qui enrichissent sa tradition spirituelle.

Avant de clore ce chapitre, nous désirons revenir sur la question de l'humilité du Christ.

### **3 L'homme dans la tradition du Christ humble**

Dorothee souligne l'influence de l'humilité du Christ d'une manière qui contraste avec les Pères qui l'ont précédé. Par son humilité, le Christ a pour dessein d'apprendre l'humilité à l'homme afin qu'il obéisse. Du renoncement de la volonté propre au sacrifice d'holocauste, le moine suit les traces du Christ humble. Nous voudrions rassembler les informations recueillies pour montrer comment Dorothee aborde le thème de l'imitation du Christ humble qui était si présent chez ses Pères. Nous serons amenés à proposer quelques hypothèses sur les raisons qui ont pu motiver ses options. Sa conception de l'articulation entre le sacrifice du Christ et celui du chrétien retiendra notre attention. Elle nous conduira à mettre en perspective certains traits de la christologie de Dorothee et de son anthropologie, ce qui nous permettra d'approfondir un peu plus sa doctrine de l'humilité.

#### ***Suivre le Christ humble et l'imiter***

Tandis que le thème de l'imitation du Christ dans son humilité est courant chez les maîtres de Dorothee<sup>1</sup>, le verbe « imiter » ne se rencontre qu'une seule fois dans ses textes<sup>2</sup>. Dans le passage concerné, il ne s'agit pas, apparemment, d'imiter le Christ, mais Dieu par l'exercice de la miséricorde<sup>3</sup>. Néanmoins, le texte pourrait s'appliquer au Christ car « Dieu » le désigne très souvent dans ses écrits. Quoiqu'il en soit, l'idée de l'imitation du Christ est bien présente dans les *Didascalies*. Au vocabulaire de

---

<sup>1</sup> Par exemple : cf. BARSANUPHE 111, 16-23 ; 150, 6 ; 348, 19 ; 455, 46 ; 693 ; 11. Cf. BASILE, *Saint-Esprit* XV, 35, 9-10.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XIV, 156, 12.

<sup>3</sup> En *Did.* XII, 134, Dorothee énoncera la même idée en disant que la vocation de l'homme est d'être miséricordieux, saint, bon comme Dieu.

l'imitation, Dorothée préfère celui de la *Sequela Christi*<sup>1</sup> dont les versets qui nous ont guidés dans ces pages sont représentatifs : Matthieu 16, 24 et 19, 27, auxquels peut être ajouté Matthieu 11, 29. Grâce à Matthieu 16, 24 et Galates 6, 14 qui nous apprennent que le moine en quittant tout et lui-même, prend sa croix, suit le Christ et qu'il est crucifié, Dorothée indique que suivre le Christ revient à l'imiter jusque dans l'abaissement de sa Passion. L'imitation du Christ dans son offrande, Agneau immolé, transparait aussi dans l'assimilation du renoncement à l'holocauste. Dans la même ligne, la marque pourpre de la tunique du moine est le signe de la suite du Christ souffrant. Cette marque rappelle, en effet, que le Sauveur a porté le manteau pourpre dans sa Passion<sup>2</sup>. En tant que soldat du Christ, dans sa lutte pour acquérir les vertus<sup>3</sup>, le moine devra supporter toutes les souffrances que le Christ a endurées pour lui, prévient Dorothée<sup>4</sup>. Le disciple passe par où le Maître est passé.

L'appel à Galates 2, 20 pour commenter le renoncement vécu par Pierre (cf. Matthieu 19, 27) que Dorothée résume avec Matthieu 16, 24 est riche d'un sens qui n'est pas aisé à saisir<sup>5</sup>. En prenant sa croix et en suivant le Christ, ce n'est plus Pierre qui vit en lui, mais le Christ<sup>6</sup>. Dorothée pense-t-il à une inhabitation du Christ en Pierre ? Le contexte aide à comprendre sa pensée. À la suite du Christ, Pierre a tout quitté ; il marche sur ses traces, il se décentre de lui-même afin de vivre pour lui<sup>7</sup>. Par son renoncement, Pierre est rendu semblable au Christ dans la Passion.

Cette conformité au Christ est abordée une autre fois par Dorothée grâce à la citation de Galates 4, 19, verset dans lequel Paul prie pour ses enfants jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux. Dorothée explique que les enfants de Paul sont ceux qui, en l'écoutant, passent du vice à la vertu<sup>8</sup>. L'homme est configuré au Christ par les vertus et donc par l'humilité. Cette opinion est l'enseignement commun des Pères. En outre, elle revient à dire que l'homme devient semblable à Dieu en faisant le bien, selon le principe général de la dynamique du bien.

<sup>1</sup> Opposer la suite du Christ à son imitation ou chercher des différences est, nous semble-t-il, une impasse. Servais Pinckaers écrit à propos de l'apparente absence du thème paulinien de l'imitation dans les Évangiles : « Suivre Jésus, c'est l'imiter en laissant se reproduire dans sa propre vie le mystère de la Croix que Jésus va accomplir ». Avant cette phrase, cet auteur a cité Mt 16, 24 et après Mt 11, 28-29. PINCKAERS Servais, *La vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, Le Cerf, Éditions saint Paul, Luxembourg, 1996, p. 88 (voir l'ensemble du chapitre sur la conformité au Christ, p. 85-101).

<sup>2</sup> Cf. Jn 19, 2. Sur la symbolique de la tunique : *Did.* I, 15, 15-37.

<sup>3</sup> Le symbole de la tunique sans manches est le travail ascétique, cf. *Did.* I, 15, 7-8.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 15, 22-24.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* XVI, 169, 11-16.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XVI, 169, 11-13 qui cite Ga 2, 20.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* XVI, 169, 3-4 et 15-16. L'interprétation qui semble se dégager des paroles de Dorothée rejoint un des sens exégétiques du verset, cf. LÉGASSE Simon, *L'épître de Paul aux Galates*, Col. Lectio Divina, Commentaires 9, Le Cerf, Paris, 2000, p. 195-197. Cet exégète fait remarquer que ce verset signifie que le chrétien n'a pas perdu sa personnalité, cependant la transformation qu'il a vécue par le baptême et la foi l'introduit dans la nouvelle création. Il est l'homme nouveau dont le Christ Rédempteur est le créateur qui le maintient vivant par sa présence agissante.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* IV, 50, 6-11.

Si les Pères sont unanimes pour reconnaître que le chrétien est rendu semblable à Dieu en devenant disciple du Christ et en suivant ses exemples, néanmoins, ils ne l'expriment pas de manière uniforme. Ils ont puisé aux multiples possibilités qu'offre l'Écriture. Les versets de Matthieu que Dorothée affectionne se rencontrent couramment chez eux. Il est possible de repérer chez certains des préférences. Pour exprimer cette ressemblance au Christ, Basile semble privilégier le verbe « imiter », parfois en lien avec Ephésiens 5, 1-2 où Paul invite les fidèles à l'imiter comme lui-même à imiter le Christ<sup>1</sup>. « Suivre les traces ou les pas de Jésus », formule issue de 1 Pierre 2, 21, plaît particulièrement à Isaïe<sup>2</sup>. Ce verset appartient au thème de la *Sequela Christi*. Si aucune expression type ne se détache de la correspondance des reclus de Gaza, plusieurs fois ils font appel à Jean 6, 38 pour exprimer que le moine dans le retranchement de sa volonté est semblable au Christ qui ne fait pas sa volonté, mais celle de son Père<sup>3</sup>.

La prédilection de Dorothée pour le vocabulaire et les passages néotestamentaires de la suite du Christ correspond à ses perspectives propres. En effet, Fernando Rivas a montré dans sa thèse que les dix-sept *Didascalies* sont construites selon le procédé rhétorique de l'*akoluthia* qui traduit dans le discours l'idée spirituelle de la suite du Christ que Dorothée affectionne<sup>4</sup>. Pour notre part, nous soulignerons que le thème de la suite (*akoluthia*) du Christ est tout à fait adapté pour évoquer le mouvement en avant de l'homme dans la dynamique du bien ainsi que sa réponse au commandement du Christ de se mettre à son école pour apprendre son humilité. Peut-être que le thème de la suite du Christ qui souligne que l'homme prend lui-même sa propre croix a semblé à Dorothée plus en adéquation avec son optique qui valorise le rôle de l'homme dans son rapport au Christ. Quoiqu'il en soit du bien-fondé de cette hypothèse, nous voudrions approfondir l'implication de l'homme en étudiant l'articulation entre son sacrifice et celui du Christ, acte suprême d'humilité.

### ***L'articulation entre l'offrande du Christ et celle du moine***

Prendre sa croix et suivre le Christ suggère l'étroite dépendance du moine avec le Sauveur et, en même temps, une réelle autonomie.

Dans l'enquête que nous venons de mener au sujet du thème de l'imitation du Christ humble, nous avons remarqué que Dorothée avait des paroles fortes concernant la relation du Christ avec l'homme. Galates 2, 20 affirme que le Christ vit en Pierre tandis que Galates 4, 19 évoque la formation du Christ en l'homme. Malgré ces expressions, la relation qui est établie entre le Christ et l'homme ne comporte pour

<sup>1</sup> Cf. BASILE, *Saint-Esprit*, XV, 6-8 ; Lettre XXIII ; CLXX ; GR 10, 75 ; GR 43, 134... Eph 5, 1-2 cité en PR 176, 264 ; 276, 322 ; RM 5, 1 ; 69, 2.

<sup>2</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 2, 3 ; 18, 14 ; 22, 6 ; 25, 18 (trois fois) ; 25, 26 ; 27, 2.

<sup>3</sup> Barsanuphe 288, 11-12 ; 356, 9-11

<sup>4</sup> Cf. RIVAS, *La fondazione*, p. 77-100.

Dorothee aucune idée de substitution voire de fusion. Si l'homme est assimilé au Christ dans sa Passion, il demeure toujours en face de lui, dans une collaboration avec le Christ dans laquelle il est pleinement lui-même.

À ces remarques, nous devons ajouter que, de manière habituelle, Dorothee a soin de distinguer la Croix du Christ de celle de ses disciples. Il est ainsi surprenant que la Passion du Christ ne soit jamais désignée explicitement comme le modèle de l'holocauste des martyrs. De même, lorsque Dorothee se demande quelle serait l'offrande digne que l'homme pourrait présenter au Christ, alors que son raisonnement semble le conduire dans cette direction, il n'affirmera pourtant pas qu'il s'offre à l'image de l'Agneau immolé<sup>1</sup>. Enfin, si nous considérons son enseignement sur le baptême, nous constatons qu'il ne mentionne pas la configuration sacramentelle au Christ<sup>2</sup>, il met plutôt en avant la purification des péchés et le don des commandements que le chrétien doit observer volontairement<sup>3</sup>.

Deux textes éclairent la perspective de Dorothee. Le premier semble laisser entendre une équivalence entre l'action du Christ et celle de l'homme. Ainsi, Dorothee dit que le Christ « a crucifié le péché<sup>4</sup> ». Puis, au paragraphe suivant, avec saint Paul, il déclare qu'en quittant tout et eux-mêmes, « ceux qui sont au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises<sup>5</sup> ». Comme le Christ, les saints ont crucifié le péché. Cependant, ils en sont capables uniquement parce qu'ils lui appartiennent et qu'ils se mettent à sa suite.

Le second passage est issu du commentaire de l'hymne de Pâques et offre de précieuses précisions. Paraphrasant le Psaume 43, 22 qu'il vient de citer<sup>6</sup>, il exhorte ses frères :

« Sacrifions-nous, donnons-nous la mort tout le jour, comme tous les saints,  
pour (ἔνεκεν) le Christ notre Dieu,  
pour (ἔνεκεν) lui qui est mort pour (ὕπερ) nous<sup>7</sup> ».

Les nuances du grec sont parfois difficiles à rendre dans une traduction. « Pour (ἔνεκεν) le Christ », c'est-à-dire : « à cause de lui », « en raison de son amour », a une portée différente du « pour (ὕπερ) nous » qui pourrait se traduire : « en notre faveur ». Se sacrifier, c'est se donner la mort en raison du Christ lui qui est mort en notre faveur. Le sacrifice de l'homme n'est pas sur le même plan que celui du Christ. Cette offrande

<sup>1</sup> Cf. *Did.* XVI, 167, 4-19.

<sup>2</sup> Exprimée dans Rm 6, 5. Dorothee aborde, au sujet de la communauté, la doctrine du corps (cf. Rm 12, 5 en *Did.* VI, 77, 15). Il ne propose pas de développements sur le corps mystique du Christ, bien que *Did.* Lettre 2, 285, 4 puisse être interprétée en ce sens.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* I, 5, 6-15. Dorothee ne fait aucune référence à l'action de l'Esprit Saint dans le cœur des fidèles.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* XVI, 167, 2-3 (expression identique en *Did.* XVI, 172, 12).

<sup>5</sup> Ga 5, 24 cité en *Did.* XVI, 168, 24-25.

<sup>6</sup> Ce Psaume était lu par Barsanuphe dans un sens similaire dans une lettre adressée à Dorothee, cf. BARSANUPHE 256, 55-56.

<sup>7</sup> *Did.* XVI, 168, 13-16.

n'a pas de valeur rédemptrice. Elle est une réponse à Celui qui a arraché l'homme à l'enfer par son amour<sup>1</sup>. Puisque le Christ s'est immolé pour nous, qu'il s'est fait malédiction<sup>2</sup>, « nous devons à notre tour lui offrir un don qui lui plaise<sup>3</sup> ». Ce sacrifice est offert, comme le faisaient les juifs<sup>4</sup>, pour rendre grâces au Seigneur de la libération acquise par sa Pâque, pour célébrer une fête au Seigneur<sup>5</sup>.

Le Christ est l'unique cause efficiente du salut. Il en est aussi la cause exemplaire. À ce titre, le moine, provoqué par l'amour du Christ manifesté dans sa Passion, le suit en s'offrant dans le renoncement de l'humilité pour lui rendre grâce et pour lui plaire.

### ***L'homme réalise sa vocation au bien en suivant le Christ, Nouvel Adam***

Que Dorothée distingue le sacrifice du Christ de l'holocauste du moine tout en soulignant que celui-ci prend sa source et trouve son modèle dans l'offrande du Christ s'explique, nous semble-t-il, par sa christologie et son anthropologie.

En appelant le Christ Nouvel Adam et prémices de notre pâte, Dorothée professe sa véritable humanité. Ces deux titres font aussi comprendre que l'humanité est gratifiée par Dieu d'un nouveau départ. Le Christ est le premier né offert à la fois pour libérer l'homme de la captivité de l'Ennemi et pour lui apprendre à être bon comme Dieu est bon. En tant qu'Agneau immolé, il monte sur la croix et libère l'homme par son propre sang<sup>6</sup>. Cet acte du Christ est personnel et nul ne peut l'accomplir à sa place. Il en communique les fruits par la régénération baptismale. L'homme retrouve alors le chemin du bien, guidé par l'exemple du Sauveur et ses commandements<sup>7</sup>. Prémices de la pâte humaine, le Christ manifeste dans son Incarnation et sa Passion qu'être créé pour faire le bien s'accomplit dans le don. L'homme apprend en le suivant que son offrande s'effectue dans l'acte d'humilité qui est renoncement à soi-même pour obéir et être sauvé, c'est-à-dire faire le bien comme Dieu.

Cet acte d'humilité n'est pas optionnel car Dorothée ne perd jamais de vue la perspective générale du drame de l'humanité dont le point névralgique se situe dans la libre détermination de l'homme pour faire le bien en obéissant au commandement de

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* XVI, 172, 28-29.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XVI, 167, 9-15.

<sup>3</sup> *Did.* XVI, 167, 15-16.

<sup>4</sup> Nous constatons que, dans le texte de Dorothée, nous ne rencontrons aucun mépris pour les sacrifices des juifs. Au contraire, à la suite de Grégoire, il exhorte à faire comme eux, cf. *Did.* XVI, 166, 7-11. De même, Dorothée ne souligne pas que ces sacrifices de la Loi sont caducs. Peut-être aussi, est-ce le signe que Dorothée a assimilé la doctrine de tolérance professée par ses maîtres Barsanuphe et Jean, cf. BARSANUPHE/JEAN 686. Toutefois, il est tout aussi probable qu'il ne songe pas à faire des digressions sur la qualité des sacrifices de la Loi, préoccupé qu'il est par son propos.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* XVI, 166, 10-11.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XVI, 172, 19-23.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* I, 5.



Dieu<sup>1</sup>. Il n'est donc pas étonnant que l'importance du libre arbitre soit soulignée dans sa christologie. Si Dieu seul pouvait guérir l'homme et vaincre le mal<sup>2</sup>, il ne l'a pas fait sans la participation active de la nature humaine qu'il a assumée en s'incarnant. Excepté pour dire que l'Agneau de Dieu a été immolé<sup>3</sup>, formule inspirée de Paul<sup>4</sup>, il est remarquable que Dorothée emploie systématiquement la tournure active pour évoquer la Passion du Christ<sup>5</sup>. L'humanité du Christ n'est pas une variable d'ajustement : « Homme, il a renouvelé l'homme déchu<sup>6</sup> » et il a accepté la mort pour tous<sup>7</sup>. Il est l'agent volontaire et conscient de l'œuvre du salut.

Dans l'économie du salut comme dans celle de la création, Dieu n'attend pas de sa créature qu'elle soit un acteur passif. L'œuvre du Christ en faveur de l'homme n'implique pas qu'il fasse à sa place le bien qu'il est appelé à réaliser en observant les commandements. Nous l'avons déjà fait remarquer, la grâce ne supprime pas la réelle collaboration de l'homme avec Dieu<sup>8</sup>. Dorothée insiste pour souligner la nécessité du consentement de l'homme pour que le bien soit effectué : « Nous pouvons, si nous le voulons<sup>9</sup> ». Si la victoire appartient bien à l'homme, elle ne peut être remportée sans l'action de la grâce. Il faut tenir les deux, dans une harmonie qui respecte les propriétés de chaque partie. Dorothée exhorte ses frères afin que, « comme il [le Christ] a vaincu pour nous, nous soyons, nous aussi, victorieux par lui<sup>10</sup> ». Cette parole provient de la méditation de Dorothée sur le sens des palmes et des rameaux d'olivier que les fidèles tiennent en main pour fêter l'entrée de Jésus à Jérusalem avant Pâques. Aller à la rencontre du Christ avec des palmes signifie reconnaître en lui le vainqueur. Les rameaux d'olivier sont le symbole de la prière pour que la miséricorde intervienne<sup>11</sup>. Nous retrouvons l'enseignement découvert lors de notre analyse de la dynamique de l'humilité. C'est au cœur de l'action, dans la constatation de son impuissance à faire le bien tout seul que l'homme crie vers Dieu pour qu'il vienne à son aide. Sans cette humilité, il est impossible d'obéir et être sauvé<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 1.

<sup>2</sup> Cf. *did.* I, 4, 2-3.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XVI, 167, 9-10.

<sup>4</sup> Cf. 1 Co 5, 7.

<sup>5</sup> Le Christ « a cloué le péché à la croix » (*Did.* XVI, 167, 2-3), « il s'est fait pour nous malédiction » (*Did.* XVI, 167, 12-13 citant Ga 3, 13), il monte sur la croix et a crucifié le péché, il « emmena captive la captivité » (cf. *Did.* XVI, 172, 11-14 ; Eph 4, 8), il a tiré l'homme de sa captivité par son propre sang (cf. *Did.* XVI, 172, 20-22) et il a arraché l'homme des mains de l'Ennemi (cf. *Did.* XVI, 172, 25-31).

<sup>6</sup> *Did.* I, 4, 18-19.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* XVI, 172, 9.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* Lettre 6, 9-16.

<sup>9</sup> *Did.* I, 5, 15-16, voir aussi les lignes 1-15. La formule : « si nous le voulons » se retrouve aussi en : cf. *Did.* I, 7, 6 ; XI, 115, 17-18 ; XIV, 154, 7 ; Lettre I, 182, 4. Sur l'importance de vouloir combattre : cf. *Did.* X, 104, 9-10, de vouloir faire le bien : cf. *Did.* X, 104, 15-17.

<sup>10</sup> *Did.* XV, 165, 16-17.

<sup>11</sup> Cf. *Did.* XV, 165, 9-12.

<sup>12</sup> Cf. *Did.* I, 10, 9-11.

En évitant toute confusion entre le sacrifice du Christ et celui de l'homme, Dorothée situe le Christ dans son statut incommunicable de Sauveur tout en valorisant la responsabilité de l'homme et sa collaboration dans la réalisation du bien. Le sacrifice du Christ n'est pas simplement un modèle à suivre, il a une dimension ontologique.

Le retranchement de la volonté propre (rejeton de l'humilité qui a été retenu par les Pères et par Dorothée comme acte décisif qui initie le mouvement vers le bien) est aussi le lieu de la ressemblance de l'homme au Christ qui s'abaisse jusqu'à la Croix. Pour l'homme, suivre le Christ c'est être conforme à l'archétype qui se donne pour la libération de sa créature la plus proche et par conséquent être pleinement soi-même dans le don volontaire de soi pour rendre grâces et faire plaisir au Dieu bon et ami des hommes.

Pour Dorothée, le Christ est le modèle du chrétien non pas tant d'un point de vue comportemental, mais d'abord selon son être qui est à l'origine de ses actes. C'est ainsi que Dorothée fait remarquer que l'humilité de cœur signifie pour le Christ qu'elle n'a pas une simple attitude extérieure, mais une disposition intérieure qui qualifie ses actes<sup>1</sup>. Il demandera par conséquent à ses frères de développer en eux *l'habitus* d'humilité<sup>2</sup>. De même, le moine ne s'offre pas en holocauste simplement parce qu'il suit le Christ qui s'est offert sur la Croix. Plus fondamentalement, il s'offre parce que le Christ, être pour le don, révèle à l'homme sa vocation au don qui le rend activement ressemblant à Dieu. Ainsi l'état de l'homme *κατὰ φύσιν* est restauré.

\*

\* \*

#### **4 Dans la dynamique du Christ humble**

Dans ce chapitre, constatant la différence d'approches de l'humilité du Christ entre Dorothée et ses Pères, nous nous sommes demandés si Dorothée ne remettait pas en cause la dépendance de la vie morale du chrétien à l'égard de la christologie. Un examen de ses textes parfois déroutants a conclu à l'inconsistance de ce soupçon. L'homme se met à la suite du Christ humble qui l'entraîne dans sa dynamique du don de soi « intégral, définitif, complet<sup>3</sup> ».

Comme l'ensemble des Pères, Dorothée offre un bel exemple d'unité entre christologie, liturgie et théologie morale. Les trois dernières *Didascalies* sont une

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 7, 28-32.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* II, 35-36.

<sup>3</sup> *Did.* XVII, 177, 7.

introduction au Mystère Pascal. Celle-ci est liturgique car Dorothee explique la signification du carême, une hymne pascale et une hymne aux martyrs. Cette introduction est aussi théologique car il dévoile le sens du mystère. Elle est enfin morale car, à partir du mystère célébré, Dorothee donne sens à la vie chrétienne. La loi de la foi, celle de la prière et celle de l'agir dans le Christ s'imbriquent et s'enrichissent mutuellement, même s'il faut reconnaître la primauté de la foi, les deux autres se réfèrent à elle, en sont issues et la nourrissent.

L'approche christologique de Dorothee relève à la fois de l'école d'Alexandrie et de celle d'Antioche. Il se montre proche de la christologie descendante d'Alexandrie en appelant fréquemment « Dieu » le Christ et lorsqu'il souligne qu'il est Dieu fait homme. Néanmoins, lorsqu'il met en avant l'importance de l'humanité du Christ pour le salut des hommes, par exemple en désignant le Christ « prémices de la pâte humaine », Dorothee rejoint la christologie ascendante typique d'Antioche. C'est le Verbe qui s'incarne, mais c'est par son humanité qu'il sauve l'homme.

Par-delà les siècles, deux affirmations du second Concile du Vatican résument les principales idées développées par Dorothee concernant les rapports entre le Christ et l'homme. Le Concile déclare, en effet, que le Christ « manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation<sup>1</sup> ». Dorothee présente le Christ vrai Dieu et vrai homme, prémices de la pâte humaine, homme pour le don. Lui, le Nouvel Adam, accomplit la vocation humaine et en montre le chemin pour la réaliser. Ce chemin, c'est la suite du Christ dans l'humilité par laquelle l'homme renonce à lui-même et se donne pour obéir. Le même Concile affirme lui aussi que « l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulu pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don sincère (*sincerum*) de lui-même<sup>2</sup> ».

Enfin, avec l'ensemble de ses maîtres, Dorothee respecte la nature humaine dans son rapport à Dieu. Le renoncement est sacrifice réel et agréé par Dieu. Il est évident qu'il est accueilli par Dieu parce que l'homme a été d'abord libéré par la Pâque du Christ, grâce qui lui est conférée personnellement dans le baptême. Si l'un est rédempteur, l'autre est fait en action de grâces et pour lui plaire. La position de Dorothee est théologiquement équilibrée. D'un côté, il évite toute banalisation de l'effort de l'homme, d'un autre, il met l'accent sur la totale gratuité du salut dans le Christ et la nécessité de l'aide de Dieu pour réaliser le bien. Dorothee tient bien fermement ces deux aspects de la vie chrétienne qui procèdent de sa christologie. Le Fils de Dieu en s'incarnant ne détruit pas la nature de l'homme, il l'assume et en use selon ses propriétés. Il semble que Dorothee ait traduit dans sa doctrine de l'acte bon, fruit de la collaboration de Dieu et de l'homme, l'enseignement du Concile de Chalcedoine qui professe que dans le Christ « la différence des natures n'étant

<sup>1</sup> VATICAN II, *Gaudium et Spes* 22, 1.

<sup>2</sup> *Id.*, 24, 3.

nullement supprimées à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt sauvegardée et concourant à une seule personne et hypostase<sup>1</sup> ».

---

<sup>1</sup> Définition de foi du Concile de Chalcédoine : ALBERIGO Giuseppe dir., *Les Conciles œcuméniques : Les décrets, II-1*, Le Cerf, Paris, 1994, p. 199.

## CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Cette seconde partie a dévoilé l'originalité de Dorothée. Avec la dynamique du bien, nous avons découvert dans le premier chapitre la ligne directrice de sa pensée. Le bien ne peut s'accomplir qu'à la suite du Christ Sauveur. Le second chapitre a donc approfondi la conception que Dorothée a de l'humilité du Christ et de son imitation par l'homme.

À côtés de ces thèmes qui structurent sa pensée, d'autres éléments spécifiques à Dorothée ont été repérés : l'utilisation de l'expression « prémices de notre pâte », le sacrifice du moine assimilé à un holocauste, la capacité que l'humilité possède d'attirer la grâce, la précision du rôle joué par l'humilité dans l'accomplissement de l'acte bon, l'acquisition de l'humilité comme motif de l'apparition de la vie monastique.

Dans l'exploration de la triple dynamique du bien et de l'humilité du Christ, le rôle rempli par l'humilité a été explicité. Il correspond à la nature de l'humilité qui est de ne pas se mettre en avant. En effet, elle n'est pas la fin de la vie spirituelle, elle est au service de la dynamique du bien vécue à la suite du Christ. La vie monastique est une vie humble qui a pour but l'union à Dieu, précise Dorothée. Dans la réalisation de l'acte bon, elle intervient comme auxiliaire indispensable qui suscite la prière continuelle pour que la grâce intervienne. Par elle, l'âme progresse dans le bien. Elle est un passage nécessaire sans être le but du voyage qui est le salut. Dorothée rappelle en effet, que sans l'humilité, il est impossible d'obéir et d'être sauvé. Contrairement aux apparences, le retranchement de la volonté propre est éminemment positif. Il est vécu pour l'amour du Christ et du prochain afin d'obéir aux commandements.

Enfin, l'ensemble de cette partie est placée sous le signe du mouvement selon le cadre général de la pensée de Dorothée. La dynamique du bien procède de Dieu bon et ami des hommes qui les a créés à son image et à sa ressemblance afin qu'ils soient bons comme lui-même. Cette dynamique ne dessine pas uniquement l'axe général des *Didascalies*, mais aussi chaque aspect de la vie spirituelle. Ainsi, soutenir que la vocation de l'homme est de faire le bien comme Dieu l'introduit dans le mouvement de l'amour de Dieu qui œuvre sans cesse par sa Providence. La situation de plénitude dans laquelle l'homme est placé au Paradis est comparable à une puissance qui doit passer à l'acte. L'homme est invité par le commandement à activer toutes ses capacités afin de faire le bien qui le rend semblable à Dieu. Après la transgression originelle, la dynamique du bien est rendue de nouveau possible par l'activité du Fils unique qui se fait homme, monte sur la croix pour libérer l'homme et lui apprendre l'humilité par laquelle il est entraîné, grâce au retranchement de la volonté propre, à s'offrir à Dieu ; offrande qui peut être considérée comme l'action bonne par excellence. La dynamique du bien est triple. Plus l'homme s'approche de Dieu par l'exercice des vertus, plus il le connaît expérimentalement, plus il l'aime et aime son prochain et plus il perçoit qu'il est pécheur et pauvre. L'humilité en elle-même participe à cette vision dynamique de la vie spirituelle. Avec le thème du retranchement de la volonté propre, rejeton de l'humilité, c'est encore le mouvement de l'homme qui se détourne de lui-même pour se tourner vers Dieu qui est souligné. Elle n'est pas simplement la reconnaissance de son péché ou de son incapacité au bien. Cette prise de conscience est l'occasion d'un processus dynamique qui rend l'homme disponible à l'action de la grâce et met celle-ci en mouvement. Le bien peut alors s'accomplir. L'humilité met l'homme en marche afin qu'il s'approche effectivement de Dieu en faisant le bien ou, ce qui revient au même dans la bouche de Dorothée, en obéissant aux commandements ou en exerçant les vertus. Dorothée souligne combien ce mouvement vers le bien est sans fin. Le déploiement de la dynamique du bien n'est pas linéaire, il est comparable à une spirale ascendante. Plus l'homme s'approche de Dieu, plus il le connaît, l'aime et s'humilie et plus cette humble connaissance amoureuse provoque un nouveau rapprochement de Dieu. L'homme est comme aspiré à aller plus loin dans la participation à la bonté de Dieu. C'est un toujours plus qui n'a de limite que l'amour de Dieu qui est sans limite.

Après avoir défini les principaux éléments de la dynamique du bien, nous allons explorer l'implication de l'humilité dans les étapes de la vie spirituelle, dans le combat spirituel et la charité fraternelle.

## **TROISIÈME PARTIE**

### **LA VOIE DE L'HUMILITÉ**

La seconde partie de cette étude sur l'humilité dans l'enseignement de Dorothée de Gaza a établi les principes sur lesquels il structure ses développements. La triple dynamique du bien est la colonne vertébrale de sa pensée. L'humilité appartient à cette dynamique, elle en constitue un élément incontournable. Elle collabore à la marche de l'homme vers l'accomplissement de sa vocation à être bon à l'image de la bonté divine sans cesse en mouvement pour donner à sa créature préférée ce qui lui faut.

À la suite de ses Pères, Dorothée parle de la voie de l'humilité<sup>1</sup>. Elle peut être considérée comme une autre dénomination de la dynamique de l'humilité. Cette voie désigne les moyens qui permettent l'acquisition de l'humilité et son développement. Ils ont été mis en lumière durant la première partie. La voie de l'humilité signifie aussi la manière de vivre en conformité avec l'humilité<sup>2</sup>. Elle se confond avec la vie spirituelle vécue dans l'état monastique, vie humble pour s'unir à Dieu<sup>3</sup>. Suivre cette voie permet de découvrir l'implication concrète de l'humilité dans la vie spirituelle.

Nous prendrons donc cette voie de l'humilité et nous explorerons ses caractéristiques au cours de cette troisième partie. Un premier chapitre analysera la progression spirituelle, son but, les étapes qui la jalonnent et recherchera quel rôle l'humilité joue dans cette croissance. Des tribulations viennent bouleverser le bon déroulement de cette progression. Dans le combat qu'il mène, le moine trouve dans l'humilité l'arme absolue comme l'observera le second chapitre. Enfin, notre attention se portera sur la charité. Nous ne quitterons pas pour autant les difficultés, puisque ce chapitre examinera, entre autres, les ressources que l'humilité déploie pour la concorde dans les relations fraternelles.

---

<sup>1</sup> *Apophtegmes* N 323 cité en *Did.* II, 37, 15-18 et partiellement en *Did.* XIV, 153, 31-32.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* VI, 78, 9.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* I, 11, 1-3.



## CHAPITRE I

### L'HUMILITÉ DANS LA PROGRESSION SPIRITUELLE

Dans l'étude de la dynamique de l'humilité, nous avons appris que l'humilité faisait progresser l'homme. De même, Barsanuphe écrivait à Dorothee : « Tant que l'homme s'enfonce dans l'humilité, il progresse<sup>1</sup> ».

La notion de progrès est indissociable de la condition humaine et chrétienne. L'image biblique du chemin est particulièrement adaptée pour exprimer cette notion. Le Christ lui-même ne se présente-t-il pas comme étant le chemin qui mène vers le Père<sup>2</sup> ? Certains Pères, dont Isaïe de Gaza, aiment à souligner, en reprenant la première lettre de Pierre, que le Christ en souffrant pour nous a laissé un modèle afin que nous allions sur ses traces<sup>3</sup>. À ce thème qui est en quelque sorte extérieur à l'homme, saint Paul adjoint une dimension d'intériorité lorsqu'il évoque la croissance de l'homme jusqu'à la taille qui convient à la plénitude du Christ<sup>4</sup> ou quand il parle de sa conformité progressive au Christ<sup>5</sup>. Le Royaume de Dieu est une graine qui croît sans cesse<sup>6</sup>. Ainsi en est-il de la vie baptismale. Si le chemin rappelle la temporalité de l'existence chrétienne, le thème de la croissance souligne la transformation de l'être, sa maturation accomplie en suivant le Christ. Les Pères ont abordé ce thème de la vie spirituelle<sup>7</sup>. Ils ont cherché à accompagner l'évolution de l'homme sur ce chemin de croissance intérieure. Dorothee n'échappe pas à cette préoccupation d'ordre pratique.

---

<sup>1</sup> BARSANUPHE 316, 15.

<sup>2</sup> Cf. Jn 14, 6 ; Éph 2, 18.

<sup>3</sup> Cf. 1 P 2, 20 ; ISAÏE, *Logos* 18, 14 ; 22, 6 ; 25, 18.26 ; 27, 2.

<sup>4</sup> Cf. Éph 4, 13.

<sup>5</sup> Ga 4, 20.

<sup>6</sup> Cf. Mc 4, 26-32.

<sup>7</sup> Le thème du progrès est très présent dans la correspondance des deux reclus, cf. BARSANUPHE 21 ; 243 ; 316...

D'une certaine manière, lorsque Dorothée soutient que l'homme progresse par l'humilité, l'essentiel est dit. Plus l'homme observe les commandements, plus il fait l'expérience de sa pauvreté et de la puissance de la grâce qui l'encourage à aller de l'avant sans crainte. Toutefois, l'implication de l'humilité dans le progrès de la vie spirituelle mérite d'être étudiée de manière plus approfondie car elle n'a pas encore livré toutes ses richesses. Dans ce chapitre, grâce à l'analyse des différentes systématisations des étapes de la progression spirituelle utilisées par Dorothée, ce rôle de l'humilité sera mis en lumière. Nous découvrirons aussi que Dorothée a une attention particulière pour ceux qui ne peuvent imiter les actes extraordinaires des saints. Nous verrons que sa position concernant la sainteté des humbles ouvre le dossier complexe des relations entre la grâce et l'action de l'homme. Elle conduit aussi à réfléchir sur la nature de la sainteté chrétienne.

## 1 La notion de progrès spirituel

Avant d'entrer dans l'examen de l'implication de l'humilité dans le cheminement spirituel, il est nécessaire d'avoir un regard d'ensemble sur cette notion. Nous chercherons d'abord à élucider quel est l'enjeu du progrès spirituel, puis nous en viendrons aux caractéristiques qui ont été privilégiées par Dorothée.

### *L'enjeu du progrès spirituel : revenir au κατὰ φύσιν*

Avec la dynamique du bien comme principe architectural de la pensée de Dorothée, il n'est pas surprenant que le thème du progrès soit très présent dans ses écrits. L'édition des *Sources Chrétiennes* a recensé vingt-trois occurrences du verbe « προκόπτειν » et cinq du substantif « προκοπή<sup>1</sup> ». Cette trentaine d'emplois est un indice de la place que tient le concept de progrès. Cependant, certaines affirmations, bien qu'elles ne comportent pas le terme, sont en consonances avec lui. Ainsi, dans la douzième *Didascalie*, Dorothée met en garde ses frères car il est dangereux de se reposer sur ce qui leur semble acquis. « Il est, en effet, impossible à l'âme de demeurer dans le même état : ou elle devient meilleure, ou elle devient pire<sup>2</sup>. » Le repos consiste à s'activer continuellement pour le bien afin que la vertu s'enracine en l'homme et acquiert ainsi sa qualité d'ἔξις<sup>3</sup>. Travailler constamment est une nécessité vitale contre le mal qui, lui aussi, connaît un mouvement de croissance qui s'oppose au bien<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, Index des mots grecs, p. 565.

<sup>2</sup> *Did.* XII, 133, 1-3.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XIV, 153, 32-34.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 1, 15-16 ; V, 61, 16...

L'idée de progrès prend pleinement son sens si elle est replacée dans le *κατὰ φύσιν*, la situation de l'homme au moment de la création qui consistait en un état de plénitude inachevée destinée à se déployer. Orné des vertus et dans la contemplation, l'homme était alors appelé à les exercer en répondant activement au commandement divin. Après la transgression, le progrès est rendu à nouveau possible grâce à la venue et à la Rédemption du Christ. En travaillant au rétablissement et au développement des vertus dont les semences sont indestructibles, l'homme retourne au *κατὰ φύσιν*<sup>1</sup>. Il entre de nouveau dans le processus de l'exercice naturel des vertus, dynamique qui conduit à aimer et à contempler Dieu. Pour manifester que l'homme a retrouvé une manière d'agir conforme à ce qu'il est, au *κατὰ φύσιν*, Dorothee ajoute parfois l'adverbe « naturellement » (*φυσικῶς*) à ses affirmations<sup>2</sup>. C'est ainsi qu'il déclare qu'en progressant par l'humilité « les saints arrivent naturellement à l'humilité<sup>3</sup> ». « Naturellement » n'est pas synonyme de « facilement ». Un effort de l'homme est nécessaire. Il ne s'agit pas non plus d'un automatisme. Nous l'avons déjà fait remarquer avec la notion d'*ἔξις*. Il est précisément dans l'ordre de la nature de l'homme que l'acte bon requiert son consentement aux commandements. En progressant dans le bien, l'homme n'est pas sous l'emprise d'une nécessité extrinsèque qui le contraindrait, mais bien d'une nécessité inhérente à la nature même de la créature, à son être.

En revanche, il faut noter que si le mal a lui aussi une propension à développer une *ἔξις* mauvaise, jamais Dorothee ne dit que cette opération s'effectue naturellement. Au contraire, tout autre est le processus du péché et de la passion qui violentent l'homme parce qu'ils ne lui sont pas naturels (*παρὰ φύσιν*). Dorothee déclare que « quand on s'abandonne délibérément à la volupté du corps, on est contraint (*ἀναγκάζεται*), même si on ne le veut pas<sup>4</sup> », de devenir esclave de la passion. Le consentement au mal conduit à la captivité alors que la réalisation du bien mène à la liberté et au véritable épanouissement de la personne qui consiste à produire les fruits selon les modalités conformes à ce qu'elle est.

### ***Faire un peu, peu à peu, avec l'aide de Dieu***

La vision dynamique de la vie spirituelle promue par Dorothee laisserait augurer qu'il conçoit la progression spirituelle comme une course fulgurante. Il n'en

<sup>1</sup> Dorothee affirme par trois fois que ce retour est l'objectif à atteindre : cf. *Did.* I, 10, 8 ; 11, 11 ; XVII, 176, 41-42.

<sup>2</sup> Dans quatre passages, nous trouvons cet adverbe : cf. *Did.* II, 33, 6 ; IV, 50, 42 ; XIV, 151, 46. *Did.* XII, 134, 5-17 ne correspond pas vraiment à notre perspective. Dorothee affirme que les vertus sont naturellement en l'homme. Dans les autres textes, cet adverbe vient qualifier un changement, une action qui s'opère.

<sup>3</sup> *Did.* XIV, 151, 46-47.

<sup>4</sup> *Did.* XIII, 142, 11-12 (traduction retouchée). Cf. *Did.* I, 5, 20-24.

est rien comme le prouvent quelques réflexions de la quatorzième *Didascalie* qui résumant les points essentiels de sa pensée sur le sujet.

Dorothee prend le cas d'un homme aux pieds de l'échelle de la vie spirituelle dont il désire entreprendre l'ascension. « Comment pourrais-je m'envoler de la terre et me trouver d'un seul coup au sommet de l'échelle<sup>1</sup> ? », se demande-t-il avec crainte. Dorothee ne se départit pas de sa lucidité et anéantit le faux idéal de sainteté de ce frère. Il répond que cela ne lui est pas possible et que Dieu ne demande pas une telle prouesse<sup>2</sup>. Que faire alors ? Qu'il évite de commettre le mal et qu'il se mette à faire un peu de bien par l'attention concrète au prochain<sup>3</sup>. « Et ainsi, échelon par échelon, tu parviendras, avec l'aide de Dieu, au sommet de l'échelle<sup>4</sup> ».

Trois caractéristiques de l'approche du progrès spirituel par Dorothee ressortent de sa réponse à la question initiale du frère face à l'ascension spirituelle. Le progrès s'effectue progressivement, il ne réclame pas beaucoup, mais un peu et enfin, il se réalise avec l'aide active de Dieu.

Dorothee insiste sur la gradualité du progrès. C'est petit à petit, « μικρὸν μικρὸν<sup>5</sup> », que l'homme parvient au bien. Il prévient que ce n'est pas dans l'immédiat que le moine qui s'examine quotidiennement verra diminuer la fréquence du péché. Grâce à cette pratique, c'est « peu à peu, avec l'aide de Dieu<sup>6</sup>, » qu'il empêchera les passions de se fortifier en lui. Dans le même esprit, il invite le frère à s'interroger durant cet examen pour savoir s'il a un peu progressé dans l'exercice des vertus<sup>7</sup>. Dorothee pratique donc la politique des petits pas.

Un épisode de la *Vie de Dosithée* est révélateur de l'orientation modérée de sa doctrine<sup>8</sup>. Pour former ce novice aux exigences de la vie monastique concernant la nourriture, il lui conseille de manger à sa faim tout en lui demandant de lui rendre compte de la quantité qu'il prenait. C'est à partir de ce dont il se nourrissait et non selon des idées préconçues sur ce que doit manger le moine qu'il l'amena, « Dieu aidant, petit à petit<sup>9</sup> », à se restreindre et à atteindre sa mesure dans l'alimentation, sans l'exténuer, ni le décourager. Avancer peu à peu n'est pas contradictoire avec l'aspiration à la radicalité.

---

<sup>1</sup> *Did.* XIV, 154, 22-23.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XIV, 154, 23-24.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XIV, 154, 27-28.

<sup>4</sup> *Did.* XIV, 154, 29-30.

<sup>5</sup> *Did.* I, 21, 1. Cf. *Did.* XIV, 154, 31-32 ; Lettre 5 ; 190, 18-19.

<sup>6</sup> *Did.* XI, 120, 9-10.

<sup>7</sup> *Did.* X, 111, 19.

<sup>8</sup> Cf. *Vie Dosithée* 5.

<sup>9</sup> Cf. *Vie Dosithée* 5, 20-21.

En général, Dorothee n'exige pas beaucoup, mais seulement un peu. Il n'est besoin que d'un peu de peine<sup>1</sup>, de se contraindre un peu<sup>2</sup>, de s'humilier un peu<sup>3</sup>, de lutter un peu<sup>4</sup>, de faire un peu de bien<sup>5</sup>, de prendre un peu de chaque vertu<sup>6</sup> et, enfin, de s'accorder un peu moins que le nécessaire<sup>7</sup> pour progresser dans la vie chrétienne. Dorothee ne tombe pas dans l'exaltation de l'héroïsme, plus exactement il vante la bravoure dans les petites choses car « vertu et péché commencent par de petites choses, mais conduisent à de grandes, soit bonnes, soit mauvaises<sup>8</sup> ». Ce sont les petits événements du quotidien qui manifestent la qualité du chrétien parce qu'ils nécessitent bien souvent de l'effort et de la ténacité<sup>9</sup>.

Dorothee souligne que le frère doit peiner, se fatiguer<sup>10</sup>, mais il n'oriente jamais son auditoire vers des chemins périlleux. C'est ainsi qu'il interprète avec modération la sentence de Longin : « "Donne ton sang et reçois l'esprit", c'est-à-dire : "lutte et entre en possession de la vertu<sup>11"</sup> ». Donner son sang exprime la violence de ce combat. Alors que nous nous attendrions à des actes extraordinaires, Dorothee précise que cette lutte sans concession est menée contre le péché<sup>12</sup>, la rancune<sup>13</sup>, quelques fautes légères<sup>14</sup>. Il va même jusqu'à assimiler à un martyr l'acceptation par un moine malade d'être privé d'œuf prescrit par le médecin<sup>15</sup>.

Un dernier point, non des moindres, doit être souligné. L'homme progresse sous le regard bienfaisant de Dieu. Dorothee donne le conseil suivant : « Commence toujours par te mettre à l'œuvre, en faisant confiance à Dieu (πιστεύων τῷ θεῷ). Montre-lui ton désir et ta bonne volonté et tu verras le secours qu'il t'accordera pour réussir<sup>16</sup> ». Dieu veille et ne donne pas son aide avec parcimonie. Qu'il fasse beaucoup ou peu, selon ses capacités, Dieu ne reste pas sourd à la bonne volonté de l'homme, il

<sup>1</sup> Cf. *Did.* XII, 130, 1 ; XIII, 140.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XVII, 179, 17.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* II, 28, 7-8 ; XIII, 142, 15.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* X, 104, 9-10 ; XIII, 143, 6.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* XIV, 154, 27.

<sup>6</sup> Parole de Jean de Gaza, cf. *Did.* XIV, 150, 11.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* Sentences 10.

<sup>8</sup> *Did.* III, 42, 19-20.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* X, 104, 11 ; X, 105, 30.

<sup>10</sup> Dorothee, comme les autres auteurs monastiques, emploie indistinctement κόπος et πόνος pour parler de la peine et de la fatigue du labeur ascétique (cf. l'index de mots grecs aux entrées respectives, REGNAULT, *Œuvres*, p. 558 et 564). Cependant, il a une nette prédilection pour κόπος au contraire de ce qu'en affirme Pierre MIQUEL, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, (SO 44), Bellefontaine, Bégrolles, 1986, p. 237.

<sup>11</sup> *Aphetgmes Alph.* Longin 5 en *Did.* X, 104, 20-22.

<sup>12</sup> Cf. *Did.* VI, 74, 9.

<sup>13</sup> Cf. *Did.* VIII, 91, 14.

<sup>14</sup> Cf. *Did.* XI, 113, 15.

<sup>15</sup> Cf. *Did.* VII, 84, 13-17.

<sup>16</sup> *Did.* XIV, 154, 15-17.

répond à son effort<sup>1</sup>. Il suffit de se mettre résolument à l'ouvrage dans l'abandon à la Providence qui veut le bien de l'homme et lui offre son aide afin qu'il le réalise.

Les traits caractéristiques du progrès enseignés par Dorothée surprennent car il ne fait pas la promotion de l'empressement, de la quantité, des efforts surhumains, ni des actes extraordinaires, autant de qualités supposées que nous serions en droit d'attendre de spécialistes de l'ascèse. L'étonnement est d'autant plus grand que lorsqu'il a expliqué les raisons qui ont conduit les Pères à fuir le monde, il a énuméré les exigences extrêmes de la vie monastique : « habiter les déserts et vivre dans les jeûnes, les chameunies<sup>2</sup>, les veilles et autres macérations, dans un renoncement total à la patrie, aux parents, aux richesses et aux biens<sup>3</sup> ».

Ces quelques investigations menées dans les *Didascalies* ont manifesté l'importance du progrès spirituel, le cadre général dans lequel il est nécessaire de le replacer afin d'en comprendre les enjeux et, enfin, ses principales caractéristiques. S'appuyant sur la Providence bienveillante de Dieu, l'homme avance toujours plus vers le retour au *κατὰ φύσιν* qui n'est pas revenir à une forme de *statu quo ante*, mais à entrer dans la dynamique de la réalisation du bien qui le rend semblable à Dieu.

Après ces généralités, notre attention va se concentrer sur le lien entre le progrès spirituel et l'humilité. Sa place parmi les étapes du parcours spirituel sera d'abord considérée, puis nous découvrirons l'enseignement de Dorothée sur la sainteté des faibles.

## **2 La place de l'humilité dans les étapes du progrès spirituel**

Le progrès spirituel s'effectue peu à peu, dans une union avec Dieu toujours plus étroite. Des étapes le jalonnent comme autant de balises lumineuses pour guider le voyageur et l'aider à garder le cap, à ne pas se décourager. Ces jalons font aussi entrer dans l'intelligence de l'action de Dieu. Dorothée se sert pour une part des données fournies par ses prédécesseurs.

### ***Donner des repères pour progresser***

Les Pères dans leur souci d'accompagner la vie spirituelle ont essayé de rendre compte des étapes de sa croissance. Une étude approfondie des diverses doctrines serait intéressante, mais elle ne peut être menée dans le cadre de cette étude sur l'humilité. Avant d'examiner la place que tient l'humilité dans la doctrine du progrès

---

<sup>1</sup> Par exemple, cf. *Did.* X, 104, 13-14.

<sup>2</sup> « Chameunie » signifie : « coucher à la dure ».

<sup>3</sup> *Did.* I, 11, 16-19.

spirituel de Dorothée, il est bon de présenter succinctement les grandes lignes de l'enseignement de ses devanciers.

Les Apophtegmes n'apportent aucun développement sur le sujet. Bien que nous n'ayons pas discerné d'enseignement significatif dans la correspondance de Barsanuphe et Jean, nous ne porterons pas un jugement définitif<sup>1</sup>. Il reste trop peu de textes de Zosime pour avoir une idée exacte de sa conception du cheminement spirituel<sup>2</sup>. La question devient problématique pour ce qu'il en est de la doctrine de Basile. S'il donne effectivement quelques repères, toutefois, les spécialistes ne s'accordent pas entre eux sur l'interprétation des systématisations de la vie spirituelle présentes dans son œuvre<sup>3</sup>. Le dossier serait à reprendre dans son ensemble. Quant à Isaïe de Gaza, son christocentrisme marque avec bonheur sa conception du parcours. Le chrétien suit les traces de Jésus et, comme lui, monte sur la croix<sup>4</sup>. Ce thème, « inconnu par ailleurs<sup>5</sup> », est le pivot autour duquel s'organise l'ascension spirituelle. Malheureusement, il faut reconnaître que déterminer avec précision les étapes dont parle Isaïe est difficile<sup>6</sup>, même si l'influence d'Évagre se fait sentir<sup>7</sup>. Sans conteste, la doctrine d'Évagre domine sur le sujet avec son génie de la systématisation et de la concision qui le caractérise. Il a recueilli un enseignement dont il a fixé le vocabulaire, offrant des repères sûrs et clairs reconnus par ses pairs. Le schéma d'Évagre est devenu une référence. Dorothée s'en sert lui aussi comme nous allons le constater. Cependant, à la différence des autres Pères, il ne se cantonne pas à une seule classification. En effet, il utilise deux images pour décrire les phases de la progression spirituelle : celle de la maison et celle du chemin, elle-même déployée selon trois versions<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Toutefois voir BARSANUPHE 208.

<sup>2</sup> Zosime indique au début et à la fin des quelques *Entretiens* qui nous sont parvenus que le moine cherche à tenir le monde pour néant afin d'être libre, cf. ZOSIME 1 a et 15 d. Le terme du recueil est le chapitre 15 de la traduction française. Le chapitre 16 des *Alloquia* a été ajouté, cf. REGNAULT, Zosime p. 100-101.

<sup>3</sup> Cf. HUMBERTCLAUDE Pierre, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Beauchesne, Paris, 1932, p. 85-93 où l'auteur donne les principaux textes sur la question. Il en déduit que Basile concevait la vie spirituelle selon le schéma des trois voies. Gustave Bardy, quelques années plus tard, a rejeté cette hypothèse, cf. BARDY Gustave, art. « Basile (Saint) », *DS* 1, Beauchesne, Paris, 1937, col. 1278. La lecture de Pierre Humbertclaude laisse un certain malaise car la classification des trois voies semble plus plaquée sur les textes qu'émanant réellement de ceux-ci.

<sup>4</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 13, 3.

<sup>5</sup> ISAÏE, *Logos*, introduction, p. 33. Voir surtout : ISAÏE, *Logos* 13 ; 16 ; 21, 25.27.54. Cette expression est originale et ne doit pas être entendue de la Passion seule. Elle affirme à la fois la Passion et la Résurrection/Ascension du Seigneur.

<sup>6</sup> Ce qui peut se comprendre en raison de l'histoire complexe des *Logoi*. Ils sont une compilation de textes de natures diverses. Même si le rédacteur a certainement fait œuvre d'harmonisation, il a respecté la pensée de son maître et n'a pas cherché à faire disparaître les obscurités. Lucien Regnault dans l'introduction à la traduction que nous suivons acquiesce aux propos de René Draguet pour qui la systématisation présente dans les *Logoi* est élémentaire et sommaire, cf. ISAÏE, *Logos*, introduction, p. 36.

<sup>7</sup> Outre le cadre général, Isaïe reprend le terme d'*apathéia*, cf. ISAÏE, *Logos* 23, 11 ; 24, 1.

<sup>8</sup> À noter que, dans la quatorzième *Didascalie*, Dorothée utilise l'image de l'échelle. Il distingue une échelle qui monte et une qui descend. En faisant le bien petit à petit, l'ascension s'effectue. Cf. *Did.*

Nous ne reviendrons pas sur la comparaison de la croissance spirituelle avec la construction d'une maison<sup>1</sup>. Lorsque nous avons exposé les relations de l'humilité avec les autres vertus cette image a été rencontrée et analysée. Certains des maîtres de Dorothee l'évoquent sans entrer nécessairement dans une description détaillée<sup>2</sup>. Nous relèverons, cependant, que Barsanuphe, reprenant à son compte cette comparaison, n'attribue aucune place à l'humilité<sup>3</sup>.

Cette image se fonde sur la connexion des vertus entre elles. Il est inapproprié de parler d'étapes à propos de cette comparaison car Dorothee insiste sur la nécessité d'exercer les vertus toutes ensemble sans privilégier l'une au dépens des autres sinon la maison serait disharmonieuse et fragilisée. Néanmoins, l'image de la maison en construction évoque des phases et des passages obligés. C'est ainsi que l'humilité joue le rôle de mortier et elle se retrouve au sommet de la construction en tant que balustrade du toit. Chaque vertu doit être accompagnée de l'humilité pour être authentique. L'humilité agit pour que les vertus soient solidement ancrées dans l'âme et ne se désagrègent pas sous l'effet de l'orgueil.

Pour ce qui est de l'image du chemin, l'enseignement de Dorothee est riche et diversifié. Trois itinéraires peuvent être repérés : des vertus à la contemplation (schéma d'Évagre), les trois dispositions qui vont de celle d'esclave à fils et enfin, les trois états de l'âme qui travaille à déraciner les passions. Différents dans leur contenu, ces chemins<sup>4</sup> ont tous pour terme l'union à Dieu. Ce sont ces trois systématisations dans leur rapport avec l'humilité que nous étudierons dans ce paragraphe.

### *L'humilité et l'itinéraire spirituel selon Évagre le Pontique*

Exercer les vertus en observant les commandements et être conduit ainsi à la contemplation de Dieu sont les grandes lignes du parcours spirituel exposé par Évagre le Pontique<sup>5</sup>. Il distingue deux grandes phases<sup>6</sup>. La première, la *πρακτική*<sup>7</sup>, est le temps du labeur ascétique, de la purification de la partie passionnée de l'âme<sup>8</sup>, du passage de

---

XIV, 154. Dans ce paragraphe 154, Dorothee ne précise pas les différents stades de cette montée qui pourraient s'apparenter aux étapes du chemin.

<sup>1</sup> Cf. *Did.* XIV, 149-153.

<sup>2</sup> Par exemple : *Apophtegmes Alph.* Poemen 130.

<sup>3</sup> Cf. BARSANUPHE 208.

<sup>4</sup> Au sens strict, Dorothee n'emploie le terme de chemin que pour le troisième itinéraire dans lequel il compare l'homme à un pèlerin vers la Cité Sainte. Pour les deux autres schémas, l'idée du chemin avec ses étapes ressort des différents états par lesquels la personne doit passer pour arriver au but.

<sup>5</sup> Évagre n'est pas l'inventeur de ce parcours. Lui-même, ainsi que ses prédécesseurs, Clément et Origène, ont emprunté aux philosophes ces éléments, cf. Antoine et Claire GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique, Traité Pratique ou le moine, Tome 1, Introduction*, (SC 170), Le Cerf, Paris, 1971, p. 40-41.

<sup>6</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pr.* 1. Cette partition du parcours spirituel va structurer les œuvres d'Évagre. Sa trilogie : le *Traité Pratique*, le *Gnostique* et les *Képhalaia Gnostika* (cf. sa présentation en *Pr.* prologue 9).

<sup>7</sup> Cf. GUILLAUMONT Antoine et Claire, *op. cit.*, p. 40-52 ; relatent l'histoire de cette notion.

<sup>8</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pr.* 78.



la malice à la vertu. Par ce travail l'homme acquiert la pureté de cœur ou *apathéia*<sup>1</sup> (ἀπάθεια). Les passions sont soit anéanties, soit dominées<sup>2</sup>. Même si la *πρακτική* n'est jamais abandonnée, l'homme passe ensuite de l'ignorance à la contemplation, seconde étape nommée « *γνωστική* ». Cette gnose ou, pour être moins ambigu, cette science va se déployer en deux temps<sup>3</sup>. Tout d'abord la *φυσική* qui fait contempler la sagesse de Dieu dans sa Providence puis la *θεολογική* qui est la contemplation de la Trinité<sup>4</sup>.

Bien que Dorothee n'abuse pas, loin s'en faut, du vocabulaire du Pontique<sup>5</sup>, certains de ses textes sont imprégnés de la doctrine évagrienne des étapes du cheminement spirituel. Nous reprendrons les seuls passages qui apportent des informations sur l'humilité<sup>6</sup>. Nous en avons recensés trois, auxquels viendront se joindre les expressions de la triple dynamique du bien.

Dans la première *Didascalie*, il reprend la systématisation d'Évagre qu'il met en rapport avec un verset d'un Psaume.

« Sachant que c'est par la garde des commandements, nous l'avons déjà dit, que l'âme purifiée et que l'esprit (νοῦς), purifié aussi pour ainsi dire, recouvre la vue et revient à son état de nature (κατὰ φύσιν) – n'est-il pas écrit : "Le commandement du Seigneur est limpide, il illumine les yeux"<sup>7</sup> –, les Pères comprirent que, dans le monde, ils ne pourraient facilement parvenir à la vertu<sup>8</sup>. »

Nous reconnaissons dans ce texte l'idée de la purification de l'âme par la garde des commandements qui est la *πρακτική*<sup>9</sup>. La vue recouvrée n'est pas autre chose que la

<sup>1</sup> ÉVAGRE, *Schol.* 199 *ad Prov.* 19, 17 et *Schol.* 191 *ad Prov.* 19, 7. Évagre emploie d'autres images qui aident à comprendre la notion d'*apathéia*. Le rempart : cf. ÉVAGRE, *Schol.* 12 *ad Prov.* 1, 20-21 et la note. Le trône : cf. ÉVAGRE, *Schol.* 184 *ad Prov.* 18, 16. Ils évoquent la stabilité et la force.

<sup>2</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pensées* 10 ; 35 et *Pr.* 60. Cf. GUILLAUMONT Antoine, *Un philosophe au désert, Évagre le Pontique*, (Textes et traditions), Vrin, 2009, 2<sup>e</sup> édition, p. 271-272.

<sup>3</sup> Sur les deux degrés de la contemplation : *Id.*, p. 283-284.

<sup>4</sup> Cf. ÉVAGRE, *Mn* 136 ; *Schol.* 136 *ad Prov.* 14, 9. Dorothee n'emploie jamais le terme *φυσική*. En revanche, l'ensemble de son œuvre témoigne de cette étape de la vie spirituelle. En effet, celui qui entre dans la *φυσική* devient un gnostique, il contemple les raisons des créatures, de la Providence et les enseigne aux autres, cf. ÉVAGRE, *Gnost.* 49.

<sup>5</sup> Nous ne rencontrons jamais chez lui les termes : *γνωστική*, *φυσική* ou *θεολογική*. *Πρακτική* est utilisé quelques fois (cf. *Did.* I, 15, 8 ; XIV, 154, 44 ; XVII, 176, 8 et 41) ainsi qu'*apathéia* (cf. *Did.* I, 20, 13 et 33).

<sup>6</sup> Nous aurions aussi, sans rapport avec l'humilité, *Did.* VIII, 92, 29-30 : « Qu'est-ce que "notre gloire", sinon la gnose engendrée dans l'âme par l'observance des saints commandements ? »

<sup>7</sup> Ps 18, 9.

<sup>8</sup> *Did.* I, 11, 9-14.

<sup>9</sup> ÉVAGRE, *Sk* 34, affirme que « le νοῦς est le sanctuaire de la Sainte Trinité ». Il peut être considéré comme le « noyau inaliénable de la personne » écrit Gabriel BUNGE, *Vin des dragons, Colère et douceur dans la doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique*, (SO 87), Bellefontaine, Godewaersvelde, 2009, p. 21. Sur le νοῦς, on peut lire les pages suggestives de STANILOAE Dumitru, *Théologie ascétique et mystique de l'Église orthodoxe*, Le Cerf, Paris, 2011, p. 118-123.

Évagre considère que l'âme est composée de trois parties. S'il est certain que la partie concupiscible et l'irascible doivent subir une purification, on est en droit de se demander si le νοῦς, ce sanctuaire de la Trinité, peut avoir besoin d'être purifié. En disant qu'il est « purifié pour ainsi dire », Dorothee manifeste qu'il connaît très bien la doctrine d'Évagre qui n'affirme jamais directement que le νοῦς doit être purifié. La pensée du Pontique n'est pas définitive sur cette question. Il enseigne habituellement que les pensées souillent le νοῦς par le biais de la partie passionnée, c'est-à-dire le concupiscible et

γνωστική. Ce cheminement spirituel présenté par Dorothée, calqué sur le schéma d'Évagre, est en rapport avec l'humilité. Il indique, en effet, ce qu'est la vie humble qui conduit les moines jusqu'à l'union à Dieu<sup>1</sup>.

Le deuxième passage qui utilise le schéma d'Évagre a aussi un lien avec l'humilité car il explicite en quoi l'humilité/renoncement est un sacrifice d'holocauste. Dorothée interprète allégoriquement les parties de l'animal offert en sacrifice<sup>2</sup>. Il conclut qu'elles symbolisent l'âme qui, par la πρακτική, revient au κατὰ φύσιν et il cite une sentence d'Évagre qui indique le rôle naturel de chaque puissance. « L'âme raisonnable agit selon sa nature quand sa partie appétitive désire la vertu, sa partie irascible lutte pour l'obtenir et que sa partie raisonnable se livre à la contemplation des êtres<sup>3</sup> ». Désir et lutte désignent la πρακτική. L'ensemble du processus n'est pas repris ici ; il s'arrête à la φυσική sans évoquer la contemplation de Dieu.

Avec le dernier texte, nous restons dans la thématique de l'humilité/renoncement. Dorothée déclare que celui qui marche par la voie du retranchement de la volonté emprunte un raccourci : « Car en retranchant sa volonté, on obtient le détachement, et du détachement, on parvient, Dieu aidant, à une parfaite *apathéia*<sup>4</sup> ». Comme la plupart des Pères, Dorothée est d'une très grande discrétion à l'égard de la contemplation<sup>5</sup>. Son enseignement s'attache essentiellement à approfondir les éléments constitutifs de la πρακτική et ne s'attarde pas au sujet de la dernière phase.

À ces textes, nous ajouterons la triple dynamique du bien en nous arrêtant particulièrement à celle de la connaissance qui se conforme le plus au cheminement évagrien<sup>6</sup>. Nous nous souvenons de l'énoncé de cette dynamique : « Plus l'homme s'approche de Dieu, mieux il le connaît ». La première proposition, commune aux trois, correspond à la πρακτική, puisque ce rapprochement s'effectue par la pratique des commandements. La deuxième partie de l'expression de cette dynamique correspond au fruit du labeur ascétique, c'est-à-dire la connaissance de Dieu. La

---

l'irascible, cf. ÉVAGRE, *Pr.* 36 et 74 ; *Pensées* 32 ; *Prière* 50. Ses disciples optent en faveur d'une purification du νοῦς, cf. ÉVAGRE, *Disciples* 68 et 177.

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 11, 1-2.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XVII, 176.

<sup>3</sup> ÉVAGRE, *Pr.* 86 en *Did.* XVII, 176, 43-46.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 20, 31-33.

<sup>5</sup> Dans les œuvres de Dorothée, le substantif « θεωρία » ne se trouve qu'en *Did.* I, 1, 5. En XVII, 176, 45, c'est une citation ÉVAGRE, *Pr.* 86 et, de plus, ce sont les créatures qui en sont l'objet. Le verbe « θεωρεῖν » ne se croise qu'une seule fois à propos de la contemplation par Antoine des manœuvres du démon (cf. *Did.* II, 30, 3).

<sup>6</sup> Nous ne voulons pas entrer dans des débats qui portent sur la doctrine d'Évagre et nous ne nous arrêterons donc pas sur la dynamique de la charité qui n'est pas le sujet qui nous occupe. Bâtie sur le même modèle que celle de la connaissance, elle paraîtra à certains hors des perspectives du Pontique, pour ne pas dire opposée à elles, en raison de son soi-disant intellectualisme qui lui ferait négliger la charité, cf. RENCZES Philipp Gabriel, *Agir de Dieu et liberté de l'homme, Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, (Cogitatio Fidei 229), Le Cerf, Paris, 2003, p. 250-251.

dynamique de l'humilité fait exception et n'entre pas dans la systématisation d'Évagre. Elle est en quelque sorte l'énergie de la dynamique du bien, elle fait progresser toujours plus dans l'union à Dieu dans la connaissance et l'amour.

Dorothee enrichit la systématisation d'Évagre en mettant en évidence le rôle de l'humilité dans le parcours spirituel. Elle est à la racine du cheminement car elle suscite la *πρακτική* et elle continue ce rôle moteur tout au long du parcours. À plusieurs reprises, Dorothee mentionne que l'humilité engendre l'obéissance aux commandements (la *πρακτική*) et le salut des âmes<sup>1</sup> qui est l'union à Dieu dans la vertu et la contemplation, spécificités du *κατὰ φύσιν*<sup>2</sup>.

Dorothee présente deux autres schémas du parcours spirituel. Si nous étions jusqu'à présent dans un climat évagrien, nous passons à des réflexions qui semblent, pour une part, provenir des réflexions personnelles de Dorothee. Elles se correspondent : l'une a trait aux motifs pour lesquels le bien est fait, l'autre se réfère au rejet des passions.

### ***Trois dispositions pour le bien, trois états contre le mal***

En découvrant la dynamique du bien, nous avons évoqué la théorie des trois dispositions d'esclave, de mercenaire et de fils qui révèlent les motivations de l'homme<sup>3</sup>. Dans sa marche avec le Seigneur, il passe par ces différents stades. Progressivement l'intention de ses actes vertueux est purifiée afin qu'il agisse selon la filiation adoptive, don du Christ, Fils unique de Dieu devenu homme<sup>4</sup>.

Dorothee ne met pas en relation cette systématisation du chemin spirituel avec l'humilité. Il l'applique explicitement à deux vertus : la crainte et l'aumône. Pourtant, ce passage de l'esclave au fils décrit la progression spirituelle vécue par tout homme. L'image de la maison à édifier nous a appris que la croissance spirituelle est celle de chaque vertu individuellement qui, cependant, forme avec les autres un ensemble organique unifié et harmonieux. L'humilité, tout en ayant une place bien particulière dans l'édifice des vertus, participe à cette unité et n'est pas dispensée de cette purification.

Concernant l'humilité, Dorothee propose une progression spécifique : de l'abaissement devant le frère à l'attribution à Dieu des bonnes œuvres<sup>5</sup>. Autant il est difficile de voir une relation quelconque entre le premier niveau de l'humilité et les dispositions d'esclave ou de mercenaire, autant, au regard des développements sur

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 7, 27-28 ; I, 10, 9-16. De même, sans humilité, on ne peut s'éloigner du mal, c'est-à-dire avoir la crainte de Dieu (cf. *Did.* II, 26, 21-24), autre élément fondamental de la *πρακτική* (cf. Évagre, *Pr.* prologue 8).

<sup>2</sup> Cf. *Did.* I, 1, 1-9.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* IV, 48 et XIV, 156-157.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* IV, 48, 13-14 ; XVI, 167, 15.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* II, 33.

l'état de fils, un lien peut être établi entre l'humilité parfaite et cette dernière disposition qui correspond à la finalité de l'Incarnation<sup>1</sup>. Dorothee a observé que le fils goûte la douceur d'être avec Dieu à mesure qu'il fait le bien. De son côté, l'humble expérimente la miséricorde de Dieu qui vient à son aide dans l'accomplissement de l'acte vertueux. L'un et l'autre goûtent la bonté de Dieu. Par ailleurs, œuvrer pour le bien lui-même et non pour soi caractérise la disposition de fils. C'est en somme ce que Dorothee dit à propos de l'humble qui suit le Christ comme l'Apôtre Pierre en retranchant sa volonté propre : il vit pour le Christ seul et ses commandements<sup>2</sup>. L'humilité parfaite en rapportant à Dieu tout ce que l'homme fait de bon, le reconnaît à la fois comme la source de tout bien et comme celui qui lui permet de le réaliser. Elle allie donc, comme la disposition de fils, le décentrement de soi et la totale adhésion au Christ. Disposition de fils et humilité parfaite se rejoignent et sont l'expression d'un amour absolu pour Dieu.

À côté de ces trois dispositions pour faire le bien, trois états de l'homme face aux passions se rencontrent dans l'enseignement de Dorothee.

L'homme est un voyageur qui a pour but la Cité Sainte<sup>3</sup>. C'est par l'exercice des vertus qu'il arrive à destination<sup>4</sup>. Il lui faut s'arrêter à intervalles réguliers pour s'examiner et apprécier où il en est dans la pratique des vertus et le rejet des passions qui leur sont opposées<sup>5</sup>. Il doit savoir dans quel état il se trouve afin de se réorienter si nécessaire et reprendre le chemin avec plus d'allant. Grâce à ses observations et à son expérience de père spirituel, Dorothee a repéré trois états qui marquent une progression dans la détermination à rejeter les passions ainsi que dans l'intention qui motive à s'en détourner.

« Il y a trois états pour l'homme : celui qui exerce la passion, celui qui la contient et celui qui la déracine. Exercer la passion, c'est en accomplir les actes et l'entretenir. La contenir, c'est ne pas l'exercer ni la retrancher, mais se faire une raison et passer outre, tout en la gardant dans son cœur. La déraciner enfin, c'est lutter et faire les actes contraires<sup>6</sup>. »

L'exemple que Dorothee prend pour expliciter sa pensée nous intéresse particulièrement car il porte sur la vaine gloire, passion opposée à l'humilité. Dorothee explique qu'il l'a choisie parce que « c'est souvent par elle que nous sommes vaincus<sup>7</sup> ».

---

<sup>1</sup> Cf. Ga 4, 5.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XVI, 169, 15-16. Voir aussi *Did.* XVII, 176, 25-27.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* X, 107, 5-6.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* X, 106, 2-3. Cf. *Apophtegmes Alph.* Benjamin 5.

<sup>5</sup> *Did.* X, 107, 2-4.

<sup>6</sup> *Did.* X, 108, 1-7.

<sup>7</sup> *Did.* X, 108, 11-12.

Le premier état n'appelle guère de développements. Celui qui exerce les passions est complice et captif de ces maladies spirituelles ; il n'a aucune motivation pour rompre avec<sup>1</sup>.

Celui qui contient les passions s'en détourne pour des raisons qui ont encore besoin d'être purifiées. Il ne veut plus être asservi aux passions, mais il est dans la tristesse. Dorothee donne la raison principale de cette tristesse ressentie par celui qui contient la passion en faisant appel à un exemple très concret. « Voici un frère qui entend une parole et s'afflige intérieurement, mais ce n'est pas de l'outrage reçu qu'il s'attriste, c'est de ne l'avoir pas supporté<sup>2</sup>. » Le frère commence effectivement à se comporter selon la première humilité, en se tenant au-dessous des autres. Néanmoins, il lui reste du chemin à parcourir avant de vivre positivement l'humilité. Il est encore trop attaché à son avancement spirituel et non au bien en lui-même. Il n'est pas encore prêt à se réjouir d'être traité pour rien.

En revanche, celui qui déracine les passions se réjouit d'être traité comme moins que rien car il pense qu'il a donné prétexte à cet outrage. Il s'accuse lui-même, s'en juge responsable<sup>3</sup>. Maltraité extérieurement, il se maltraite intérieurement « afin de s'humilier au dedans<sup>4</sup> ». Non seulement, le frère humble accepte ces paroles malintentionnées, mais, comble de la charité, il va jusqu'à s'affliger du trouble de celui qui l'outrage<sup>5</sup>.

Il serait vain de vouloir absolument faire coïncider la progression d'esclave à fils avec les trois états vis-à-vis du mal que vient de décrire Dorothee. En revanche, une convergence globale existe. Les trois états constituent, en quelque sorte, le pôle combatif du passage d'esclave à fils. Autant le motif pour faire le bien se purifie par l'action de la charité durant le chemin qui conduit à la disposition de fils, autant la résolution de s'opposer aux passions devient plus radicalement déterminée dans le parcours des trois états pour en arriver, comme Dorothee le dit ailleurs, à « ne rien aimer plus que Dieu et préférer à tout autre désir le désir de Dieu<sup>6</sup> ».

Dorothee a montré que l'humilité avait une progression qui lui était propre. Cependant, comme toute vertu, elle est appelée à vivre la transformation de ses motivations. Petit à petit, elle se purifie dans ses intentions, s'affine pour n'être plus mue que par la charité, tant dans son adhésion au bien que dans son rejet du mal.

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* XIII, 141, 17-19.

<sup>2</sup> *Did.* X, 109, 2-5. Un exemple similaire raconté par Zosime montre combien l'intention contribue de manière décisive à la bonté de l'acte. Pachôme qui avait été insulté par un frère ne s'affligeait pas parce qu'il avait été outragé, mais parce qu'il ne l'avait pas supporté vaillamment. À la différence du cas rapporté par Dorothee, Pachôme se désole parce qu'il pense qu'il ne peut instruire ses frères, si lui-même n'a pas d'abord vaincu ses propres vices. La réaction de Pachôme est un véritable acte d'humilité car il ne regarde pas son propre bien, mais celui des autres, cf. ZOSIME 2 a-b.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* X, 110, 14-15.

<sup>4</sup> *Did.* X, 110, 13.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* X, 110, 15-16.

<sup>6</sup> *Did.* XVII, 176, 25-27.

Dans ce paragraphe, nous avons pu admirer la richesse de la doctrine de Dorothee sur les étapes du progrès spirituel. En tout, ce ne sont pas moins de quatre schémas qu'il propose. Ils développent deux images : la construction de la maison et le chemin à parcourir. Avec l'image de la maison, Dorothee contemple la connexion des vertus qui concourent chacune selon leur fonction à l'harmonie de l'ensemble. Le chemin souligne que la dynamique du bien tend vers une plénitude définie comme contemplation de Dieu ou disposition de fils. Que ce soit pour la systématisation d'Évagre ou pour celles mises au point, semble-t-il, par Dorothee, la progression est un affinement des intentions afin de faire le bien par amour absolu du bien, sans l'accaparer et une purification de la détermination à fuir le mal sans retour sur soi, par attachement au bien. L'humilité a un rôle déterminant dans la solidité de l'édifice spirituel et sa pérennité. Elle vit aussi cette purification et cet affinement qui la font grandir dans la totale dépossession de soi et l'attribution à Dieu du bien réalisé caractéristiques de la disposition de fils.

La croissance de la vie chrétienne n'est pas anarchique ; elle s'effectue par de nombreuses étapes. Elle tend naturellement vers son plein épanouissement : la sainteté.

### **3 Les faibles parmi le chœur des saints**

En situant la notion de progrès spirituel dans le contexte du mouvement de la Rédemption et de la réalisation plénière de la vocation de l'homme, Dorothee suggère qu'elle n'est pas l'apanage d'une élite. Elle correspond au développement naturel de la vie spirituelle. La sainteté vers laquelle la croissance spirituelle achemine progressivement est destinée à chacun quelles que soient ses forces. Les *Didascalies* renferment un enseignement spécifique destiné aux faibles. Eux aussi peuvent avoir part à la gloire des saints.

L'enseignement de Dorothee sur la sainteté pour les faibles nous confronte au délicat problème de l'articulation entre l'humilité et les labeurs ascétiques. Ce sujet rejoint la question, récurrente dans l'histoire de la théologie morale, des relations de l'effort de l'homme avec l'action de la grâce<sup>1</sup>. Les positions de Dorothee ayant suscité, semble-t-il, des critiques venant de certains frères, une confrontation avec les critères d'une authentique vie chrétienne exposés par ses maîtres sera nécessaire pour évaluer son degré de fidélité à sa tradition spirituelle.

---

<sup>1</sup> Notons qu'un des premiers témoignages de la littérature monastique, la lettre de saint Macaire à ses fils, « traite, au moins implicitement, d'un problème crucial de la spiritualité monastique : comment harmoniser les efforts de l'ascète et l'action de la grâce ? », *Lettres des Pères du désert. Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thmuis*, Introductions, traductions et notes par Bernard Outtier, André Louf, Michel Van Parys et Claire-Agnès Zirnheld, (SO 42), Bellefontaine, Bégrolles, 1985, p. 64.

### *Les saints et les humbles*

Si, dans les écrits pauliniens, le saint est le baptisé<sup>1</sup> rendu participant de la vie de la Trinité Sainte et appelé à se comporter en conséquence, la pratique chrétienne a fait subir au terme une évolution. Dans un premier temps, les martyrs furent l'unique figure de la sainteté et leur culte s'est progressivement répandu. À la fin des persécutions, ce sont les moines qui ont pris la relève<sup>2</sup>, mais aussi des évêques dont beaucoup eurent une expérience monastique. Fondée d'abord sur l'offrande de la vie des martyrs, la notion de sainteté a évolué et en est venue à désigner certains baptisés remarquables par la qualité de leur vie chrétienne et, à ce titre, modèles pour les autres. Leur culte s'est développé, entre autres, en raison de la foi en leur puissance d'intercession.

Dorothee, dans son vocabulaire, témoigne de la richesse du terme, fruit de cette évolution. Dans ses œuvres, les saints sont certains hommes de l'Ancien Testament<sup>3</sup>, les Apôtres<sup>4</sup>, les martyrs<sup>5</sup>, des évêques tels Basile, Jean Chrysostome et Grégoire de Nazianze<sup>6</sup>, des moines comme Antoine, Pachôme ou Poemen<sup>7</sup>. Pour une part, ils se confondent avec les Pères. Dorothee a conscience qu'il vit ou a vécu parmi des saints et que des saints sont intervenus en sa faveur<sup>8</sup>. C'est par la prière de saints, il en est certain, que Dieu lui prodigue sa sollicitude<sup>9</sup>.

Les saints, à leur mort, « gagnent des lieux de lumière et jouissent parmi les anges d'un bonheur proportionné aux biens qu'ils ont fait<sup>10</sup> ». Dorothee les nomme « φίλοθεοι », « des amis de Dieu<sup>11</sup> », et « θεοφόροι », (ils portent à Dieu ou sont portés

<sup>1</sup> Cf. 2 Co 1, 1 ; 13, 12.

<sup>2</sup> Le culte d'Hilarion, père des moines du territoire de Gaza, est révélateur de l'importance grandissante de la vénération des saints non martyrs. Mort en 371 à Chypre où il s'était réfugié pour fuir sa notoriété, son corps fut volé un an plus tard et ramené non loin de Gaza pour être vénéré. Ces informations étonnantes données par Jérôme ont été confirmées par des fouilles. Elles prouvent l'existence d'un culte sur le lieu de l'ancienne cellule d'Hilarion transformée en tombeau. Les multiples constructions qui se succédèrent indiquent à la fois la vitalité de la chrétienté de cette région et la ferveur pour le culte de ce saint moine. Cf. JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, (SC 508), introduction, texte critique, traduction par Pierre Leclerc, Edgardo Martin Moralès, Adalbert de Vogüé, Le Cerf, Paris, 2007, *Vie d'Hilarion* 32-33, p. 295-299 ; ELTER René, HASSOUNE Ayman, « Le monastère de Saint-Hilarion à Umm-el-Amr (bande de Gaza) (note d'information) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 148e année, N. 1, 2004, p. 359-382. Sur le culte des saints dans l'Église d'Occident, cf. BROWN Peter, *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, CNRS, Paris, 2012, 128 p.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* II, 34-35. 40 ; IV, 50.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* IV, 50 ; XV, 159, 4.33 ; XVI, 169, 4.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* XVII, 175 et 177.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XVI, 169, 14 ; XVII, 174, 15 ; 176, 19.34...

<sup>7</sup> Cf. *Did.* I, 11, 6-7 ; V, 63, 18.

<sup>8</sup> Cf. la relation de la grâce extraordinaire qu'il reçut, *Did.* V, 67. De manière assez étonnante, Dorothee ne qualifie jamais de saint Jean ou Barsanuphe de Gaza.

<sup>9</sup> La formule : « par la prière de saints » revient une dizaine de fois, cf. *Did.* V, 67, 44 ; VI, 77, 9 ; VII, 88, 30 ; XV, 165, 20 ; XVII, 179, 32-33 ; Lettre 12, 197, 22 ; Lettre 14, 199, 7 ; Lettre 15, 200, 9, Lettre 16, 201, 17.

<sup>10</sup> *Did.* XII, 127, 18-20.

<sup>11</sup> *Did.* I, 11, 3. C'est de cette manière que l'auteur de la lettre d'envoi désigne Basile, cf. *Did.* Lettre d'envoi 3, 7-8.

par Dieu<sup>1</sup>). Comme tout baptisé, ils suivent le chemin qui va des vertus au retour au κατὰ φύσιν. Certains, « non seulement renoncèrent aux actes des passions, mais voulurent vaincre les passions elles-mêmes et devenir impassibles<sup>2</sup> ». Afin d'y parvenir, ils inventèrent la vie monastique. Que ce soit pour les martyrs torturés par leurs bourreaux<sup>3</sup> à cause de leur foi ou pour les moines fuyant au désert dans un renoncement total aux biens et à eux-mêmes ou pour tous les saints l'achèvement des vertus<sup>4</sup>, l'idée de radicalité et celle de perfection sont les signes distinctifs constants de la notion de sainteté du chrétien. La question se pose alors de la possibilité de la sainteté pour ceux qui ne peuvent supporter des conditions extrêmes en raison de leur faiblesse.

Dorothee propose une voie de perfection pour cette catégorie de chrétiens. À plusieurs reprises, il affirme que même ceux qui ne peuvent accomplir les travaux pénibles des saints ont la possibilité d'avoir accès à la gloire du Ciel. En s'adressant aux faibles dont il reconnaît être lui-même l'un des leurs, Dorothee intègre la thématique biblique de l'humilité en tant que pauvreté. Les « pauvres en esprit » de la première Béatitude représentent ces faibles<sup>5</sup>. Le terme « πτωχός » employé par Matthieu pour nommer les pauvres désigne, selon Jean Dupont, « celui qui non seulement manque du nécessaire, mais est incapable de se le procurer par son travail<sup>6</sup> ». Dans un Apophtegme de l'abbé Jean des Cellules qui médite sur le sens de la première Béatitude, les pauvres sont effectivement assimilés aux humbles<sup>7</sup>. Quant à Dorothee, il emploie une fois l'adjectif « humble » pour parler d'un frère malade<sup>8</sup>. Les *Sources Chrétiennes* ont heureusement traduit ce « ταπεινός » par « pauvre ».

### ***Le progrès spirituel pour les faibles***

Au cours de sa dernière conférence, Dorothee invite ses frères à prier afin de mériter d'être parmi les saints dans leur lieu de joie bienheureuse et de repos. Pour arriver à une telle béatitude, il semble nécessaire de suivre leurs traces et d'accomplir comme eux des actions éclatantes. Dorothee ne partage pas cet avis.

« Car, même si nous n'atteignons pas la perfection des saints et si nous ne sommes pas dignes d'être dans leur gloire, nous pouvons du moins ne pas être exclus du Paradis, à la condition d'être vigilants et de nous contraindre un peu, comme le dit saint Clément : "Si l'on n'est pas couronné, que l'on s'efforce au moins de ne pas être loin de ceux qui sont couronnés". Dans le palais, il y a de grands et illustres

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 11, 7 et la note 4.

<sup>2</sup> *Did.* I, 11, 4-5.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XVII, 175, 7-12.

<sup>4</sup> L'humilité des saints est parfaite, cf. *Did.* II, 33, 6-16. La crainte des saints est parfaite, cf. *Did.* IV, 47, 11 ; 48, 27 ; 49, 6.

<sup>5</sup> Cf. Mt 5, 3.

<sup>6</sup> DUPONT Jean, *Études sur les Évangiles synoptiques*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXX-A, Tome 1, Leuven, 1985, p. 88.

<sup>7</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Jean des Cellules 2. Cf. Mt 5, 3.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* XI, 113, 13.



fonctionnaires, par exemple les sénateurs, les patriciens, les généraux, les gouverneurs, les silentiaires<sup>1</sup>. Ceux-là reçoivent de gros traitements. Mais dans le même palais, il en est d'autres qui servent pour quelques sous et on dit également d'eux qu'ils sont au service de l'empereur ; eux aussi sont à l'intérieur du palais et, s'ils n'ont pas la gloire des grands, du moins ils sont là, à l'intérieur. Il arrive d'ailleurs que, peu à peu, par avancement ils obtiennent eux-mêmes des fonctions importantes et de hautes dignités. Nous autres pareillement, évitons avec soin de commettre le péché, afin d'échapper du moins à l'enfer. De la sorte, nous pourrions même, grâce à l'amour du Christ pour nous, obtenir l'entrée du Paradis par les prières de tous ses saints<sup>2</sup>. »

Dans ce paragraphe 179, Dorothée proclame que la sainteté n'est pas une question d'actes hors du commun et offre une voie de sainteté à ceux qui n'ont pas la force d'accomplir ce type d'action. La position de ce paragraphe comme un point d'orgue à la fin des *Didascalies* accentue son importance et son caractère quelque peu provocateur.

L'enseignement de ce texte est encourageant pour le faible car la gloire du Ciel lui est destinée à lui aussi. Dorothée rappelle que gros et petits salaires ont en commun d'être au service de l'empereur et ne sont pas dans le palais pour exercer leur vanité. Par un simple procédé de répétition, il oriente ses auditeurs vers l'essentiel. Il déclare que les sans grades « eux aussi sont à l'intérieur du palais et, s'ils n'ont pas la gloire des grands, du moins ils sont là, à l'intérieur<sup>3</sup> ». La sainteté ne réside pas dans la grandeur des réalisations pour Dieu. Pour le fort ou le faible, l'essentiel n'est pas de participer brillamment, mais d'être introduit dans le palais royal, d'être auprès du Seigneur, à son service.

Dans ces lignes, Dorothée n'hésite pas à nuancer des principes qui sont des piliers de sa pensée. Nous avons noté maintes fois ses références aux Pères et ses encouragements à prendre modèle sur eux. Dans cet ultime passage de ses conférences, Dorothée reconnaît que l'imitation des saints n'aboutit pas nécessairement.

Un second principe paraît être mis à mal ici. C'est en faisant le bien que l'homme parfait sa ressemblance à Dieu qui l'a créé à son image. Or, au début du texte, Dorothée déclare que si le faible n'atteint pas la perfection des saints par ses travaux laborieux, néanmoins, grâce à sa vigilance et à un peu de contrainte, il peut accéder au Paradis. D'après la fin du passage, il semble que cette attention et cet effort soient déployés pour éviter le péché. Ces lignes s'accordent difficilement avec l'enseignement constant de Dorothée qui soutient que, pour être sauvé, il est indispensable non seulement de se détourner du mal, mais aussi de faire au moins un

---

<sup>1</sup> À Constantinople, au palais, « le premier article du code de l'étiquette est l'obligation du silence religieux qui doit régner en présence de l'empereur. Il existait des silentiaires dans le palais des Césars au II<sup>e</sup> siècle », BRÉHIER Louis, *Les institutions de l'empire byzantin*, Albin Michel, Paris, 1970, p. 60.

<sup>2</sup> *Did.* XVII, 179, 11-33.

<sup>3</sup> *Did.* XVII, 179, 25-26.

peu de bien<sup>1</sup>. C'est d'ailleurs ce qui se trouve dans l'Écriture. En effet, Dorothee fait remarquer que le Psaume 33, 15 ne s'en tient pas à dire uniquement : « Détourne-toi du mal », mais ajoute : « Et fais le bien », car « il arrive en effet qu'on ne fasse pas le mal, sans pour autant faire le bien<sup>2</sup> ». Dans le paragraphe 179 qui nous occupe, seul le rejet du péché est mentionné comme suffisant. Ses déclarations éveillent deux questions. Qu'en est-il du statut de la pratique du bien pour parvenir à la sainteté ? Avec ses positions si peu exigeantes, Dorothee ne propose-t-il pas une sainteté au rabais ?

### ***Le rapport entre l'humilité et les labeurs ascétiques pour parvenir à la sainteté***

Si Dorothee déclare que le rejet du péché est suffisant pour obtenir le salut, ce n'est pas en raison d'une volonté délibérée de ne pas faire le bien, mais parce que l'homme est trop faible pour un labeur plus consistant. Dorothee ne fait pas la promotion d'une forme de quiétisme car il signale la nécessité d'être vigilant et de se contraindre un peu<sup>3</sup>. Se détourner du péché puis éviter d'y retomber est loin de constituer une sinécure<sup>4</sup>. De même, déraciner les passions n'est pas de tout repos<sup>5</sup>. Le combat contre le péché et les passions ne serait-il pas similaire en définitive à l'accomplissement d'un bien ? Dorothee en désapprouvant que certains se détournent du mal sans nécessairement faire le bien ferme la porte à cette hypothèse<sup>6</sup>. Faire le bien est nécessaire car constitutif de la vocation de l'homme à la ressemblance du bon Dieu.

Certaines paroles de ce paragraphe 179 des *Didascalies* renferment, nous semble-t-il, une éventuelle piste d'explication. Dorothee affirme dans la dernière phrase que « grâce à l'amour (φιλανθρωπίας) du Christ », l'entrée du Paradis sera obtenue par les prières des saints. Cette *φιλανθρωπία* est l'amour bienveillant et bienfaisant du Christ par lequel il libère l'homme. Le bien que l'homme doit réaliser semble remplacé, d'une part, par l'amour du Christ et, d'autre part, par les prières des saints<sup>7</sup>. Ce bien est celui que le Christ, par son Mystère Pascal, a réalisé dans sa bienveillance pour l'homme alors que celui-ci en était incapable en raison de son asservissement au péché<sup>8</sup>. C'est le bien que le Christ donne aux saints d'accomplir pour les autres grâce à leurs prières qui, en quelque sorte, devient le bien de celui qui ne peut seulement qu'éviter le péché, mais n'a pas de forces suffisantes pour les

<sup>1</sup> Cf. *Did.* XIV, 154, 27-29. Voir aussi le passage dans lequel il démontre que personne ne peut dire qu'il est pauvre au point de ne pas faire l'aumône à son frère, cf. *Did.* XIV, 158.

<sup>2</sup> *Did.* IV, 49, 33-34.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XVII, 179, 16-17.

<sup>4</sup> Dorothee sait que fuir le péché demande beaucoup de peine lui qui eut à combattre contre des tentations homosexuelles, cf. BARSANUPHE 255 ; 256 ; 258.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* XII, 134, 3.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* IV, 49, 33-34.

<sup>7</sup> Dans la finale de la *Didascalie* XV, Dorothee met aussi en lien l'action du Christ et la prière des saints en parlant de la victoire remportée par le Christ, grâce à la prière des saints, cf. *Did.* XV, 165, 18-20.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* I, 4, 1-4.

labeurs. Ce bien du Christ et des saints permet au faible d'entrer au Paradis. Dans la communion des saints, les biens des uns appartiennent aux autres car cette circulation des biens spirituels est fondée dans le Saint de Dieu : le Christ, Dieu et homme, unique sauveur et unique médiateur. Le Christ et la prière des saints suppléent à l'impéritie du frère. En omettant de mentionner que l'homme doit faire un peu de bien comme à son habitude, Dorothée met en valeur ici le bien procuré à l'humanité par le Christ et par les saints en lui.

Selon l'hypothèse que nous venons d'avancer, l'homme ne serait pas seulement pauvre en raison de sa faiblesse, mais aussi du fait que le bonheur dont il est gratifié lui serait mérité par les autres. Cette idée n'est pas sans lien avec l'humilité parfaite que Dorothée a définie dans la seconde *Didascalie*. Rappelons qu'elle consiste à attribuer à Dieu les bonnes œuvres<sup>1</sup>. En effet, à mesure qu'il s'active pour le bien, l'homme prend toujours plus conscience de son impuissance à le mener à bonne fin sans le secours de Dieu<sup>2</sup>. En affirmant que le Paradis est conféré aux faibles grâce à l'amour bienveillant du Christ et à la prière de saints, un degré ultime de cette humilité parfaite ne serait-il pas atteint ? Cette attribution à Dieu devient totale puisque l'homme n'a pas d'actions éclatantes qui lui appartiennent en propre à cause de son incapacité, si ce n'est celles du Christ et des saints victorieux par lui.

Un texte de la seconde *Didascalie* va compléter et enrichir les précédentes réflexions. Cette fois-ci, Dorothée met en perspective les labeurs pénibles et l'humilité. Il fait remarquer que

« Tous les saints ont marché par cette voie de l'humilité et en ont abrégé le parcours par la peine, selon la parole : "Vois mon humilité et ma peine et enlève tous mes péchés"<sup>3</sup>. "Même seule, l'humilité peut, comme le disait l'abbé Jean, nous introduire, quoique plus lentement." Humilions-nous donc un peu, nous aussi, et nous serons sauvés. Même si nous ne pouvons, faibles comme nous le sommes, accomplir de pénibles travaux, tâchons de nous humilier. Et j'ai confiance en la miséricorde de Dieu que le peu que nous aurons fait humblement nous vaudra d'être, nous aussi parmi ces saints qui ont beaucoup peiné au service de Dieu. Oui, nous sommes faibles et incapables de nous livrer à ces labeurs, mais ne pouvons-nous pas nous humilier<sup>4</sup> ? »

C'est à partir de son expérience que Dorothée enseigne. Lorsque dans ce passage, il fait appel à la sagesse de Jean de Gaza, il cite la lettre 277 de la correspondance des deux Vieillards qui lui était adressée. Dorothée avait demandé : « Quelle est la voie qui sauve, celle qui passe par les labeurs ou celle qui passe par l'humilité<sup>5</sup> ? » Le novice scrupuleux qu'il était voyait que sa fragile condition physique ne lui permettait pas de rivaliser avec les renoncements que s'imposaient les Pères.

---

<sup>1</sup> *Did.* II, 33, 4-5.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* II, 38, 10-12.

<sup>3</sup> Ps 24, 18.

<sup>4</sup> *Did.* II, 28.

<sup>5</sup> BARSANUPHE/JEAN 277, 1-2.

Comme Jean, Dorothée n'oppose pas les labeurs à l'humilité et ne cherche pas à déterminer leur hypothétique supériorité. La voie des labeurs et celle de l'humilité sont totalement enchevêtrées. Les labeurs corporels sont comptés parmi les moyens pour acquérir l'humilité<sup>1</sup>. L'humilité est la garantie que le labeur, si petit soit-il, portera du fruit car elle attire la grâce. Si les labeurs sont tributaires de la force variable d'un individu à l'autre, en revanche, l'humilité est toujours possible même pour celui qui est faible.

En demandant au faible, qui ne peut égaler les travaux pénibles des saints, au moins de s'humilier, Dorothée l'invite à entrer dans la dynamique de l'humilité, source de bénédiction. L'analyse de cette dynamique a révélé, en effet, que c'est justement la reconnaissance suppliante de l'impossibilité de parvenir par soi-même au bien – incapacité indépendante de la force ou de la faiblesse physique, mais inhérente à tout homme – qui attire la grâce de Dieu pour opérer le bien. Dans le cas du faible, d'une certaine manière, il ne possède plus que cette faiblesse qui, sans cesse, mendie la grâce.

L'humilité seule peut donc introduire dans le Paradis. Jean de Gaza ajoute une restriction de poids : « quoique que plus lentement ». Dorothée admet que les saints ont parcouru la voie de l'humilité en l'abrégeant par la peine<sup>2</sup>. La peine des labeurs ne serait-elle qu'un accélérateur pour arriver plus rapidement au Paradis ? Nous sommes renvoyés au second grief qui peut être fait à Dorothée. Attentif aux faibles, ne minimiserait-il pas les conditions indispensables pour parvenir à la sainteté ?

### ***Dorothée a-t-il une vision laxiste de la sainteté ?***

De son vivant, la vision du labeur ascétique adoptée par Dorothée semble avoir suscité quelques réserves et elle est sans doute, quoique peut-être accompagnée d'autres motifs inconnus, à l'origine de son départ du monastère de Séridos pour fonder sa propre communauté<sup>3</sup>. La *Vie de Dosithée* renferme un témoignage indirect de ces remous. Avant sa mort, Barsanuphe bénit Dosithée en déclarant qu'il prendrait place auprès de la Sainte Trinité et qu'il intercèderait en faveur de la communauté<sup>4</sup>. Des frères qui jeûnaient un jour sur deux, doubleraient leurs veilles et se mortifiaient, s'indignèrent car ils ne voyaient pas ce qui pouvait motiver une telle louange<sup>5</sup>. En effet, Dosithée était un jeune moine avec seulement cinq années de vie monastique<sup>6</sup>, il ne

<sup>1</sup> Cf. *Apophtegmes* N 323 cité en *Did.* II, 37, 16-17. Cf. *Did.* II, 39.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* II, 28, 2-3.

<sup>3</sup> Voir les remarques très intéressantes en REGNAULT, *Œuvres*, p. 27-28. Pierre Canivet remarque que Dorothée n'avait pas de tendance à l'austérité en raison de sa santé ce qui était mal reçu dans sa communauté. Malgré cette remarque, il lui semble que Dorothée a quitté le monastère de Séridos en raison de sa proximité avec les opinions d'Évagre, cf. CANIVET Pierre, « Dorothée de Gaza est-il un disciple d'Évagre ? (À propos d'une édition de ses Œuvres Spirituelles) », *Revue des Études Grecques*, tome 78, fascicule 369-370, 1965, p. 338.

<sup>4</sup> Cf. *Vie Dosithée* 10, 15-22.

<sup>5</sup> Cf. *Vie Dosithée* 11.

<sup>6</sup> Cf. *Vie Dosithée* 9, 2 ; 11, 13.

s'était pas distingué par des pratiques extraordinaires et ne partageait pas les mortifications de ces moines. Qui plus est, certains traits de son caractère n'incitaient pas à en faire un modèle de virilité ascétique. La *Vie de Dosithée* relate à propos de son service à l'infirmerie que, s'il lui arrivait « de s'impatienter contre l'un des malades et de dire un mot avec humeur, il laissait tout et entrait dans le cellier en pleurant<sup>1</sup> ». Cette sensibilité excessive, en soi touchante car preuve de son désir de bien faire, ainsi que les autres points que nous avons relevés avaient effectivement de quoi faire murmurer certains moines en entendant la bénédiction du Grand Vieillard. Si les récriminations de ce groupe s'en prenaient à Barsanuphe, Dorothée était sans nul doute visé, lui aussi, puisqu'il était le formateur de Dosithée.

Une parole de Dorothée, prononcée lorsqu'il fut sorti du monastère de Séridos, aurait eu de quoi scandaliser ces frères intransigeants. Il déclare, en effet, qu'avoir retranché sa volonté propre en acceptant de ne pas recevoir l'œuf nécessaire pour sa santé sera compté par Dieu comme martyr<sup>2</sup>. Peut-être, Dorothée songe-t-il à Dosithée « qui, sur son lit de mort, avait désiré des œufs et s'en était privé volontairement<sup>3</sup> ». Mettre sur le même plan les souffrances des martyrs et le renoncement à un œuf (le martyr de l'œuf !) paraît osé.

Certains de ses confrères, adeptes d'une ascèse pure et dure, ont vraisemblablement taxé de laxisme la doctrine enseignée par Dorothée. Le premier avocat qui vient à son secours n'est autre que Dieu lui-même ! La *Vie de Dosithée* raconte qu'un « grand et saint Vieillard, hôte de passage du monastère, conçut le désir de voir les saints qui y reposaient, et il pria Dieu de lui accorder cette vision<sup>4</sup> ». Il reçut cette grâce et vit Dosithée parmi les saints du monastère, preuve que la formation de Dorothée était excellente<sup>5</sup>.

Le rédacteur de la *Vie* apporte des éléments confortant la position de Dorothée. Pour expliquer qu'il ait « conduit Dosithée à Dieu si droit et si vite<sup>6</sup> », il met en avant l'obéissance et le retranchement de la volonté propre qu'il avait pratiqués avec persévérance et assiduité<sup>7</sup>. Plusieurs exemples illustrent le retranchement de la volonté propre sans concession et incessant que Dorothée a infligé à Dosithée<sup>8</sup>. La radicalité de la vie chrétienne ne réside pas principalement dans la quantité ou la grandeur des actions. C'est dans la qualité du renoncement que se tient l'absolu de la suite du Christ. C'est par ce retranchement de la volonté propre, rejeton de l'humilité, vécu dans les

---

<sup>1</sup> *Vie Dosithée* 6, 4-6.

<sup>2</sup> *Did.* VII, 84, 13-17.

<sup>3</sup> REGNAULT, *Œuvres*, p. 296, note 2. Cf. *Vie Dosithée* 9.

<sup>4</sup> *Vie Dosithée* 13, 8-11.

<sup>5</sup> Cf. *Vie Dosithée* 13, 14-18. Voir aussi *Did.* I, 21.

<sup>6</sup> *Vie Dosithée* 13, 6-7.

<sup>7</sup> Cf. *Vie Dosithée* 13, 3-19.

<sup>8</sup> Cf. *Vie Dosithée* 7-8.

petits événements du quotidien<sup>1</sup>, que le moine s'offre à Dieu en holocauste pour lui faire plaisir et le remercier<sup>2</sup>.

La notion de sainteté transmise par Dorothée s'adresse à tous, quelles que soient ses capacités. Aux forts, en exaltant le retranchement de la volonté propre et les autres dispositions de l'humilité, il rappelle où se situe la véritable sainteté. Aux faibles, sa doctrine annonce une bonne nouvelle et les délivre du découragement. Il les incite aussi à faire ce qu'ils peuvent dans la confiance en la puissance de la grâce de Dieu. L'humilité, c'est-à-dire reconnaître sa faiblesse, implorer la grâce de Dieu, retrancher sa volonté propre, ne nécessite pas des travaux hors de portée. Dorothée ouvre aux besogneux une voie vers la sainteté qui n'en est pas moins exigeante, quoique certainement guère brillante aux yeux du commun ou de ceux qui ont misé sur leurs mortifications.

### ***La conception de la sainteté par Dorothée est-elle fidèle aux Pères ?***

Plus que pour les autres éléments de la doctrine de Dorothée, un regard sur l'enseignement des Pères qui l'ont inspiré est nécessaire pour apprécier au mieux son positionnement.

Les critiques faites à l'encontre de Barsanuphe bénissant Dosithée, indirectement adressées à Dorothée, ne se fondent pas sur la véritable doctrine des Pères du désert. Il est difficile d'éluder les faits excessifs, surhumains qui se rencontrent dans la vie des Pères du désert. Le jeune Zacharie, alors que sa juvénile apparence risquait d'être source de tentations, n'a pas hésité à plonger dans une mare de nitre afin d'être défiguré et de lever ainsi tout obstacle à son admission définitive parmi les anachorètes de Scété. Exceptionnelles sont aussi les résolutions de l'abbé Dioscore. Ce saint anachorète entreprenait chaque année « d'exercer une vertu, disant : "Je ne rencontrerai personne durant cette année" ou bien : "Je ne parlerai pas" ou bien : « Je ne mangerai pas de fruit ou de légume vert<sup>3</sup> ». Il serait possible d'allonger la liste. Ces paroles et ces gestes donnent le sentiment que la vie monastique est inabordable pour le commun des mortels, mais taillée pour les êtres d'exception.

L'exagération de ces faits risque d'occulter le cœur de la doctrine des Pères caractérisée par le discernement, la souplesse, la modération et l'attention aux capacités de la personne<sup>4</sup>. Tout en étant capable de rester quarante jours dehors, exposé

<sup>1</sup> Cf. *Did.* II, 20, 14-24.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* I, 7, 28-31.

<sup>3</sup> *Apophtegmes Syst.* IV, 13 = *Alph.* Dioscore 1.

<sup>4</sup> Voir le conseil de Barsanuphe à Dorothée de retrancher un petit quelque chose à sa nourriture et à sa boisson puisqu'il est trop faible pour faire plus, cf. BARSANUPHE 257, 29-32. Encore aujourd'hui, la tentation est grande de réduire la voie spirituelle du désert aux seules techniques ascétiques, cf. MESLIN Michel, PROUST Alain et TARDAN-MASQUELIER Ysé dir., *La quête de la guérison. Médecine et religions face à la souffrance*, Bayard, Paris, 2006, p. 83-84.

à la vermine, pour lutter contre la tentation de blasphème<sup>1</sup>, Évagre affirme que tout doit être « accompli au moment et dans la mesure qui conviennent<sup>2</sup> ». Il ajoute dans une autre sentence qu'il faut « s'efforcer d'accomplir de son mieux les commandements praticables<sup>3</sup> ». Il est vrai qu'il apprit la modération à ses dépens. Il eut à subir les méfaits de ses excès qui le contraignirent à adoucir son régime alimentaire à la fin de sa vie et ont certainement hâté sa mort<sup>4</sup>. Lui-même faisait judicieusement remarquer qu'il « ne nous a pas été prescrit de travailler, de veiller et de jeûner constamment, tandis que c'est pour nous une loi de "prier sans cesse"<sup>5</sup> ». Il poursuivait sa réflexion en soulignant que le corps, à cause de sa faiblesse, ne supporterait pas une telle pratique<sup>6</sup>. À propos de la nourriture, Jean de Gaza résume la doctrine commune : « Voilà en effet, la voie des Pères : n'être ni délecté, ni accablé par le régime<sup>7</sup> ». Le panégyrique de Séridos inséré dans la correspondance des deux reclus stipule qu'il « macéra son corps au point même d'en être terriblement meurtri<sup>8</sup> ». Barsanuphe le fit revenir à plus de mesure. Les deux raisons qui sont avancées sont révélatrices de l'équilibre du Grand Vieillard et de sa méfiance de l'exagération ascétique. Séridos est invité à plus de discrétion « afin qu'il prête son concours pour la liturgie spirituelle et qu'il ait la résistance nécessaire au gouvernement des frères<sup>9</sup> ». La liturgie spirituelle est la prière<sup>10</sup>. L'accomplissement du devoir d'état, l'attention à Dieu dans la prière absorbent beaucoup d'énergie. C'est là que Dieu attend Séridos. Au sein de ces activités, il pourra expérimenter une ascèse que lui sera imposée et qui ne risquera donc pas de flatter sa vanité.

Lorsque Dorothee enseigne que le chemin se parcourt peu à peu, en faisant un peu, avec la grâce de Dieu, il n'est pas révolutionnaire. En effet, Isaïe ou Barsanuphe déclarent que le moine progresse peu à peu<sup>11</sup>. Le Grand Vieillard écrit à un frère : « Apporte donc, toi aussi, ta petite part de labeur<sup>12</sup> ». Et l'exigeant Jean Colobos préconise aux frères d'avoir leur petite part de toutes les vertus chaque jour<sup>13</sup>. Faire un peu, c'est aussi faire son possible avec la force que Dieu donne, selon Barsanuphe et

<sup>1</sup> Cf. *Did.* II, 39, 19-22.

<sup>2</sup> ÉVAGRE, *Pr.* 15.

<sup>3</sup> *Id.*, 40.

<sup>4</sup> Cf. PALLADE, *HL* 38,13. Concernant la modération dans les excès de jeûne voir : *Apophtegmes Alph.* Gélase 6 ; Synclétique 15 ; *Syst.* V, 45.

<sup>5</sup> ÉVAGRE, *Pr.* 49.

<sup>6</sup> Sur le véritable mépris du corps selon les Pères, cf. BARSANUPHE/JEAN 524.

<sup>7</sup> BARSANUPHE/JEAN 212, 24-25. Voir aussi : 155 ; 156.

<sup>8</sup> BARSANUPHE 570 c, 6.

<sup>9</sup> *Id.*, 9-11.

<sup>10</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 212, 17-18. Cette liturgie spirituelle peut aussi se comprendre en écho avec une lettre de Barsanuphe dans laquelle il invite le moine à offrir son combat spirituel comme un sacrifice au Père par le Christ avec l'Esprit Saint, cf. BARSANUPHE 130, 27-34. Dans ce cas, elle a une certaine affinité de sens avec Rm 12, 1-2, passage cher à Dorothee.

<sup>11</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 16, 98 ; 25, 19 ; BARSANUPHE 10, 19-20.

<sup>12</sup> BARSANUPHE 198, 11.

<sup>13</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Jean Colobos 34.

Jean<sup>1</sup>. « Faire ce que nous pouvons », « faire son possible » sont des expressions typiques d'Isaïe<sup>2</sup>. Il déclare : « Faisons donc ce que nous pouvons et la puissance de Notre Seigneur Jésus-Christ est grande pour secourir notre faiblesse<sup>3</sup> ». On pourrait s'attendre à des propos plus exigeants de la part d'un Père dont la montée sur la croix est le thème central de sa doctrine spirituelle.

Dorothee se coule parfaitement dans le mouvement de pensée de l'école du désert. Une différence avec ses prédécesseurs se situe peut-être dans des déclarations de faiblesse qui ont pour cause sa santé médiocre<sup>4</sup>. Pour la plupart des Pères, leurs aveux d'humilité procèdent avant tout de cette lumière divine qui les fait se voir pécheurs et pauvres<sup>5</sup>, sans être nécessairement dans une situation objective d'incapacité physique comme c'est le cas pour Dorothee. Sa parole prend de ce fait un ton d'authenticité et de proximité avec les faibles que n'auront pas des Pères plus robustes, malgré leurs paroles compatissantes. Il faut cependant rester prudent et se méfier des apparences comme le prouvent certaines confidences. Barsanuphe raconte ainsi à Dorothee qu'il lui fallut cinq années de lutte pour être soulagé de tentations de luxure qui l'assaillaient sans cesse. Le Grand Vieillard était apte à comprendre par sa propre expérience le trouble de Dorothee attiré vers un autre frère<sup>6</sup>. De même, Isaïe se considère comme ses frères : un petit pouvant être facilement renversé par l'Ennemi durant le combat<sup>7</sup>.

Les frères qui ont récriminé contre la bénédiction de Dorothee par Barsanuphe ne sont pas isolés dans la littérature du désert. Ils sont comparables à ce frère qui fut scandalisé lors de sa rencontre avec Arsène parce qu'il se reposait sur un matelas et reposait sa tête sur un oreiller, ce qui n'était pas conforme à la grande austérité corporelle dont aurait dû faire preuve, selon ses critères, un saint abbé<sup>8</sup>. Ces postures témoignent de l'existence d'une tendance spirituelle, une tentation sans cesse renaissante, qui s'attache aux pratiques ascétiques avec le danger d'évaluer la vie spirituelle selon l'énergie déployée et les exploits accomplis<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 85, 16-17.

<sup>2</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 2, 11 ; 11, 3 ; 12, 12 ; 21, 6.30.38.63 ; 25, 23.29

<sup>3</sup> *Id.*, 16, 20.

<sup>4</sup> « À cause de la faiblesse de mon corps, je n'arrive pas à maintenir l'ascèse des Pères », BARSANUPHE 257, 3-4, voir aussi 255.

<sup>5</sup> Barsanuphe et Jean se considèrent comme des « rien-du-tout » (cf. BARSANUPHE/JEAN 79 ; 136, 9 ; 144 ; 149), insensés (cf. *Id.*, 205), inutiles (cf. *Id.*, 96 ; 122), les derniers de tous (cf. BARSANUPHE 56 ; 81), faibles, dénués de bonnes œuvres (cf. *Id.*, 72), dominés par la vaine gloire (cf. BARSANUPHE/JEAN 74, 31-32 ; 205, 8-10).

<sup>6</sup> Cf. BARSANUPHE 258, 33-39.

<sup>7</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 25, 20.

<sup>8</sup> *Apophtegmes Alph.* Arsène 36. Voir un Apophtegme similaire inspiré de celui-ci en *Syst.* X, 110.

<sup>9</sup> Marc le moine, que Dorothee a lu, dans son traité sur le baptême s'en prend aux « gens qui prétendent acquérir la perfection par des luttes ». Alors, « la grâce de Dieu n'est plus grâce mais rétribution de nos luttes ». Marc distingue les œuvres des commandements. Ces derniers sont donnés dans la grâce, les œuvres sont les actions de l'homme s'appuyant sur ses seules forces, cf. MARC LE MOINE, *Traité I*,



D'un certain point de vue, les Pères, Dorothée compris, sont les instigateurs de cette tendance négative en mettant l'accent sur la nécessité de l'observance des commandements pour devenir semblable à Dieu. C'est pour lutter contre cette égarement et le prévenir que les Apophtegmes ou les deux reclus de Gaza rappellent que les actes reçoivent leur valeur de l'humilité. Jean de Gaza ose écrire à Dorothée que le labeur véritable n'existe pas sans l'humilité et qu'en lui-même il ne sert à rien<sup>1</sup>. Ses déclarations sont dans le droit fil de l'enseignement des Apophtegmes. « L'un des Pères disait : "tout labeur est vain sans l'humilité"<sup>2</sup> ». Un Apophtegme raconte que ce n'est pas son jeûne de soixante-dix semaines qui valut à un frère d'être gratifié d'une lumière sur un passage de l'Écriture, mais parce qu'il avait fait un acte d'humilité<sup>3</sup>. L'abbé Moïse va jusqu'à affirmer que les jeûnes et les veilles ont pour seul but de porter l'âme à s'humilier afin que Dieu soit ému de compassion et répande sa miséricorde<sup>4</sup>. À la fois les anachorètes soulignent fermement que « personne ne peut aimer Jésus s'il n'aime d'abord les labeurs<sup>5</sup> » et, tout aussi fortement, ils mettent en garde contre la vaine gloire qui peut être tirée des actes<sup>6</sup>. « Les labeurs de l'homme le perdent, si l'humilité lui fait défaut, car beaucoup en viennent à l'orgueil du fait de leurs grands labeurs, comme le pharisien<sup>7</sup> » qui s'enorgueillissait dans sa prière. Il est bon que le moine n'oublie pas la grâce de Dieu qui l'a gratuitement sauvé<sup>8</sup> et sans laquelle il ne pourrait tenir<sup>9</sup>, « car tous ceux qui se sont confiés en eux-mêmes sont tombés<sup>10</sup> ». Quant à Isaïe, il déclare « heureux ceux qui ne comptent pas sur leur œuvre comme si elle plaisait au Seigneur<sup>11</sup> ».

Avec ce rapide tour d'horizon, nous constatons que, unanimement, les Pères établissent l'humilité comme le signe d'authenticité des labeurs ascétiques. Lucien Regnault, analysant les relations entre l'humilité et la charité, conclut que, dans les

---

(SC 445), introduction, texte critique, traduction, notes et index par Georges-Matthieu de Durand, Le Cerf, Paris, 1999, *Le baptême*, II, p. 301.

<sup>1</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 277, 5-6. Les deux reclus veillent à mentionner le binôme labeur et humilité, cf. BARSANUPHE 240, 72-73 ; 345. Voir aussi les citations de Ps 24, 18 : « Vois mon humilité et mon labeur et efface tous mes péchés », dans les lettres 10 ; 277 ; 359.

<sup>2</sup> *Apophtegmes* R 126 (SPN p. 206) ; *Alph.* Elie 3.

<sup>3</sup> Cf. *Apophtegmes* N 314.

<sup>4</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Moïse 18b.

<sup>5</sup> *Apophtegmes Syst.* XXI, 56.

<sup>6</sup> Un Père enseigne qu'une défaite dans l'humilité est préférable à une victoire dans l'orgueil, cf. *Apophtegmes* N 316 ; *Syst.* X, 52. Isaïe de Gaza dit de même que l'homme doit être sans relâche dans le labeur et déclare heureux ceux qui ne comptent pas sur leur œuvre comme si elle plaisait au Seigneur. Il les invite à reconnaître leur faiblesse, cf. ISAÏE, *Logos* 23, 10.

<sup>7</sup> SPN p. 102 = N 552.

<sup>8</sup> Cf. BARSANUPHE 102, 8-9. Jean de Gaza cite saint Paul : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te vanter comme si tu ne l'avais pas reçu », 1 Co 4, 7 cité en BARSANUPHE/JEAN 412 ; 769.

<sup>9</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pr.* 33. En *Ep. Mél.* p. 21, Évagre écrit : « Soit que nous fassions ce qui dépend de nous, soit que nous ne le fassions pas, nous resterons dépouillés ».

<sup>10</sup> *Apophtegmes Alph.* Xanthias 1 ; cf. Antoine 6 et 37. Cf. BARSANUPHE 2, 9-10.

<sup>11</sup> ISAÏE, *Logos* 23, 20.

Apophtegmes, « c'est finalement l'humilité qui est, plus que le labeur, le critère de la vraie charité<sup>1</sup> ». La doctrine de la sainteté pour les faibles exposée par Dorothée est donc conforme à l'enseignement de ses Pères.

### ***L'humilité sans les labeurs fait-elle avancer plus lentement ?***

Dans ce bel ensemble harmonieux, nous devons revenir sur une affirmation de Jean, tirée de la lettre 277 adressée à Dorothée, qui joue sa petite musique quelque peu discordante et appelle des éclaircissements<sup>2</sup>. Jean déclare que l'humilité seule, sans les labeurs, conduit au salut quoique plus lentement<sup>3</sup>. Dorothée, citant la sentence de Jean, acquiesce<sup>4</sup>.

Or certains propos des Pères ne semblent pas s'accorder avec cette opinion. Selon eux, l'humilité sans les peines du labeur ascétique peut mener rapidement au Paradis. Dorothée lui-même soutient que le retranchement de la volonté propre, rejeton de l'humilité, est un raccourci qui fait gagner une bonne partie du chemin à celui qui l'emprunte<sup>5</sup>. Cet acte d'humilité peut être assimilé à du labeur car arracher sa volonté propre nécessite beaucoup d'énergie. D'autres paroles des Pères sont, toutefois, sans ambiguïté. « Pas de chemin plus court que celui de l'humilité<sup>6</sup> », dit un Apophtegme. Un autre affirme que « les Pères sont entrés à l'intérieur par l'austérité ; et nous, si nous pouvons, entrons dans le bien par l'humilité<sup>7</sup> ». Un dit des Pères fait remarquer que « l'humilité souvent a sauvé de nombreuses personnes, même sans labeur<sup>8</sup> ». Cet abbé illustre sa pensée à l'aide d'exemples scripturaires (le publicain de l'Évangile et le fils prodigue<sup>9</sup>) qui lui confèrent un crédit excluant toute remise en cause. Jean Colobos rapporte la mort de la prostituée Paésia dont une heure de repentir fervent lui valut d'être emportée promptement au Ciel<sup>10</sup>.

Ces points de vue divergents manifestent une légitime diversité à l'égard d'une question délicate. Néanmoins, une voie possible pour aplanir ces différences ne résiderait-elle pas dans le sens qui est donné aux mots « humilité » et « labeurs » ? La lettre 277 de Jean à Dorothée ouvre quelques pistes.

<sup>1</sup> *Les Sentences des Pères du désert. Recension de Pélage et Jean*, introduction Lucien Regnault, Solesmes, 1966, p. 15. Tout le paragraphe intitulé « Humilité et charité », p. 15-17.

<sup>2</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 277, 11-12 citée en *Did.* II, 28, 5-7.

<sup>3</sup> Barsanuphe écrit que le labeur pour Dieu fait arriver rapidement au repos en lui. Il ajoute, sans précision de temps, que c'est aussi par l'humilité qu'on y arrive, cf. BARSANUPHE 10, 13-15.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* II, 28, 1-4.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* I, 20, 5-11. Jean Climaque exprime la même idée, cf. CLIMAQUE, *Échelle* 25, 36. En 22, 12, il va jusqu'à suggérer que « l'humilité seule sans aide d'aucune autre vertu » permettrait de monter au Ciel.

<sup>6</sup> *Apophtegmes*, PE III, 38, 44 (SPN p. 189).

<sup>7</sup> *Apophtegmes*, SPN p. 172.

<sup>8</sup> *Apophtegmes*, N 552 = PE I, 44, 10 (SPN p. 102).

<sup>9</sup> Cf. Lc 18, 9-14 ; 15, 11-32.

<sup>10</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Jean Colobos 40.

Après avoir affirmé qu'avec l'humilité et les labeurs le moine progresse promptement, Jean mentionne que celui qui a l'humilité et le mépris avance tout aussi rapidement car ce dernier tient lieu de labeur<sup>1</sup>. Comme l'explique Dorothée dans ses conférences, être objet de mépris, c'est être compté pour rien par un autre<sup>2</sup>. Le mépris est donc une forme d'humiliation. La voie de l'humilité et du mépris reviendrait donc à celle de l'humilité seule, ce qui serait contradictoire avec la proposition initiale. Jean précise qu'il considère le mépris comme un labeur car le supporter demande un gros effort. Nous pouvons déduire de ce qui vient d'être développé que lorsque Jean déclare que l'humilité seule fait avancer plus lentement, il ne songe pas à l'humilité en tant qu'elle s'exprime par du labeur, mais en tant qu'elle est la perception de la petitesse de l'homme, fruit de la grâce. En ce sens, il est tout à fait juste d'affirmer que l'humilité seule n'abrège pas le chemin. En effet, si elle ne doit pas être seulement en paroles et en attitudes, mais dans l'intime du cœur et de l'esprit<sup>3</sup>, l'humilité, pour ne pas être une illusion sentimentale, doit aussi se manifester dans le comportement de l'homme.

Considérons ce que sont les labeurs. Ils recouvrent aussi bien les travaux ascétiques pénibles que les petits gestes de renoncement. Barsanuphe et Jean élargissent cette conception. Ils envisagent un labeur du corps, mais aussi du cœur<sup>4</sup>. C'est ainsi que Jean conseille à un moine tourmenté dans la chasteté de déraciner la tentation par le labeur du corps associé à celui du cœur qui est la prière sans relâche<sup>5</sup>. Ce labeur du cœur ne consiste pas seulement à prier. Dans la seconde partie de la lettre 277, selon la demande de Dorothée, Jean aborde le thème de l'oubli. Le feu spirituel envoyé par Dieu consume l'oubli et la captivité du péché, obstacles au salut. Ce feu ne s'acquiert pas par les travaux pénibles, mais par le désir selon Dieu<sup>6</sup>. Jean met en garde Dorothée : « Si ton cœur ne peine pas en tout à chercher le Seigneur, tu ne peux progresser<sup>7</sup> ». Cet abbé songe donc au désir selon Dieu et reconnaît en lui un type particulier de labeur du cœur. Ce labeur du désir habitait le publicain, le fils prodigue et Paésia, la prostituée repentie, que les Apophtegmes citaient comme témoins de l'humilité qui abrège le chemin. Conjointement à l'humilité, ce désir les a sauvés rapidement. Les Apophtegmes ne l'ont pas signalé, préférant mettre l'accent sur l'humilité qui transparaît intensément dans leurs actions.

Pour les Pères, il ne peut y avoir de sainteté sans les labeurs. De même, la sainteté sans l'humilité serait vidée de sa substance. Tantôt les Pères vont mettre en lumière l'importance des labeurs, tantôt ils souligneront la nécessité de l'humilité.

<sup>1</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 277, 10-11.

<sup>2</sup> *Did.* VI, 75, 19-23.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* I, 7, 28-30.

<sup>4</sup> Cf. BARSANUPHE 119, 7-8. De même, Jean parle d'une liturgie corporelle et d'une liturgie spirituelle, cf. BARSANUPHE/JEAN 212, 16-18.

<sup>5</sup> BARSANUPHE/JEAN, 248, 31-35.

<sup>6</sup> Cf. *Id.*, 277, 26-27.

<sup>7</sup> *Id.*, 277, 27-29.

Dans ses *Didascalies*, Dorothée se conforme à la pensée de Jean qu'il a côtoyé et qu'il respecte trop pour s'en démarquer : la voie de l'humilité est abrégée par les labeurs<sup>1</sup>. Cependant, nous pensons que Dorothée dépasse cette question. Elle n'est pas sa première préoccupation. En effet, dans le dernier paragraphe des *Didascalies*, il explique que, pour les faibles, l'essentiel consiste à être parmi les saints qui ont beaucoup peiné, d'être dans le palais au service du Seigneur. Il ne se soucie guère de la rapidité de l'avancement, mais il abandonne sa progression spirituelle à la miséricorde de Dieu qui saura bien faire bénéficier d'une promotion son serviteur en récompense de son petit effort et de son humiliation<sup>2</sup>.

En s'adressant plus particulièrement aux faibles, Dorothée semble prendre de la distance vis-à-vis de ses maîtres. Un examen attentif de leur conception de la sainteté relativise ce jugement. Ils présentent une voie spirituelle équilibrée et beaucoup plus attentives aux personnes qu'il n'y paraît. Labeurs et humilité œuvrent conjointement pour la progression spirituelle. Dorothée et ses Pères n'insistent pas sur la grandeur des travaux ascétiques, mais ils mettent l'accent sur l'effort de l'homme, signe de sa bonne volonté, qu'il fasse peu ou beaucoup selon ses forces. Par ailleurs, ils soulignent que l'humilité qui a accompagné la réalisation d'un acte est la mesure d'évaluation de sa bonté.

\*

\* \*

#### **4 Humilité et justification par la foi**

Ce chapitre sur la progression spirituelle qui inaugure notre découverte de la voie de l'humilité se situe dans le prolongement de ce qui a été mis en lumière dans la seconde partie, c'est-à-dire, d'une part, la vocation de l'homme à faire le bien comme Dieu est bon et, d'autre part, la triple dynamique du bien, axe structurant la pensée de Dorothée. Ces deux points essentiels de sa doctrine reçoivent des précisions et des approfondissements grâce au thème du progrès spirituel qui s'effectue par étapes et qui s'épanouit finalement dans la sainteté.

Parce que la vie spirituelle est communion au Dieu vivant, le cheminement spirituel vise un but et, à la fois, il n'est jamais fini. En effet, la progression spirituelle telle que Dorothée l'explicite avec ses étapes atteint un but qui est l'union à Dieu, tandis que la formulation de la dynamique du bien laisse entendre que ce progrès est

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* II, 28, 1-4.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XVII, 179.

un dépassement perpétuel. Toutefois, aucun texte n'indique que cette dynamique se poursuivrait après la mort quoique différemment.

Dorothee a soin de resituer le progrès spirituel dans la perspective générale de l'homme revenant au *κατὰ φύσιν*. Ce regard d'ensemble introduit dans la compréhension de la pédagogie divine. Dorothee précise les conditions d'un progrès authentique. Il aide ainsi le moine à discerner l'essentiel du secondaire dans les pratiques spirituelles et à maintenir le cap dans sa marche vers le plein épanouissement des vertus sans dévier vers les excès qui conduisent à l'illumination spirituelle, au mépris des autres ou au découragement. Les questions sur la sainteté pour les faibles, les objections élevées à l'encontre de la formation de Dosithee jugée pas assez exigeante, les diverses positions adoptées à propos du rapport entre les labeurs ascétiques et l'humilité prouvent que la préoccupation de Dorothee pour déterminer les composantes fondamentales du progrès spirituel n'est pas superflue.

Aspirée par le mouvement du bien, l'âme ne peut que progresser. Toutefois, Dorothee ne confond pas dynamisme avec précipitation. Il est réaliste, il ne supprime pas la tension entre l'élan irrésistible de l'amour et la réelle faiblesse humaine. Signe de sa compassion et fruit de son expérience personnelle de la faiblesse, Dorothee a une attention particulière pour les humbles, ceux qui n'ont pas assez de force pour égaler les travaux pénibles des Pères. Les faibles peuvent accéder à la sainteté malgré leur manque de force. En définitive, cette faiblesse devient un avantage car, plus que le fort, le faible sait par expérience que sans l'intervention de la grâce il n'aurait pu accomplir le bien.

L'enseignement de Dorothee à la suite des Pères sur la présence indispensable de l'humilité pour l'authenticité de l'acte bon rééquilibre l'accent mis sur la réalisation du bien qui rend semblable à Dieu. À trop considérer l'observance des commandements, le chrétien risque d'idolâtrer les œuvres en les attribuant à lui-même et en oubliant qu'elles ont été accomplies avec la grâce de Dieu.

Les développements de Dorothee sur la synergie entre l'observance des commandements et l'humilité ne seraient-ils pas à comprendre comme une expression du salut par la foi seule<sup>1</sup> et non par les actes conçus comme étant le fruit de la seule force de l'homme ? Déjà, Basile faisait remarquer que la source profonde de l'humilité de l'homme devant Dieu était « de reconnaître que par nous-mêmes nous sommes privés de la justice véritable, et que nous ne sommes justifiés que par la seule foi au Christ<sup>2</sup> ». Dorothee, quant à lui, descend dans le détail de l'acte bon où l'humilité est le lieu de l'expérience de la pauvreté de l'homme et de la puissance de la grâce. Dans son imploration incessante afin que Dieu vienne à son aide, l'humilité est fondamentalement un acte de foi, une remise de soi en la bonté de Dieu, auquel Dieu

<sup>1</sup> Cf. Rm 3, 28.

<sup>2</sup> BASILE, *Auger*, Sur l'humilité, p. 150, (traduction retouchée : cf. PG 31, 529 C).

répond en lui accordant la grâce. Une déclaration lapidaire de Jean de Gaza se place dans une orientation similaire à celle de Dorothée. Il écrit en effet : « la foi, c'est l'humilité », et poursuit sa phrase par quelques mots de l'épître aux Romains qui affirment que ceux que Dieu a appelés, il les a justifiés et glorifiés<sup>1</sup>. Dans cette lettre, Jean attaque les prétentions de la volonté propre. Elle est justement cette attitude contraire à la foi. Par la volonté propre l'homme compte sur lui, alors que la foi s'appuie sur Dieu seul, ce qui est l'expérience de l'humilité décrite par Dorothée. Ainsi, Dieu répond à l'acte d'humilité qu'est la foi par le don de sa grâce qui justifie et glorifie, ce qui est la nature même de la véritable sainteté chrétienne.

---

<sup>1</sup> BARSANUPHE/JEAN 574, 35-37, citant Rm 8, 30.

## CHAPITRE II

### L'HUMILITÉ AU SERVICE DU COMBAT SPIRITUEL

Les moines en quittant tout pour le désert<sup>1</sup> ont expérimenté l'union avec Dieu, mais aussi le combat contre le démon, les péchés et les passions. Certaines sentences d'Évagre sont sans appel sur la nécessité de ce combat :

« Il est impossible de devenir chrétien en dehors des combats<sup>2</sup> » ;  
« Nous avons été établis en ce monde pour la lutte<sup>3</sup> ».

Une part importante de la littérature du désert s'applique à décrire les « mauvaises machinations<sup>4</sup> » du démon et les moyens de les combattre. Les Pères du désert sont passés maîtres dans cet exercice.

Dorothee, en tant que père spirituel, prend part à ce mouvement. Il est révélateur que le verset biblique auquel il fait le plus souvent référence soit Actes 14, 22 : « C'est par beaucoup de tribulations qu'il nous faut entrer dans le Royaume des cieux<sup>5</sup> ». Pour se persuader de l'importance qu'il accorde au thème du combat spirituel, il suffit de regarder le titre de plusieurs conférences :

« De la vigilance avec laquelle il faut marcher sur la voie de Dieu, sans perdre de vue le but<sup>6</sup> » ;

---

<sup>1</sup> Sur le sens spirituel du désert, on peut lire : GUILLAUMONT Antoine, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », *Aux origines du monachisme chrétien*, (SO 30), Bellefontaine, Bégrolles, 1979, p. 69-87.

<sup>2</sup> ÉVAGRE, *Inst.* 8

<sup>3</sup> ÉVAGRE, *Ant.* Préface, citée par HAUSHERR Irénée, *Les leçons d'un contemplatif, le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Beauchesne, Paris, 1960, p. 71.

<sup>4</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pensées* 5 ; 16.

<sup>5</sup> Ac 14, 22, cf. *Did.* I, 25, 4-6 ; V, 66, 30-31 ; XIII, 148, 4-6 ; Lettre 9, 194, 1-2 ; Lettre 12, 197, 9-10. Barsanuphe et Jean citent huit fois environ ce verset des Actes.

<sup>6</sup> *Did.* X, 104, titre.

« De l'empressement à retrancher les passions avant que l'âme ne s'habitue au mal<sup>1</sup> » ;  
« Qu'il faut supporter les tentations sans troubles et avec action de grâces<sup>2</sup> ».

L'humilité/renoncement participe elle aussi au combat spirituel. Le moine crucifié pour le monde selon Galates 6, 14 fait « la guerre aux plaisirs et aux convoitises des choses ainsi qu'à ses volontés<sup>3</sup> ». Comme l'Écriture et ses prédécesseurs, Dorothee utilise l'image du soldat du Christ pour désigner le moine qui lutte afin d'être détaché de tout et s'occuper de Dieu seul<sup>4</sup>. Le thème du médecin peut être aussi associé à celui du combat. Dorothee déclare que le Christ est le médecin<sup>5</sup> expérimenté qui sait donner les remèdes appropriés à chaque passion<sup>6</sup>. L'humilité est le remède par excellence que le Christ a transmis à ses disciples<sup>7</sup>.

L'enseignement de Dorothee sur le combat spirituel mériterait une étude pour lui-même. Notre objectif étant de découvrir l'apport de l'humilité, nous ne chercherons donc pas à être exhaustifs. Toutefois, nous esquisserons les lignes principales de la doctrine de Dorothee concernant le combat. Le rôle de l'humilité apparaîtra dès ces premiers éléments. Nous nous attacherons aussi à examiner les rejetons de l'orgueil et certaines de leurs conséquences contre lesquelles lutte l'humilité.

## 1 Les principaux éléments du combat spirituel

Dorothee fournit des repères fondamentaux pour comprendre ce qu'est le combat spirituel. Il s'intègre au dispositif dynamique par lequel l'homme revient au *κατὰ φύσιν*. Si l'homme lutte avant tout contre les péchés et les passions, il combat aussi le démon. Pour Dorothee, l'humilité n'est pas une pièce accessoire du combat. Elle est primordiale pour faire la guerre, mais elle est aussi décisive pour maintenir la paix grâce à son action contre la tentation. L'importance de l'humilité se manifeste aussi dans la pédagogie divine de la dérélition.

---

<sup>1</sup> *Did.* XI, 113, titre.

<sup>2</sup> *Did.* XIII, 138, titre.

<sup>3</sup> *Did.* I, 13, 13-16.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 15, 15-37 qui cite 2 Tim 2, 4, repris aussi par Évagre, *Bases* 2. Sur le thème du moine soldat quelques passages chez Barsanuphe et Jean, cf. BARSANUPHE 195 ; 216. Le thème est quasiment inexistant chez Isaïe.

<sup>5</sup> Sur le thème du Christ médecin très répandu dans la pensée patristique, cf. VANNIER Marie-Anne, « La figure du Christ-médecin chez les Pères », *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Véronique Boudon-Millot, Bernard Pouderon dir., Beauchesne, Paris, 2005, p. 525-534.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XI, 113, 17-33.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* I, 7, 15-25.



### *Combattre dans la dynamique du bien*

La vision dynamique de la vie spirituelle ainsi que l'optimisme invétéré de Dorothée ne l'aveuglent pas sur la réalité du combat spirituel auquel l'homme est exposé. Nous avons déjà remarqué avec le thème du progrès spirituel son attention pour situer dans une perspective d'ensemble les sujets qu'il aborde. C'est ainsi qu'il considère le combat spirituel au service du retour au *κατὰ φύσιν*. « Lorsque quelqu'un combat pour ne pas accomplir le péché et se met à lutter même contre les pensées passionnées qui lui viennent à l'esprit, il est humilié et brisé dans la lutte, mais la tribulation des combats le purifie peu à peu et le ramène à l'état selon la nature<sup>1</sup>. »

Dieu intègre ce combat à son plan de salut. En effet, après la chute, les conséquences de sa rébellion vont éduquer l'homme à revenir vers lui<sup>2</sup>. Dieu est conscient de sa faiblesse, il a donc prévu que, même après le baptême, il tomberait à nouveau et qu'il devrait combattre pour se relever et se purifier. Pour l'aider dans ce travail, il lui a donné des commandements<sup>3</sup>. Même les tentations, auxquelles il faut s'attendre jusqu'à son dernier souffle, appartiennent à ce dispositif de purification de l'homme<sup>4</sup>.

Situer le combat spirituel dans le contexte plus large du salut est une manière de le mettre à sa juste place, sans le surévaluer. C'est aussi un excellent moyen pour ne pas se décourager. « Que l'espérance du terme soit notre secours au milieu de tous les événements<sup>5</sup> ! », écrit Dorothée à un frère éprouvé. La doctrine de la Providence du Dieu bon et ami des hommes le conforte dans l'idée que Dieu permet les épreuves « selon ce qui convient à chacun<sup>6</sup> », c'est-à-dire à la fois pour son bien, pour le purifier, et selon ses forces. Dorothée engage donc ses auditeurs à tirer un grand profit de ces difficultés au lieu de maugréer<sup>7</sup>. Ils ne doivent pas s'inquiéter, Dieu sait comment régler les affaires de ses créatures<sup>8</sup>, lui qui « est si miséricordieux ne regarde pas avec indifférence la tribulation (*θλίψιν*) qui nous survient<sup>9</sup> ».

Le combat spirituel est défensif, c'est principalement sous cet angle qu'il est habituellement envisagé, mais il a aussi une dimension offensive. Le moine cherche ainsi à faire cesser le cycle infernal de l'entraînement violent au mal qu'il subit en raison de son asservissement au péché. L'homme a « banni les vertus et introduit à leur place les passions<sup>10</sup> » qui, au moyen des pensées passionnées<sup>11</sup>, inspirent les

<sup>1</sup> *Did.* XIII, 144, 10-13 (traduction retouchée).

<sup>2</sup> Cf. *Did.* I, 8, 20-21.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* I, 5, 10-15 et 22-23.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* VII, 86, 23-24, qui fait référence à *Apophtegmes Alph.* Antoine 4.

<sup>5</sup> *Did.* Lettre 12, 197, 10-11.

<sup>6</sup> *Did.* VII, 88, 26-29. De même ISAÏE, *Logos* 4, 74.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* VII, 88, 26-29.

<sup>8</sup> *Did.* XIII, 139, 23.

<sup>9</sup> *Did.* XIII, 139, 29-30 (traduction retouchée).

<sup>10</sup> *Did.* XII, 134, 1-2.

<sup>11</sup> Sur l'emploi de *λογισμοί* chez Dorothée, cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 50-51.

péchés<sup>1</sup>. Non seulement l'homme éprouve la force du mal qui le pousse à pécher, mais la gravité des péchés ne cesse de croître jusqu'à atteindre l'irréparable. Dorothee en donne un exemple avec la colère : « Si tu t'irrites et t'excites contre ton frère, il arrivera un moment où tu te laisseras aller même à dire du mal de lui, puis tu lui dresseras des embûches et ainsi peu à peu tu en viendras finalement au meurtre<sup>2</sup> ». De même que le bien se fait petit à petit, de même, de vétilles en broutilles<sup>3</sup>, la passion s'installe pour conquérir le cœur de l'homme et devenir un *habitus* mauvais excessivement difficile à extirper<sup>4</sup>.

L'insistance que Dorothee met sur l'accomplissement du bien pour être semblable au Dieu bon imprègne aussi sa vision du combat spirituel. Cette spécificité apparaît très nettement en comparant ses textes avec ceux d'Évagre le Pontique. Le combat pour Dorothee consiste à « faire effort non seulement pour chasser les passions, mais encore pour réintroduire les vertus et les rétablir en leur lieu propre<sup>5</sup> ». Il trouve dans l'Écriture une confirmation de sa pensée avec le Psaume 36, 27 : « Détourne-toi du mal et fais le bien<sup>6</sup> ». Chaque passion ayant sa vertu contraire, le moyen principal pour la détruire ou pour ne pas la mettre en œuvre<sup>7</sup> consistera à exercer la vertu en question. Quelqu'un « est-il orgueilleux ? Qu'il cesse de s'élever, mais que de plus il s'humilie<sup>8</sup> ». Dans la pensée de Dorothee, faire le bien et lutter contre les passions sont les deux faces de la marche vers l'union à Dieu. Sans négliger les moyens traditionnels, la technique fondamentale de lutte spirituelle promue par Dorothee est extrêmement simple : elle se résume à pratiquer la vertu, c'est-à-dire à faire le bien, ce qui prouve, une fois encore, qu'il revient constamment à la dynamique du bien comme à sa pensée source.

Les textes d'Évagre n'ont pas exactement la même tonalité. Ils font principalement ressortir le pôle négatif du combat spirituel, la lutte contre. Tout en conseillant au moine de chercher autant qu'il le peut à écarter la vaine gloire par l'humilité, l'exercice de la vertu contraire n'est pas à ses yeux une technique de base pour s'opposer aux passions. Pour Évagre, ce moyen est le signe que l'anachorète est déjà un lutteur aguerri<sup>9</sup>.

Chez Dorothee, la marche pour le bien, l'option fondamentale en faveur du bien, rejaillit jusque dans la lutte contre le mal conférant à ce thème une note optimiste et empreinte d'espérance.

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 5, 20-22 ; XIII, 145, 1-7.

<sup>2</sup> *Did.* I, 6, 10-13.

<sup>3</sup> *Did.* V, 62, 4-7.

<sup>4</sup> Voir par exemple : *Did.* XI, 122. Dorothee parle de « *κακοεξία* » en *Did.* XII, 127, 8.

<sup>5</sup> *Did.* XII, 134, 3-5.

<sup>6</sup> *Did.* XII, 133, 5-6. Cf. *Did.* XII, 133, 3-4, XII, 134, 3-5.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* I, 5, 23-24.

<sup>8</sup> *Did.* XII, 133, 11-12.

<sup>9</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pr.* 58.

### ***Le démon : Ennemi et antagoniste de l'homme***

Dans une présentation du combat spirituel si succincte soit-elle, quelques lignes consacrées au démon sont nécessaires car il compte parmi les protagonistes incontournables<sup>1</sup>. Lucien Regnault fait remarquer que, dans les textes de Dorothee, « il est beaucoup moins question des démons que des passions<sup>2</sup> » à la différence d'Évagre.

Le diable ne représente pas pour Dorothee le coupable idéal auquel la responsabilité du péché serait imputée, laissant à l'homme le statut de victime quasiment innocente. Au contraire, en méditant sur le péché des origines, il minimise son rôle d'instigateur pour focaliser l'attention sur la responsabilité de l'homme et de la femme<sup>3</sup>.

Dorothee insiste sur la défaite du démon. Quand il explique le sens du Mystère Pascal, il souligne que le Christ a tiré l'homme de la captivité à laquelle l'Ennemi l'avait réduit par la transgression<sup>4</sup>. Il « n'est plus notre maître et ne nous tient plus en esclavage comme auparavant<sup>5</sup> ». Pour autant, « il veut constamment notre perte<sup>6</sup> ». « À cause de sa haine insidieuse pour l'homme et pour le bien<sup>7</sup> », Dorothee le désigne surtout comme l'Ennemi<sup>8</sup>, mais aussi comme antagoniste de l'homme « parce qu'il s'efforce d'entraver toute bonne œuvre<sup>9</sup> ».

Dorothee ne s'éloigne pas de la position équilibrée des Pères. Ils affirment à la fois la défaite du démon et sa hargne contre l'homme. Ils ne vont donc pas le craindre et, toutefois, ils s'en méfient<sup>10</sup>. Ainsi, Évagre déclare qu'il n'est que moustique et cafard<sup>11</sup>, « un esclave fugitif qui a mal vécu et qui s'est enfui de chez son maître<sup>12</sup> ». Tout en écrivant à Dorothee que le Christ a coupé les nerfs des Ennemis et les a rendus impuissants, Barsanuphe lui conseille de demeurer vigilant et de ne pas être insouciant car ils ne sont qu'à moitié morts et ne sont pas inertes<sup>13</sup>.

<sup>1</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 48-49 pour une présentation suggestive de la démonologie de Dorothee.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 48.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* I, 9, 21-22.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* XVI, 172, 21-22.

<sup>5</sup> *Did.* XVI, 172, 30-31.

<sup>6</sup> *Did.* V, 66, 2.

<sup>7</sup> *Did.* II, 27, 4-5. Pour les occurrences de « Ennemi », cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 554 au mot : ἐχθρός.

<sup>8</sup> Il l'emploie une trentaine de fois environ pour vingt-deux fois « diable » et quatorze fois « démon » (cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 551). Cette désignation est la plus usitée par Dorothee au point qu'il n'hésite pas à la rajouter au texte de l'abbé Isaïe qu'il cite et explique au début de la *Didascalie* sur l'humilité. *Did.* II, 26, 4 à comparer à AUGUSTINOS, p. 7, lignes 3-4 (traduction française, cf. ISAÏE, *Logos* 3, 1). Il faut toutefois rester prudent car l'édition du moine Augustinos n'est pas critique.

<sup>9</sup> *Did.* II, 27, 6.

<sup>10</sup> Cf. ATHANASE, VA 28, 1-2.

<sup>11</sup> Cf. ÉVAGRE, *Prière* 100.

<sup>12</sup> ÉVAGRE, *Lettre* 28 traduite par Irénée HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Beauchesne, Paris, 1960, p. 135-136.

<sup>13</sup> Cf. BARSANUPHE 256, 74-77.

### ***L'humilité : bûcher des démons***

Dorothee rappelle les moyens classiques de la lutte : la prière, demander conseil<sup>1</sup>, méditer l'Écriture<sup>2</sup>, l'examen de soi<sup>3</sup>, la vigilance<sup>4</sup>, la pensée de la mort<sup>5</sup>, le jeûne<sup>6</sup>, les larmes<sup>7</sup>. Concernant le rôle de l'humilité dans le combat spirituel, il n'est pas exagéré d'affirmer que pour les Apophtegmes et, à leur suite, l'ensemble des Pères, elle est considérée, avec la charité<sup>8</sup>, comme l'arme absolue contre les manœuvres du démon, « le bûcher des démons<sup>9</sup> ». Antoine le Grand, ayant vu tous les filets du démon tendus sur la terre, gémissait en se demandant ce qui pourrait passer à travers. Il entendit alors une voix lui répondre : « L'humilité<sup>10</sup> ». Barsanuphe fait référence à cet Apophtegme dans une lettre destinée à Dorothee alors qu'il combattait contre les tentations de luxure<sup>11</sup>. Dorothee l'a aussi repris dans les *Didascalies*<sup>12</sup>.

Un Apophtegme illustre bien comment l'humilité sait avoir systématiquement le dernier mot quelle que soit la technique employée par les démons pour faire tomber l'anachorète. Les démons pour une fois ne mentaient pas en avouant à l'abbé Moïse qu'il les avait vaincus. « Chaque fois que nous voulons t'humilier en te poussant au désespoir, tu es exalté ; et chaque fois que nous voulons t'exalter, tu t'humilies de telle façon qu'aucun de nous n'ose t'approcher<sup>13</sup>. » La première partie de la phrase signifie que Dieu répondait à l'humiliation de Moïse qui avait certainement préféré s'accuser et s'abandonner à la miséricorde divine plutôt que vouloir se justifier.

Ce pouvoir contre les démons est détenu par l'humilité parce qu'elle est la vertu qui s'oppose à l'orgueil, le pire de tous les vices, celui qui les a précipités des Cieux<sup>14</sup>. Si le démon est un faussaire hors pair qui contrefait les grâces de Dieu pour semer le trouble et pousser l'homme à la vaine gloire, en raison de son orgueil dont il ne peut se départir, en revanche, il ne sait pas pratiquer l'humilité<sup>15</sup>.

### ***L'humilité : le remède préventif et curatif***

L'humilité occupe une place qui lui est propre au sein du combat spirituel en tant qu'elle anéantit l'orgueil. Cependant, Dorothee lui reconnaît aussi une situation spéciale en raison de la parole du Christ : « Apprenez de moi que je suis doux et

<sup>1</sup> Cf. *Did.* V.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* Lettre 7, 192.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* IV, 52 ; X, 111 ; XIV, 154, 39-41. Cf. *Apophtegmes Alph.* Nistérôs 5 ; BASILE, *GR* 37, 125.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* X.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* IV, 52.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XIV, 153, 18-19 ; XV, 160.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* XI, 122, 26-28.

<sup>8</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Daniel 3 ; N 298.

<sup>9</sup> Cf. *Apophtegmes* P 279 ; N 298 ; *Alph.* Daniel 3 ; BARSANUPHE 229, 29-33.

<sup>10</sup> *Apophtegmes Alph.* Antoine 7.

<sup>11</sup> Cf. BARSANUPHE 255, 10-11.

<sup>12</sup> Cf. *Did.* II, 30, 3-8.

<sup>13</sup> *Apophtegmes* R 102 (SPN p. 206).

<sup>14</sup> Cf. *Apophtegmes* N 558 (SPN p. 104).

<sup>15</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Macaire 11 ; 35, Théodora 6 ; *Syst.* XVII, 32.

humble de cœur et vous trouverez du repos pour vos âmes<sup>1</sup> ». Par cette parole, le Christ montre que l'élévation est la racine de tous les maux et que l'humilité est leur remède et la source de tous les biens<sup>2</sup>. Dorothee ajoute « qu'il est impossible d'obtenir miséricorde sinon par la disposition contraire [à l'élévation] qui est l'humilité<sup>3</sup> ». L'homme a voulu s'élever, il est tombé. Qu'il s'abaisse, il sera sauvé. L'humilité passe ainsi du statut de simple vertu parmi les autres à celui de « disposition foncière<sup>4</sup> » qui procure le repos du *κατὰ φύσιν* et permet d'y demeurer.

Les réflexions de Dorothee à propos des réactions de Dieu, de l'homme et de la femme après la transgression nous apprennent que l'humilité a non seulement une qualité curative, mais aussi une propriété préventive.

L'humilité est le remède que devaient prendre sans attendre l'homme et la femme lors du péché des origines. Elle était la réaction adaptée à la situation. Il leur suffisait de reconnaître leur impuissance et leur honte<sup>5</sup>, de s'accuser eux-mêmes. « Vivez par l'humilité, vous qui étiez morts par l'orgueil<sup>6</sup> », s'exclame Dieu<sup>7</sup>. Dorothee souligne la bienveillance divine qui est à la recherche du pécheur<sup>8</sup> et qui attend sa demande de pardon<sup>9</sup>. « Mais où est-il ce "Pardonne-moi" ? », s'interroge Dorothee<sup>10</sup>. Il en tire les conséquences pratiques pour la vie spirituelle. L'humilité qui demande pardon est la réaction que doit avoir le moine dans toutes les circonstances, qu'il soit conscient ou pas d'avoir commis un péché, car Dieu n'est pas insensible à cette attitude<sup>11</sup>. Comme le disait Isaïe de Gaza dont les propos seront repris par les moines de Gaza<sup>12</sup> puis par Dorothee : « Avant tout, nous avons besoin de l'humilité et devons être prêts à dire : "Pardon !" pour toute parole que nous entendons<sup>13</sup> ».

Dans le prolongement de sa méditation sur le péché des origines, Dorothee s'indigne des méfaits de l'orgueil, cette folie qui a mené l'homme au désastre<sup>14</sup>, et il exalte l'effet thérapeutique de l'humilité. Cependant, il ne considère pas l'humilité

<sup>1</sup> Mt 11, 29.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* I, 7, 21-23.

<sup>3</sup> *Did.* I, 7, 23-25.

<sup>4</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 62.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* I, 8, 30.

<sup>6</sup> *Did.* I, 8, 31-32.

<sup>7</sup> Dans ces paragraphes 8 et 9, Dorothee fait parler Dieu et invente les réflexions qu'il se fait à lui-même. Le style se fait exhortatif et le ton plutôt véhément. Dorothee veut faire ressentir que la consternation de Dieu face à la désobéissance de l'homme est toute de compassion et non vindicative. Il désire aussi manifester son inlassable persévérance à rappeler l'homme.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* I, 8, 24-27.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* I, 9, 7-26.

<sup>10</sup> Cf. *Did.* I, 9, 10-11.

<sup>11</sup> Cf. *Did.* II, 29, 10.

<sup>12</sup> À un frère désobéissant, Barsanuphe cite cette maxime d'Isaïe et ajoute : « Combien de fois as-tu entendu cette invitation sans mot dire ? », ce qui tend à prouver qu'elle était bien connue des moines du monastère de Séridos, BARSANUPHE 614, 70-72.

<sup>13</sup> ISAÏE, *Logos* 3, 1 cité en *Did.* II, 26, 1-4.

<sup>14</sup> Cf. *Did.* I, 8, 7-8.

uniquement comme une vertu de l'économie salvifique<sup>1</sup>, mais elle appartient au fonctionnement naturel (κατὰ φύσιν) de l'homme. « Quel pouvoir possède l'humilité ! Qu'avait-on besoin de tous ces détours ? Si dès le commencement, l'homme s'était humilié et avait obéi à Dieu en gardant son commandement, il ne serait pas tombé<sup>2</sup>. » L'humilité n'est pas seulement une vertu de réparation, une vertu pénitentielle, elle est un remède préventif car, quelle que soit la situation de l'homme, « sans l'humilité, il est impossible d'obéir aux commandements ni d'arriver à un bien quelconque<sup>3</sup> ».

Affirmer la vertu prophylactique de l'humilité revient en définitive à affirmer que la réalisation du bien est le meilleur moyen pour combattre le mal, idée chère à Dorothee.

### ***Supporter la tentation avec humilité***

Décrire l'activité de l'humilité dans la prévention du péché nous oriente vers le thème de la tentation sur lequel Dorothee transmet un enseignement à la fois classique et original par bien des points.

Il consacre à ce thème la treizième *Didascalie*. Si les tentations sont inévitables, il rappelle avec insistance que le moine n'a pas à se troubler car la Providence veille sur lui<sup>4</sup>. Les tentations concourent au bien de l'homme. Elles constituent, en effet, une vérification de sa valeur<sup>5</sup> et lui apprennent à combattre<sup>6</sup>. Elles purifient<sup>7</sup>, recueillent et unissent à Dieu<sup>8</sup>. Dorothee appelle donc ses frères à supporter les tentations avec action de grâces selon le commandement de Paul<sup>9</sup>, puisqu'elles sont profitables au progrès spirituel.

L'humilité est préconisée par Dorothee pour affronter les tentations. Nous retrouvons, appliqué à ce sujet, le principe découvert lors de l'analyse de la dynamique de l'humilité. Que celui qui est en butte aux pensées passionnées s'humilie devant Dieu « et porte avec action de grâces le joug de la pénible tentation, tout en luttant un peu, le secours de Dieu le lui enlèvera<sup>10</sup> ». L'humilité, associée à un peu de lutte, attire la grâce de Dieu qui libère de la tentation.

<sup>1</sup> Concernant les passions, les *Logoi* d'Isaïe renferment un texte étonnant dans lequel il passe en revue les principales passions pour montrer qu'elles existaient κατὰ φύσιν avant la transgression, mais que l'Ennemi les a détournées contre nature, cf. ISAÏE, *Logos* 2, 5-40.

<sup>2</sup> *Did.* I, 9, 3-4.

<sup>3</sup> *Did.* I, 10, 9-11.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* XIII, 138-139.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* XIII, 138, 1-2 qui cite *Apophtegmes Alph.* Poemen 13. Même idée en BARSANUPHE/JEAN 182, 8-10.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* Lettre 12, 197, 7-8 ; Lettre 13, 198.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* XIII, 144, 11-13.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* XIII, 148, 13-14.

<sup>9</sup> Cf. 1 Th 5, 18 cité en *Did.* XIII, 138, 10-11.

<sup>10</sup> *Did.* XIII, 143, 5-7.

Dans le prolongement de son enseignement sur la sainteté pour les faibles, Dorothee présente une manière de supporter la tentation avec humilité adaptée à leur situation. Pour se faire comprendre, il use d'une image inattendue pour des moines.

« Ceux qui ont à nager en mer et qui connaissent l'art de la natation, plongent quand la vague arrive sur eux et se laissent aller dessous, jusqu'à ce qu'elle soit passée. Après quoi ils continuent de nager sans difficulté. S'ils veulent s'opposer à la vague, celle-ci les repousse et les rejette à une bonne distance. Dès qu'ils se remettent à nager, une nouvelle vague vient sur eux ; s'ils résistent encore, les voilà de nouveau repoussés et rejetés : ils se fatiguent seulement et n'avancent pas. Qu'ils plongent au contraire sous la vague, comme je l'ai dit, qu'ils s'abaissent (*ταπεινωθῶσιν*) dessous et elle passera sans les gêner ; ils continueront à nager tant qu'ils voudront et à accomplir ce qu'ils ont à faire. Ainsi en est-il des tentations. Supportées avec patience et humilité, elles passent sans faire de mal<sup>1</sup>. »

Ce texte contient un enseignement très original dont nous n'avons pas trouvé d'égal chez les Pères qui ont influencé Dorothee. Il est même surprenant de la part d'un successeur des anachorètes partis au désert pour affronter le démon et le vaincre. Dorothee, à l'inverse, conseille de ne pas résister à la vague qui fond sur le moine. Il a compris que s'opposer aux tentations ne consiste pas nécessairement à les repousser, mais à les laisser passer. Il n'est pas toujours possible de les faire disparaître, surtout lorsqu'elles deviennent incessantes. Dorothee est réaliste. Résister frontalement va avoir le résultat inverse à celui escompté : les tentations vont se renforcer. La véritable lutte sera donc de passer sous la vague, de s'abaisser. Il ne s'agit pas de lâcher prise, sinon on risque de couler. Il faut continuer à nager, poursuivre la lutte.

Les paroles de Dorothee appellent des explications concrètes. En effet, quels comportements se cachent-ils sous les expressions : « plonger sous la vague » et « s'abaisser au-dessous » ? Elles font référence à l'humilité. Au lieu de rester « à s'affliger, à se troubler, à accuser tout le monde<sup>2</sup> », Dorothee conseille au frère de supporter la tentation humblement, c'est-à-dire « la supporter comme une chose due, croire que l'on ne mérite pas d'être libéré de ce fardeau, mais bien plutôt de voir la tentation se prolonger et devenir plus forte, dans la certitude que, même si la cause en est pour le moment inaperçue, rien de déraisonnable, ni d'injuste ne peut venir de Dieu<sup>3</sup> ». S'abaisser sous la vague signifie se blâmer soi-même tout en ayant confiance en la Providence. Dorothee sait que cet acte d'humilité attire la grâce de Dieu qui secourt l'homme dans la détresse.

Supporter humblement la tentation ne consiste pas seulement à se blâmer soi-même, c'est aussi « reconnaître humblement ses propres limites (*τά ἴδια μέτρα*) et attendre dans la prière que Dieu fasse miséricorde<sup>4</sup> ». Quelques paragraphes plus haut,

<sup>1</sup> *Did.* XIII, 140, 15-28.

<sup>2</sup> *Did.* XIII, 140, 29.

<sup>3</sup> *Did.* XIII, 143, 13-20.

<sup>4</sup> *Did.* XIII, 144, 15-17.

Dorothee a repris un Apophtegme anonyme expliquant que le progrès est empêché, entre autres, « parce que nous ignorons nos limites<sup>1</sup> (τά μέτρα ἑαυτῶν) ». À la suite de cette sentence, il encourage à s'examiner pour évaluer ce qu'il en est de la pratique personnelle des vertus<sup>2</sup>. En prenant la mesure de son état<sup>3</sup>, chacun fait ainsi acte d'humilité et de lucidité spirituelle.

En invitant à connaître sa propre mesure, Dorothee et cet Apophtegme anonyme ne sont-ils pas en totale contradiction avec la définition de l'humilité comme non mesure de soi que nous avons étudiée dans la première partie ? Dans ce passage de la treizième conférence, « μέτρα » a été traduit par « limites », mais « mesures » serait tout aussi convenable. D'un côté, ne pas se mesurer soi-même caractérise l'humble. De l'autre, reconnaître sa propre mesure, c'est faire preuve d'humilité. Aussi paradoxale que soient ces deux propositions, elles ne sont pas contradictoires. En effet, la non-mesure de soi n'interdit pas l'examen spirituel, mais la comparaison avec les autres. L'humilité réprouve l'évaluation de soi en fonction de ses propres critères, dépendant de son égoïsme, au lieu de se confronter à la norme objective des commandements de Dieu.

Lorsque Dorothee invite ses frères à supporter les tentations avec patience et humilité, il ne saupoudre donc pas son texte d'une formule passe-partout, mais suggère une voie très concrète, le blâme de soi et la reconnaissance de ses limites qui attirent la grâce salvatrice.

### ***La dérélition au service de l'humilité***

La dérélition est une des composantes de la doctrine du combat spirituel élaborée par les Pères. Bien que Dorothee n'établisse pas explicitement de lien entre cette notion et l'humilité, nous allons constater que, dans ses textes, la dérélition n'est pas sans rapport avec elle.

L'ἐγκατάλειψις : abandon ou dérélition<sup>4</sup>, est un moyen pédagogique utilisé par Dieu. Il se retire de l'âme et l'abandonne provisoirement à ses passions et aux manigances du démon.

<sup>1</sup> *Did.* XIII, 141, 6-7, citant *Apophtegmes* N 297.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* X, 107, 2-4 ; X, 111, 2-3. Thomas SPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien, Manuel systématique*, (OCA 206), Pontificium Istitutum Orientalium Studiorum, Rome, 1978, p. 244, affirme que Dorothee est l'auteur qui donne sur l'examen de soi « l'enseignement le plus explicite ». Notons qu'en plus de la connaissance de soi, l'examen a aussi pour finalité d'entretenir la vigilance, réfléchir aux moyens pour acquérir les vertus (cf. *Did.* XIV, 154, 39-41) et rendre grâce pour le bien réalisé (cf. *Did.* Lettre 1, 181, 39-44).

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XIII, 141, 5.

<sup>4</sup> Sur la dérélition dans la spiritualité orientale : LEROY Julien, art. « EGKATALEIPSIS », *DS* 4,1, Beauchesne, Paris, 1960, col. 344-357. La conception occidentale de la dérélition n'est pas identique à celle développée en Orient : cf. MARTIN Henri, art. « Dérélition », *DS* 3, Beauchesne, Paris, 1957, col. 504-517.



Une conceptualisation de cette doctrine déroutante se rencontre chez Évagre<sup>1</sup>, mais elle circulait parmi les anachorètes d'Égypte comme le montre un chapitre très instructif de *L'Histoire Lausiaque*<sup>2</sup>. Dieu use de ce moyen soit pour corriger l'homme vertueux qui s'enorgueillit ou se néglige, soit pour le mettre à l'épreuve selon le modèle de Job.

L'humilité constitue un des enjeux de cet abandon. En effet, le vertueux orgueilleux ou négligent qui est délaissé par Dieu se retrouve sans force, il reprend alors conscience que, sans la grâce, il n'aurait pu accomplir le bien. Pour celui en qui la vertu est devenue prééminente comme chez Job, la dérélition, écrit Évagre, enseigne l'humilité<sup>3</sup>. Sans utiliser le terme, Macaire le Grand dans sa *Lettre à ses fils*<sup>4</sup> a remarqué que Dieu accordait sa force à ceux qui luttent pour la leur retirer ensuite un peu lorsqu'ils se sont fortifiés « afin que l'homme comprenne que c'est Lui qui le rend fort<sup>5</sup> » et qu'il grandisse dans l'humilité.

Dorothee aborde plusieurs fois explicitement ou implicitement cette doctrine<sup>6</sup>. La dérélition encourue par les vertueux, sur le modèle de Job, se profile derrière ses paroles en un seul passage des *Didascalies* et ne présente pas de réflexions sur l'humilité<sup>7</sup>. Dans tous les autres textes, Dorothee envisage la dérélition en tant que remède pour redresser l'affaissement de la ferveur. Manifestement, son auditoire connaissait cette doctrine car il ne prend pas la peine de l'expliquer. Tout au plus, au paragraphe 136, il indique que « cet abandon se produit quand l'homme agit contre son état », c'est-à-dire lorsque l'homme pieux ou humble se laisse aller à la négligence ou à l'orgueil<sup>8</sup>. Il ajoute que « Dieu n'abandonne pas autant le négligent dans sa

<sup>1</sup> Cf. ÉVAGRE, *Gnost.* 28. Voir aussi : FAURE Emmanuel, *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, Artège, Perpignan, 2012, p. 135-138. Cf. BARSANUPHE 102, 17-18 ; 182.

<sup>2</sup> Évagre semble s'inspirer de PALLADE, *HL* 47 en *Gnost.* 28 qui est le principal texte sur la dérélition dans ses œuvres. Voir aussi : *Pensées* 10 ; *Vg* 49 ; *Schol.* 37 *ad Eccl.* 5, 5 ; *Huit esprits* 17-18 ; *Mn* 62 et les références données dans le commentaire en *Gnost.* 28. Cf. DRISCOLL Jeremy, « Evagrius and Paphnutius on the causes for abandonment by God », *Steps to spiritual perfection. Studies on spiritual progress in Evagrius Ponticus*, The Newman Press, New York, 2005, p. 94-122.

<sup>3</sup> Cf. ÉVAGRE, *Gnost.* 28.

<sup>4</sup> Il s'agit de Macaire l'Égyptien, contemporain d'Évagre.

<sup>5</sup> *Lettres des Pères du désert. Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thmuis*, Introductions, traductions et notes par Bernard Outtier, André Louf, Michel Van Parys et Claire-Agnès Zirnheld, *SO* 42, Bellefontaine, Bégrolles, 1985, p. 76. Cette lettre de Macaire explicite les étapes du cheminement spirituel comme autant de crises permises par Dieu auxquelles il répond en répandant sa grâce. De cette manière, Dieu apprend l'humilité à l'âme, cf. *Id.*, p. 66 et 78.

<sup>6</sup> *Did.* VI, 69, 25-27 ; XII, 136, 16-25 de manière explicite. Nous joignons à ces deux textes : *Did.* I, 8, 15-17 ; VII, 84, 36- 40 ; 88, 23-25 ; XIV, 155 passages dans lesquels la doctrine de la dérélition est énoncée sans que le terme ne soit prononcé.

<sup>7</sup> *Did.* VII, 84, 36- 40 : « Oui, vraiment, toutes nos souffrances viennent de nos péchés. Les saints, eux, quand ils souffrent, souffrent pour le nom de Dieu ou pour la manifestation de leur vertu au profit d'un grand nombre, ou pour l'accroissement de la récompense qui leur viendra de Dieu ». La manifestation de la vertu au profit des autres est une des causes de la dérélition selon ÉVAGRE, *Gnost.* 28.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* XII, 136, 20-24.

négligence et l'orgueilleux dans son orgueil que ceux qui tombent dans la négligence ou l'orgueil, alors qu'ils étaient pieux ou humble<sup>1</sup> ».

Dorothee et Évagre se rejoignent sur cette dépendance de l'homme vis-à-vis de la grâce de Dieu qui est la source de l'humilité. Dorothee dit que lorsque l'âme « a travaillé à se purifier de toutes les passions et s'est appliquée à toutes les vertus, elle doit toujours compter sur la miséricorde et la protection de Dieu, de peur d'en être abandonnée et de périr<sup>2</sup> ». De son côté, Évagre affirme en se référant à Paul : « Il est laissé à l'abandon celui qui a ignoré la débilité de sa propre nature. Tu ne possèdes rien que tu n'aies reçu de Dieu<sup>3</sup> ». Conscient du risque qu'encourt l'homme jusqu'à la fin de sa vie de tomber dans l'orgueil spirituel et de subir l'abandon de Dieu, Dorothee conseille de s'inspirer du cultivateur qui, après avoir ensemencé son champ, enfouit la graine dans la terre de peur que les oiseaux ne viennent la picorer. « C'est ainsi que nous devons agir. Si nous faisons quelque bien, cachons-le par l'humilité et jetons en Dieu notre faiblesse, le suppliant de regarder nos efforts, puisque autrement ils seraient inutiles<sup>4</sup>. »

À côté de ces utilisations courantes de la dérélition, Dorothee offre une approche originale de ce thème lorsqu'il imagine la réaction de Dieu après le péché des origines. Ce passage, situé dans la première *Didascalie*, passe inaperçu car le terme n'apparaît pas.

Après la chute, Dieu se dit que si l'homme « ne traverse pas des jours mauvais, il ira se perdre tout à fait. S'il n'apprend pas ce qu'est l'affliction, il ne saura pas ce qu'est le repos<sup>5</sup> ». Par conséquent, Dieu expulse l'homme du Paradis, il le livre à sa *philautie* et à sa volonté propre, « afin qu'en s'y brisant les os », il apprenne à ne plus se conformer à son jugement propre, mais au commandement de Dieu<sup>6</sup>. Ne pas se conformer à sa pensée propre est un des rejets de l'humilité. Par cet abandon, Dieu apprend donc l'humilité à l'homme.

Les éléments essentiels de la dérélition, la finalité pédagogique de l'action divine et l'abandon de l'homme aux conséquences de son péché, sont clairement exprimés dans ce passage des *Didascalies*. Le but et le moyen correspondent à la dérélition, cependant celle-ci n'est plus envisagée du point de vue individuel, mais s'élargit à la dimension de l'humanité toute entière. Dorothee suggère ainsi que la dérélition du chrétien se comprend à la lumière de l'attitude de Dieu envers l'humanité après le péché des origines. De ce fait, celui qui expérimente la dérélition s'inscrit dans l'œuvre du salut de l'humanité que Dieu opère dès le premier péché.

---

<sup>1</sup> *Did.* XII, 136, 21-24.

<sup>2</sup> *Did.* XII, 136, 8-12.

<sup>3</sup> ÉVAGRE, *Huit esprits* 18 avec référence à 1 Co 4, 7.

<sup>4</sup> *Did.* XII, 135, 7-15.

<sup>5</sup> *Did.* I, 8, 15-17.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* I, 8, 18-21.

De nombreuses informations ont été rassemblées dans ce paragraphe. Le combat spirituel se vit dans le mouvement de la dynamique du bien par lequel l'homme réalise la ressemblance à Dieu. Par conséquent, il n'est pas seulement compris par Dorothee dans sa dimension de lutte contre les passions, mais il trouve sa pleine expression dans l'accomplissement du bien, meilleur moyen pour faire reculer le mal.

Alors qu'elle est avant tout destinée à s'opposer à l'orgueil, l'humilité est apparue au fil des investigations comme une arme majeure de l'arsenal spirituel. Elle combat tous les types de passions et elle agit aussi pour prévenir leurs attaques.

Après ces données générales, nous allons analyser plus précisément les adversaires de l'humilité.

## 2 Les rejetons de l'orgueil combattus par l'humilité

Comme ses prédécesseurs<sup>1</sup>, Dorothee relève que l'Ennemi « ne déteste ni ne redoute rien tant que d'être reconnu, car alors il ne trouve plus le moyen de tendre des pièges à sa guise<sup>2</sup> ». Démasquer ses manigances le met en déroute. Une des fonctions des écrits des Pères du désert consiste effectivement à expliciter les stratégies du démon afin d'éviter ses pièges et de mieux le combattre. C'est ainsi que ces maîtres de la vie spirituelle ont réfléchi à la nature des passions et à leurs modes d'actions. Évagre, s'il n'en est peut-être pas le concepteur, est celui qui a popularisé la liste des huit pensées génériques qui sera reçue par la tradition<sup>3</sup>. Alors que Barsanuphe énumère cette liste dans l'ordre, tout en l'allongeant de trois surgeons de la colère<sup>4</sup>, Dorothee ne l'a pas reprise et ne s'est pas préoccupé d'en établir une. Lorsqu'il définit ce qui distingue les passions des péchés, les passions qu'il énumère ne sont pas exactement celles retenues par Évagre et la liste se termine par un « et toutes ces choses-là<sup>5</sup> », étonnamment imprécis. Plus loin, il déclare que chaque passion possède sa vertu contraire. Ici encore, l'énumération est à la fois différente du premier texte et des huit pensées d'Évagre<sup>6</sup>. Dorothee a été sensible à d'autres classifications qui semblent être, pour certaines, le fruit de ses observations. Nous voudrions examiner certaines d'entre elles dans ce paragraphe en raison de leur lien avec l'humilité.

---

<sup>1</sup> Cf. par exemple Évagre *Ep. Mél.* 29.

<sup>2</sup> *Did.* V, 64, 12-14.

<sup>3</sup> ÉVAGRE, *Pr.* 6. Gourmandise, fornication, avarice, tristesse, colère, acédie, vaine gloire et orgueil composent cette liste.

<sup>4</sup> Cf. BARSANUPHE 137b, 46-48. Il ajoute après la colère : emportement, médisance et haine.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* I, 5, 19-20 : « La colère, la vaine gloire, l'amour du plaisir, la haine, le désir mauvais et toutes ces choses-là ».

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XII, 133, 15-19 : orgueil, amour de l'argent, luxure, découragement, colère, haine.

Dorothee précise les rejets de l'orgueil qui combattent l'homme : la justification de soi, suivre son propre sens<sup>1</sup> et l'attachement à la volonté propre. À ces trois passions, l'humilité oppose le blâme de soi, la défiance de son jugement et la haine de la volonté propre<sup>2</sup>. Ces trois rejets de l'orgueil sont ses manifestations concrètes dans le cœur de l'homme. Nous n'allons pas revenir sur l'attachement à la volonté propre et à son retranchement qui a été longuement abordé dans la seconde partie de cette étude. Nos réflexions porteront sur la justification de soi, puis nous approfondirons les riches développements sur la confiance en son jugement.

### *La δικαίωμα*

Au cours de notre périple dans les œuvres de Dorothee, nous avons déjà rencontré la δικαίωμα qui peut se traduire par prétention de justice ou justification de soi. Elle prend son origine dans l'attitude d'Adam et Ève après la transgression. La δικαίωμα apparaît dans leur refus de reconnaître leur culpabilité et de s'en prendre aux autres et à Dieu pour les accuser<sup>3</sup>.

Dorothee donne des exemples de prétention de justice au cours de ses entretiens. Elle n'est pas toujours facile à débusquer car elle se cache sous couvert de fausses bonnes raisons, ce qui est un procédé habituel du démon.

Dorothee met en garde contre le frère qui avance son soi-disant désir d'amendement comme prétexte pour se fier à ses soupçons et pour enquêter sur les agissements des autres. Ce n'est là qu'une « fausse justification (δικαίωμα) inspirée par le diable qui veut nous tromper<sup>4</sup> ». Cet homme ne reconnaît pas qu'il est mû par une curiosité malsaine qui lui fait négliger de s'occuper de ses propres péchés.

Dans la dernière lettre qui a été conservée, Dorothee répond à un frère malade qui se lamentait parce qu'il était un fardeau pour ses frères. Tenir de tels propos, « c'est avouer une prétention de justice. Car lorsqu'on procure au prochain qui veut être sauvé, un commandement de Dieu à accomplir, on ne dit pas : "Je suis à charge"<sup>5</sup> ». Ce frère tombe dans le piège de la prétention de justice car il n'accepte pas l'humiliation de la maladie et ne reconnaît pas humblement son besoin d'être aidé. Comme l'écrit Lucien Regnault, la δικαίωμα est « la prétention de faire acte de vertu, tandis qu'on accomplit sa volonté propre<sup>6</sup> ».

La prétention de justice est une attitude très proche de l'attachement à la volonté propre. Pour le plus grand malheur de l'homme, elles font parfois œuvre commune. L'abbé Poemen disait que « si la prétention de justice prête son appui à la

<sup>1</sup> *Did.* I, 10, 3 : « τὸ στοιχεῖν ἑαυτοῖς ».

<sup>2</sup> Cf. *Did.* I, 10, 2-7.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* I, 9 et 10, 3. Voir aussi BARSANUPHE/JEAN 477.

<sup>4</sup> *Did.* IX, 97, 27-30.

<sup>5</sup> *Did.* Lettre 16, 201, 12.

<sup>6</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 51.

volonté, cela tourne mal pour l'homme<sup>1</sup> ». Effectivement, cet homme court un grand danger car il ne se réfère plus à la volonté de Dieu et à son jugement ; tout passe au crible de son point de vue égocentré. La justification de soi constitue donc une fragilité spirituelle que le diable saura manipuler à bon escient, plus particulièrement lorsqu'une personne a cessé de faire le mal et essaie d'exercer les vertus. L'Ennemi sait que ce n'est pas en l'attirant à commettre des fautes graves qu'il pourra à nouveau avoir prise sur elle. « Mais voici qu'il nous trouve en possession d'une seule volonté propre ou d'une seule prétention de justice et c'est par là qu'il nous nuit avec de belles raisons<sup>2</sup>. »

En raison de cette justification de soi, l'homme ne peut progresser<sup>3</sup>. En effet, « chacun se justifie, chacun se néglige, comme je l'ai dit, sans rien observer et nous demandons compte au prochain des commandements de Dieu<sup>4</sup> ». Alors qu'il devrait s'examiner pour faire pénitence, l'homme juge les autres.

### ***Juger le prochain***

Le second rejeton de l'orgueil détruit par l'humilité est la confiance que l'homme donne à son jugement. Dorothée consacre à ce thème la cinquième *Didascalie*. Comme les Pères avant lui, il met en garde contre la confiance en soi-même, l'illusion de se croire avisé et capable de se diriger<sup>5</sup>. Le frère combat ce rejeton de l'orgueil par l'humilité. Sans honte et avec ouverture de cœur, il s'abaisse devant un Père pour lui révéler les pensées qui l'assaillent, pour recueillir ses conseils<sup>6</sup>. Par ce moyen, le démon qui « déteste la parole de sécurité<sup>7</sup> » est vaincu.

Cet enseignement n'appelle pas de remarques particulières. En revanche, Dorothée développe une intéressante doctrine sur le jugement du prochain<sup>8</sup>. Le thème en lui-même était important aux yeux des Pères puisqu'il est le sujet du chapitre neuf de la collection systématique des Apophtegmes. Une sentence de ce chapitre reprend, quoique dans le sens inverse, une partie de la séquence des passions que nous allons observer chez Dorothée. « Ne méprise personne, ne juge personne, ne dis du mal de personne, alors Dieu te donnera le repos<sup>9</sup> », répondait Poemen à un moine qui s'estimait négligent. L'élaboration de Dorothée puise certainement à ses propres

<sup>1</sup> *Did.* V, 63, 15-17 ; citant *Apophtegmes Alph.* Poemen 54.

<sup>2</sup> *Did.* V, 62, 10-12.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* VII, 86, 5.

<sup>4</sup> *Did.* VII, 86, 4-7.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* V, 62, 4-6.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* V, 65.

<sup>7</sup> Prov 11, 15 cité en *Did.* V, 64, 24-25.

<sup>8</sup> Dorothée développe cet enseignement essentiellement dans la sixième *Didascalie* : « Qu'il ne faut pas juger le prochain » (*Did.* VI, 69, titre).

<sup>9</sup> *Apophtegmes Syst.* IX, 11 (Ce même Apophtegme qui n'est pas recensé parmi ceux attribués à Poemen dans la collection alphabétique se retrouve dans la recension latine de Pélage et Jean sous le nom de l'abbé Pastor, traduction latine de ce nom).

observations et à sa méditation de la sagesse de Pères<sup>1</sup>. Sous le terme générique de jugement, il range les soupçons, la médisance, le jugement proprement dit et enfin le mépris.

Dorothee remarque que « nous jugeons à tort et à travers, nous avons de l'aversion et du mépris, chaque fois que nous voyons, entendons ou soupçonnons quoi que ce soit<sup>2</sup> ». Ce processus malsain est initié par l'accueil d'un léger soupçon contre le prochain<sup>3</sup>.

« Et l'esprit commence à oublier ses propres péchés et à s'occuper du prochain. De là viennent jugements, médisances et mépris, et finalement on tombe soi-même dans les fautes que l'on condamne. Quand on néglige ses propres misères, quand on ne pleure pas son mort à soi, selon l'expression des Pères, on ne peut absolument pas se corriger, mais on s'occupe constamment du prochain. Or, rien n'irrite Dieu davantage, rien ne dépouille l'homme et ne le conduit à l'abandon (ἐγκατάλειπιν) comme le fait de médire du prochain, de le juger ou de le mépriser<sup>4</sup>. »

À la lecture de ce texte, nous comprenons les raisons pour lesquelles il n'existe rien « que Dieu déteste autant, dont il se détourne avec autant d'horreur<sup>5</sup> ». En accueillant les soupçons, le moine ne s'occupe plus de ses propres péchés pour s'en détourner et acquérir les vertus. Il ne prend plus soin de l'autre avec une authentique charité, pleine de compassion, mais il le condamne. Celui qui juge méprise son frère. Or ce mépris définit le premier orgueil décrit dans la seconde *Didascalie*<sup>6</sup>. De plus, cet homme irrite Dieu car, par ce jugement, il usurpe une prérogative du Créateur qui « est seul à tout comprendre et à pouvoir juger les affaires de chacun selon sa science unique<sup>7</sup> ». Celui qui juge son frère s'élève contre Dieu, ce qui correspond à un des aspects du second orgueil<sup>8</sup>. Le jugement est donc hautement nuisible car il allie en lui-même les deux degrés de l'orgueil. Ailleurs, Dorothee affirme aussi que juger son frère rend le moine collaborateur du diable dont le but est de nuire à l'âme<sup>9</sup>.

Se détourner du repentir, ne plus être compatissant, s'abandonner à l'orgueil et enfin, être agent du diable révèlent la gravité du jugement.

### ***Du soupçon au mépris***

Ce texte de la sixième *Didascalie* offre de précieux renseignements sur le mécanisme du jugement. Un « léger soupçon » initie le mouvement. La médisance

<sup>1</sup> BASILE, *PR* 173, 318 cite la plupart des éléments présents dans la doctrine de Dorothee sur le jugement.

<sup>2</sup> *Did.* VI, 75, 16-18. Cf. *Did.* VII, 88, 1-3.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* VI, 69, 14-15.

<sup>4</sup> *Did.* VI, 69, 18-27.

<sup>5</sup> *Did.* VI, 69, 10-11.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* II, 31.

<sup>7</sup> *Did.* VI, 74, 2-4. Cf. *Did.* VI, 71-72 et 74.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* II, 31.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* VI, 75, 23-28.

s'épanouit dans le jugement proprement dit, lequel trouve son point d'orgue dans le mépris<sup>1</sup>. Chaque terme appelle un éclaircissement.

Dorothee range le soupçon dans la catégorie du mensonge en pensée. De façon très vivante, il décrit le raisonnement du soupçonneux.

« Voit-il quelqu'un parler avec son frère, il pense : "C'est pour moi qu'ils parlent". Cessent-ils leur entretien ? Il soupçonne encore que c'est à cause de lui. Si quelqu'un dit un mot, il soupçonne que c'est pour lui faire de la peine. Bref, à tout propos, il soupçonne le prochain et dit : "C'est à cause de moi qu'il a fait ceci, c'est à cause de moi qu'il a dit cela ; c'est pour telle raison qu'il a fait cela"<sup>2</sup> ».

L'orgueil transpire dans ces réactions. En effet, le frère se positionne au centre des événements, il interprète les gestes du prochain à partir de ses impressions, sans s'appuyer sur des bases objectives. Dorothee lui-même a été « tenté de juger de l'état de chacun d'après son allure extérieure<sup>3</sup> ».

Les méfaits d'adhérer aux conjectures apparaissent avec le temps. Les soupçons « sont si préjudiciables qu'à la longue ils arrivent à nous persuader et à nous faire croire avec évidence que nous voyons des choses qui ne sont pas et n'ont (jamais) été<sup>4</sup> ». Dorothee raconte l'histoire d'un moine qui se fiait tellement à ses soupçons « qu'il avait chaque fois la conviction que les choses étaient exactement comme son esprit les imaginait et n'admettait pas qu'il en fût autrement<sup>5</sup> ». Se conduire conformément aux soupçons déconnecte de la réalité et mène à la folie.

Cette récusation des soupçons semble exagérée car il se peut que les événements leur donnent raison. Dorothee présente le cas de quelqu'un qui, pour s'amender, s'appuyait sur les soupçons qu'il avait au sujet des critiques qui pourraient lui être faites. Dorothee affirme sans détours son désaccord avec ce procédé alambiqué : « Le principe même (de cette conduite) est du Mauvais. Car c'est par le mensonge qu'il a commencé : dans son ignorance il a conjecturé ce qu'il ne savait pas. Or, comment un mauvais arbre pourrait-il produire de bons fruits<sup>6</sup> ? » Ils seront bons en apparence, mais gâtés à l'intérieur. Jean de Gaza l'avait dit à Dorothee à l'aide

<sup>1</sup> Le texte énumère deux chaînes : « jugements, médisances et mépris » (*Did.* VI, 69, 20) puis aux lignes 26-27, il donne l'ordre que Dorothee emploie habituellement : médisances, jugements, mépris (cf. *Did.* VI, 70, 1-2 et 77,3) et qui correspond à une gradation dans la gravité.

<sup>2</sup> *Did.* IX, 97, 4-10.

<sup>3</sup> *Did.* IX, 98, 1-3.

<sup>4</sup> *Did.* IX, 98, 18-21.

<sup>5</sup> *Did.* IX, 99, 4-6.

<sup>6</sup> *Did.* IX, 97, 18-21. Quel est le sujet du verbe : « commencer » dans la phrase : « C'est par le mensonge qu'il a commencé » ? Logiquement, c'est l'homme. Mais la construction grecque nous autorise aussi à y voir le Mauvais qui est nommé dans la phrase précédente. L'habitude de suivre ses propres soupçons ne trouverait-elle pas son origine dans le fonctionnement du démon ? De lui aussi, nous pouvons dire qu'il a conjecturé de ce qu'il ne savait pas pour faire tomber l'homme et la femme, lorsqu'il leur dit que Dieu ne veut pas qu'ils mangent du fruit parce qu'ils seraient alors comme des dieux (cf. Gn 3, 5). Ne peut-on pas voir dans les conjectures du démon une projection en Dieu de son cœur mauvais ? La lecture que le démon fait de l'interdiction de Dieu, alors qu'il est ignorant des intentions divines, révèle qu'il attribue à Dieu sa propre jalousie et sa soif de pouvoir.

d'une autre image : « Ne te fie jamais à tes soupçons, car une règle tordue rend tordu même ce qui est droit<sup>1</sup> ».

Après avoir considéré « ces choses soi-disant de peu d'importance<sup>2</sup> », nous allons observer la médisance qu'elles provoquent<sup>3</sup>. Médire, c'est révéler le péché sous l'empire de la passion<sup>4</sup> et le colporter<sup>5</sup>. Dévoiler le péché au frère ou au supérieur peut être une aide afin que le prochain se surveille et change son comportement<sup>6</sup>. Si, extérieurement, les démarches peuvent se ressembler, la motivation passionnée de la médisance les rend totalement opposées. Le bien de l'autre n'est pas recherché, mais son humiliation.

Le jugement au sens précis suit la médisance. De la réprobation de l'acte commis par le frère dans la médisance, « on se prononce sur sa vie tout entière en disant qu'il est ainsi et on le juge comme tel<sup>7</sup> ». Ce n'est pas parce que le pharisien qui prie au Temple<sup>8</sup> loue ses bonnes actions et pense qu'il n'est pas comme les autres hommes que Dieu le condamne, mais parce qu'il déclare en se tournant vers le publicain qu'il n'est pas comme cet homme-là. Il « jugeait la personne même du publicain, les dispositions mêmes de son âme<sup>9</sup> ». Dorothée revient par trois fois sur la gravité du jugement qui dépasse tout péché<sup>10</sup>, car celui qui juge se met à la place de Dieu selon la leçon d'un Apophtegme qu'il relate. Un Ancien s'était scandalisé qu'un de ses confrères soit tombé dans la fornication. À la mort du frère en question, un ange demanda à l'Ancien de terminer sa tâche de juge et de prononcer la sentence finale, ce qui est normalement une prérogative divine. Il comprit la leçon et fit pénitence pour son acte<sup>11</sup>.

Le jugement n'est pas le sommet de cette action de l'orgueil dans les relations fraternelles. Il dérive vers le mépris qui accroît sa malignité<sup>12</sup>. « Il y a mépris quand, non content de juger le prochain, on l'exècre, on l'a en horreur comme une chose

<sup>1</sup> *Did.* IX, 98, 13-15.

<sup>2</sup> *Did.* VI, 69, 12-13.

<sup>3</sup> Sur ce sujet voir aussi : BASILE, *PR* 25, 189.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* VI, 70, 5, 19-21

<sup>5</sup> Cf. *Did.* VI, 75, 19-21.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* IV, 54.

<sup>7</sup> *Did.* VI, 70, 10-11.

<sup>8</sup> Cf. Lc 18, 9-15, *Did.* VI, 70, 21-32.

<sup>9</sup> *Did.* VI, 70, 29-30.

<sup>10</sup> Cf. *Did.* VI, 70, 9-10, 13, 30-31.

<sup>11</sup> *Did.* VI, 71, 8-9. Cf. *Apophtegme* N 471.

<sup>12</sup> « Mépris » traduit deux termes grecs : ἐξουδένωσις et καταφρόνησις. Le premier est toujours utilisé pour les personnes. Le second est moins spécifique. Principalement employé pour les choses ou les idées, il se rencontre aussi au sujet des personnes, cf. *Did.* IV, 53, 10.17 ; VII, 79, 14 ; VII, 87, 7 ; VII, 88, 2 et Lettre 2, 184, 15.

Ce n'est pas uniquement du prochain que vient le mépris, mais aussi de soi-même comme l'écrit Jean à Dorothée. Le mépris qui vient des autres est préférable car plus laborieux pour soi-même. Il est effectivement plus facile d'admettre le mépris de soi par soi-même que venant des autres, cf. BARSANUPHE/JEAN 278, 18-24.



abominable, ce qui est pire et bien plus funeste<sup>1</sup>. » Dans un autre passage, Dorothée décrit avec finesse celui qui méprise le prochain : « Regardant comme rien ce qui vient de lui, ne faisant même pas attention à lui comme à un homme, et ne tenant pas compte de lui, de ce qu'il dit ou de ce qu'il fait<sup>2</sup> ». Par rapport au jugement, le mépris ajoute une note affective, sensible. Elle est une répulsion quasi-physique devant le prochain parce qu'il est pécheur, faible ou qu'il n'a pas trouvé grâce à nos yeux<sup>3</sup>.

Cette réaction face à la faiblesse du prochain est en complète contradiction avec la miséricorde de Dieu qui ne dédaigne pas l'homme après son péché, mais vient pour le sauver<sup>4</sup>. Mépriser son frère, c'est « ne faire aucun cas de lui, comme s'il n'était rien<sup>5</sup> ». Or l'homme est la créature la plus précieuse et la plus proche de Dieu<sup>6</sup>. Celui qui méprise son frère se prive de l'accomplissement de sa vocation à être bon comme Dieu. C'est principalement parce que le mépris est si profondément incompatible avec le comportement de Dieu que Dorothée considère qu'il est plus grave que le jugement proprement dit<sup>7</sup>. Il rejoint l'opinion de l'abbé Théodore de Phémé qui soulignait la dangerosité du mépris lorsqu'il disait qu'« il n'est point de vertu comparable à celle qui consiste à ne pas mépriser<sup>8</sup> ».

Cependant, d'autres raisons viennent s'ajouter. Dans le passage fondamental de la première *Didascalie* où il explique le but du Christ, Dorothée signale que le mépris est engendré par l'élévation qui est la cause de la transgression<sup>9</sup>. Le mépris est aussi présent dans la description des deux orgueils que Dorothée a repérés. Ils passent progressivement du mépris du frère à celui de Dieu<sup>10</sup>.

Parmi les causes du mépris, Dorothée s'attaque avec virulence à la perversité de la *παρρησία* (*parrhésia*<sup>11</sup>). La mauvaise *parrhésia*<sup>12</sup> déforme la liberté et la simplicité dans les relations. Elle les transforme en une familiarité excessive qui se manifeste par des paroles oiseuses ou malséantes, par des gestes déplacés, par des regards sans retenue<sup>13</sup> qui en viennent à mépriser les autres. « Elle est la mère de toutes les passions puisqu'elle bannit le respect, chasse la crainte et engendre le mépris<sup>14</sup>. »

<sup>1</sup> *Did.* VI, 75, 19-23.

<sup>2</sup> *Did.* VII, 79, 14-16.

<sup>3</sup> Les méfaits du mépris dans les relations fraternelles : cf. *Did.* V, 63, 11-14 ; XIV, 153, 22-24.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 8, 24-26 ; I, 9, 5-6.

<sup>5</sup> *Did.* II, 31, 2-3.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* XVI, 170.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* VI, 71, 1-2 ; X, 107, 24-27

<sup>8</sup> *Apophtegmes Alph.* Théodore de Phémé 13.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* I, 7, 26.

<sup>10</sup> Cf. *Did.* II, 31, 1-8.

<sup>11</sup> Sur ce mot lire : SPICQ Ceslas, art. « *παρρησία* », *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Le Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, Paris, 1991, p. 11188- 1195.

<sup>12</sup> Elle est en soi une vertu positive. Elle évoque la liberté de parole dans un climat bienveillant et elle est synonyme d'assurance. Chez Dorothée, son aspect négatif prédomine nettement. Seulement deux emplois dans le sens positif se rencontrent dans ses discours : cf. *Did.* IV, 50, 12 et 16.

<sup>13</sup> *Did.* IV, 53.

<sup>14</sup> *Did.* IV, 53, 15-17. Cf. *Apophtegmes Alph.* Agathon 1 en *Did.* IV, 52, 25-26.

La gravité du mépris ne se révèle pas uniquement dans ses racines. Certains de ses fruits, tels que l'insensibilité et la colère, en sont des manifestations éloquentes.

### *L'insensibilité spirituelle*

Dorothee conseille de ne pas traiter à la légère le mépris des petites choses. À force, « on se met à mépriser jusqu'aux choses importantes et plus graves, à piétiner sa conscience et finalement on court le danger de tomber degré par degré dans une totale insensibilité<sup>1</sup> ». À cause de ce dédain émanant de l'orgueil, les injonctions de la conscience ne sont plus écoutées et la sensibilité au bien s'en trouve anesthésiée. L'âme est alors moins apte à voir ses péchés, elle est ralentie dans sa disponibilité à faire le bien<sup>2</sup>.

L'extrême gravité de ce fruit du mépris se comprend en considérant que « ἀναισθησία », l'insensibilité, s'oppose à αἴσθησις ou sensibilité spirituelle<sup>3</sup>. Or, cette dernière qui a pour fonction de faire goûter le bien est caractéristique de l'état de fils<sup>4</sup>. L'insensibilité spirituelle s'attaque donc directement à la perfection de la communion avec Dieu.

L'insensibilité spirituelle est à rapprocher du thème biblique de l'endurcissement du cœur qui a été repris dans la littérature spirituelle<sup>5</sup>. Dorothee lui-même parle de « l'âme dure et insensible<sup>6</sup> ». Il fait part de sa stupéfaction devant l'insensibilité spirituelle et la négligence à laisser se durcir les passions jusqu'au dernier degré du mal<sup>7</sup>.

Les thèmes de l'endurcissement ou de l'insensibilité se croisent chez les auteurs qui ont inspiré Dorothee. Nous retiendrons quelques exemples intéressants. Un Apophtegme raconte qu'un anachorète, inquiet par l'insensibilité de son cœur car elle l'empêchait d'avoir la crainte de Dieu, demanda à l'abbé Paésios un moyen pour s'en débarrasser. L'Ancien lui conseilla de se mettre à l'école d'un Père qui craigne le Seigneur<sup>8</sup>. Sa réponse suggère que ce frère était insensible car livré à lui-même ou disciple d'un Père qui n'était pas à la hauteur. Quoiqu'il en soit des causes de son mal, Paésios lui prescrit comme meilleur remède la vie monastique telle qu'elle est organisée au désert de Scété dans cette saine émulation spirituelle, source d'humilité.

<sup>1</sup> *Did.* III, 42, 11-14.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* Lettre 7, 192, 16-18.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* Lettre 7, 192, 17 avec l'expression : « εἰς αἴσθησις ἔρχεσθαι », employée ailleurs par Dorothee et que les *Sources Chrétiennes* traduisent par : « acquérir le sentiment », « prendre conscience », « faire l'expérience » (cf. en plus de la Lettre 7 : *Did.* XIII, 145, 9 ; IV, 49, 17). Diadoque de Photice est le docteur de l'αἴσθησις. Il la définit, entre autres, comme « un goût exact des choses que l'on discerne » *DIADOQUE, Chapitres* 30.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* IV, 49, 16-17.

<sup>5</sup> Cf. Mt 19, 8 ; Mc 10, 5.

<sup>6</sup> *Did.* Lettre 7, 192, 16-17.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* XI, 114, 17-23.

<sup>8</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Poemen 65.

C'est avec réticence qu'Évagre aborde la question de l'insensibilité spirituelle<sup>1</sup>. La description qu'il fait de cet état est en effet pitoyable car l'âme n'a plus aucune « porosité<sup>2</sup> » au repentir. Des pensées persistantes de vaine gloire amènent un tel état d'âme<sup>3</sup>.

Bien que tempérée par l'espoir d'un sursaut salvateur, c'est une semblable désolation qui parcourt la longue lettre de Barsanuphe à un frère désobéissant<sup>4</sup>. Ce frère s'était obstiné dans son endurcissement à ne pas demander pardon. Sur les instances de son abbé, il avait fini par consentir à confesser sa faute, mais sans réelle contrition. Bien que le mot n'apparaisse pas dans cette lettre, le thème est bien présent avec l'évocation de l'endurcissement du frère qui ne ressent aucune honte à son péché. Barsanuphe signale que ce frère ne retranche qu'une partie de sa volonté et qu'il n'est pas humble<sup>5</sup>.

Ce rapide tour d'horizon montre que les Pères s'accordent à reconnaître la gravité de l'insensibilité. La plupart soulignent qu'elle procède de l'orgueil. Que l'insensibilité soit un obstacle à la crainte ou qu'elle endorme la conscience morale, elle anéantit la possibilité même de la conversion et du progrès spirituel. En effet, comment se détourner du mal et faire le bien, si l'âme reste sourde et aveugle pour reconnaître ses péchés ?

Nous ne serons pas étonnés par la vigueur des remèdes imposés. Nous avons vu que Paésios ne proposait pas autre chose que la vie monastique dans toute son exigence. Évagre pour sa part préconise l'attention aux malades ou la visite aux prisonniers car face au malheur des autres « l'âme est peu à peu pénétrée de componction et accède à la compassion<sup>6</sup> ».

Dorothee se révèle pour une fois bien austère. Contre l'insensibilité, il recommande de lire continuellement les Écritures, les sentences des Pères qui ouvrent à la componction, de garder la pensée des redoutables jugements de Dieu que l'âme aura à subir à sa mort au sujet non seulement de ses actions, mais aussi de ses paroles et de ses pensées, et d'avoir le souvenir des grandes tribulations de la vie<sup>7</sup>.

Le but des uns et des autres est de percer la carapace d'insensibilité par un choc qui amène à retrouver l'humilité du cœur.

---

<sup>1</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pensées* 11.

<sup>2</sup> Cf. *Id.*, 11, 12.

<sup>3</sup> Cf. *Id.*, 11, 16-17.

<sup>4</sup> Cf. BARSANUPHE 614.

<sup>5</sup> Cf. *Id.*, 614, 79-83.

<sup>6</sup> ÉVAGRE, *Pensées* 11, 22-23.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* Lettre 7, 192, 1-18.

### *De la colère à la rancune*

La colère est le second fruit du mépris que nous devons examiner<sup>1</sup>. Dorothée pense qu'« il est impossible de se mettre en colère contre le prochain, si on ne s'est d'abord élevé contre lui dans son cœur et si on ne l'a méprisé en se jugeant supérieur à lui<sup>2</sup> ». Cette affirmation est très proche de l'enseignement d'Évagre qui explique que l'orgueil incite l'âme à regarder les autres de haut, en les jugeant tous comme inintelligents parce qu'ils ignorent que cette âme est la cause de ses actes bons<sup>3</sup>. L'influence de la doctrine d'Évagre sur la colère apparaît dès le début de la conférence de Dorothée sur la rancune où il cite deux textes qu'il attribue au Pontique<sup>4</sup>.

Outre l'influence manifeste d'Évagre sur la pensée de Dorothée en général, il n'est pas étonnant de rencontrer dans les *Didascalies* des références explicites ou implicites à cet auteur car il peut être considéré comme le spécialiste de la colère. En effet, alors que l'orgueil, « le mal originel<sup>5</sup> » et « le premier rejeton du diable<sup>6</sup> », semble tout désigné pour trôner sur les passions, Évagre place la colère comme pièce maîtresse de l'organisation du mal<sup>7</sup>. Si cette passion n'est pas aussi présente chez Dorothée, celui-ci reconnaît toutefois qu'il n'y a rien de plus grave que de s'irriter et d'irriter le prochain<sup>8</sup>. La primauté de la colère chez le Pontique s'explique par sa conception du démon en qui cette passion prédomine<sup>9</sup>. Évagre définit la colère comme « un mouvement contre celui qui a fait du tort ou paraît en avoir fait<sup>10</sup> ». Elle est engendrée par l'orgueil<sup>11</sup>. Le démon, totalement esclave de son orgueil, ne peut pas se repentir de son péché et il en rejette la cause sur Dieu d'où sa colère<sup>12</sup>. De plus, son orgueil ne supporte pas que sa prétendue puissance<sup>13</sup> ne soit pas reconnue et vénérée à sa juste mesure, ce qui génère en lui ce bouillonnement. « Il n'est pas possible de trouver sur la terre des hommes plus amers que les démons<sup>14</sup> », soutient Évagre. Celui

<sup>1</sup> L'orgueil n'est pas seul en jeu pour provoquer la colère. Dorothée repère aussi le désir de posséder (cf. *Did.* Lettre 3, 188, 1-3), l'amour du plaisir (cf. *Did.* XII, 131, 14-21). Toutes ces racines de la colère ont en commun de replier l'homme sur son seul horizon et annoncent qu'il aura du mal à affronter les frustrations.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* Sentence 17, 202, 56-59.

<sup>3</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pr.* 14.

<sup>4</sup> C'est une erreur pour la première, cf. *Did.* VIII, 89, 1-5 et les notes. Erreur qu'il avait déjà commise en *Did.* II, 29, 14-15.

<sup>5</sup> ÉVAGRE, *Pr.* prologue 2.

<sup>6</sup> ÉVAGRE, *Pensées* 1 et cf. *Pr.* 14 ; *Huit esprits* 17.

<sup>7</sup> Sur le sujet de la colère chez Évagre, cf. BUNGE Gabriel, *Vin des dragons et pain des anges. Colère et douceur dans la doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique*, (SO 87), Bellefontaine, Godewaersvelde, 2009, 165 p. Voir aussi : GILLETTE Gertrude, *Four faces of anger, Seneca, Evagrius Ponticus, Cassian and Augustine*, University Press of America, Lanham, 2010, p. 21-47.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* II, 29, 12-13. De même, BARSANUPHE 38, 17 ; 489, 15-16 ; 789, 21.

<sup>9</sup> Cf. ÉVAGRE, *KG* III, 34.

<sup>10</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pr.* 11.

<sup>11</sup> Cf. *Id.*, 14.

<sup>12</sup> Cf. ÉVAGRE, *Euloge* 18 ; *KG* I, 68 ; III, 34 ; *Schol.* 60 *ad Prov.* 5, 9.

<sup>13</sup> Cf. ÉVAGRE, *Prière* 99-100. Évagre invite à relativiser cette puissance.

<sup>14</sup> ÉVAGRE, *Pr.* 5 (traduction retouchée).

qui se laisse dominer par la colère se rend par conséquent progressivement semblable au démon<sup>1</sup>. Dorothee affirmera lui aussi que si l'homme n'est pas défendu contre la colère par l'humilité, il glisse insensiblement vers un état démoniaque<sup>2</sup>.

Tout en s'inspirant d'Évagre, Dorothee sait aussi faire preuve d'originalité en décrivant comment l'homme passe d'un premier trouble à l'irritation (θυμός), puis à la colère (ὀργή) et enfin à la rancune<sup>3</sup>. Il analyse aussi les diverses expressions de la rancune.

Dorothee prend l'exemple d'un feu à allumer. Tout d'abord, il faut un petit charbon. Il représente la parole désobligeante du frère. Cette parole peut être supportée et le charbon est alors éteint. Malheureusement, elle peut suivre une autre route. L'analyse qui est faite de cette parole cause du trouble par l'afflux des pensées, l'excitation et l'exaltation du cœur<sup>4</sup>. C'est un peu comme si la personne jetait sur ce charbon des brindilles pas assez sèches produisant de la fumée. Si elle est entretenue, cette exaltation du cœur incite à la vengeance. Elle provoque la flamme de l'irritation, l'échauffement du cœur<sup>5</sup>. Ce n'est pas encore la colère en tant que telle. Elle ne saurait tarder si l'homme continue à se troubler car il fait « comme celui qui jette des morceaux de bois dans le foyer et active le feu : c'est alors qu'ils deviennent des charbons. C'est la colère<sup>6</sup>. » Ces charbons, même s'ils sont apparemment éteints subsistent des années sans pourrir et sont toujours susceptibles d'allumer un feu. Il va ainsi de la colère qui se prolonge et devient de la rancune<sup>7</sup>.

Ce souvenir du mal subi incite à rendre le mal pour le mal. Cette vengeance s'opère par une action, une parole ou une attitude qui peut être un regard ou un geste<sup>8</sup>. Elle peut aussi rester à l'intérieur de soi et ne pas s'exprimer par quelque action, mais elle se révèle par la tristesse qu'elle diffuse dans le cœur. En revanche, certains se réjouiront des tribulations subies par le frère incriminé. D'autres seront affligés de ses ennuis. C'est un mieux. Malheureusement, ils ne supporteront pas de le voir heureux, honoré ou satisfait<sup>9</sup>. Enfin, parfois, un frère fait la paix aussitôt avec celui qui l'a contristé, « mais que celui-ci vienne dans la suite à lui dire quelque chose de

<sup>1</sup> Cf. ÉVAGRE, *Pr.* 20 et le commentaire.

<sup>2</sup> *Did.* II, 29, 15-17.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* VIII, 90-91 et 93-94. Barsanuphe dans une liste des passions ajoute après la colère, l'irritation, la médisance et la haine (cf. BARSANUPHE 137b, 47-48). Il n'en donne pas de commentaire. Cette énumération correspond à une gradation dans le mal. Voir aussi : BARSANUPHE 229.

Dorothee distingue θυμός et ὀργή comme le fait Cassien en *Conférences* V, XI qui en donne alors une explication. Cassien ajoute la μῆνις (le ressentiment), terme que n'utilise pas Dorothee, mais dont l'idée est bien présente dans ses textes. De même, Barsanuphe (229, 26-27.34).

<sup>4</sup> Cf. *Did.* VIII, 90, 9-11.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* VIII, 90, 23-26.

<sup>6</sup> *Did.* VIII, 90, 29-31.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* VIII, 91, 10-14.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* VIII, 93, 1-2. La note renvoie à *Apophtegmes Alph.* Poemen 34 selon lequel l'homme rend le mal pour le mal dans le cœur, par le regard, par la langue et enfin en action.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* VIII, 93.

désagréable, il se remet alors le passé dans l'esprit et se trouble à la fois des anciennes et des nouvelles injures<sup>1</sup> ». Cet homme est comme celui qui aurait soigné une blessure, mais dont l'endroit resterait sensible et susceptible d'être à nouveau écorché. Il a gardé un reste de rancune qui ressurgit à la première occasion<sup>2</sup>.

La colère et son cortège de passions sont extrêmement préjudiciables à la vie spirituelle. Nous avons vu qu'ils instaurent le trouble et la tristesse. Ils rendent captifs de l'Ennemi<sup>3</sup>. Ils peuvent même conduire au meurtre<sup>4</sup>. L'homme n'a « plus de pensées selon Dieu, mais toutes corporelles et charnelles<sup>5</sup> ». Les vertus ne sont plus développées et se dissolvent entraînant la perte de la « gnose engendrée dans l'âme par l'observance des saints commandements<sup>6</sup> ». Comme précédemment dans le cas de l'insensibilité, la progression spirituelle est enrayée et son plein épanouissement empêché.

### ***L'humilité qui apaise la colère et la rancune***

La colère a dans la douceur sa vertu contraire<sup>7</sup>. La douceur et l'humilité sont presque synonymes dans l'Écriture<sup>8</sup>. Dorothee adhère à la leçon d'un Apophtegme selon lequel « l'humilité ne s'irrite pas et n'irrite personne<sup>9</sup> ». La cuculle qui est le symbole de l'humilité garde le moine dans l'état d'enfance. Étant sans malice, il « ne se met pas en colère si on l'injurie<sup>10</sup> ». Dorothee précise que l'humilité combat la colère parce qu'elle attire la grâce sans laquelle il n'est pas possible d'être protégé<sup>11</sup>. La colère, parce qu'elle est engendrée par l'orgueil, est vaincue par l'humilité. Dorothee engage ses frères, sans attendre<sup>12</sup>, à contrer par le blâme de soi les premiers mouvements de l'irritation<sup>13</sup>. Déjà Basile conseillait dans ses réponses aux fraternités de lutter contre la colère « en croyant les autres supérieurs à soi et en se tenant ainsi toujours prêt à leur obéir, sans chercher à être obéi par eux<sup>14</sup> ».

Dorothee indique que la colère, la rancune ou toute autre passion ne peuvent prévaloir contre l'alliance de la compassion, de la charité et de l'humilité<sup>15</sup>. Pour se

<sup>1</sup> *Did.* VIII, 94, 8-11.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* VIII, 94.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* VIII, 92, 4-5 qui cite Ps 7, 5-6.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 6, 10-13.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* VIII, 92, 33-34.

<sup>6</sup> *Did.* VIII, 92, 29-30.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* XII, 133, 10.17. Nous nous bornerons dans les lignes qui suivent à cerner l'action de l'humilité contre la colère. Cependant, Dorothee donne d'autres remèdes : la charité (cf. *Did.* Lettre 7, 192, 29), le détachement des biens (cf. *Did.* Lettre 3, 188).

<sup>8</sup> Cf. SPICQ Ceslas, art. « *πραῦπάθεια, πραύς, πραύτης* », *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Le Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, Paris, 1991, p. 1294-1306.

<sup>9</sup> *Did.* II, 29, 3-4 repris de *Apophtegmes* N 115.

<sup>10</sup> *Did.* I, 18, 7-8.

<sup>11</sup> Cf. *Did.* II, 29, 9-12.

<sup>12</sup> S'y attarder, c'est se mettre en péril, cf. *Did.* VIII, 89, 15-18.

<sup>13</sup> Cf. *Did.* VIII, 91, 18-19.

<sup>14</sup> Cf. BASILE, *PR* 29, 191.

<sup>15</sup> Cf. *Did.* VIII, 94, 35-37.

défaire de la rancune, il propose au frère de prier « de tout son cœur pour celui qui lui a fait de la peine et en disant : "O Dieu, porte secours à mon frère et à moi par ses prières"<sup>1</sup> ».

Cette prière est d'abord un témoignage de compassion et de charité<sup>2</sup>. En exposant à un frère comment réchauffer sa charité envers les autres, Dorothée fournit des informations qui éclairent sa pensée. Si un de ses frères l'injurie ou l'afflige de quelques manières, il lui recommande de prier pour lui « comme l'ont dit les Pères, dans la pensée qu'il te procure de grands bienfaits et qu'il est un médecin guérissant en toi l'amour du plaisir. Par là s'apaisera ta colère, la charité étant, pour les saints Pères, "un frein de la colère"<sup>3</sup> ». En invoquant l'autorité des Pères, Dorothée songe à Évagre et à Zosime<sup>4</sup>.

Demander au Seigneur de recevoir son secours par les prières du frère qui nous blesse est une preuve d'humilité<sup>5</sup>. Agir de cette manière correspond au comportement de ceux qui s'appuient sur la prière de leur père spirituel. Dans la première *Didascalie*, Dorothée commente deux histoires de frères qui sont sortis indemnes de situations périlleuses en faisant confiance à la puissance d'intercession de leur Père. Nous retrouvons une formule similaire à celle utilisée par le frère luttant contre la rancune : « O Dieu par les prières de mon père, délivre-moi<sup>6</sup> ! » Ce rapprochement suggère que le frère aux prises avec la rancune reconnaît, en celui qui l'a outragé, un Père qui le conduit sur le chemin de la véritable charité dans l'humilité. Cette idée rejoint la recommandation faite par Dorothée de considérer ceux qui nous affligent comme des médecins et des bienfaiteurs, ce qui appartient à la mission des Pères.

Les conseils de Dorothée à ses frères manifestent la nécessaire intervention de l'humilité pour l'apaisement des cœurs. S'appuyer sur les prières de celui qui offense, se laisser guider par un autre, considérer l'offenseur comme un Père qui guide sont des attitudes qui témoignent d'une humilité radicale.

Dorothée possède d'indéniables qualités d'observateur. Il ne manque pas non plus d'à-propos pour synthétiser et systématiser les informations qu'il a recueillies. Il offre ainsi à ses frères un tableau éloquent de l'enchaînement des passions au détriment de la communion fraternelle. Le frère passe des soupçons à la médisance puis au jugement et enfin au mépris. Le mépris provoque la colère qui, si rien n'est tenté pour s'y opposer, glisse vers la rancune. Cette invasion croissante du mal dont il est difficile

---

<sup>1</sup> *Did.* VIII, 94, 30-33.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* VIII, 94, 34.

<sup>3</sup> *Did.* Lettre 7, 192, 25-29 qui cite ÉVAGRE, *Pr.* 38. Voir aussi une idée similaire en *Did.* Lettre 2, 21-24.

<sup>4</sup> Pour Évagre, voir la note précédente. cf. ZOSIME 3 a-c. En 4 a, Zosime cite les lettres 51 et 52 d'Évagre.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* VIII, 94, 35.

<sup>6</sup> *Did.* I, 23, 4-5 ; 9-10 et 23-24. En *Did.* XVII, 179, 33 par exemple, Dorothée exprime sa foi en la communion des saints dans la prière.

de s'extraire lorsque les racines des passions sont bien implantées, fait comprendre qu'il est vital de s'opposer sans attendre aux premières manifestations du mal.

\*

\* \*

### **3 Le péché des origines, archétype du combat spirituel et du rôle de l'humilité**

Envisager la relation à Dieu en termes de combat, scruter l'action du démon et décrire cette infestation progressive du mal n'entraînent pas une vision angoissante et négative de la vie spirituelle. Dorothee est en accord total avec la conception à la fois réaliste et pleine d'espérance des Pères du désert. Les fréquentes mentions de cet aspect de la vie spirituelle dans leurs écrits prouvent qu'ils le prennent très au sérieux, mais leur doctrine du combat est résolument paisible parce qu'elle s'enracine dans la foi en la victoire du Christ sur les Puissances de mort quelle que soit leur nature. En présentant l'accomplissement du bien comme le complément naturel et indispensable au rejet du mal, Dorothee fait souffler sur sa doctrine du combat un vent positif qui balaie toute crainte et fait aller de l'avant.

Plus fortement que ses Pères, l'enseignement de Dorothee sur l'humilité dérive dans une large mesure de l'événement du premier péché. La méditation des réactions de l'homme et de la femme lui ont permis d'explicitier la place fondamentale de l'humilité au sein du combat et plus largement pour la vie spirituelle. Elle n'est pas simplement utile pour réparer le péché ; la cultiver prémunit contre les tentations. Elle se révèle nécessaire à tout acte bon car elle conduit à obéir au commandement.

C'est aussi en réfléchissant au péché des origines que Dorothee déduit les trois rejets de l'orgueil : la justification de soi, la confiance en soi, l'attachement à la volonté propre. L'homme et la femme se sont justifiés, ils n'ont pas fait amende honorable. Ils n'ont pas écouté l'appel de Dieu qui les invitait au repentir, mais ils ont suivi leur jugement. En tout ceci, ils ont montré qu'ils étaient livrés à leur volonté propre qui se dresse contre celle de Dieu.

De même, la doctrine traditionnelle de la dérélition trouve son origine dans la réaction de Dieu au premier péché. Dans une certaine mesure, Dieu permet au mal de suivre sa pente destructrice afin que l'homme, durement éprouvé, se réveille et fasse pénitence.

Les classifications des fruits de l'orgueil qui ont été examinées dans ce chapitre ont principalement pour objet les relations fraternelles. Elles témoignent du souci de Dorothee d'aider sa communauté à développer de bonnes relations entre frères. Dans



le troisième chapitre de cette partie, nous allons partir à la découverte du concours que l'humilité apporte à la promotion d'une authentique charité fraternelle.

### CHAPITRE III

## L'HUMILITÉ ET LA CHARITÉ

Le thème de la charité a déjà été rencontré au cours de ce périple dans les œuvres de Dorothee. La dynamique de la charité appartient à la triple dynamique du bien. Dorothee en rend compte avec l'image originale et très suggestive du cercle<sup>1</sup>. Grâce à cette comparaison, il donne des indications lumineuses pour comprendre l'articulation entre l'amour pour Dieu et celui envers le prochain. Il montre comment ces deux amours se fécondent mutuellement pour faire progresser le moine. Lors de l'étude des étapes de la vie spirituelle, la charité a aussi été évoquée. La progression de la disposition d'esclave à celle de fils se réalise par un affinement de l'intention de l'acte. Ce n'est plus l'amour de soi égoïste qui motive l'action, mais l'amour du bien pour lui-même, source de joie. Cette purification correspond à la croissance de la vie spirituelle dans la charité.

Dorothee reconnaît toute sa place à la charité. En cela, il prend de la distance vis-à-vis d'Évagre qui met l'accent sur la connaissance<sup>2</sup>. Cependant, son insistance sur l'humilité ne va pas sans interrogations. Elle invite à analyser avec attention sa pensée concernant les rapports que l'humilité entretient avec la charité. Cet examen occupera la première partie de ce chapitre. Nous pourrions ensuite découvrir les moyens déployés par l'humilité pour contribuer au développement et à la conservation de la charité

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* VI, 78.

<sup>2</sup> Comme le montre cette sentence : « Foi, principe de la charité, fin de la charité, connaissance de Dieu » (ÉVAGRE, *Mn* 3). Ce qui ne veut pas dire qu'Évagre délaisse la charité. « Le premier et principal des commandements c'est la charité, grâce à laquelle l'intellect voit la charité première, c'est-à-dire Dieu », écrit-il dans la Lettre 56 citée par SPIDLIK Thomas, *La spiritualité de l'Orient chrétien, Manuel systématique*, (OCA 206), Pontificium Istitutum Orientalium Studiorum, Rome, 1978, p. 321. Voir aussi : ÉVAGRE, *Pr.* prologue 8.

fraternelle. Certains éléments de la doctrine de Dorothée susciteront des critiques auxquelles nous essaierons de donner des réponses.

## 1 La charité, perfection des vertus, et l'humilité

Dans l'image de l'édifice spirituel des vertus de l'âme, Dorothée affirme que le toit représente la charité et que l'humilité est assimilable à la balustrade qui le couronne<sup>1</sup>. Pour déterminer les implications de cette déclaration, nous envisagerons tout d'abord la pensée des maîtres de Dorothée sur la charité.

### *La place de la charité fraternelle chez les Pères de Dorothée*

Malgré leur vie anachorétique, les Pères du nord de l'Égypte n'ont pas laissé dans l'ombre les exigences de la charité fraternelle. Ils n'étaient pas à strictement parler des ermites. S'ils passaient la semaine dans leur cellule, une assemblée liturgique et fraternelle se tenait le samedi et le dimanche<sup>2</sup>. Nombreux étaient les Pères qui avaient en formation un ou plusieurs disciples. Enfin, les lois de l'hospitalité, sacro-saintes pour des orientaux, étaient respectées<sup>3</sup>. Il n'est donc pas surprenant de rencontrer un enseignement substantiel sur la charité fraternelle dans les Apophtegmes<sup>4</sup>. C'est ainsi que la collection systématique comporte un chapitre, le treizième, sur le thème de l'hospitalité et de l'aumône. Nous relèverons justement un de ses Apophtegmes, attribué à Poemen, qui manifeste la primauté de la charité sur l'humilité. Un frère s'inquiétait parce qu'il faisait l'aumône en cherchant à plaire aux hommes. L'Ancien lui répondit : « Même si c'est pour plaire aux hommes, donnons quand même au frère ce dont il a besoin<sup>5</sup> ». Il lui expliqua par une parabole qu'il valait mieux une mauvaise récolte qu'aucune. La leçon est claire : mieux vaut un acte d'une qualité médiocre plutôt que manquer à la charité.

Les paroles de Poemen ne sont pas en contradiction avec celles de Jean écrivant à Dorothée que le labeur sans l'humilité n'a pas de valeur<sup>6</sup>. Dans le cas de ce frère, Poemen a décelé, nous semble-t-il, que la recherche de l'humilité pour accomplir un acte authentiquement charitable devenait, en quelque sorte, une idole et lui faisait oublier l'essentiel qui est de venir en aide aux pauvres.

<sup>1</sup> Cf. *Did.* XIV, 151, 35-36 et 41.

<sup>2</sup> Cf. REGNAULT, *La vie quotidienne*, p. 177-188.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 153-163.

<sup>4</sup> Dans un Apophtegme, nous trouvons une conception de l'enfer qui est très révélatrice de l'importance des relations interpersonnelles chez ces hommes et ces femmes qui ont voué leur vie à la contemplation solitaire. Le châtement de l'enfer consiste à être collés dos à dos sans pouvoir voir l'autre. La prière des saints soulage un peu ce tourment en procurant une vue partielle de l'autre. cf. *Apophtegmes Syst.* III, 19 = Macaire 38.

<sup>5</sup> *Apophtegmes Syst.* XIII, 6 = *Alph.* Poemen 51.

<sup>6</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 277, 5-6.

L'enseignement des Apophtegmes est unanime : l'humilité accompagne la charité à tel point qu'on ne sait plus s'il faut parler d'une humilité charitable ou d'une humble charité. « L'œuvre de foi, c'est vivre dans l'humilité et la miséricorde<sup>1</sup> », déclare Poemen. Et Sisoès va jusqu'à dire que « celui qui tient l'*apséphiston* avec science accomplit toute l'Écriture<sup>2</sup> », ce qui fait écho à saint Paul lorsqu'il écrit que la charité est la plénitude de toute la Loi<sup>3</sup>. Pour les Pères du désert, la charité se revêt d'humilité et l'humble qui ne se met pas en avant (ce qui correspond à l'*apséphiston*) va aimer l'autre en vérité, en cherchant à le valoriser et en se réjouissant de son bonheur. Si l'humilité résume tous les commandements, « c'est aussi et surtout la charité fraternelle qui est le commandement par excellence, contenant et renfermant tous les autres<sup>4</sup> ». L'importance de la charité atteint un degré si élevé pour les Apophtegmes que, bien souvent, « le commandement » ou « le commandement de Dieu » correspond à celui de l'amour fraternel<sup>5</sup>. Ils suivent ainsi saint Paul pour qui aimer le prochain comme soi-même résume tous les commandements de la Loi<sup>6</sup>.

Cet enseignement des anachorètes dépasse les frontières du désert. Il se retrouve chez Basile. L'empreinte de l'humilité sur la charité est une caractéristique de son enseignement aux fraternités. Le fondement éminemment christologique de sa doctrine explique cette insistance. L'évêque de Césarée préconise en effet de « pratiquer l'humilité dans la charité du Christ<sup>7</sup> ». Il rappelle que le lavement des pieds au soir du Jeudi Saint fut « un exemple précis et frappant de l'humilité dans la perfection de la charité<sup>8</sup> ». Dans l'homélie sur l'humilité, il donne des exemples de la charité teintée d'humilité : « Ne condamnez pas les autres pour des fautes légères, comme si vous étiez un juste parfait. Traitez avec bonté ceux qui sont tombés dans quelque péché, et relevez-les avec un esprit de douceur, comme vous y exhorte l'Apôtre, faisant réflexion sur vous-mêmes et craignant d'être tenté aussi bien qu'eux<sup>9</sup> ».

Dorothee se sert de citations d'Apophtegmes pour rappeler à ses auditeurs ou ses correspondants l'importance de la charité pour la vie spirituelle. Nous commencerons par une lettre dans laquelle il détermine le but poursuivi par les frères qui se rendent visite. La charité est la première motivation qui fait sortir l'anachorète

<sup>1</sup> *Apophtegmes Syst.* XIII, 7 = *Alph.* Poemen 69b.

<sup>2</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Pistos 1 (PG 65, 373B) rapporté en ISAÏE, *Logos* 30, 6b.

<sup>3</sup> Cf. Rm 13, 8.

<sup>4</sup> REGNAULT, *Les Pères*, p. 90.

<sup>5</sup> Cf. *Id.*, p.91. Cf. *Apophtegmes Alph.* Jean Colobos 19, 32 ; Lot 1 ; Sisoès 32.

<sup>6</sup> Cf. Rm 13, 9.

<sup>7</sup> BASILE, *GR* 43, 143. Cf. *GR* 10, 76.

<sup>8</sup> *Id.*, 7, 67 (PG 31, 933B). Cette perfection de la charité dont parle Basile renvoie au début du texte du lavement des pieds Jn 13, 1.

<sup>9</sup> BASILE, *Auger*, Sur l'humilité, p. 156-157.

de sa cellule « car il est dit : "Tu vois ton frère, tu vois le Seigneur ton Dieu"<sup>1</sup> ». Cette formule choc est effectivement tirée d'un Apophtegme d'Apollon<sup>2</sup>. Lorsque Dosithée avait mal parlé à un malade dans son office à l'infirmerie, Dorothée lui faisait une remontrance qui est une application pratique de cette maxime : « Ne sais-tu donc pas qu'il est le Christ et que c'est au Christ que tu fais de la peine<sup>3</sup> ? » De même, un passage d'une lettre qui reprend l'image paulinienne du Corps du Christ montre combien il a assimilé cet enseignement des Pères. Pour aider un responsable de communauté à ne pas succomber à la colère quand il reprend un frère, Dorothée lui écrivait : « Souviens-toi plutôt qu'il est un frère, un membre du Christ et une image de Dieu menacée par notre Ennemi commun<sup>4</sup> ». Dorothée cite aussi une autre parole forte des Apophtegmes, cette fois-ci d'Antoine le Grand : « Du prochain viennent la vie et la mort<sup>5</sup> ». La manière de vivre les relations avec les autres est le critère pour vérifier si la voie suivie par le moine est celle du bien ou du mal. Comme l'écrit Dorothée dans sa première lettre à propos du moine qui rencontre ses frères : « Lorsqu'il va chez les autres, il fait réflexion et se rend compte de son état<sup>6</sup> ». Quelques lignes plus loin, il constate que si demeurer dans la cellule élève l'âme, les hommes mettent à l'épreuve<sup>7</sup>, c'est-à-dire sont des révélateurs des dispositions de l'âme.

Dorothée a été à bonne école avec Jean de Gaza. Lorsqu'il prenait congé à la fin de son service, cet abbé lui disait l'une des quatre sentences spirituelles qu'il affectionnait. Il introduisait invariablement la parole du jour par le même refrain : « Une fois pour toutes, frère, que Dieu garde la charité ! » Une des maximes est un verset des Galates : « Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la loi du Christ<sup>8</sup> ».

Nous devons toutefois nuancer cette présentation de la charité des Pères car certains de leurs agissements ne semblent pas correspondre à leur sollicitude pour les autres qui vient d'être constatée. Les lois de l'hospitalité sont mises à mal avec l'attitude d'Arsène ou de Théodore de Phermé. L'un « n'allait pas facilement au-devant des visiteurs<sup>9</sup> » et l'autre « y allait, mais il était comme une épée<sup>10</sup> ». Arsène avouait à ses frères meurtris parce qu'il les fuyait qu'il ne pouvait pas laisser Dieu pour aller avec les hommes<sup>11</sup>. Cette affirmation va à l'encontre de la sentence d'Apollon,

<sup>1</sup> *Did.* Lettre 1, 181, 7-8. Dans le même esprit voir ÉVAGRE, *Prière* 123 : « Bienheureux le moine qui tient tous les hommes pour Dieu, après Dieu ».

<sup>2</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Apollon 3.

<sup>3</sup> Cf. *Vie de Dosithée* 6, 16-17.

<sup>4</sup> *Did.* Lettre 2, 185, 4-5.

<sup>5</sup> *Apophtegmes Alph.* Antoine 9 en *Did.* IV, 60, 26.

<sup>6</sup> *Did.* Lettre 1, 180, 10-11.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* Lettre 1, 180, 22-23.

<sup>8</sup> *Did.* IV, 56, 23-24 qui cite Ga 6, 2.

<sup>9</sup> *Apophtegmes Alph.* Arsène 31.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Arsène 13.

reprise par Dorothee, citée quelques lignes plus haut : « Tu vois ton frère, tu vois le Seigneur ton Dieu<sup>1</sup> ».

Pour comprendre le comportement de ces abbés, il est bon, d'une part, de se souvenir de la vocation des anachorètes à la solitude. C'est dans le silence de la cellule, « seul en face du Seul<sup>2</sup> », qu'ils sont attendus et qu'ils deviennent proches de tout homme comme la célèbre sentence d'Évagre le déclare : « Moine est celui qui est séparé de tout et uni à tous<sup>3</sup> ». D'autre part, Dorothee donne une explication de cet apparent manquement à la charité en faisant appel à l'humilité. « Voyez l'humilité des saints ! Voyez les dispositions de leur cœur ! Même envoyés par Dieu au secours des hommes, ils refusaient par humilité et fuyaient l'honneur<sup>4</sup>. » Et l'Apophtegme qui rapporte les agissements de deux abbés peu avenants les défend en disant qu'ils avaient en horreur la gloire venant des hommes<sup>5</sup>. Excellent connaisseur des Pères du désert, Lucien Regnault explique que les Pères « préféraient le labeur de l'humilité au labeur de la charité afin de mieux satisfaire finalement aux exigences de la plus parfaite charité<sup>6</sup> ».

Les Pères n'ont pas négligé le commandement nouveau du Christ. Les quelques références à Dorothee, faites au cours de ce bref parcours, manifestent qu'il en fut de même pour lui. Nous allons donc entrer plus avant dans sa pensée sur la charité fraternelle.

### *Aimer le prochain à la manière de Dieu*

Pour Dorothee, pratiquer la charité, c'est être utile au prochain et, comme le dit Poemen, lui faire du bien<sup>7</sup>. Avec une telle définition, le champ de la charité fraternelle se révèle multiforme et laisse libre cours à la créativité de l'amour. Dorothee parle d'aide financière, de service des malades, de prodiguer au frère des paroles de réconfort. Il est aussi question de supporter le frère irrité, lui pardonner, prier pour lui<sup>8</sup>. Cette aumône s'exerce envers le corps ou l'âme ou les deux, selon les moyens et la condition de la personne<sup>9</sup>. Être charitable, faire l'aumône ou être miséricordieux sont des expressions quasiment équivalentes<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> *Apophtegmes Alph.* Apollos 3 ; *Did.* Lettre 1, 181, 7-8.

<sup>2</sup> *Apophtegmes Syst.* XXI, 4 = N 89.

<sup>3</sup> ÉVAGRE, *Prière* 124.

<sup>4</sup> *Did.* II, 35, 1-4.

<sup>5</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Arsène 31.

<sup>6</sup> *Les Sentences des Pères du désert, Les Apophtegmes des Pères (Recension de Pélage et Jean)*, introduction de Lucien Regnault, traduction de Jean Dion et Guy Oury, Éditions de Solesmes, Solesmes, 1966, p. 16.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* Lettre 6, 191, 22-23 qui commente *Apophtegmes Alph.* Poemen 160. Déjà Basile écrivait qu'il fallait se donner pour les autres « non pour satisfaire à des obligations humaines, mais être utiles à chacun dans le but de plaire à Dieu », Basile, *PR* 162, 255.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* XIV, 154, 25-29.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* XIV, 158, 1-31.

<sup>10</sup> Comme le montre la citation de Lc 6, 36 dans ce passage de *Did.* XIV, 156, 6-7.

La ressemblance à Dieu bienveillant et bienfaisant, vocation de l'homme, se réalise par cet amour concret et multiforme envers le prochain car c'est spécialement l'attention active aux nécessités des autres qui imite Dieu<sup>1</sup>. Il est significatif que la seule attribution de « φιλανθρωπία » à un homme dans les *Didascalies* soit pour qualifier le comportement de l'abbé Ammonas qui avait évité à un frère d'être pris en flagrant délit de fornication et de la sorte obtint son repentir<sup>2</sup>. Ce Père a agi comme Dieu qui ne dédaigne pas le pécheur, mais va à sa recherche<sup>3</sup>.

L'imitation de la charité de Dieu est le but vers lequel l'homme doit avoir les yeux toujours fixés<sup>4</sup>. Cependant, il est un domaine qu'il ne doit en aucun cas reproduire. En effet, Dieu veut le bien de l'homme, mais parfois, comme nous l'avons vu dans le chapitre sur le combat spirituel avec la doctrine de la déréliction, il permet<sup>5</sup> des épreuves « qui surviennent pour notre correction (παίδευσιν), à cause de notre malice : famine, peste, sécheresse, maladies, guerres<sup>6</sup> ». L'homme ne peut s'arroger cet aspect de la pédagogie divine. Dieu désire au contraire qu'il porte sa volonté sur ce que lui, Dieu, veut de bon<sup>7</sup> et qui correspond « à tout ce qui est l'objet d'un précepte : s'aimer les uns les autres, être compatissant, faire l'aumône, etc.<sup>8</sup> » Si la vocation de l'homme est de faire le bien comme Dieu le fait, l'exception imposée à ce principe rappelle opportunément que cette imitation n'abolit pas les frontières entre le Créateur et sa créature.

En revanche, l'homme doit prendre modèle sur l'amour de Dieu qui se manifeste par sa sollicitude envers l'homme esclave du péché, par les prévenances de la Providence. Par conséquent, la charité de l'homme pour le prochain aura cette note particulière d'attention aux plus faibles. Ce souci des humbles qui s'observe chez Dorothee n'est pas exceptionnel parmi les Pères<sup>9</sup>. Toutefois, son expérience de responsable de l'infirmerie du monastère de Séridos pendant plusieurs années et sa santé précaire ont certainement aiguisé sa sensibilité.

Dans ce contexte d'attention aux plus faibles, la notion de compassion (συμπάθεια) revient souvent dans ses textes<sup>10</sup>. Dorothee a fait siens les conseils de

<sup>1</sup> Cf. *Did.* XIV, 156, 11-12.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* VI, 76, 40-47 où Dorothee raconte à sa manière *Apophtegmes Alph.* Ammonas 10.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* I, 8, 24-26.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* XIV, 156, 13.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* XIV, 155, 12-13 : « Ces maux n'arrivent pas en vertu du bon plaisir de Dieu, mais de sa permission ».

<sup>6</sup> *Did.* XIV, 155, 10-12.

<sup>7</sup> Cf. Rm 12, 2.

<sup>8</sup> *Did.* XIV, 155, 28-30.

<sup>9</sup> Spontanément, nous pensons à l'œuvre sociale de Basile avec sa cité dispensaire, la Basiliade, cf. GAIN Benoît, « un évêque novateur en Cappadoce. Saint Basile et la basiliade », *Connaissance des Pères de l'Eglise* 127, Septembre 2012, p. 5-18. L'abbé Agathon, voyant un lépreux, affirmait qu'il échangerait volontiers son corps avec le sien si cela était possible. « Car telle est la charité parfaite », concluait-il, cf. *Apophtegmes Alph.* Agathon 26.

<sup>10</sup> Voir en plus des références des prochaines notes : *Did.* VI, 76, 2-3.46 ; VI, 77, 17-18 ; VIII, 96, 34 ; IX, 103, 16 et 19-20.

Jean. Alors que, harassé par les tâches de l'infirmerie, il lui écrivait son aspiration à plus de retraite, Jean lui répondit que la compassion accomplissait « le précepte de l'Apôtre<sup>1</sup>, c'est-à-dire, si quelqu'un est affligé, à s'affliger avec lui, le consoler, le reconforter, car c'est cela la compassion<sup>2</sup> ». En écho, Dorothée indique dans les *Didascalies* que celui qui compatit se soucie des peines du prochain comme si elles étaient les siennes<sup>3</sup>. La compassion conduit jusqu'à être affligé du trouble de celui qui nous outrage<sup>4</sup>. Zosime, lui aussi, déclarait que, s'il fallait s'attrister au sujet des afflictions, c'était « de la perte de celui qui nous a fait du tort plutôt que du détriment causé à nos biens<sup>5</sup> ». La charité fait que l'homme se préoccupe de l'autre avant lui.

« Σπλάγγνα » ou « εὐσπλάγγνος » sont d'autres termes utilisés par Dorothée pour exprimer l'idée de compassion<sup>6</sup>. D'une forte densité anthropologique et spirituelle, ils sont difficiles à traduire. Les entrailles désignent l'intimité de la personne avec une nuance de tendresse. Ces termes mettent en avant le retentissement émotionnel de la compassion, sans verser dans le sentimentalisme. Dorothée indique que le service des malades a pour but d'acquérir des entrailles de miséricorde<sup>7</sup> : « σπλάγγνα οἰκτιρμῶν ». C'est aussi la conscience de sa propre faiblesse qui rend compatissant envers les autres<sup>8</sup>. Dorothée affirme qu'Ammonas, par son comportement envers le frère qui avait forniqué, a montré de la charité et de la miséricorde<sup>9</sup>. Pour ce dernier mot, le grec a « εὐσπλάγγνίαν » qui pourrait tout aussi bien être traduit par « compassion ».

Dans le Nouveau Testament, « σπλάγγνα » désigne aussi la miséricorde de Dieu<sup>10</sup>. Par sa compassion envers les autres, l'homme développe en lui des entrailles de miséricorde à l'image du Dieu miséricordieux<sup>11</sup>.

Ces éléments généraux de l'enseignement de Dorothée sur la charité conduisent à faire la même constatation que celle effectuée lors de l'analyse de sa christologie. À la différence de ses Pères, ce n'est pas en prenant pour modèle les actes de charité accomplis par le Christ au cours de sa vie qu'il demande à ses frères d'être charitables envers le prochain. La vocation de l'homme consistant à être bon à la

<sup>1</sup> Cf. 1 Co 12, 26.

<sup>2</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 315, 13-15.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XIV, 154, 9. Voir l'image du corps, cf. *Did.* VI, 77, 16 qui reprend Rm 12,5. Lire aussi : *Did.* XIV, 157, 23.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* X, 110, 15-16.

<sup>5</sup> ZOSIME, 6b.

<sup>6</sup> Cf. SPICQ Ceslas, art. « σπλάγγνα, σπλάγγνίζομαι », *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Le Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, Paris, 1991, p. 1409-1412.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* XIV, 153, 5-7. Voir aussi : Lettre 2, 184, 1-2. Ces deux textes renvoient à Col 3,12 (à ajouter à l'index des citations scripturaires, cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 536). Barsanuphe et Jean ont employé à plusieurs reprises ce terme, cf. BARSANUPHE/JEAN 386, 74 avec les références en note 2.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* Lettre 2, 185, 10.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* VI, 76, 34.

<sup>10</sup> Par exemple : Lc 1, 78.

<sup>11</sup> Cf. *Did.* XIV, 156.



ressemblance de Dieu, Dorothée leur commande d'aimer à la manière de Dieu. La différence dans l'expression n'implique pas une pensée différente. Nous devons nous rappeler que « Dieu » sert aussi chez lui à nommer le Christ. Aimer à la manière de Dieu, c'est aimer à la manière du Christ, Dieu fait homme, envoyé par le Père pour libérer les hommes en montant sur la croix. Aimer en suivant le Christ, c'est aimer en obéissant aux commandements qu'il a donnés et pratiqués. Cet amour dans l'humilité trouve son modèle dans le mouvement de l'amour de Dieu qui s'abaisse en se faisant homme et serviteur jusqu'à la Croix.

### ***Les relations entre la charité et l'humilité ou le toit et la balustrade***

Nous avons déjà rencontré l'importance de la charité pour la perfection de la vie spirituelle avec l'image du cercle, explicitation de la dynamique de la charité<sup>1</sup>. Dans l'image de la construction de l'édifice des vertus de l'âme, Dorothée revient à nouveau sur la place de la charité. Ce texte nous intéresse particulièrement car il exprime les relations entre la charité et l'humilité.

La foi est la fondation de l'édifice des vertus de l'âme et « le toit, c'est la charité qui est l'achèvement (τελείωσις) des vertus<sup>2</sup> ». Dans une lettre, Dorothée écrit que les vertus sont exercées « en vue de (ἔνεκα) la charité<sup>3</sup> ». Faire du bien au prochain est compté parmi les trois choses capitales pour être sauvé selon Poemen<sup>4</sup> parce que, commente Dorothée, « toute vertu est achevée (τελειοῦνται) par la charité envers le prochain<sup>5</sup> ». Paul n'affirme-t-il pas que « celui qui aime le prochain a accompli (πεπλήρωκεν) la Loi<sup>6</sup> » ? Cette perfection de l'édifice de l'âme par la charité réalise l'unité de la vie spirituelle. Comme l'affirme saint Paul<sup>7</sup>, la charité est « le lien de la perfection<sup>8</sup> ». Des trois - foi, espérance et charité - elle est la plus grande<sup>9</sup>, elle ne

<sup>1</sup> Cf. *Did.* VI, 78.

<sup>2</sup> *Did.* XIV, 151, 35. La charité est aussi le toit de la maison spirituelle décrite par Barsanuphe. Les raisons invoquées ne sont pas les mêmes que celles de Dorothée : la charité protège de la colère, son activité préserve de la mollesse. cf. BARSANUPHE 208.

<sup>3</sup> *Did.* Lettre 2, 186, 26-27. Le texte ne parle pas directement des vertus, mais de l'observance des commandements ce qui revient au même dans le vocabulaire de Dorothée.

<sup>4</sup> Cf. *Apophtegmes, Alph.* Poemen 160.

<sup>5</sup> *Did.* Lettre 6, 191, 19-20.

<sup>6</sup> Rm 13, 8. Dans la Lettre 6, 191, 23-25, Dorothée renvoie nommément à Paul. Voir aussi : *Did.* IV, 56, 23-24 qui cite Ga 6, 2.

<sup>7</sup> Les références aux épîtres de saint Paul que nous citons dans ces lignes sont données par les pères Regnault et Prévile dans la traduction de la Lettre 6, 191 et de *Did.* XIV, 151.

<sup>8</sup> Col 3, 14.

<sup>9</sup> Cf. 1 Co 13, 13. À propos des vertus théologiques, Barsanuphe expose à plusieurs reprises une chaîne des vertus originale : humilité, obéissance, foi, espérance, charité, cf. BARSANUPHE 227, 26-27 ; 229, 29-33 ; 231, 16 ; voir aussi : 497, 24-26. Dorothée en général aborde individuellement chaque vertu théologique, cf. *Did.* I, 17. Pour ce qui concerne l'espérance, plusieurs lettres adressées à des moines dans la tentation conseillent de la cultiver, cf. *Did.* Lettre 8, 193, 15-22 ; 12, 197, 10-11 ; 14, 199. Dans l'image de la maison de l'âme à construire (cf. *Did.* XIV, 151), chaque vertu théologique joue un rôle manifestant combien elles sont indispensables à la vie chrétienne. La foi est le fondement de l'édifice. Le toit en est la charité. La constance (ὑπομονή) et le courage sont les pierres d'angle, elles rendent solide la construction, cf. *Did.* XIV, 151, 13-15. L'ὑπομονή est une des caractéristiques de l'espérance,

passera jamais<sup>1</sup>. Comme les deux autres, la charité oriente l'homme vers Dieu. Cependant, par elle, l'homme est porté à s'unir à Dieu pour Lui-même. La charité est d'un ordre à part car « Dieu est charité<sup>2</sup> ». La charité miséricordieuse est le propre de Dieu, fait remarquer Dorothee<sup>3</sup>. Plus que toute autre vertu, la charité introduit l'homme dans une communion privilégiée avec Dieu Charité. La charité, parce qu'elle s'attache à Dieu en lui-même, est l'achèvement des vertus qui ont pour objet un bien spécifique. La charité les ordonne à Dieu qui est le bon Dieu et elle qualifie leur mode d'agir. Cette perfection par la charité correspond à la disposition de fils. Nous avons vu que celle-ci est caractérisée par l'exercice de la vertu à cause du bien lui-même. C'est la charité qui perfectionne l'humilité en lui faisant attribuer à Dieu tout le bien réalisé<sup>4</sup>.

Lorsque Dorothee affirme dans son image de la construction de l'édifice des vertus que le toit, la charité perfection des vertus, est entouré d'une balustrade, l'humilité « parapet et gardienne des vertus<sup>5</sup> », il n'a pas l'intention d'accorder à cette dernière une quelconque supériorité sur la charité. L'insistance de Dorothee sur l'humilité est à comprendre dans la perspective pratique qui est la sienne. Il ne cherche pas à élaborer un traité théologique de la charité, ni de l'humilité, mais il donne des conseils pour que ses frères avancent dans leur vie spirituelle et coopèrent efficacement à l'action de la grâce de Dieu. En mettant en avant l'humilité, Dorothee rappelle opportunément que, même dans les sommets de la vie spirituelle, l'homme reste radicalement dépendant de Dieu comme le souligne sa définition de l'humilité parfaite. Dans la vie spirituelle, tout est grâce et rien ne peut être considéré comme définitivement acquis. La communion inouïe établie par la charité entre l'homme et Dieu n'abolit pas la distance entre le Créateur et la créature. Dorothee ne le précise pas, mais nous pouvons affirmer que la charité accentue cette perception de la petitesse de l'homme car elle accroît la sensibilité spirituelle qui permet de goûter la bonté de Dieu et donc, par contraste, ce qui est incompatible avec elle ou ce qui en est éloigné en raison de sa médiocrité.

Dans sa description de la construction de la maison spirituelle, Dorothee est particulièrement attentif à la connexion des vertus. Il souligne que l'exercice de chaque vertu est indispensable à la beauté et à l'harmonie de l'ensemble, mais, comme nous venons de le voir, c'est toutefois la charité qui mène cette harmonie à sa perfection. La

---

cf. SPICQ Ceslas, art. « ὑπομένω, ὑπομονή », *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Le Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, Paris, 1991, p.1559-1561.

<sup>1</sup> Cf. 1 Co 13, 8.

<sup>2</sup> 1 Jn 4, 8.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XIV, 156, 12.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* II, 33, 4-6.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* XIV, 151, 42. La traduction des *Sources Chrétiennes* peut porter à confusion. « Στεφάνωσις » en *Did.* XIV, 151, 41 est traduit par « balustrade » ce qui convient au contexte architectural, puis à la ligne suivante ce mot est rendu par « couronne » qui ne véhicule pas la même idée. Il est vrai aussi que des Pères affirment que l'humilité est la couronne (στέφανος) du moine, cf. *Apophtegmes* N 98.

charité fait bien partie des vertus de l'édifice et, en même temps, à cause de sa nature, elle est une vertu spéciale. Elle est en elle-même la perfection de la vie spirituelle puisque l'union à Dieu, son objet propre, en constitue le but.

L'humilité ne fait pas la perfection des vertus, elle est à son service. Devant cette beauté de l'édifice, l'homme peut effectivement s'élever et croire que c'est par ses seules forces qu'il l'a construit. L'humilité est là pour lui rappeler qu'il n'en est pas la source. Dans cette quatorzième *Didascalie*, Dorothee ne dévie pas de la perspective qu'il a énoncée dans la première : le dessein du Christ est d'apprendre à l'homme que c'est l'élévation qui lui a fait perdre le *κατὰ φύσιν* et l'humilité le retrouver et le conserver<sup>1</sup>. Mené à sa perfection, il est vital que l'homme ne perde pas de vue cette vérité essentielle<sup>2</sup>.

Lorsque Dorothee dit à Dosithée que le frère malade qu'il offense est le Christ, lorsqu'Apollon déclare que voir le frère, c'est voir Dieu, nous sommes au cœur de la doctrine de la charité des Pères du désert. Puisque le frère est Dieu, il faut l'aimer comme Dieu l'aime. Or, qui donc mieux que le Christ, Dieu fait homme, montre et réalise concrètement cet amour pour le prochain ? Imiter le Christ dans son service de l'humanité est la voie de la véritable charité qui consiste à aimer à la manière de Dieu.

Même si Dorothee ne fait pas explicitement référence au Christ comme modèle de cette charité fraternelle, les commandements auxquels il renvoie sont ceux du Christ. Pour Dorothee, celui qui aime son frère ne peut l'aimer véritablement que dans cette obéissance au Christ qui invite à le suivre en prenant sa croix.

Les Pères du désert ont vécu et enseigné une charité caractérisée par l'humilité à l'image de l'amour du Christ. Cette charité est effacement de soi pour mettre l'autre en avant, oubli de soi au bénéfice des besoins du prochain et spécialement de celui qui est malade dans le cas de l'infirmier Dorothee.

Enfin, tout en énonçant le principe général de la perfection des vertus dans la charité : les actes bons le deviennent pleinement lorsqu'ils sont mus par elle, Dorothee souligne la présence de l'humilité qui œuvre pour préserver cette perfection et en jouir dans la conscience que le bien vient de Dieu.

Une sentence de Dorothee parmi celles qui ont été conservées servira à la fois d'exemple de ce sommet d'humilité charitable vers lequel le frère est appelé à tendre et de transition entre ce paragraphe plutôt théorique et le suivant dans lequel sera examinée la manière dont l'humilité vient qualifier le quotidien des relations fraternelles :

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* I, 7.

<sup>2</sup> ÉVAGRE, *Huit esprits* 19 met en garde celui qui s'est hissé jusqu'au sommet des vertus. « Car celui qui fait une chute sur le pavé se relève promptement, mais celui qui tombe depuis le sommet est en danger de mort ».

« Ce n'est pas une grande chose de ne point juger ou même de traiter avec compassion celui qui est dans l'affliction et qui se jette à tes pieds ; mais c'est une grande chose de ne pas juger celui qui te contredit avec passion, de ne pas éprouver de ressentiment contre lui, de ne pas même approuver celui qui le juge et de te réjouir avec celui qu'on te préfère<sup>1</sup> ».

## 2 L'humilité au service de la charité fraternelle

La sentence précédemment citée décrit concrètement ce que signifie vivre la charité entre frères dans la disposition de fils qui consiste à aimer le bien pour lui-même dans un renoncement à soi « intégral, définitif, complet<sup>2</sup> ». L'humilité intervient pour établir ou rétablir cette qualité de relation fraternelle en mettant en œuvre ses diverses composantes : abaissement au-dessous des autres, blâme de soi, retranchement de la volonté. Dorothee n'oublie pas aussi que les gestes contribuent à manifester l'humilité à l'égard du frère comme nous allons le voir avec la pratique de la métanie.

### *S'abaisser devant le prochain*

Se tenir au-dessous des autres établit une authentique charité entre les frères car « comment, en effet, celui qui se met au-dessous de tous, pourrait-il se croire plus grand que son frère, s'élever en quelque chose, blâmer ou mépriser quelqu'un<sup>3</sup> ? » Dorothee rappelle aussi à ses auditeurs que si les frères ne s'abaissent pas les uns devant les autres, leurs œuvres ne leur seront d'aucun profit<sup>4</sup>.

Dans la *Didascalie* qui porte sur l'accusation de soi, Dorothee rapporte l'histoire d'un jeune frère qui n'était jamais fâché ou troublé lorsque d'autres l'outraient. Quelle voie avait-il trouvé ? Ce frère répondit à Dorothee : « J'ai l'habitude d'être à l'égard de ceux qui me font toutes ces injures, comme de jeunes chiens à l'égard de leurs maîtres<sup>5</sup> ». Les jeunes chiens font fête à leur maître. Ce frère avait trouvé la voie pour ne pas se laisser emporter par la colère en prenant l'habitude de s'abaisser devant ses confrères et de ne pas les accuser alors qu'ils étaient désagréables avec lui.

Dans l'étude du combat spirituel, nous avons vu les dangers de la *parrhésia*. Elle se caractérise par une familiarité qui, à force de tout se permettre, est devenue de l'irrespect envers le prochain. C'est en raison de ce manque de retenue que les frères

<sup>1</sup> *Did.* Sentence 4. Voir dans le même sens : *Apophtegmes* SPN p. 83 = N 505. Des similitudes existent avec Évagre lorsqu'il déclare : « Bienheureux est le moine qui s'estime la balayure de tous », ÉVAGRE, *Prière* 121.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* XVII, 177, 6.

<sup>3</sup> *Did.* II, 38, 4-7.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* IV, 60, 23-24.

<sup>5</sup> *Did.* VII, 80, 14-16.

médisent. Dorothee les invite donc à ne pas prononcer de paroles méchantes, ni à blesser le prochain par de mauvaises manières. À celui qui est offensé, il demande de ne pas être susceptible, ni de rendre le mal pour le mal et de s'opposer à la rancune. Dorothee enseigne aussi comment établir des relations qui éviteront les méfaits de la *parrhésia* en cultivant le respect mutuel.

« Ayez la crainte de Dieu, mais jointe au respect. Quand vous vous rencontrez, que chacun de vous incline la tête devant son frère, comme nous l'avons dit, que chacun s'humilie devant Dieu et devant son frère, et retranche pour lui sa volonté. C'est vraiment bien de faire cela, de s'effacer devant son frère et de le prévenir d'honneur. Celui qui s'efface retire plus de profit que l'autre. Pour ma part, j'ignore si j'ai fait quelque bien, mais si jamais j'ai été préservé, je sais que je l'ai été parce que jamais je ne me suis préféré à mon frère et que toujours je l'ai fait passer avant moi<sup>1</sup>. »

Contrairement à la *parrhésia* qui est une fausse familiarité, le respect va imprégner les relations d'une humilité qui instaure une véritable fraternité. Par la crainte de Dieu, l'homme se détourne du péché et s'engage dans l'accomplissement du bien. Le respect correspond dans le cadre des relations fraternelles à ce que la crainte est au niveau de la relation à Dieu. En agissant avec respect, le moine se détourne du mal qu'il pourrait faire aux autres.

Abaissement devant les frères et retranchement de la volonté propre pour honorer l'autre sont les actes qui manifestent le respect. Nous avons déjà souligné que, dans son approche du combat spirituel, Dorothee compensait l'aspect désagréable et ardu du rejet du mal par la dimension positive et dynamisante du bien à faire. De même ici, le respect comporte un détachement de soi (« s'effacer ») et un aspect positif (« prévenir d'honneur »). Décentrement de soi et attention à l'autre constituent les deux dimensions du mouvement de la charité dans l'humilité.

À l'inclinaison de tête doit correspondre la disposition intérieure d'abaissement, critère d'authenticité de la démarche. Cet axe, intériorité/extériorité, se retrouve à plusieurs endroits des *Didascalies*<sup>2</sup>. Il entre dans la définition de ce qu'Isaïe, Barsanuphe, Jean et Dorothee à leur suite appellent l'action accomplie « avec science<sup>3</sup> ». L'humble charité n'est pas d'abord une question de pratiques, elle est prioritairement une attitude du cœur qui rayonne dans l'agir de l'homme.

Le respect rejoint l'attitude que désigne le vocable « *apséphiston* » qui est un des termes du vocabulaire monastique de l'humilité. En effet, s'effacer devant l'autre, le faire passer devant soi équivaut à ne pas rechercher la bienveillance des autres, à ne pas se mettre en avant, mais à désirer tenir la dernière place.

Cet effacement devant les autres peut avoir des conséquences inattendues<sup>4</sup>. Les divers offices nécessaires à la bonne marche de la vie communautaire sont un lieu où

<sup>1</sup> *Did.* IV, 55, 8-18.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* I, 7, 28-32 ; 19, 8-11 ; XVII, 174, 8-10.

<sup>3</sup> Voir les principaux textes, cf. *Did.* X, 110-111 ; XIV, 152-153.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* IV, 58-60.

la charité fraternelle est mise à rude épreuve. Lorsqu'un frère doit traiter de questions matérielles avec un autre, Dorothée demande à l'un et à l'autre de s'efforcer à garder leur calme, de ne jamais s'abandonner au trouble, à l'antipathie, à la passion ni à aucune volonté propre ou prétention de justice qui les détourneraient du commandement de Dieu<sup>1</sup>. Si le frère se rend compte qu'il manque à ces dispositions ou qu'il va se laisser aller, il est préférable qu'il néglige le service à rendre ou que l'affaire ne se fasse pas. Fin connaisseur de l'âme humaine, Dorothée s'empresse aussitôt de préciser que ses propos ne doivent pas être un prétexte pour fuir le combat et pour ne pas effectuer la tâche qui a été attribuée. « Appliquez au contraire toutes vos forces à accomplir chacun votre service dans la charité, vous soumettant humblement les uns aux autres, vous honorant et vous stimulant mutuellement<sup>2</sup>. »

Se tenir au-dessous des autres signifie aussi prendre soin de leur bien spirituel comme l'indique une expression de l'abbé Jean. Cet abbé congédiait parfois Dorothée en lui disant cette sentence : « Garder la conscience du prochain engendre l'humilité<sup>3</sup> ». La conscience est l'instance qui éclaire l'homme, démasque le mal et lui fait discerner le bien<sup>4</sup>. Garder sa conscience, c'est prendre « soin de ne pas encourir son blâme en quoi que ce soit et de ne jamais la fouler aux pieds pour la moindre chose<sup>5</sup> ». S'il est possible d'agir directement sur sa propre conscience, comment peut-on « garder la conscience du prochain » ? Dans la conférence sur la conscience, Dorothée parle de préserver sa conscience à l'égard du prochain. Malgré la différence des deux formules, l'explication qu'il fournit aide à comprendre ce que veut dire « garder la conscience du prochain ». « Toutes les fois que l'homme sait qu'il agit d'une façon propre à inspirer au prochain une pensée mauvaise, sa conscience en est souillée, puisqu'elle sait bien qu'il s'efforce de nuire ou d'affliger<sup>6</sup>. » Garder sa conscience à l'égard du prochain consiste donc à éviter tout acte volontaire susceptible de blesser le prochain<sup>7</sup> et, en retour, de polluer sa propre conscience. Garder la conscience du prochain ne sera guère différent car si le prochain est blessé, il sera exposé au trouble et au désir de répondre par des paroles ou des actes agressifs ce qui souillera également sa propre conscience. « Garder la conscience du prochain engendre l'humilité » car ne pas affliger ou blesser l'autre ne consiste pas uniquement à éviter de tels actes, mais s'opère par le respect qui a été défini précédemment comme antidote à la *parrhésia*. Ce respect est une des formes que prend l'humilité au bénéfice des relations fraternelles. Garder la conscience du prochain est non seulement, en soi,

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* IV, 58, 5-9.

<sup>2</sup> *Did.* IV, 60, 8-12.

<sup>3</sup> *Did.* IV, 56, 16-17 (traduction retouchée) qui reprend ISAÏE, *Logos* 16, 64-65.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* III, 40, 1-4.

<sup>5</sup> *Did.* III, 42, 1-3.

<sup>6</sup> *Did.* III, 44, 5-8.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* III, 44, 1-3.

un acte d'humilité, mais c'est aussi une attitude qui pousse à se comporter humblement pour préserver l'autre du mal en ne devenant pas pour lui occasion de chute. En gardant la conscience du prochain, le moine exerce et développe l'humilité dans la charité.

Nous citerons un dernier exemple d'abaissement devant les autres qui nous conduira à la pratique du blâme de soi dans les relations fraternelles. Dorothée commente un Apophtegme anonyme<sup>1</sup> qui rapporte comment un frère réussit à ne pas juger son prochain qu'il avait vu pécher. Il se dit : « Malheur à moi ! Aujourd'hui lui, sûrement moi demain<sup>2</sup> ! » Le péché de son frère ne fut pas pour lui matière à jugement, mais au contraire, cet acte l'a renvoyé à sa propre faiblesse. Toutefois, il n'en est pas resté à cette première réaction d'humilité. « Mais non content de cela, il s'est abaissé au-dessous de son frère en ajoutant : "Lui, il fait pénitence pour sa faute, mais moi je ne fais certainement pas pénitence, je n'y arriverai pas, certainement pas, car je n'ai pas la force de faire pénitence<sup>3</sup>". » Les réactions de ce frère montrent comment l'humilité sait tourner l'observation du mal commis par autrui au profit de son propre avancement spirituel au lieu de juger et d'ajouter un péché à un autre. Le péché de l'un, action qui, en soi, ne peut porter à la vie puisqu'elle est un acte contre Dieu, a été pour l'autre source de componction et d'humilité.

Comme le manifeste cet Apophtegme, se mettre au-dessous des autres se concrétise également par l'accusation de soi. Dorothée y revient souvent à l'aide d'anecdotes.

### *Le blâme de soi pour pacifier les relations*

L'étude des définitions de l'humilité que Dorothée a reçues de ses devanciers a fait apparaître l'importance du blâme de soi dans sa conception de l'humilité. Il s'oppose directement à la manie de se justifier, premier rejeton de l'orgueil<sup>4</sup>. De nombreux Apophtegmes mettent en scène de petits événements de la vie quotidienne des moines où cette attitude sauve les situations<sup>5</sup>. Il en va de même chez Zosime<sup>6</sup>. Au long de ses enseignements, Dorothée offre plusieurs exemples de blâme de soi et plus particulièrement dans la septième conférence puisqu'elle lui est consacrée.

Dans cette causerie, Dorothée rapporte les péripéties de frères qui n'arrivaient pas à se réconcilier et à vivre en bonne intelligence. Cette histoire n'est pas sans rappeler certains Apophtegmes<sup>7</sup>. Chacun de ces deux frères pensait que l'autre le méprisait. La confiance réciproque était devenue impossible. Ils étaient plus enclins à accuser l'autre qu'eux-mêmes. L'un disait : « Quand je lui donne un ordre, il en a de

<sup>1</sup> Cf. *Apophtegmes* N 327.

<sup>2</sup> *Did.* VI, 75, 4-5.

<sup>3</sup> *Did.* VI, 75, 10-13.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* I, 10, 3.

<sup>5</sup> Cf. *Apophtegmes* N 495 (SPN p. 81) ; N 304 ; *Syst.* XV, 12 = Anoub 1 ; XV, 46.

<sup>6</sup> ZOSIME 14 b, 5d, 13c.

<sup>7</sup> Cf. *Apophtegmes* N 319 ; 334 et idée similaire en N 315.

la peine et moi aussi, car je pense que s'il avait de la confiance et de la charité pour moi, il recevrait de bon cœur ce que je lui dis<sup>1</sup> ». Le plus jeune disait à Dorothée : « Sans doute ne me parle-t-il pas avec crainte de Dieu, mais avec la volonté de me commander, et c'est pour cela, je pense, que mon cœur n'a pas confiance<sup>2</sup> ». Dorothée relate un autre exemple semblable<sup>3</sup>. Deux frères, malgré les gestes de déférence qu'ils se faisaient, demeuraient dans une défiance réciproque. La situation initiale est quelque peu différente du premier exemple, mais le contenu de leurs critiques n'a pas changé. Leurs paroles sont un bel exemple du rôle néfaste joué par les soupçons qui conduisent à juger l'autre. Dorothée s'en désole, puis il expose très concrètement ce qui aurait dû être la voie de la paix.

« Il fallait que chacun rejetât le blâme sur soi. L'un devait dire : "Ce n'est pas de bon cœur que j'ai fait métanie à mon frère. C'est pourquoi Dieu ne l'a pas mis en confiance". L'autre : "Je n'avais aucune disposition de charité à son égard avant sa métanie. Aussi Dieu ne l'a-t-il pas mis en confiance". Il aurait fallu que les deux premiers fissent de même. L'un aurait dû dire : "Je parle avec suffisance ; c'est pourquoi Dieu ne donne pas la confiance à mon frère". Et l'autre : "Mon frère me donne des ordres avec humilité et charité, mais moi je suis indocile et n'ai pas la crainte de Dieu"<sup>4</sup>. »

Ces deux exemples vont être l'occasion pour Dorothée d'affirmer à nouveau que la voie des Pères est celle qui passe par l'accusation de soi. Ce n'est pas aux autres qu'il faut demander compte de leur observance des commandements, mais à soi-même<sup>5</sup>. Dorothée ajoute que si le frère vient à avoir reçu quelques lumières spirituelles, il en profite pour s'ériger en censeur de ses confrères et à vouloir les diriger. Il serait plus profitable qu'il demande des comptes à lui-même et qu'il se blâme<sup>6</sup>.

Les faits que relate Dorothée ne sont pas toujours tirés de son exercice du gouvernement ou des Pères, il se laisse aller parfois à des confidences qui témoignent de la cohérence entre sa vie et son enseignement<sup>7</sup>. Un jour, un frère le poursuivit depuis l'infirmierie jusqu'à l'église en l'injuriant. Imperturbable, Dorothée a continué son chemin et ne répondit pas un mot. L'abbé apprit ce qui s'était passé et voulut châtier le frère en question. Dorothée vint se jeter à ses pieds et le supplia : « Non, par le Seigneur, c'est ma faute ; en quoi ce frère est-il coupable<sup>8</sup> ? » Cet épisode de sa vie illustre ce qu'il enseigne dans sa conférence sur l'humilité où il rappelle que l'humble ne fait pas de reproches aux autres et s'en prend plutôt à lui-même lorsqu'il lui arrive quelque chose de fâcheux<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> *Did.* VII, 85, 3-5.

<sup>2</sup> *Did.* VII, 85, 6-8.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* VII, 85, 10-17.

<sup>4</sup> *Did.* VII, 85, 22-34.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* VII, 86, 6-7 et 10-12.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* VII, 86, 7-9.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* IV, 57.

<sup>8</sup> *Did.* IV, 57, 6-7.

<sup>9</sup> Cf. *Did.* II, 30, 10-12.



Le dernier exemple va montrer que l'humble supporte les difficultés « sans trouble, sans accablement et en toute quiétude<sup>1</sup> » jusqu'à dépasser parfois les limites du raisonnable. Dorothée raconte un Apophtegme anonyme<sup>2</sup> qui met en scène un disciple dont le Père spirituel était malade. Il avait préparé un plat pour lui redonner des forces. Or, à la place du miel, il arrosa par mégarde les mets d'huile de lin fortement nocive. L'Ancien s'en rendit vite compte, pourtant il ne dit rien et mangea « sans blâmer son frère intérieurement en se disant qu'il avait agi par mépris, sans dire non plus un seul mot qui pût l'attrister<sup>3</sup> ». Le frère s'aperçut de son erreur et s'affligea de donner la mort à son Ancien. Celui-ci lui répondit que si Dieu l'avait voulu, il aurait fait en sorte qu'il puisse manger du miel. La leçon de l'Apophtegme initial porte sur l'abandon à la Providence. Tout en conservant l'idée originelle, Dorothée y a joint la description de l'état d'esprit de l'abbé qui révèle la délicatesse de sa charité : il n'accuse pas son disciple ni en pensée, ni en paroles et ne l'abreuve pas de reproches. En raison de ces remarques, la morale de cet Apophtegme s'enrichit d'une autre interprétation. C'est dans un même mouvement d'humilité que l'abbé excuse le disciple et n'accuse pas Dieu de l'avoir laissé s'empoisonner. De plus, le commentaire de Dorothée montre que l'humilité ne s'exerce pas nécessairement dans la charité fraternelle par l'accusation de soi. Elle peut se vivre aussi en renonçant tout simplement à blâmer l'autre et Dieu.

Avec ces divers exemples, Dorothée exhorte ses auditeurs aux bienfaits de la pratique de l'accusation de soi et les persuade que celui qui ne s'accuse pas ne cesse jamais d'affliger et d'être affligé lui-même<sup>4</sup>. Il engage ses frères à soutenir avec constance l'accusation de soi<sup>5</sup> car c'est une lutte de trouver en tout à s'accuser, de se persuader que l'on a certainement donné prétexte à l'affliction ou à la tentation, quand bien même la raison n'apparaît pas pour le moment ou ne sera jamais dévoilée<sup>6</sup>. Dorothée assure que si, dès l'origine du trouble ressenti sous le choc de la dispute ou des réflexions désobligeantes, « on prend les devants en s'accusant soi-même et en faisant une métanie, avant que ne jaillisse la flamme de l'irritation, on reste en paix<sup>7</sup> ».

### ***Retranchement de la volonté propre et amour du prochain***

S'accuser soi-même est une façon de ne pas suivre sa volonté propre qui cherche la plupart du temps à justifier ses péchés et à imposer ses idées aux détriments des autres, les jugeant et les méprisant. Dorothée attire l'attention dans sa première

<sup>1</sup> *Did.* II, 30, 14.

<sup>2</sup> Cf. *Apophtegmes* N 151.

<sup>3</sup> *Did.* VII, 87, 6-8.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* VII, 81, 16-17.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* VII, 81, 14. Il est peut-être plus juste et plus parlant de rendre « ἀνεχόμενοι » par « soutenir avec constance » que par le « consentir » des *Sources Chrétiennes*.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* Lettre 2, 187, 18 et Lettre 11, 196.

<sup>7</sup> *Did.* VII, 91, 3-6 ; cf. *Did.* VII, 91, 18-22.

sentence sur l'impossibilité « à qui garde son sens propre ou une pensée personnelle de se soumettre ou de se conformer au bien du prochain<sup>1</sup> ». Par la charité, l'homme se décentre de lui-même pour être attentif au bien de l'autre<sup>2</sup>. L'humble en tant qu'il retranche sa volonté propre entre dans les dispositions intérieures indispensables pour contribuer au bien du prochain.

Ce rejeton de l'humilité agit en faveur de la charité en rejetant les soupçons. À un frère qui se plaignait de sa tiédeur spirituelle, Dorothée répondait : « Quant à l'affaiblissement de ta charité fraternelle, il provient de ce que tu te fies à ton propre cœur, et de ce que tu ne veux rien souffrir contre ta volonté<sup>3</sup> ». Faire confiance à son propre cœur signifie prêter l'oreille aux soupçons qui constituent aussi une forme de volonté propre. Dans la suite de la lettre, Dorothée conseille à ce frère de ne faire aucun cas de ses soupçons, de s'abaisser devant les autres et de retrancher sa volonté propre<sup>4</sup>.

Deux autres passages des *Didascalies*, soulignent le rôle du retranchement de la volonté propre pour développer de bonnes relations fraternelles. Le texte dans lequel Dorothée invite les frères à incliner la tête et à s'abaisser lorsqu'ils se rencontrent a déjà été cité dans ce paragraphe. À ces deux attitudes dérivant de l'humilité, il ajoute le retranchement de la volonté propre<sup>5</sup>. Toujours dans la quatrième conférence, il engage ses frères à ne jamais consentir à leur volonté propre quand ils sont obligés de s'entretenir avec d'autres au sujet d'un travail qu'ils ont à accomplir<sup>6</sup>. Il ne fait que reprendre le principe énoncé par les Pères qu'il a entendu de l'abbé Jean à maintes reprises : il ne faut jamais préférer sa volonté à celle du frère<sup>7</sup>.

La moisson de texte est moins abondante que pour le blâme de soi car Dorothée met surtout en avant ce dernier dans les exemples qu'il expose et, par ailleurs, il associe souvent blâme et retranchement de la volonté.

Se tenir au-dessous des autres, se blâmer, retrancher sa volonté propre, avoir du respect pour le prochain sont les moyens qui maintiennent ou rétablissent la charité fraternelle. De manière originale, les moines ont aussi intégré le corps dans cette expression de l'humilité dans la charité.

### ***Faire une métanie***

Dans les textes qui ont été cités au cours de ce chapitre, « μετάνοιαν βάλλειν (ou ποιεῖν) » revient à plusieurs reprises. Cette expression se rencontre plus d'une vingtaine de fois dans les œuvres de Dorothée<sup>8</sup>. Lucien Regnault et Jacques de Préville

<sup>1</sup> *Did.* 202, Sentence 1.

<sup>2</sup> Cf. *Did.* 202, Sentence 5.

<sup>3</sup> *Did.* Lettre 7, 192, 19-22.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* Lettre 7, 192, 22-25.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* IV, 55, 10-12.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* IV, 58, 1-9.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* IV, 56, 19-20.

<sup>8</sup> Voir les références dans l'index des termes grecs, cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 560.

l'ont systématiquement traduite par « faire une métanie ». Dans les traductions de la littérature monastique grecque, elle est parfois rendue par le verbe « se prosterner<sup>1</sup> ».

Avant d'entrer dans l'analyse détaillée de ce geste, deux petites remarques permettront de pressentir sa richesse spirituelle. Tout d'abord, l'abbé Apollos lui attribue une paternité sans égale quand il affirme que se prosterner est une tradition qui remonte à Abraham<sup>2</sup>. Un Apophtegme issu d'un petit recueil de dits anonymes sur l'humilité fournira matière à la seconde remarque. Un frère demandait à un abbé s'il était convenable de faire – « μετανοίας πολλάς » – de nombreuses métanies<sup>3</sup>. Celui-ci lui répondit que Dieu s'était laissé voir à Josué tandis qu'il était prosterné<sup>4</sup>. Faire une métanie ouvre à la contemplation de Dieu ; elle est donc une excellente pratique<sup>5</sup>.

Le lien entre le corps et l'humilité a déjà été évoqué par Dorothee au sujet de son mode d'acquisition. Avec les Apophtegmes, il soutient que l'humilité se développe par les labeurs du corps<sup>6</sup>. Nous apprenons à présent qu'elle s'exprime aussi dans une pratique corporelle spécifique, quasi rituelle. Un peu plus haut dans ce chapitre, nous avons lu un texte dans lequel l'humilité se signifiait corporellement par une inclination de la tête que les frères se font réciproquement<sup>7</sup>. Cette inclination est une version allégée de la métanie, mais elle procède du même mouvement spirituel.

« Faire une métanie » appartient au vocabulaire technique monastique et nécessite une explication pour la comprendre. En effet elle résulte du remplacement du nom d'un geste par l'une de ses significations spirituelles. Faire une métanie consiste à pratiquer une gémulation<sup>8</sup> ou à se prosterner<sup>9</sup>. Ce sont des gestes d'adoration<sup>10</sup>, d'imploration instantanée<sup>11</sup> ou de pénitence<sup>12</sup> qui se croisent dans l'Écriture. La métanie se retrouve dans l'usage liturgique<sup>13</sup>. Elle exprime l'humilité de l'homme devant Dieu en qui il reconnaît son Créateur, son Sauveur et son Juge. Dans les textes

<sup>1</sup> Cf. *Apophtegmes* N 301 ; BARSANUPHE/JEAN 303, 2.

<sup>2</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Apollos 3 et Gn 18, 3.

<sup>3</sup> *Apophtegmes* N 301 et texte grec de la *Revue de l'Orient Chrétien* n°17, année 1912, p. 204.

<sup>4</sup> Littéralement : « sur la face », « ἐπι προσώπων » comme en Jos 5, 14 (LXX). Pour les références voir la note précédente.

<sup>5</sup> On peut lire la présentation faite par BUNGE Gabriel, *Vases d'argile. La pratique de la prière personnelle suivant la tradition des saints Pères*, (SO 73), Bellefontaine, Bégrolles, 1998, p. 149-162.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* II, 37, 15-19 ; *Apophtegmes* N 323.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* IV, 55, 9-10.

<sup>8</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 168, 17 ; 169, 9.27 ; 143, 25-29.

<sup>9</sup> Quel était le geste des moines au VI<sup>e</sup> siècle ? Selon le père Lucien Regnault, ils se prosternaient à terre (cf. *Did.* I, 9, 23, note 1). Émile Bertaud rapporte la pratique actuelle en Orient qui distingue l'inclination profonde avec la main droite à terre ou petite métanie de la grande métanie, à genoux baisant le sol, cf. BERTAUD Émile, art. « Gémulations et métanies », *DS* 6, Beauchesne, Paris, 1967, col. 213. Ce geste corporel semble pouvoir se réduire à une simple inclination de la tête, cf. *Did.* IV, 55, 8-10.

<sup>10</sup> Cf. Ph 2, 9-11. Par extension, la métanie est signe de respect.

<sup>11</sup> Cf. Mc 7, 25 ; Éph 3, 14-19. Dorothee déclare qu'il resta longtemps aux pieds de son abbé, le suppliant de ne pas châtier un frère qui l'avait injurié, cf. *Did.* IV, 57, 5-6.

<sup>12</sup> Cf. Lc 5, 8.

<sup>13</sup> Cf. CASSIEN, *Inst.* II, 7, 1. Si nous n'avons pas trouvé de mention de la métanie chez Basile, il parle au moins une fois de la prosternation liturgique en *GR* 40, 128.

de Dorothée, elle exprime l'accusation de soi ou le respect, parfois les deux<sup>1</sup>. L'usage de Dorothée semble analogue à celui des Pères d'Égypte. En effet, Douglas Burton-Christie affirme que, chez ces anachorètes, elle est une marque d'humilité et de respect<sup>2</sup>. Ce respect qui, nous l'avons vu, est un signe d'humilité, est à comprendre à la fois sur le plan horizontal, vis-à-vis des hommes, et sur le plan vertical, envers Dieu. L'Apophtegme d'Apollos d'où Dorothée a tiré la sentence : « tu vois ton frère, tu vois ton Dieu<sup>3</sup> », bien qu'il n'utilise pas le mot « métanie<sup>4</sup> », aide à comprendre la raison pour laquelle ce respect mêle signes de fraternité et d'adoration de Dieu. Apollos déclare à propos de l'accueil des hôtes : « Il faut se prosterner devant les frères qui viennent, car ce n'est pas devant eux, c'est devant Dieu que nous nous prosternons » et il fait référence à Abraham. Sans nul doute, il pense à la visite des trois mystérieux messagers de Dieu au chêne de Mambré devant lesquels Abraham se prosterna<sup>5</sup> et en qui les chrétiens ont vu une préfiguration de la Trinité. En se prosternant, le frère adore Dieu à l'image de qui son hôte a été créé. Il prend conscience de la valeur du prochain, créature de Dieu et demeure de Dieu, au-delà des apparences parfois peu engageantes. Toute rencontre est ainsi ouverte à l'expérience de la présence de Dieu à l'intime de l'autre<sup>6</sup>.

Certains passages de Dorothée témoignent qu'une parole, la plupart du temps une demande de pardon, était parfois associée au geste de la métanie soulignant la force et le sens de l'acte<sup>7</sup>. Selon Dorothée, ce geste aurait été tout à fait approprié pour signifier le repentir de l'homme et de la femme après la transgression<sup>8</sup>. Il déplore que « ni l'un ni l'autre ne montra la moindre humilité<sup>9</sup> », ils auraient pu faire au moins une métanie.

La métanie manifeste physiquement que l'homme se tient au-dessous de Dieu et des autres. Par elle, il indique qu'il accepte humblement les remontrances, même si elles sont infondées. Dorothée conseille à celui qui veut vraiment se corriger de ne pas se troubler quand un frère lui dit : « "Ne fais pas cela" ou : "Pourquoi as-tu fait cela ?" Mais qu'il fasse une métanie en le remerciant<sup>10</sup> ». Elle est le signe de cette accusation de soi systématique que Dorothée recommande dans les relations conflictuelles pour

<sup>1</sup> Dorothée fait une métanie lorsqu'il prend congé de Jean après son service auprès de lui, cf. *Did.* IV, 56, 9. Le frère qui prend congé après avoir traversé la rivière en furie fait une métanie à ses confrères, cf. *Did.* I, 22, 22. Voir aussi : *Did.* VII, 80, 10. Respect et pénitence en *Did.* VI, 71, 21-23 ; IX, 99, 38.

<sup>2</sup> Cf. BURTON-CHRISTIE Douglas, *The word in the desert*, Oxford University Press, New-York, 1993, p. 250.

<sup>3</sup> *Apophtegmes Alph.* Apollos 3.

<sup>4</sup> Cf. PG 65, 65, 136B.

<sup>5</sup> Cf. Gn 18, 3.

<sup>6</sup> Cf. BURTON-CHRISTIE Douglas, *op.cit.*, p. 250.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* Lettre 4, 189, 20-29 cité en partie quelques lignes plus bas. Aussi en *Did.* IX, 99, 38.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* I, 9, 23.

<sup>9</sup> *Did.* I, 9, 23-26.

<sup>10</sup> *Did.* IX, 97, 21-24.

les apaiser. C'est ainsi qu'il écrit à un frère injustement accusé de ne pas se troubler ni de s'indigner, mais de faire immédiatement une métanie à son interlocuteur en disant : « Pardonne-moi et prie pour moi ». Dorothee poursuit : « S'il te demande : "La chose est-elle vraie ou non ?", fais une métanie avec humilité et dis en toute vérité ce qu'il en est. Après avoir parlé franchement, refais une humble métanie et dis encore : "Pardonne-moi et prie pour moi"<sup>1</sup> ». Ce frère n'a pas cherché à se justifier. Il a ainsi fait disparaître le risque d'une dégradation de relations déjà orageuses. Comme le faisait Isaïe<sup>2</sup>, Dorothee conseille à un frère qui a été la cible de paroles désagréables de garder le silence et de faire une métanie<sup>3</sup>. Cependant, il précise que si celui qui accuse désire des explications, la vérité doit être révélée en l'encadrant de métanies qui manifestent à la fois ses intentions pacifiques et sa volonté de ne pas faire la leçon à son frère.

La métanie, signe d'humilité dans les relations fraternelles, ne doit pas être accomplie n'importe comment pour qu'elle soit féconde. « On peut aussi faire une métanie dans le désir d'être loué, l'humilité se trouvant unie à la vaine gloire<sup>4</sup> », remarque Dorothee. Il recommande de veiller à accomplir la métanie avec science. « Celui qui fait une métanie avec science, se persuade réellement d'avoir commis une faute, il est convaincu d'être lui-même la cause du mal<sup>5</sup>. » Le geste ne suffit pas, il faut la disposition intérieure qui l'accompagne et le porte. Il se peut que la métanie ne soit pas habitée par une volonté de réconciliation<sup>6</sup>. Pour qu'elle puisse apporter la paix, elle doit impérativement venir du cœur<sup>7</sup>. Dorothee constate que, parfois, même après la métanie, le frère éprouve du ressentiment envers celui avec qui il s'était disputé<sup>8</sup>. C'est alors le temps de la lutte où la métanie aura encore son rôle à jouer<sup>9</sup>.

### ***Jeter sa faiblesse devant le Seigneur***

Nous ne pouvons pas refermer ce dossier sur la métanie sans consacrer quelques remarques à l'invitation de jeter sa faiblesse devant le Seigneur qui est son pendant spirituel, même si cette pratique n'intéresse pas directement la question de la charité fraternelle. Toutefois, les étudier ensemble nous semble respecter la pensée de Dorothee qui, nous l'avons observé plusieurs fois, veille à la qualité de l'intention de l'acte. Par ailleurs, faire une métanie et se jeter devant le Seigneur sont une manifestation de l'harmonie entre l'amour de Dieu et du prochain.

---

<sup>1</sup> *Did.* Lettre 4, 189, 20-29.

<sup>2</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 4, 32.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XIV, 152, 12-13.

<sup>4</sup> *Did.* XIV, 152, 17-18.

<sup>5</sup> *Did.* XIV, 152, 20-21.

<sup>6</sup> Cf. *Did.* VII, 85.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* VIII, 90, 19-20.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* VIII, 89, 12-15.

<sup>9</sup> *Did.* VIII, 89, 17.

« Se jeter devant le Seigneur » ainsi que ses variantes : « jeter son impuissance devant le Seigneur » ou sa faiblesse et « jeter sur le Seigneur son souci » relèvent du vocabulaire technique de la vie monastique lié à l'humilité.

« Se jeter devant le Seigneur » et ses variantes ne se croisent que peu de fois dans les Apophtegmes<sup>1</sup>, mais Isaïe semble les avoir particulièrement appréciées puisqu'elles sont présentes quatorze fois environ dans ses *Logoi*<sup>2</sup>. Dorothee utilise « jeter sur Dieu sa faiblesse<sup>3</sup> » et « jeter devant Dieu son impuissance<sup>4</sup> ». Deux autres fois, un verset de Psaume : « Jette ton souci sur le Seigneur<sup>5</sup> », dont ces expressions dérivent vraisemblablement<sup>6</sup>, est employé dans de courts billets à un frère dans la tentation<sup>7</sup>. Alors que Dorothee était en proie à la tentation, Barsanuphe lui conseilla de s'accuser en tout et de jeter son impuissance devant Dieu qui ne tarderait pas à le fortifier<sup>8</sup>. De même, Jean écrit à Dorothee de se jeter devant la bonté de Dieu en pleurant afin d'être délivré des passions<sup>9</sup>.

Cette expression témoigne de la confiance et de l'abandon à la miséricorde de Dieu. Par ce mouvement intérieur, le frère se réfugie dans le nom de Jésus comme le fait comprendre une réponse de Jean à Dorothee<sup>10</sup>. Par ailleurs, cette attitude est un signe de l'humilité de l'homme qui, reconnaissant son incapacité de mener à bien l'obéissance au commandement, attend tout de Dieu selon la dynamique de l'humilité.

Se jeter devant le Seigneur est une expression imagée qui appelle à être accompagnée d'un geste : métanie, prostration ou genuflexion. Quelques rares textes les unissent effectivement ou laissent deviner une association. Prier Dieu en se prosternant sans cesse, se jeter devant Dieu sont les deux premières vertus sur les

<sup>1</sup> Nous en avons compté cinq, mais notre investigation mériterait d'être plus approfondie, cf. *Apophtegmes Alph.* Agathon 21 et SPT p. 187-188 (Am 195, 1) pour « jeter devant Dieu son impuissance » et pour « jeter sur le Seigneur son souci » : N 262 ; N 174 et *Syst.* VII, 31.

<sup>2</sup> Le père Guéric Couilleau a raison de souligner l'attachement d'Isaïe pour ces formules, mais il est inexact d'affirmer que les Apophtegmes ne les utilisent pas, cf. COUILLEAU Guéric, « Entre Scété et Gaza, un monachisme en devenir : l'Abbé Isaïe », *Abbé Isaïe. Recueil ascétique*, 3<sup>e</sup> édition revue et augmentée, SO 7bis, éditions de Bellefontaine, Bégrolles, 1985, p. 356.

Il est évidemment difficile de savoir si c'est Isaïe qui a développé l'usage de ces formules ou s'il est tout simplement le témoin d'une pratique des abbés d'Égypte. À noter que « jeter son souci dans le Seigneur » n'est pas utilisé par Isaïe. Pour les références : cf. ISAÏE, *Logos* 4, 30.71.73.113.118. ; 6, 1 ; 7, 15 ; 16, 43 (se jeter devant Jésus) ; 16, 83 ; 17, 7 ; 21, 12 (se jeter devant la bonté de Notre Seigneur Jésus Christ) ; 21, 13 ; 26, 2, et enfin, 26, 23 (se jeter devant la bonté de Dieu).

<sup>3</sup> Cf. *Did.* XII, 135, 14-15.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* Lettre 2, 187, 35-36 ; Lettre 8, 193, 5.

<sup>5</sup> Ps 54, 24.

<sup>6</sup> À noter que Ps 54, 24 est cité aussi en 1 P 5, 7.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* Lettre 14, 199, 3 ; Lettre 15, 200, 6.

<sup>8</sup> BARSANUPHE 260, 21-22. Voir aussi : BARSANUPHE 166 ; 167 ; 215, 6-7 ; 498, 25-26.

<sup>9</sup> Cf. BARSANUPHE/JEAN 305, 21-22. Voir aussi dans un autre contexte : BARSANUPHE/JEAN 303, 10.

<sup>10</sup> Cf. *Id.*, 304, 4-6 et 20-21. À « jeter son impuissance devant le Seigneur » de la question semble correspondre dans la réponse : « se réfugier dans le nom de Jésus ». Cette compréhension du texte invite à mettre en relation la prostration et la « prière de Jésus » qui est plusieurs fois conseillée par les deux Vieillards, cf. BARSANUPHE/JEAN 560 ; 143, 26-30. Sur la prière au nom de Jésus voir : NEYT, *Correspondance*, (SC 426), vol. I, t. I, p. 121-123.

quatre dont l'esprit a toujours besoin selon Isaïe<sup>1</sup>. Le même conseille au frère de se prosterner et de prier le Seigneur de faire grâce et de dispenser ses biens<sup>2</sup>.

Se jeter devant le Seigneur et faire une métanie sont des expressions qui, sans se confondre, se rejoignent dans l'attitude spirituelle d'humilité qu'elles manifestent. C'est un mouvement analogue qui fait se jeter Dorothee aux pieds de l'abbé Séridos pour intercéder en faveur du frère qui l'a injurié et le fait se jeter devant le Seigneur dans sa prière à laquelle il a joint sans nul doute le geste de la métanie.

Ce paragraphe a manifesté que sans l'humilité, la charité fraternelle ne pourrait exister véritablement. L'humilité en son premier stade, qui consiste à se mettre au-dessous de tous<sup>3</sup>, a montré tout d'abord ses capacités à établir des relations saines entre les frères. Nous avons aussi retrouvé les rejets de l'humilité qui collaborent activement à l'entente entre frères. Toutefois, la défiance envers le jugement propre n'a pas été prise en compte car ce rejeton œuvre principalement dans les relations avec le Père à qui le frère confie sa conduite. Ce refus de se gouverner par soi-même peut être considéré comme ne faisant qu'un avec le retranchement de la volonté propre. Enfin, la pratique monastique de la métanie associée à la remise de soi à Dieu a enrichi de manière originale l'implication de l'humilité dans la charité.

Si de nombreux exemples qui émaillent les textes de Dorothee ou de ses Pères montrent l'humilité travaillant à éviter les mésententes ou à réconcilier les frères, les merveilles de délicatesse qu'elle déploie, comme le respect s'opposant à la *parrhésia* ou l'attention à garder la conscience de l'autre, doivent être soulignées car plus discrètes. Ces exemples édifiants ne font pas disparaître, toutefois, le malaise que suscitent certains éléments de l'enseignement de Dorothee, en tout point semblable à celui de ses devanciers, et qui appellent quelques éclaircissements.

### 3 Une doctrine qui fait débat

Ce paragraphe voudrait tenter de fournir des éléments de réponse ou, au moins, proposer quelques réflexions, concernant les interrogations que suscitent l'analyse du rôle de l'humilité dans la charité fraternelle. Ces réflexions permettront de préciser certains points de la doctrine de Dorothee et surtout de remettre dans leur contexte global les déclarations qui heurtent afin d'en saisir la pertinence et la logique qui les porte. Basile de Césarée et Thomas d'Aquin, ainsi que Jorge Mario Bergoglio, évêque de Buenos Aires et futur pape François, apporteront leur contribution à ce débat.

---

<sup>1</sup> Cf. ISAÏE, *Logos* 7, 15.

<sup>2</sup> Cf. *Id.*, 29, 105.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* II, 33, 1-3.

### *Réponses à quelques critiques*

Parfois, la bienveillance naturelle de Dorothee semble se transformer en naïveté. L'exemple type est l'histoire qu'il raconte d'un moine ne disant jamais du mal de ses confrères<sup>1</sup>. S'il visitait une cellule où régnait le désordre, il excusait le frère en pensant que celui-ci était totalement détaché des choses de ce monde et devait tellement prier qu'il n'avait pas le temps de faire le ménage. Si, au contraire, il arrivait dans une cellule propre et bien rangée, il disait : « La cellule de ce frère est aussi nette que son âme<sup>2</sup> ». Dorothee loue ce frère aux paroles positives et le cite comme modèle. Cependant, ce frère ne manque-t-il pas de bon sens ? Ces paroles ne reviennent-elles pas à estimer le désordre et la frivolité comme des vertus ? Ce frère faisait-il réellement preuve de charité pour aider ses confrères à changer de comportement ?

Le thème de l'humilité, sujet majeur de la doctrine de Dorothee et des Pères du désert, doit être mis en perspective avec les autres éléments de leurs enseignements afin de le comprendre avec justesse. Si Dorothee sait tirer profit de tout et ne juge jamais le prochain, en revanche, il n'hésite pas à inviter ses frères à user de correction fraternelle car, dit-il, l'indifférence est mauvaise<sup>3</sup>. Si un frère voit un autre commettre une faute, qu'il se garde de « le laisser périr par son silence<sup>4</sup> ». Toutefois, afin que ce ne soit pas de secrets désirs de vengeance ou d'orgueil qui motivent les remarques, Dorothee demande que l'on s'examine soi-même au préalable pour discerner les motifs de cette démarche. Pour être saine, la correction fraternelle doit être menée pour le bien du frère, pour son amendement, avec humilité, compassion et crainte, sans dénigrement, ni mépris<sup>5</sup>.

Dorothee désigne les saints comme modèles de lucidité miséricordieuse : « Les saints sont-ils donc aveugles qu'ils ne voient pas les péchés ? Qui déteste le péché autant que les saints ? Et pourtant, ils ne haïssent pas le pécheur, ils ne le jugent pas, ils ne le fuient pas<sup>6</sup>. » Avec patience et charité, ils l'attirent<sup>7</sup> et s'en occupent comme une mère fait tout pour rendre gracieux son enfant difforme<sup>8</sup>.

Si la vertu est un juste milieu entre l'excès et le manque, bien des exemples proposés par Dorothee ne correspondent pas à cette définition car ils se signalent par leur caractère excessif et déraisonnable. Que penser du jeune frère qui se tient en face de ses confrères malveillants comme un chien à l'égard de son maître ? Ne méprise-t-il pas sa dignité ? Le comble est atteint avec cet Ancien qui se laisse empoisonner sans mot dire, ni maudire. « Il est absolument certain que toutes nos œuvres, nous les

<sup>1</sup> Cf. *Did.* Lettre 1, 183.

<sup>2</sup> *Did.* Lettre 1, 183, 10-11.

<sup>3</sup> Cf. *Did.* IV, 58, 11-12.

<sup>4</sup> *Did.* IV, 54, 7.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* IV, 54.

<sup>6</sup> *Did.* VI, 76, 8-12.

<sup>7</sup> Cf. *Did.* VI, 76, 21-23.

<sup>8</sup> Cf. *Did.* VI, 76, 26.



accomplissons pour en tirer quelque profit<sup>1</sup> », déclare Dorothée. Il poursuit en faisant remarquer que si les frères ne s'humilient pas les uns devant les autres, les œuvres ne dégageront aucun bénéfice<sup>2</sup>. Le comportement excessif des Pères est à comprendre à la lumière de cette quête. Dorothée dans la première *Didascalie* a clairement exprimé que l'union à Dieu par une vie humble constituait ultimement ce profit<sup>3</sup>. C'est une sagesse qui, du point de vue humain, est déraisonnable, mais spirituellement féconde. Elle fait préférer le profit de l'humilité à la dignité du moine et à sa propre vie afin d'accomplir sa destinée à être semblable à Dieu. La sentence que Dorothée formule quand il explique que le moine se doit d'être un sacrifice d'holocauste constitue le critère auquel le frère se réfère dans son action et vis-à-vis duquel tout est relatif : « Ne rien aimer plus que Dieu et préférer à tout autre désir le désir de Dieu<sup>4</sup> ».

Si Dorothée n'est pas aussi naïf et déraisonnable qu'il le paraît, toutefois, ne pèche-t-il pas par défaut de réalisme ? En effet, croire qu'il soit suffisant de s'accuser soi-même pour régler les conflits entre personnes ne se heurte-t-il pas à la complexité du cœur de l'homme ? Dans son enseignement sur la rancune, Dorothée remarque qu'elle se transforme en ressentiment et qu'à ce titre elle est toujours prête à ressurgir malgré les efforts pour la résorber. Dorothée est conscient que la réconciliation nécessite beaucoup de temps et de labeurs<sup>5</sup>.

#### ***Le blâme de soi : une culpabilisation démesurée***

« Être maltraité et s'en attribuer la cause, prendre à son compte les outrages reçus, c'est œuvrer avec science<sup>6</sup>. » Cette phrase de Dorothée résume à elle seule la dernière objection sur laquelle nous désirons nous arrêter plus longuement. Le blâme de soi systématique que Dorothée et ses maîtres préconisent dans la relation à Dieu et les rapports avec autrui peut-il aider l'homme à se développer humainement et spirituellement ? Cette culpabilisation perpétuelle, sans discernement, semble peu propice à la paix intérieure. Elle entretient une conception très pessimiste de la relation à Dieu. Cette insistance ne fait-elle pas obstacle au cheminement complexe vers le pardon mis en lumière par la psychologie moderne<sup>7</sup> ? Quelques réflexions sur la dimension pratique de l'enseignement des Pères puis au niveau de leur regard sur l'homme ouvrent des pistes de réponses.

Dorothée ne désire pas créer une culture de la culpabilité, mais de la fraternité. Sa tradition spirituelle a expérimenté que l'accusation de soi était la voie pour

<sup>1</sup> *Did.* IV, 60, 21-23.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>3</sup> Cf. *Did.* I, 11, 1-2.

<sup>4</sup> Cf. *Did.* XVII, 176, 25-27.

<sup>5</sup> Cf. *Did.* VIII, 94.

<sup>6</sup> *Did.* X, 110, 6-8.

<sup>7</sup> Voir les réflexions de Vincent LAUPIES, *Donner sans blesser. Approche psychologique de la générosité et du pardon*, Éditions de l'Emmanuel, Paris, 2004, p. 33-60.

empêcher les conflits ou les désamorcer. Par le blâme de soi, Dorothee veut donc établir une bienveillance réciproque inconditionnelle, base de relations fraternelles paisibles et fructueuses. Le frère qui s'accuse du fond du cœur se rend vulnérable aux autres et, par conséquent, n'apparaît plus comme un ennemi. À la poursuite de la justice pour régler des désaccords de la vie communautaire bien souvent puérils, Dorothee préfère la recherche d'une justice supérieure qui procure la véritable concorde entre les frères.

Il faut noter que ces appels au blâme de soi ne s'accompagnent d'aucun jugement de mépris à l'encontre de la nature humaine. Lorsque Dorothee déclare que l'homme est issu du néant, terre et cendre, son objectif est de valoriser son incroyable vocation à être bon comme Dieu. Il s'accorde pleinement avec Grégoire de Nazianze qui affirme que l'homme est la créature la plus précieuse et la plus proche de Dieu<sup>1</sup>. Avec Lucien Regnault<sup>2</sup>, nous avons souligné l'optimisme surnaturel de Dorothee. Il ne fait pas exception parmi ses devanciers. Seul Zosime a des mots pessimistes en déclarant que nous « sommes un océan rempli de tout mal<sup>3</sup> », mais ils sont isolés dans l'ambiance positive de ses *Entretiens*.

Si une définition de l'humilité comme celle d'Isaïe : « Se considérer pécheur et ne faisant rien de bon devant Dieu<sup>4</sup> », met l'accent sur le péché, nous avons constaté en revanche que Dorothee n'insistait pas sur cette dimension. Plus fondamentalement, ces critiques d'une culpabilisation excessive seraient fondées si l'horizon de la miséricorde de Dieu avait disparu du champ de vision de Dorothee ou de ses maîtres. Il en irait de même si la nature de l'humilité, don de Dieu qui éclaire l'âme sur sa pauvreté dans la lumière de la bonté divine, avait été négligée ou, pire, oubliée par ces Pères. Leurs textes prouvent le contraire. Il est donc nécessaire pour avoir une vue juste de l'enseignement de Dorothee et de ses Pères sur l'humilité de ne pas séparer les deux expériences. En faisant le bien, l'homme éprouve l'action de la grâce qui vient à l'aide de son impuissance pour le réaliser. Peu à peu, l'action de l'homme se perfectionne et il accomplit le bien sans autre motif que l'amour pour le bien lui-même. Dans la pensée des Pères, l'amour bienveillant de Dieu attiré par l'abaissement de sa créature marque de manière indélébile le rapport de l'homme à Dieu, aux autres et à soi-même.

### ***Une approche différente : Basile de Césarée et Thomas d'Aquin***

Les propos de Basile de Césarée rééquilibrent d'une certaine manière l'orientation des Pères de Scété et de Gaza. Tout en demeurant fidèle à Paul qui

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* XVI, 170.

<sup>2</sup> Cf. REGNAULT, *Œuvres*, p. 49.

<sup>3</sup> ZOSIME 4 c.

<sup>4</sup> ISAÏE, *Logos* 20, 2, AUGUSTINOS p. 118.

commande de s'abaisser les uns devant les autres<sup>1</sup>, Basile n'appelle pas au blâme de soi sous la forme transmise par ces Pères. Dans son enseignement, l'accusation de soi ne constitue pas une posture systématique, mais s'applique au seul cadre pénitentiel<sup>2</sup>.

Un de ses textes attire particulièrement l'attention. À propos de la manière de se comporter avec les autres, l'évêque de Césarée écrit : « Il ne faut pas rechercher la supériorité, mais reconnaître l'égalité naturelle et aimer cette égalité en présence de ceux qui paraissent nos inférieurs en quelque point<sup>3</sup> ». À la différence des Pères du désert, Basile ne conseille pas au frère de commencer par s'abaisser, mais il l'invite à considérer la commune humanité créée à l'image de Dieu que les uns et les autres partagent. C'est dans cette fraternité que des relations d'une charité authentique peuvent se développer et fructifier. Malgré une influence de Basile sur les Pères de Gaza et leur communion de pensée, deux ambiances spirituelles, aux accents un peu différents, émanent de leurs textes respectifs.

Le second auteur que nous avons retenu est Saint Thomas d'Aquin. Il n'appartient pas à la période patristique et il n'a pas lu les *Didascalies* de Dorothée, cependant, nous nous permettons cette incursion dans le XIII<sup>e</sup> siècle car la doctrine des Pères du désert ne lui était pas totalement inconnue<sup>4</sup>. Nous pouvons légitimement penser qu'il fut en contact avec les « Règles » de Basile dont une version latine s'est répandue très tôt en Occident<sup>5</sup>. De même, des témoignages venant de ses contemporains prouvent sa fréquentation régulière des *Conférences* de Cassien<sup>6</sup>. Il eut aussi accès à la collection systématique des Apophtegmes traduite en latin par Pélage et Jean comme le montrent certaines références explicites que comportent ses œuvres<sup>7</sup>. À ce propos, un article de la question de sa *Somme Théologique* qui traite de l'humilité a attiré notre attention. Thomas se demande si l'homme doit, « par humilité, se mettre au-dessous de tous<sup>8</sup> ». Lorsque Dorothée présente la première humilité, il fait allusion à Philippiens 2, 3 (« Que chacun, par l'humilité, estime les autres comme supérieurs à

<sup>1</sup> Cf. BASILE, *PR* 29, 191 ; 161, 255 ; *GR* 21, 96 ; 22, 97.

<sup>2</sup> Cf. BASILE, *GR* 10, 76 ; 37, 125.

<sup>3</sup> Cf. BASILE, *PR* 216, 284. Autre texte dans lequel Basile parle de cette égalité : BASILE, *Auger*, Sur l'humilité, p. 157.

<sup>4</sup> En ce qui concerne les Pères en général, des recherches ont montré combien Thomas était soucieux d'aller puiser directement aux sources patristiques, cf. GEENEN G., « Saint Thomas et les Pères », art. « Thomas d'Aquin (saint) », *DTC* 15/1, Letouzey et Ané, Paris, 1946, col. 738-761. S'il a beaucoup fréquenté saint Augustin, les auteurs grecs ne lui ont pas été étrangers, du moins pour ceux dont il existait une version latine. C'est ainsi qu'il a pu connaître une traduction latine des œuvres de Jean Damascène qui fut réalisée dès le XII<sup>e</sup> siècle, cf. JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe, 1-44*, (SC 535), texte critique de l'édition Kotter, introduction, traduction et notes par Pierre Ledrux, Véronique Kontouma-Coticello, Georges-Matthieu de Durand, Le Cerf, Paris, 2010, p. 100-101.

<sup>5</sup> Traduction latine par Rufin après 379.

<sup>6</sup> Cf. TORREL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Le Cerf, éditions universitaires de Fribourg, Paris/Fribourg, 1993, p. 22.

<sup>7</sup> Par exemple : cf. *Ila-IIae*, Q. 168, a. 3, ob. 3.

<sup>8</sup> *Ila-IIae*, Q. 161, a. 3.

soi ») qu'il résume par la formule d'un Père : « Se mettre au-dessous de tous<sup>1</sup> ». Cette expression provient d'un Apophtegme anonyme qui se retrouve dans la recension latine<sup>2</sup>. Il n'est donc pas hasardeux de suggérer que cet article de la *Somme* vise cette expression des Apophtegmes<sup>3</sup>. Cet article n'est pas purement anecdotique.

En effet, en prenant dans l'intitulé de la question l'expression des Pères et non celle de Philippiens 2, 3, nous pensons que Thomas cherche à montrer que sa conception de l'humilité peut s'articuler avec ce monument de la tradition spirituelle de l'Église. Dans sa pensée théologique, Thomas d'Aquin s'est éloigné du regard porté sur l'humilité par les Pères du désert. Il fait d'elle une vertu qui dépend de la tempérance<sup>4</sup>. Pour marcher dans la vertu, l'homme se tient entre deux extrêmes : d'un côté sa petitesse et, d'un autre, sa grandeur. L'humilité vient tempérer la magnanimité et celle-ci modère l'humilité afin qu'elle ne fasse pas tomber l'homme dans une dépréciation de soi incompatible avec sa dignité.

Dans le corps de cet article 3 qui demande s'il faut, « par humilité, se mettre au-dessous de tous », Thomas distingue ce qui en l'homme vient de Dieu, le salut et la perfection, et ses « défauts » qui sont d'origine humaine. Si l'homme considère ce qui est humain en lui et ce qui vient de Dieu dans le prochain, il a effectivement de quoi se tenir au-dessous de l'autre. En revanche, si ce qui vient de Dieu est envisagé en lui et dans les autres, alors, cette attitude d'humilité n'est plus nécessaire. L'homme peut même préférer sa part des dons de Dieu à celle des autres, sans pour autant déroger à l'humilité. Thomas soutient que l'humilité n'exige pas que « l'on mette ce que l'on a d'humain au-dessous de ce qui est humain dans le prochain. Autrement, il faudrait que tout homme se jugeât plus pécheur que tous les autres ». Cette fin de la phrase va à l'encontre des positions de nos moines, tel Jean de Gaza qui écrit : « Tiens-toi pour le plus grand pécheur et le plus vil des hommes et tu auras le repos<sup>5</sup> ». Thomas tempère tout de même sa déclaration en affirmant dans la foulée que « tout homme peut juger qu'il y a dans le prochain quelque chose de bon que lui n'a pas ou qu'il y a en lui-même quelque chose de mauvais qui ne se trouve pas chez l'autre, ce qui lui permet de se mettre par humilité au-dessous du prochain<sup>6</sup> ». Ce qui était attitude systématique pour les Pères du désert devient une option pour Thomas car la grandeur de l'homme prime sur toute autre considération. Selon Jean-Pierre Torrell, « il n'y a aucun doute que Thomas se fait de l'homme une idée à la mesure de son créateur. Plus l'homme

---

<sup>1</sup> *Did.* II, 33, 3-4.

<sup>2</sup> Cf. *Apophtegmes* N 323 qui se retrouve en *Syst.* XV, 103 et Pélage XV, 82 (PL 73, 967C). Expression à peu près identique en *Apophtegmes Alph.* Sisoès 13 = XV, 65 qui correspond à Pélage, XV, 47.

<sup>3</sup> L'édition léonine de la *Somme Théologique* ne donne aucune référence patristique ou autre pour cette expression. Cf. <http://archive.org/stream/operaomniaiussui10thom#page/298/mode/2up> consulté le 19 juillet 2014.

<sup>4</sup> Cf. *Ila-IIae*, Q. 161, a. 4.

<sup>5</sup> BARSANUPHE/JEAN 688, 5-6 ; cf. 29, 10-12.

<sup>6</sup> *Ila-IIae*, Q. 161, a. 3, c.

est grand, plus Dieu l'est aussi. La conscience de sa petitesse devant Dieu n'élimine pas la conscience de sa grandeur ; c'est pourquoi l'humilité doit s'accompagner de la magnanimité<sup>1</sup> ». Un dialogue certainement fécond serait à établir entre la pensée des Pères et celle de Thomas d'Aquin<sup>2</sup>.

Basile et Thomas répondent aux critiques faites à l'égard de la doctrine de l'accusation de soi enseignée par Dorothée en ouvrant des perspectives différentes et complémentaires. Nous allons faire un bond dans le temps pour nous mettre à l'écoute d'un auteur contemporain qui a sur le sujet des réflexions très pertinentes.

### ***Une fécondité pour aujourd'hui : un article de Jorge Mario Bergoglio***

D'aucuns jugent l'accusation de soi puérile et typique des pusillanimes, mais elle demande au contraire un courage peu commun juge le futur pape François<sup>3</sup>. Alors qu'il était provincial des jésuites d'Argentine, Jorge Mario Bergoglio écrivit en 1984 un petit article<sup>4</sup> sur ce sujet dans le bulletin de la Compagnie destiné aux jeunes religieux<sup>5</sup>. Pour aborder l'accusation de soi, Jorge Bergoglio se fonde sur l'enseignement de Dorothée et complète ses réflexions par un florilège tiré de ses œuvres<sup>6</sup>. Devenu archevêque de Buenos Aires, jugeant que ce thème convenait aussi aux fidèles laïcs, il fit distribuer cet opuscule pour préparer l'assemblée diocésaine de 2005. Son élection au siège de Pierre en 2013 et les publications de ses écrits qui s'ensuivirent ont donné à cet article une publicité qu'il n'aurait vraisemblablement jamais reçue autrement. Les réflexions de Jorge Bergoglio qui actualisent l'accusation de soi sont une belle illustration de la fécondité de la doctrine de Dorothée.

La présentation de l'accusation de soi par Jorge Bergoglio aide à avoir une saine compréhension de cette pratique en montrant qu'elle détruit l'individualisme et l'anxiété alors qu'il semblerait, au contraire, qu'elle en favorise le développement. La majeure partie de l'article démonte les mécanismes de la désunion que combat l'accusation de soi. Ce texte dense révèle une analyse psychologique d'une grande acuité et un discernement pointu, sans concessions. On regrettera toutefois une pensée synthétique qui devient parfois elliptique.

À cause de la médisance dans un diocèse ou dans des communautés religieuses, des factions se créent. Elles sont le terreau de l'individualisme qui porte atteinte à la

<sup>1</sup> TORRELL Jean-Pierre, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Initiation 2, Le cerf, Éditions universitaires de Fribourg, Paris/Fribourg, 1996, p. 356.

<sup>2</sup> Des linéaments ont été fournis par André LOUF, *L'humilité*, Parole et Silence, Paris, 2002, 104 p.

<sup>3</sup> Cf. BERGOGLIO Jorge Mario / Francesco, *Umiltà, la strada verso Dio*, EMI, Bologna, 2013, p. 12, abrégé en : BERGOGLIO suivi du numéro de la page.

<sup>4</sup> Environ 4 pages au format A4.

<sup>5</sup> Cf. *Boletín de Espiritualidad* de la province argentine de la Compagnie de Jésus, n° 87, mai-juin 1984.

<sup>6</sup> BERGOGLIO p. 27-47. Nous ne savons si le provincial des jésuites avait connaissance de la recommandation de la lecture de Dorothée faite aux novices de la Compagnie dès 1580, cf. REGNAULT Lucien, « Monachisme oriental et spiritualité ignatienne. L'influence de saint Dorothée sur les écrivains de la Compagnie de Jésus », *RAM* 1957, p. 142.

construction de l'unité du Corps du Christ. Le provincial des jésuites qu'il était alors explique cet individualisme grâce à la doctrine des soupçons développée par Dorothee. À sa base se tient une demi-vérité ou une erreur véhiculée par les soupçons. Le venin du soupçon trouble l'objectivité du regard de l'homme sur la réalité, condition indispensable à l'établissement de relations véritables, car les idées personnelles de chacun, plus exactement leurs volontés qui ne sont pas mues par l'Esprit de Vérité<sup>1</sup>, se substituent à l'ouverture à l'égard du prochain.

Jorge Bergoglio développe d'autres conséquences des soupçons que Dorothee n'avait pas abordées. Celui qui se livre à leur action est souvent porté à « une certaine spiritualité de victime de complot<sup>2</sup> », nostalgie de la vision manichéenne séparant le monde avec simplisme entre bien et mal<sup>3</sup>. L'anxiété et l'avidité sont les fruits de cette attitude<sup>4</sup>. Se défendre contre des offenses imaginaires venant des autres, voire de Dieu, provoque effectivement un climat de peur. L'amertume n'est pas loin aussi. Selon Jorge Bergoglio, l'avidité structurelle des suspicieux se manifeste dans le mouvement pendulaire entre la recherche de joies imaginaires et la préoccupation à se défendre contre des peurs imaginaires. De telles personnes sont fermées à la générosité patiente de l'objectivité de la vie et du courage noble de la défense des attaques réelles<sup>5</sup>.

Avec ces développements, il est aisé de comprendre que l'accusation de soi, bien qu'elle ne soit qu'un moyen, soit considérée par le futur pape comme une école de réalisme. Elle cherche, en effet, à situer l'homme dans une dimension objective devant Dieu et les autres<sup>6</sup>. « Grâce au continuel exercice de l'autoaccusation, il repousse les soupçons et laisse un espace à l'action de Dieu, celui qui, en définitive, fait l'union des cœurs<sup>7</sup>. »

Cette pratique est la remise en cause systématique du jugement propre dont les soupçons sont les premiers mouvements. C'est précisément cet abaissement intérieur vécu dans l'accusation de soi qui confère son efficacité aux autres moyens mis en œuvres pour accorder les cœurs entre eux, souligne Jorge Bergoglio<sup>8</sup>. Rejeter les soupçons signifie poser un regard bienveillant sur l'autre, l'accueillir pour ce qu'il est. Cette accusation de soi ainsi comprise est l'attitude préalable à une rencontre dans la vérité.

---

<sup>1</sup> *Id.*, p. 13 note 1 sur l'implication de la volonté dans le processus de l'idéologie.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 15 : « *Una certa spiritualità da vittima di complotto* ».

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>4</sup> Cf. *Id.*, p. 17-18.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 18 : « *E loro avidità, suggerita dallo schema manicheo che li ispira, si muove sul movimento pendolare tra la ricerca di gioie immaginarie e la difesa da timori immaginari. Chiusi alla generosità paziente della oggettività della vita e al coraggio nobile nella difesa da attacchi reali.* »

<sup>6</sup> Cf. *Id.*, p. 12 et 19.

<sup>7</sup> *Id.*, p. 19 : « *Grazie al continuo esercizio dell'autoaccusa, respinge i sospetti e lascia spazio all'azione di Dio, colui che, in definitiva, fa l'unione dei cuori.* »

<sup>8</sup> Cf. *Id.*, p. 19.

Pour que cette rencontre puisse avoir lieu, elle nécessite l'action de Dieu. L'accusation de soi laisse un espace à cette action, affirme Jorge Bergoglio. Les enseignements de Dorothée aident à comprendre ces propos. De fait, s'accuser soi-même est un acte d'humilité qui attire la grâce de Dieu par laquelle l'union des cœurs se réalise. Par l'autoaccusation, l'homme se décentre de son regard suspicieux sur les autres et s'ouvre à la lumière de Dieu pour les regarder dans sa lumière « philanthropique ».

Cependant, notre auteur propose une raison qui ne se trouve pas chez Dorothée. Il établit le fondement christologique de l'accusation de soi. En abordant la question des soupçons, il a déjà fait un parallèle avec le Christ. Grâce aux soupçons, le démon cherche à insuffler la division et la confusion, tandis que le Christ se présente toujours dans l'unité : Dieu et homme, sans division ni confusion<sup>1</sup>.

Dans cette perspective christologique, c'est, évidemment, l'abaissement qu'opère l'accusation de soi qui retient toute l'attention de Jorge Bergoglio, car c'est par l'abaissement du Verbe qu'est rendu possible l'accès à Dieu<sup>2</sup>. Cet abaissement du Christ est devenu le modèle du comportement chrétien. Il définit la méthode typiquement chrétienne pour s'approcher des autres.

Par ailleurs, la recherche légitime de la justification s'accomplit par l'abaissement qu'est l'accusation de soi alors que l'homme serait tenté de se justifier par lui-même. En effet, de même que la justification fut donnée gratuitement à la Croix du Christ pour tous et une fois pour toutes, de même, suivre le Christ comporte d'assumer, analogiquement, l'abaissement de la Croix. Dans l'abaissement de l'homme, le Seigneur le justifie. De manière paradoxale, c'est en s'accusant lui-même que l'homme imite le Christ qui, lui-même, a pris la place de l'homme coupable : « S'accuser, c'est assumer le rôle de coupable, comme l'a assumé le Seigneur en se chargeant de notre péché<sup>3</sup> ».

La plupart des difficultés causées par la lecture de Dorothée se résorbent rapidement en rapprochant différents textes entre eux et surtout en ayant présent à l'esprit la finalité de la vie monastique.

Le reproche fait aux Pères de Scété et Gaza d'entretenir une culpabilité exagérée est plus sérieux. Les options différentes de Basile ou de Thomas d'Aquin, sans rejeter la richesse contenue dans la doctrine des Pères du désert, la complètent en

<sup>1</sup> Cf. *Id.*, p. 14.

<sup>2</sup> Pour les réflexions sur le Christ, cf. *Id.*, p. 19-21. Jorge Bergoglio renvoie ici à Chalcédoine. Ce lien entre le dogme christologique et la vie spirituelle s'est déjà rencontré dans notre travail lors de la première partie, dans le chapitre II au second paragraphe en étudiant Jean Climaque, cf. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, (SO 24), traduction française, introduction et notes par le père Placide Deseille, Bellefontaine, Bégrolles, 2007, p. 14.

<sup>3</sup> BERGOGLIO, p. 20 : « *Accusarsi è assumere il ruolo del reo, come lo assunse il Signore caricandosi delle nostre colpe* ».

la rendant moins austère tout en maintenant l'exigence de perfection dans la charité. L'un et l'autre nous rappellent que si l'homme est un pécheur et un pauvre, sa dignité de créature créée à l'image et à la ressemblance de Dieu est indestructible. L'enseignement de ces deux grands théologiens et maîtres de la vie spirituelle manifeste que la richesse de l'Écriture n'est pas épuisée par Dorothée et l'école spirituelle à laquelle il se rattache ; elle peut donner lieu à des lectures différentes, mais complémentaires.

Trois idées essentielles sont à retenir des réflexions de Jorge Mario Bergoglio. Tout d'abord, cet exercice de l'accusation de soi n'est pas réservé aux seuls religieux, mais il est adapté à tous les baptisés. Dans la pratique de l'accusation de soi, ce n'est pas tant l'accusation en elle-même qui est recherchée que le détachement de son jugement propre afin de construire des relations véritablement charitables. En faisant renoncer aux préjugés et aux soupçons, l'accusation de soi promeut la paix avec les autres, mais aussi avec son propre cœur. Enfin, la lecture christologique de l'accusation de soi par Jorge Bergoglio offre des prolongements qui n'étaient pas présents chez Dorothée. Par cette pratique, l'homme imite le Christ dans sa Passion et aborde les autres selon la méthode du Christ.

\*

\* \*

#### **4 Aimer dans l'humilité Dieu et le prochain**

Le premier paragraphe de ce chapitre consacré à l'action de l'humilité au profit du développement de la charité fraternelle a été plutôt théorique, tandis que le second a montré comment elle coopère concrètement à l'entente entre frères. Le troisième paragraphe, en cherchant à clarifier certaines données de la doctrine de Dorothée qui suscitent des interrogations légitimes, nous a menés vers des horizons inattendus.

Ce n'est pas dans ce chapitre que nous aurons rencontré les idées les plus originales de Dorothée. Les principaux thèmes qui ont été exposés nous sont devenus familiers : s'abaisser devant le prochain, retrancher sa volonté propre, s'accuser soi-même. Ils manifestent concrètement la continuité, sans confusion, entre l'amour pour Dieu et celui envers les autres que l'image du cercle de charité avait définie : « plus les saints s'approchent de Dieu, plus ils aiment leurs frères. Plus ils s'approchent de leurs frères, plus ils aiment Dieu<sup>1</sup> ». La formule d'Apollon, reprise par Dorothée : « Tu

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* VI, 78.



vois ton frère, tu vois le Seigneur ton Dieu<sup>1</sup> », s'accorde parfaitement avec la dynamique de la charité et explique pourquoi les attitudes d'humilité qui présidaient aux relations avec Dieu sont transférées et adaptées à la charité fraternelle.

Dorothee et ses devanciers sont fidèles à l'Écriture. Par rapport aux autres commandements, celui de l'amour du prochain est particulier. Il n'est pas appliqué uniquement pour se conformer à la Loi, mais parce qu'il imite Dieu. Par la charité fraternelle, l'homme se comporte à la manière de Dieu dont le propre est d'aimer sa créature avec bienveillance et miséricorde, d'avoir une attention spéciale pour le faible et le pauvre.

La pratique de la métanie est d'une grande richesse car elle unit attitude spirituelle et geste corporel pour signifier l'abaissement devant les autres qui sont des membres du Christ, mais aussi ses instruments pour la purification des passions. Elle donne une dimension liturgique à l'humilité.

Les dons de Dorothee pour observer et dépeindre les relations humaines se sont étalés au grand jour dans ce chapitre. Il transmet son enseignement sur la charité fraternelle à partir d'exemples afin que chacun puisse se reconnaître et se projeter dans les situations décrites. Il ne s'en tient pas simplement à l'extériorité des faits, mais il décrit avec finesse les dispositions psychologiques des protagonistes auxquels les auditeurs s'identifient sans peine. Nul frère ne peut ainsi se soustraire à la charité fraternelle en arguant du caractère trop théorique des enseignements de leur abbé.

C'est peut-être en raison du caractère éminemment pratique de la charité fraternelle que la dépendance de Dorothee vis-à-vis des Apophtegmes apparaît clairement dans ces pages. Les anachorètes d'Égypte n'exposent pas une théorie de la vie spirituelle<sup>2</sup>, mais transmettent une « méthode spirituelle<sup>3</sup> », c'est-à-dire éduquent à vivre dans l'espace du salut ouvert par le baptême qui tend à atteindre sa pleine mesure. Certaines histoires racontées par Dorothee en tant que témoin oculaire sont très proches des anecdotes rapportées par le *Géronticon*. Par cette lecture qui actualise les Apophtegmes, Dorothee utilise sans nul doute un procédé de prédicateur pour rendre plus captivante sa conférence et rejoindre concrètement ses frères. Ce moyen manifeste aussi que, fort heureusement, les manquements à la charité et les réactions qu'ils provoquent restent circonscrits à quelques cas exemplaires dans lesquels tout homme se retrouve quelle que soit son époque.

Les réponses aux objections qui ont trait à quelques éléments de l'enseignement de Dorothee relativisent pour une part sa doctrine du blâme de soi, ce qui ne signifie en rien qu'elle soit à considérer comme caduque, ni qu'elle soit une

---

<sup>1</sup> Cf. *Apophtegmes Alph.* Apollos 3 ; *Did.* Lettre 1, 181, 7-8.

<sup>2</sup> Même s'ils avaient une vision conceptuelle des grandes lignes de la vie spirituelle comme cela se constate pour Évagre.

<sup>3</sup> ÉVAGRE, *Pr.* 78.

mauvaise compréhension de l'Évangile. Malgré certaines formulations qui, pour notre époque, souffrent manifestement d'un manque de nuances et d'explications, Dorothée et ses maîtres n'enseignent pas une forme de déni de soi-même, d'abdication des authentiques revendications de justice. Une sagesse supérieure les conduit à regarder les situations d'un autre point de vue et, par conséquent, à hiérarchiser différemment le comportement en privilégiant le maintien ou le rétablissement de la paix entre les frères.

## CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

Cette dernière partie avait pour objectif d'explorer les dispositions concrètes de la voie de l'humilité. Nous avons pu vérifier que, comme l'écrivait l'auteur de la lettre d'envoi, l'humilité est la meilleure route du Ciel<sup>1</sup>.

Avec le chapitre sur la progression spirituelle, nous avons découvert que l'humilité n'avait de cesse d'accompagner le moine dans sa marche vers l'état de fils pour aimer non seulement comme Dieu aime, mais l'aimer pour lui-même source de tout bien. En raison de sa propre faiblesse et de son expérience auprès des malades, Dorothee s'adresse d'une manière particulière aux plus faibles et leur annonce qu'ils sont destinés à atteindre la sainteté. Parvenir au terme du chemin n'est pas réservé à ceux qui peuvent accomplir les actions extraordinaires des forts. L'enseignement de Dorothee sur la sainteté pour les faibles est la conséquence de la dynamique de l'humilité. Réaliser le bien n'est pas d'abord une question de force, mais l'homme doit faire ce qu'il peut et se tenir dans l'attitude de l'humble qui mendie la grâce. D'handicap, la faiblesse devient un atout. Le faible en raison de son incapacité est prédisposé à entrer dans cette dynamique de l'humilité qui attire la grâce. Dorothee apprend à ses frères que le chemin de l'humilité n'est pas un chemin parmi d'autres possibles, mais l'unique chemin, le raccourci même. Cette bonne nouvelle place l'humilité de l'homme au centre du dynamisme spirituel.

L'humilité est aussi la meilleure route au milieu des obstacles du combat spirituel. Elle est l'arme absolue qui anéantit le démon orgueilleux et coléreux. Par temps de paix, elle prévient toute attaque et fortifie l'homme. Quand le vent de la guerre souffle, sa vigilance met en déroute l'Ennemi et lorsque la bataille fait rage, elle est encore là, pourfendant les agresseurs et se dépensant pour soigner les blessures.

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* Lettre d'envoi 2, 1.

La dimension de la vie fraternelle est très présente dans les œuvres de Dorothée. Comme le met en lumière la dynamique de la charité, le chemin vers l'union à Dieu va de pair avec celui vers les autres, créés eux aussi à l'image de Dieu, membres du Christ. L'humilité contribue au développement d'authentiques relations fraternelles. À la différence de ses Pères, Dorothée met en avant sa fonction pacificatrice plutôt que l'attitude de serviteur caractéristique de l'humble.

Si l'humilité est la route du Ciel, Dorothée enseigne que l'union avec Dieu se réalise par la charité, perfection des vertus, perfection de la Loi. Son insistance sur l'humilité rappelle que, même au sommet de la vie spirituelle, l'homme demeure dans la main de Dieu. Il est et restera une humble créature sauvée de la tyrannie du péché et mendiant sans cesse la grâce pour faire le bien.

## **CONCLUSION GÉNÉRALE**

Dans l'introduction de ce travail consacré à la doctrine de Dorothee sur l'humilité, nous avons fait remarquer que si cet auteur était considéré comme un bon témoin de la doctrine des Pères, en revanche, sa spécificité avait été négligée. Cette étude a confirmé la fidélité de Dorothee à l'héritage qu'il a reçu. Nos investigations ont aussi révélé qu'il a une pensée personnelle originale structurée par la triple dynamique du bien dont l'humilité est un élément majeur.

Nous désirons dégager les quatre apports essentiels de cette étude. Le premier procède de la méthodologie de Dorothee. Les deux suivants concernent la dimension anthropologique, puis christologique de l'humilité. Enfin, nous soulignerons l'approche mystique de l'humilité qui est faite par Dorothee.

### ***Humilité de disciple, humilité de Père***

La démarche intellectuelle de Dorothee est fondamentalement un acte d'humilité. Elle procède de la relation spirituelle du maître avec son disciple. Bien que vécue selon une modalité différente dans la vie anachorétique ou cénobitique, cette relation est constitutive du propos monastique.

Dorothee se met à l'écoute de ceux qui l'ont précédé et il recueille leur sagesse pour en vivre, la faire fructifier et la transmettre. Sa créativité reçoit sa sève de racines qu'il ne s'est pas données. En appelant ses maîtres : « Pères », Dorothee fait profession d'humilité. Cette appellation renvoie à « Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes<sup>1</sup> », qui est aussi celui « de qui toute paternité, au Ciel et sur la Terre tire son nom<sup>2</sup> ». Reconnaître la paternité de Dieu ou la paternité physique, intellectuelle, morale ou spirituelle d'un autre sur soi-même, c'est accepter la réalité de la condition humaine : nul n'est sa propre origine, tous sont dépendants. Appeler quelqu'un « Père », c'est aussi prendre conscience que l'on appartient à une longue chaîne de transmission où chacun, tout en communiquant aux autres ce qui n'est pas de lui, est

---

<sup>1</sup> 1 Co 8, 6.

<sup>2</sup> Éph 3, 15.

invité à faire sien ce patrimoine et à déployer les potentialités qu'il contient. Cette dépendance est source de sécurité et promesse de fécondité. L'homme n'est pas seul et peut s'appuyer sur le travail de ses prédécesseurs.

L'humilité est l'attitude fondamentale pour apprendre et donc pour répondre activement à cet enseignement dispensé. Dorothée répète souvent que sans humilité personne ne peut obéir aux commandements. L'humilité met effectivement le cœur dans un état de réceptivité qui permet d'accueillir la Parole de Dieu et de répondre en lui obéissant. Grâce à elle, l'homme s'inscrit dans la tradition vivante constitutive de l'Église communion de personnes, dispensatrice des bienfaits de Dieu en Christ.

Dorothée n'est pas seulement un disciple, il est aussi un Père. Nous situons spontanément l'humilité du côté du disciple, or nous oublions que le maître doit, lui aussi, exercer l'humilité. Tout Père a d'abord été disciple et a donc vécu l'humilité qui accompagne cet état. Devenu Père, il doit demeurer un humble disciple s'il veut être un authentique transmetteur de la sagesse qui lui a été confiée. Ce patrimoine ne lui appartient pas, il en est le dépositaire et le serviteur. Il doit donner son enseignement avec humilité, sans mépris ni arrogance, afin que ceux qui l'écoutent puissent accueillir cet héritage.

Cette humilité de Père, qui devrait être l'état d'esprit de toute personne en responsabilité, mériterait d'être remise en valeur aujourd'hui. Reprendre conscience que toute paternité ici-bas ne tire pas d'elle-même sa propre autorité ouvrirait, sans nul doute, un chemin pour renouveler l'exercice de l'autorité et éviter les dérives autoritaires.

### *Un regard optimiste sur l'homme*

L'humilité est la conscience de la condition de l'homme : créature et pécheur. Par elle, il reconnaît sa petitesse devant Dieu sur le plan ontologique et morale.

Les réflexions de Dorothée apportent un éclairage de première importance sur l'humilité ontologique. Il ne s'agit pas seulement de considérer que l'homme a été tiré du néant, qu'en lui-même il n'est rien et qu'il est dépendant de Dieu. Dorothée nous rappelle que la dépendance ontologique de la créature vis-à-vis de son Créateur s'applique aussi au domaine de la vie morale : l'homme ne peut réaliser le bien par lui-même sans l'intervention de la grâce. Bien souvent, cette incapacité est envisagée uniquement comme une conséquence du péché. Sans nier cette vérité, Dorothée souligne qu'elle est d'abord une inaptitude naturelle. Le retour au *κατὰ φύσιν* n'est pas un retour à un prétendu état d'indépendance de l'agir humain vis-à-vis de Dieu, mais le rétablissement de la synergie entre l'homme et Dieu sans laquelle le bien ne peut être accompli. L'intervention de la grâce n'est pas un pis-aller mis en place par la Rédemption. C'est pour cela que Dorothée rappelle l'activité de l'humilité alors que

l'homme est arrivé à la perfection de la charité. Que ce soit au moment de la création ou dans l'économie de la rédemption, l'homme est et demeure un indigent de la grâce.

Penser que l'homme n'est rien et radicalement dépendant n'incite pas à avoir une vision optimiste et réjouissante de la condition humaine. Et pourtant, Dorothee, avec l'ensemble de la tradition, considère que cette situation constitue un atout pour l'homme, car il n'est pas seul face à son humiliation. Dieu est présent et agissant. Sa bonté œuvre sans cesse en faveur de l'homme, sa créature la plus précieuse et la plus proche de lui, créée à l'image et ressemblance de Dieu. Après le péché, Dieu ne rejette pas l'homme, mais envoie son Fils, Dieu fait homme, qui monte sur la croix pour le libérer de la tyrannie du péché. Par le baptême, il le purifie et lui donne les commandements afin que, s'il vient à tomber, il puisse revenir vers lui. La Providence divine est sans cesse à l'œuvre pour procurer à l'homme ce qui est le meilleur. Le Dieu de Dorothee est le Dieu miséricordieux qui se révèle dans l'Écriture. Il est attiré par l'humilité de sa créature.

En insistant sur l'abaissement de l'homme, Dorothee prend en compte la vérité de cette situation peu reluisante. En même temps, il souligne que cet état misérable rencontre la bonté de Dieu. En rappelant l'humilité de l'homme et la réaction salvatrice de Dieu, Dorothee veut montrer que la pauvreté de l'homme n'empêche pas son union à Dieu et qu'elle constitue, contre toute attente, un moyen pour la réaliser. L'apport spécifique de Dorothee est d'explicitier cette faculté de l'humilité. C'est la conscience de sa pauvreté qui fait crier l'homme vers Dieu et attire sa grâce afin que le bien soit réalisé. L'enseignement de Dorothee sur l'humilité est donc un message réaliste et optimiste qui magnifie la puissance de Dieu dans la faiblesse de l'homme.

Toutefois, l'intervention de Dieu dans l'histoire et dans l'existence de tout homme n'abolit pas la nécessaire détermination du libre arbitre pour le bien et ne fait pas disparaître la contribution de l'effort humain. L'action de Dieu ne dissout pas l'engagement effectif de l'homme. Au contraire, elle renforce son implication en le restaurant. Dorothee rappelle que le bien est le fruit de la collaboration entre Dieu et l'homme. Celui-ci ne peut pas faire le bien sans la grâce, mais c'est bien lui qui le réalise, comme le dit saint Paul : « non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi<sup>1</sup> ». La grandeur de l'homme est celle de la petitesse. Elle apparaît suprêmement dans le Christ. Il est Dieu devenu homme qui vient accomplir ce que l'homme ne pouvait faire. Dorothee souligne que Christ le réalise en tant qu'homme. Le salut est une œuvre divine accomplie humainement.

---

<sup>1</sup> 1 Co 5, 10.



***Suivre le Christ par le don total de soi-même pour lui rendre grâces et lui plaire***

Dorothee ne fait pas de l'humilité une pratique dévotionnelle. Il l'intègre comme pièce maîtresse de sa conception générale de la vie spirituelle dont la triple dynamique du bien est le principe architectural. La vocation de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu est d'être bon comme Dieu est bon. Plus l'homme observe les commandements, plus il fait le bien. Ainsi, il connaît mieux Dieu et l'aime toujours plus intensément. L'humilité par son mouvement d'appel à l'aide qui attire la grâce est en quelque sorte le ressort faisant progresser l'homme dans cette dynamique du bien.

Si Dorothee reprend à ses prédécesseurs de nombreux éléments de leurs enseignements, la mise en valeur du dynamisme structurel de la vie spirituelle, le toujours plus de l'amour, est son apport personnel.

Ce dynamisme qui imprègne toute la vie spirituelle se retrouve dans la christologie de Dorothee. C'est le Christ qui vient rétablir l'homme dans la dynamique du bien après le péché. À la différence des autres Pères, Dorothee ne s'arrête pas sur la kénose. En déclarant qu'il est doux et humble de cœur<sup>1</sup>, Le Christ a pour objectif d'apprendre l'humilité à l'homme. Apprendre l'humilité, c'est suivre le Christ par le don total de soi-même pour lui rendre grâces et lui plaire.

Dorothee explique que prendre sa croix, s'offrir totalement correspond concrètement au retranchement de la volonté propre, rejeton de l'humilité. Nous pouvons comprendre qu'il ne dise pas explicitement que c'est l'humilité du Christ que l'homme apprend comme le suggère Matthieu 11, 29. Dans ce cas, il aurait dû affronter la question théologique de la volonté humaine du Christ et de son rôle dans l'œuvre du salut qui sera débattue au siècle suivant. Quoiqu'il en soit, prendre sa croix et suivre le Christ consiste effectivement à l'imiter, lui qui déclare qu'il est descendu du Ciel non pour faire sa volonté, mais celle de celui qui l'a envoyé<sup>2</sup>.

Le Christ entraîne l'homme dans le dynamisme de son don. Seul le Christ, Dieu fait homme, prémices de la pâte humaine, accomplit la vocation de l'homme à être bon comme Dieu. En écoutant le Christ et en se mettant à sa suite, l'homme apprend non seulement que l'humilité est le remède au péché, la cause de tous les biens, mais il découvre surtout qu'en vivant l'humilité, il accomplit le bien qui plait à Dieu : le don total de lui-même<sup>3</sup>. Vivre l'humilité à la suite du Christ, c'est en définitive mener une vie eucharistique où l'homme, corps et âme, avec toute son activité, devient un sacrifice d'holocauste à l'image du Christ qui s'est livré lui-même pour rétablir l'homme dans le *κατὰ φύσιν*. Toute la vie de l'homme est alors une liturgie à la gloire de Dieu.

<sup>1</sup> Cf. Mt 11, 29.

<sup>2</sup> Cf. Jn 6, 38. Voir aussi : Mt 26, 36-44 ; Jn 4, 34 ; He 10, 4-10.

<sup>3</sup> Cf. Rm 12, 1 et *Did.* XVI, 168.

### ***Une approche mystique de l'humilité***

En essayant d'expliquer comment l'humilité s'enracine en l'homme, Dorothée signale qu'elle n'est pas le simple fruit de l'effort humain. Elle est un don par lequel l'homme participe au regard de Dieu sur lui. Non seulement, l'homme ne peut comprendre comment l'humilité s'établit dans son cœur (il en perçoit seulement le résultat), mais en elle-même, elle demeure pour lui un mystère : elle est divine et incompréhensible. Ce vocabulaire apophatique réservé ordinairement à Dieu est surprenant. Dorothée suggère que l'humilité se rencontre aussi en Dieu, mais il ne s'aventure pas dans cette direction où il n'y a plus de chemin tracé.

L'humilité ne s'apprend pas par des raisonnements, mais seul celui qui en fait l'expérience connaît ce qu'elle est. Cette connaissance des réalités divines qui s'opère par l'expérience revient discrètement d'autres fois dans les œuvres de Dorothée. Selon la dynamique de la connaissance, plus l'homme s'approche de Dieu, mieux il le connaît. Cette connaissance n'est pas d'ordre notionnel, ni sensible, elle est au-delà. Par l'exercice des vertus, l'homme goûte progressivement au bien. Il goûte ainsi la douceur d'être avec Dieu et apprend d'une science expérimentale à l'aimer pour lui-même<sup>1</sup>. Cette approche mystique de l'humilité, inattendue de la part d'un Père du désert, manifeste la profondeur spirituelle de Dorothée.

### ***L'humilité : une vertu pour aujourd'hui***

L'humilité ne fait guère partie des références morales de la culture contemporaine. Au mieux, elle est oubliée. Au pire, elle est suspectée de favoriser la loi du plus fort et d'empêcher l'épanouissement personnel. Cependant, sans nier l'ostracisme dont elle est frappée, son message trouve encore un écho favorable.

Nous avons constaté avec l'article de Jorge Bergoglio que l'enseignement concernant le blâme de soi, pourtant un de ceux qui portent le plus à la critique, pouvait inspirer non seulement des communautés religieuses, mais aussi tout baptisé. Pour Jorge Bergoglio, l'accusation de soi est une remise en question qui permet d'accueillir l'autre sans préjugés et d'établir une relation authentiquement fraternelle.

Des spécialistes du management manifestent actuellement de l'intérêt pour l'humilité. Le fait est surprenant tellement cette vertu paraît être incompatible avec la culture professionnelle de la promotion de soi et avec les dures réalités du monde du travail. La cause ne semble pas perdue pour Alexandre Dianine-Havard ou Jeffrey Krames. Ces auteurs montrent au contraire que l'humilité ouvre la voie à une manière de diriger plus respectueuse des personnes et plus performante. « La magnanimité et l'humilité sont les vertus spécifiques du leader : elles constituent ensemble l'essence

---

<sup>1</sup> Cf. *Did.* IV, 47, 23-24 ; 50, 17-19.

du leadership<sup>1</sup> », affirme le premier auteur pour résumer une des convictions qui fondent sa méthode<sup>2</sup>. Alors que nous achevons ce travail, nous avons pris connaissance du livre de Jeffrey Krames qui vient de paraître<sup>3</sup>. Ce spécialiste américain du monde de l'entreprise s'est inspiré du pape François pour présenter douze leçons de leadership. Cet expert pense que le pape « a changé les standards par lesquels nous mesurons nos dirigeants<sup>4</sup> » par sa manière d'être et son mode de gouvernement pénétrés d'humilité.

« Vous voyez, frères, quelle est la puissance de l'humilité<sup>5</sup> », se serait enthousiasmé Dorothée dans son invincible optimisme spirituel.

---

<sup>1</sup> DIANINE-HAVARD Alexandre, *Créé pour la grandeur. Le leadership comme idéal de vie*, Le Laurier, Paris, 2012, p. 10.

<sup>2</sup> Cf. DIANINE-HAVARD Alexandre, *La Méthode Havard : pour un leadership authentique*, Sarmant, Paris, 2009, 239 p. Cet ouvrage est d'abord paru aux États-Unis, en 2007.

<sup>3</sup> KRAMES Jeffrey, *Lead with humility : 12 leadership lessons from pope Francis*, AMACOM, New York, 2014.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 7 : « He has altered the standards by which we measure our leaders ».

<sup>5</sup> *Did.* II, 27, 1-2.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1 Sources

#### *Dorothee de Gaza*

DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles*, (SC 92), introduction, texte grec, traduction et notes par Lucien Regnault et Jacques de Préville, Le Cerf, Paris, 2001, réimpression de la première édition revue et corrigée.

*Les instructions de saint Dorothee, Père de l'Église grecque et Abbé d'un Monastère de la Palestine*, traduites de Grec en Français, chez François Muguet, Paris, 1686. (L'auteur de cette traduction est l'abbé Armand Jean le Bouthillier de Rancé).

DOROTEO DI GAZA, *Comunione con Dio e con gli uomini. Vita di abba Dositeo. Insegnamenti spirituali, Lettere e Detti*, introduzione, traduzione e note a cura di Lisa Cremaschi, Qiqajon, 2014.

#### *Sources principales*

#### *Apophtegmes*

*Les Apophtegmes des Pères, collection systématique*, Chapitres I-IX, (SC 387), introduction, texte critique, traduction et notes par Jean-Claude Guy, Le Cerf, Paris, 1993.

*Les Apophtegmes des Pères, collection systématique*, Chapitres X-XVI, (SC 474), texte critique, traduction et notes par Jean-Claude Guy, Le Cerf, Paris, 2003.

*Les Apophtegmes des Pères, collection systématique*, Chapitres XVII-XXI, (SC 498), texte critique, traduction et notes par Jean-Claude Guy, Le Cerf, Paris, 2005.

*Les Sentences des Pères du désert, Les Apophtegmes des Pères, Collection alphabétique*, traduite et présentée par Lucien Regnault, Éditions de Solesmes, Solesmes, 1981.

*Les Sentences des Pères du désert, Les Apophtegmes des Pères, Nouveau recueil, Apophtegmes inédits ou peu connus*, rassemblés et présentés par Lucien Regnault, traduits par les moines de Solesmes, Éditions de Solesmes, Solesmes, 1977, 2<sup>e</sup> édition.

*Les Sentences des Pères du désert, Les Apophtegmes des Pères (Recension de Pélagé et Jean)*, introduction de Lucien Regnault, traduction de Jean Dion et Guy Oury, Éditions de Solesmes, Solesmes, 1966.

*Les Sentences des Pères du désert, Les Apophtegmes des Pères, Série des anonymes*, traduite et présentée par Lucien Regnault, Éditions de Solesmes et de Bellefontaine, Solesmes/Bégrolles, 1985.

*Les Sentences des Pères du désert, Troisième recueil et tables*, Lucien Regnault, Éditions de Solesmes, Solesmes, 1976.

### ***Barsanuphe et Jean de Gaza***

BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance, Volume I, aux solitaires, Tome I, lettres 1-71*, (SC 426), introduction, texte critique, notes et index par François Neyt et Paula Angelis-Noah, traduction par Lucien Regnault, Le Cerf, Paris, 1997.

—, *Correspondance, Volume I, aux solitaires, Tome II, lettres 72-223*, (SC 427), introduction, texte critique, notes et index par François Neyt et Paula Angelis-Noah, traduction par Lucien Regnault, Le Cerf, Paris, 1998.

—, *Correspondance, Volume II, aux cénobites, Tome I, lettres 224-398*, (SC 450), introduction, texte critique, notes et index par François Neyt et Paula Angelis-Noah, traduction par Lucien Regnault, Le Cerf, Paris, 2000.

—, *Correspondance, Volume II, aux cénobites, Tome II, lettres 399-616*, (SC 451), introduction, texte critique, notes et index par François Neyt et Paula Angelis-Noah, traduction par Lucien Regnault, Le Cerf, Paris, 2001.

—, *Correspondance, Volume III, aux laïcs et aux évêques, lettres 617-848*, (SC 468), introduction, texte critique, notes et index par François Neyt et Paula Angelis-Noah, traduction par Lucien Regnault, Le Cerf, Paris, 2002.

### ***Basile de Césarée***

BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, (SC 299), tome I, introduction, traduction et notes de Bernard Sesboué, avec la collaboration de Georges-Matthieu de Durand et Louis Doutreleau, Le Cerf, Paris, 1982.

—, *Petit Recueil Ascétique. Inventer une vie en fraternités selon l'Évangile. Les 203 Questions Ascétiques avec les Lettres 1, 2 et 14, les Règles Morales 1 à 22 et des textes sur la prière*, conception d'ensemble, choix et présentation des textes par Étienne Baudry, traductions avec annotations par Marie Ricard et Jean-Marie Baguenard, (SO 91), Éditions de Bellefontaine, Bégrolles, 2013.

—, *Sur le Saint-Esprit*, (SC 17bis), introduction, texte, traduction et notes par Benoît Pruche, Le Cerf, Paris, 1968, deuxième édition.

BASILE LE GRAND, *Le traité du Saint-Esprit*, traduction d'Annette Maignan, introduction et notes de Thomas Camelot, (Les Pères dans la foi 11), Éditions Migne, Paris, 2012, seconde édition revue.

BASILE Saint, *Les Règles Monastiques*, introduction et traduction par Léon Lèbe, Éditions de Maredsous, Maredsous, 1969.

—, *Les Règles Morales et Portrait du chrétien*, introduction et traduction par Léon Lèbe, Éditions de Maredsous, Maredsous, 1969.

—, *Lettres*, texte établi et traduit par Yves Courtonne, 3 tomes, Belles Lettres, Paris, 1957, 1961, 1966.

*Homélies, discours et lettres choisis de Saint Basile le Grand*, traduits par l'abbé Auger, Guyot, Lyon, 1827.

### **Évagre le Pontique**

#### *Antirrhétique :*

Traduction anglaise : EVAGRIUS OF PONTUS , *Talking about, Antirrhétikos, A monastic handbook for combating demons*, translated with an introduction by Brakke David Cistercian publications, USA.

Traduction italienne : EVAGRIO PONTICO, *Contro i pensieri malvagi. Antirrhétikos*, Introduzione di Bunge Gabriel, traduzione e note a cura di Lazzeri Valerio, Edizioni Qiqajon, Bose, 2007.

*Bases de la vie monastique* : Touraille Jacques, « Évagre moine. Esquisse monastique enseignant comment il faut s'exercer à l'ascèse et à l'hésychia », *Philocalie des Pères neptiques*, t. 1, DDB/Lattès, Paris, 1995, p. 78-83.

*Chapitres des disciples d'Évagre*, (SC 514), édition princeps du texte grec, introduction, traduction, notes par Paul Géhin, Le Cerf, Paris, 2007.

*Chapitres sur la prière* : HAUSHERR Irénée, *Les leçons d'un contemplatif, le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Beauchesne, Paris, 1960.

*Des huit esprits de malice* : NÉGRIER Patrick, « Évagre du Pont. Des huit esprits de perversité », *Collectanea Cisterciensia* 56 (1994), p. 315-330.

*Kephalaia Gnostika* : Antoine GUILLAUMONT, *Les six Centuries des « Kephalaia Gnostika » d'Évagre le Pontique*, (PO 28), Firmin-Didot, Paris, 1958.

*Le Gnostique*, (SC 356), édition critique des fragments grecs, traduction intégrale établie au moyen des versions syriaques et arméniennes, commentaire par Antoine et Claire Guillaumont, Le Cerf, Paris, 1989.

*Lettre à Mélanie* : VITESTAM Gösta, *Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de « la grand lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne »*, Gleerup, Lund, 1964. Traduction anglaise de l'ensemble de la lettre : CASIDAY

- Augustine, *Evagrius Ponticus*, (The early church fathers), Routledge, London/New York, 2006, p. 63-77.
- Lettre sur la foi* : COURTONNE Yves, « Lettre VIII », *Saint Basile. Lettres*, t. 1, Ed. des Belles Lettres, Paris, 1957, p. 22-37.
- Recommandations aux moines* : NÉGRIER Patrick, « Évagre le Pontique. Recommandations aux moines », *la vie spirituelle* 148 (1994), p. 389-393.
- Scholies à l'Ecclésiaste*, (SC 97), édition princeps du texte grec, introduction, traduction, notes par Paul Géhin, Le Cerf, Paris, 1993.
- Scholies aux Proverbes*, (SC 340), introduction, texte critique, traduction, notes par Paul Géhin, Le Cerf, Paris, 1987.
- Sentences à une vierge* : GRESSMANN Hugo, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos*, (Texte und Untersuchungen 39,4), Leipzig, 1913, p. 146-151. Traduction française : LAVAUD Bernard, « Aux moines vivant dans les cénobies et communautés », *Lettre de Ligugé* 124 (1967), p. 21-31.
- Sentences aux moines* : GRESSMANN Hugo, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos*, (Texte und Untersuchungen 39,4), Leipzig, 1913, p. 152-165. Traduction française : LAVAUD Bernard, « Aux moines vivant dans les cénobies et communautés », *Lettre de Ligugé* 124 (1967), p. 21-31.
- Skemmata* : DESPREZ Vincent, DUCLOS André, « Évagre le Pontique. Réflexions (*Skemmata*), une traduction annotée », *Lettre de Ligugé* 284/2 (1998), p. 14-29.
- Sur les Pensées*, (SC 438), édition du texte grec, introduction, traduction, notes par Paul Géhin, Antoine et Claire Guillaumont, Le Cerf, Paris, 1998.
- Traité au moine Euloge* : Jourdan-Gueyer Marie-Ange, Goudet Marie-Odile, *Évagre, de la prière à la perfection*, (Pères dans la foi 47), Migne, Paris, 1992, 129 p.
- Traité pratique ou le moine*, t. 1, (SC 170), introduction par Antoine et Claire Guillaumont, Le Cerf, Paris, 1971.
- Traité pratique ou le moine*, t. 2, (SC 171), édition critique du texte grec, traduction, commentaire par Antoine et Claire Guillaumont, Le Cerf, Paris, 1971.

### ***Isaïe de Gaza***

- ABBÉ ISAÏE, *Recueil ascétique*, introduction et traduction française par les moines de Solesmes, (SO 7), Éditions de Bellefontaine, 1970.
- Abba Isaiah of Scetis. Ascetic discourses*, translated, with an introduction and notes by John Chryssavgis and Pachomios Penkett, Cistercian Studies Series 150, Cistercian Publications, Kalamazoo, 2002.
- AUGUSTINOS, *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ἰσαίου λόγοι καθ' ἕξ Ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου ιζ' αἰῶνος*, Jérusalem, 1911.

DRAGUET René, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe*, OSCO, 4 volumes : 289, 290, 293 et 294, Louvain, 1968.

### *Zosime*

*Enseignements des Pères du désert. Hyperéchios, Etienne de Thèbes, Zosime*, Préface de Michel Van Parys, Introductions, traductions et notes de Paul Tirot, Michel Van Parys et Lucien Regnault, (SO 51), Bellefontaine, Bégrolles, 1991.

### *Autres sources*

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, (SC 400), introduction, texte critique, traduction, notes et index par Georges Bartelink, Le Cerf, Paris, 1994.

AUGUSTIN, *Œuvres II, La Cité de Dieu*, dir. Lucien Jerphagnon, col. La Pléiade, Gallimard, Paris, 2000.

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, (SC 91), texte latin, introduction, bibliographie, traduction et notes par René Rocques, Le Cerf, Paris, 2005, réimpression de la première édition revue et corrigée.

BUNGE Gabriel, VOGÜE Adalbert de, *Quatre ermites égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque*, (SO 60), Bellefontaine, Bégrolles, 1994.

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Œuvres spirituelles*, introduction, texte critique, traduction et notes par Édouard des Places, SC 5ter, Le Cerf, Paris, 1997.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41*, (SC 358), introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, traduction par Paul Gallay, Le Cerf, Paris, 1990.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur le Cantique des cantiques*, traduction et notes par Adelin Rousseau, introduction Bernard Pottier, Lessius, Bruxelles, 2008.

—, *La vie de Moïse*, introduction, texte critique et traduction par Jean Daniélou, SC 1bis, Le Cerf, Paris, 2007, réédition de la 3<sup>e</sup> édition.

—, *Vie de sainte Macrine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre Maraval, (SC 178), Le Cerf, Paris, 1971.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, Livre IV, édition critique, traduction, introduction et notes par Adelin Rousseau, Louis Doutreleau, Charles Mercier, SC 100, Le Cerf, Paris, 1965.

JEAN CASSIEN, *Conférences, II, VIII-XVII*, (SC 54), introduction, texte latin, traduction et notes par Dom Eugène Pichery, Le Cerf, Paris, 1958.

—, *Conférences, III, XVIII-XXIV*, (SC 64), introduction, texte latin, traduction et notes par Dom Eugène Pichery, Le Cerf, Paris, 1959.



- , *Institutions cénobitiques*, (SC 109), texte latin revu, introduction, traductions et notes par Jean-Claude Guy, Le Cerf, Paris, 1965.
- JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, (SO 24), traduction française, introduction et notes par le père Placide Deseille, Bellefontaine, Bégrolles, 2007.
- JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe 1-44*, (SC 535), texte critique de l'édition Kotter, introduction, traduction et notes par Pierre Ledrux, Véronique Kontouma-Conticello, Georges-Matthieu de Durand, Le Cerf, Paris, 2010.
- JEAN MOSCHUS, *Le pré spirituel*, (SC 12), introduction et traduction de Marie-Joseph Rouët de Journal ; Le Cerf, Paris, 1946.
- JEAN RUFUS, *Plérophories*, version syriaque et traduction française éditées par François Nau, PO 8, fascicule 1, Brépols, Turnhout, 1911 (réédition 1982).
- JÉRÔME, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, (SC 508), introduction, texte critique, traduction par Pierre Leclerc, Edgardo Martin Moralès, Adalbert de Vogüé, Le Cerf, Paris, 2007.
- La vie de saint Pachôme selon la tradition copte*, (SO 38), traduite du copte par Armand Vieilleux, Bellefontaine, Bégrolles.
- Les moines d'Orient. Les moines de Palestine, Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Euthyme*, III/1, traduite par André Jean Festugière, Le Cerf, Paris, 1962.
- Les moines d'Orient. Les moines de Palestine, Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Sabas*, III/2, traduite par André Jean Festugière, Le Cerf, Paris, 1962.
- Les moines d'Orient. Les moines de Palestine, Cyrille de Scythopolis, Vies des saints Jean l'hésychiaste, Kyriakos, Théodose, Théognis, Abraamios*, III/1, traduites par André Jean Festugière, Le Cerf, Paris, 1963.
- Les moines d'Orient. Enquête sur les moines d'Égypte, Historia monachorum in Aegypto*, IV/1, traduite par André Jean Festugière, le Cerf, Paris, 1964.
- Lettres des Pères du désert. Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thmuis*, Introductions, traductions et notes par Bernard Outtier, André Louf, Michel Van Parys et Claire-Agnès Zirnheld, (SO 42), Bellefontaine, Bégrolles, 1985.
- MARC LE MOINE, *Traité I*, (SC 445), introduction, texte critique, traduction, notes et index par Georges-Matthieu de Durand, Le Cerf, Paris, 1999.
- , *Traité II*, (SC 455), introduction, texte critique, traduction, notes et index par Georges-Matthieu de Durand, Le Cerf, Paris, 2000.
- PALLADE D'HÉLÉNOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, (SO 75), traduction Nicolas Molinier, Bellefontaine, Bégrolles, 1995.
- Paroles et exemples des Anciens. Recueil ascétique de Paul Evergetinos*, traduit du grec par Nicolas Molinier, Monastère Saint Antoine le Grand, Monastère de Solan, 2009, 4 tomes.

- Philocalie des Pères neptiques*, introduction par Olivier Clément, traduction Jacques Touraille, tome A, Volume 1 : D'Antoine le Grand à Marc l'ascète, Bellefontaine, Bégrolles, 2004.
- PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Homélie*, (SC 44), introduction, traduction et notes par Eugène Lemoine, Le Cerf, Paris, 1956.
- PROCOPE DE GAZA, *Discours et fragments*, texte établi, introduit et commenté par Eugenio Amato, traduction Pierre Maréchaux, Belles Lettres, Paris, 2014
- SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique, Livres III-IV*, (SC 418), texte grec de l'édition Bidez, introduction et annotation par Guy Sabbah, traduction par André-Jean Festugière et revue par Bernard Grillet, Le Cerf, Paris, 1996.
- , *Histoire ecclésiastique, Livres V-VI*, (SC 495), texte grec de l'édition Bidez, introduction et annotation par Guy Sabbah, traduction par André-Jean Festugière et Bernard Grillet, Le Cerf, Paris, 2005.
- THÉODORE STOUDITE, *Les Grandes Catéchèses (Livre I), Les Épigrammes (I-XXIX)*, précédées d'une étude de Julien Leroy sur le monachisme stoudite, présentation, traduction et note par Florence de Montleau, (SO 79), Bellefontaine, Bégrolles, 2002.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique, II-II*, Tome 3, Le Cerf, Paris, 1996.

## 2 Etudes

- ABEL François-Marie, « Gaza au VI<sup>e</sup> siècle d'après le rhéteur Chorikios », *Revue Biblique* 1931/1, p. 5-31.
- ADNÈS Pierre, art. « Hésychasme », *DS 7.1*, Beauchesne, Paris, 1969, col. 381-399.
- , art. « Humilité », *DS 7.1*, Beauchesne, Paris, 1969, col. 1135-1187.
- ALBERIGO Giuseppe dir., *Les Conciles œcuméniques : Les décrets, II-1*, Le Cerf, Paris, 1994.
- AMAND David, *L'ascèse monastique de Saint Basile. Essai historique*, Éditions de Maredsous, 1949.
- ARROM Luis Angel, *L'humilité, chemin d'imitation du Christ selon Dorothee de Gaza*, Fribourg, 2000.
- AUBERT Jean-Marie, art. « Vertus », *DS 16*, Beauchesne, Paris, 1994, col. 485-497.
- BACHT Heinrich, « La loi du "retour aux sources" (De quelques aspects de l'idéal monastique pachômien) », *Revue Mabillon*, janvier/mars 1961, p. 7-25.

- BARDY Gustave, art. « Basile (Saint) », *DS* 1, Beauchesne, Paris, 1937, col. 1273-1283.
- BEAUDRY Jacques, *L'humilité selon Jean Cassien*, Les Clercs de Saint-Viateur, Montréal, 1967.
- BERGOGLIO Jorge Mario - Francesco, *Umiltà, la strada verso Dio*, EMI, Bologna, 2013.
- BERTAUD Émile, art. « Génuflexions et métanies », *DS* 6, Beauchesne, Paris, 1967, col. 213-226.
- BINNS John, *Ascetics and ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine, 314-631*, Clarendon Press, Oxford, 1994.
- BITTON-ASHKELONY Brouria, KOFSKY Aryeh, *Christian Gaza in Late Antiquity*, Jerusalem Studies in Religion and Culture Series 3, Brill, Leiden, 2004.
- , « Monasticism in the Holy Land », *Christians and christianity in the Holy Land*, Guy Stroumsa ed., Brépols, 2006, p. 257-291.
- , *The Monastic School of Gaza*, Vigiliae Christianae Supplements Series 78, Brill, Leiden, 2006.
- BOUDON-MILLOT Véronique, POUDERON Bernard dir., *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris, 2005.
- BROWN Peter, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Gallimard, Paris, 1995.
- BUNGE Gabriel, *Évagre le Pontique, Traité Pratique ou le moine*, (SO 67), Bellefontaine, Bégrolles, 1996.
- , *Paternité spirituelle, la gnose chrétienne chez Évagre le Pontique*, (SO 61), Bellefontaine, Bégrolles, 1994.
- , *Vases d'argile. La pratique de la prière personnelle suivant la tradition des saints Pères*, (SO 73), Bellefontaine, Bégrolles, 1998.
- , *Vin des dragons et pain des anges. Colère et douceur dans la doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique*, (SO 87), Bellefontaine, Godewaersvelde, 2009.
- BURTON-CHRISTIE Douglas, *The word in the desert*, Oxford University Press, New-York, 1993.
- BRÉHIER Louis, *Les institutions de l'empire byzantin*, éditions Albin Michel, Paris, 1970.
- BRUN Pierre-Marie, *La Vie de saint Dosithée*, édition critique et traduction, Orientalia Christiana 26, Rome, 1932, p. 87-123.
- CANÉVET Mariette, art. « Sens spirituel », *DS* 14, Beauchesne, Paris, 1989, col. 598-617.
- CANIVET Pierre, « Dorothee de Gaza est-il un disciple d'Évagre ? », *Revue d'études grecques*, Tome 78, 1965, p. 336-346.
- CHAPELLE Albert, *À l'école de la théologie*, Lessius, Bruxelles, 2013.

- CHIALÀ Sabino e CREMASCHI Lisa ed., *Il deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo, Atti dell'XI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2004.
- CHITTY Derwas, « Abba Isaiah », *Journal of Theological Studies*, Vol. XXII, april 1971, p. 47-72.
- , *Et le désert devint une cité. Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*, (SO 31), Bellefontaine, Bégrolles, 1980.
- , *The Desert a City : a Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Blackwell, Oxford, 1966.
- COUILLEAU Guerric, « Accusation de soi dans le monachisme antique », *La vie spirituelle* (536), mars 1967, p. 309-324.
- , « Entre Scété et Gaza, un monachisme en devenir : l'abbé Isaïe », *Abbé Isaïe. Recueil ascétique*, introduction par Lucien Regnault, traduction par Hervé de Broc, 3<sup>e</sup> édition revue et augmentée, SO 7bis, éditions de Bellefontaine, Bégrolles, 1985, p. 337-367.
- , « L'actualité des Pères du désert », *La vie spirituelle* (670), mai/juin 1986, p. 292-311.
- DIANINE-HAVARD Alexandre, *Créé pour la grandeur. Le leadership comme idéal de vie*, Le Laurier, Paris, 2012.
- , *La Méthode Havard : pour un leadership authentique*, Sarment, Paris, 2009.
- DESPREZ Vincent, *Le monachisme primitif, Des origines jusqu'au Concile d'Éphèse*, (SO 72), Bellefontaine, Bégrolles, 1998.
- DESEILLE Placide, *La spiritualité orthodoxe et la philocalie*, Albin Michel, Paris, 2003.
- , *Le monachisme orthodoxe. Les principes et la pratique suivi du Typicon (Règle de vie) du monastère saint Antoine le Grand*, Le Cerf, Paris, 2013.
- , *L'Évangile au désert*, Le Cerf, Paris, 1999.
- DRISCOLL Jeremy, *Steps to spiritual perfection. Studies on spiritual progress in Evagrius Ponticus*, The Newman Press, New York, 2005.
- DUPONT Jean, *Études sur les Évangiles synoptiques*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXX-A, Tome 1, Leuven, 1985.
- EGENDER Nicolas, « Dorothee de Gaza et Benoît de Nursie », *Irenikon* 66 (1993), p. 179-198.
- ELTER René, HASSOUNE Ayman, « Le monastère de Saint-Hilarion à Umm-el-'Amr (bande de Gaza) (note d'information) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 148<sup>e</sup> année, N. 1, 2004, p. 359-382.
- FAURE Emmanuel, *Vivre le combat spirituel avec Évagre le Pontique*, Artège, Perpignan, 2012.

- FAVRY Anne, « *Suivre l'humilité du Christ.* » *Étude des Tractatus I à XVI super Johannis Evangelium de saint Augustin d'Hippone*, Notre-Dame de Vie, 2009.
- FLUSIN Bernard, « L'essor du monachisme oriental », *Histoire du Christianisme, Les Églises d'Orient et d'Occident*, Tome 3, dir. Jean-Marie Mayeur, Desclée, Paris, 1998, p. 545-608.
- , « Evêques et patriarches. Les structures de l'Église impériale », *Histoire du Christianisme, Les Églises d'Orient et d'Occident*, Tome 3, dir. Jean-Marie Mayeur, Desclée, Paris, 1998, p. 485-543.
- GAIN Benoît, « un évêque novateur en Cappadoce. Saint Basile et la basilicade », *Connaissance des Pères de l'Église*, Septembre 2012, n° 127, p. 5-18.
- Gaza à la croisée des civilisations. Contexte archéologique et historique*, dir. Marc-André Haldimann, catalogue de l'exposition du Musée d'Art et d'Histoire de Genève, éditions Chaman, Neuchâtel, 2007.
- GEENEN G., « Saint Thomas et les Pères », art. « Thomas d'Aquin (saint) », *DTC* 15/1, Letouzey et Ané, Paris, 1946, col. 738-761.
- GELIN Albert, *Les pauvres de Yahvé*, coll. « Témoins de Dieu » 14, Le Cerf, Paris, 1953.
- GERARDIN Étienne, *L'obbedienza negli Apophtegmata Patrum. Camminare sulla via della Salvezza*, Thesis ad Licentiam in Theologia, Pontificum Athenaeum S. Anselmi de Urbe, Roma, 2012.
- GILLETTE Gertrude, *Four faces of anger, Seneca, Evagrius Ponticus, Cassian and Augustine*, University Press of America, Lanham, 2010.
- CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *L'étude des Pères de l'Église dans la formation sacerdotale*, instruction du 10 novembre 1989.
- GOULD Graham, *The desert Fathers on monastic community*, Clarendon Press, Oxford, 1999, 2° édition.
- GRIBOMONT Jean éd., *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, Studia Anselmiana 70, Roma, 1977.
- GRIBOMONT Jean, *Saint Basile, Évangile et Église, Mélanges*, (SO 36), deux tomes, Bellefontaine, Bégrolles, 1984.
- GRILLMEIER Alois, HAINTHALER Theresia, *Christ in Christian tradition*. Volume 2, part 3, The Churches of Jerusalem and Antioch from 450 to 600, Oxford university Press, Oxford, 2013.
- GUILLAUMONT Antoine, *Aux origines du monachisme chrétien*, (SO 30), Bellefontaine, Bégrolles, 1979.
- , « Évagre et les anathématismes antiorigénistes de 553 », *Studia Patristica*, vol. III, Berlin, 1961, p. 219-226.

- , « *Les Képhalia Gnostica* » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et les syriens, (coll. Patristica sorbonensi 5), Le Seuil, Paris, 1962.
- , *Un philosophe au désert, Évagre le Pontique*, (Textes et traditions), Vrin, 2009, 2<sup>o</sup> édition.
- GUILLAUMONT Antoine et Claire, art. « Évagre le Pontique », *DS* 4.2, Beauchesne, Paris, 1961, col. 1731-1744.
- GUY Jean-Claude, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Subsidia Hagiographica 36, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1962.
- HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1981.
- , *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris, 1995.
- HAINTHALER Theresia, « Life in Christ in teachings of Abba Dorotheos », VI<sup>th</sup> International Scientific Theological Conference of Russian Orthodox Church « Life In Christ: Christian morality, Church ascetic tradition, and challenges of modern age », Moscow, 15-18 November 2010. Consulté le 11 novembre 2011 sur le site : <http://www.bogoslov.ru/en/text/1243165.html>
- HAMMAN Adalbert, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris, 1987.
- HARMLESS William, *Desert Christians. An introduction to the literature of early monasticism*, Oxford university press, New York, 2004.
- HAUSHERR Irénée, « Dogme et spiritualité orientale », *RAM* 1947, p. 3-37.
- , *Hésychasme et prière*, (OCA 176), Rome, 1966.
- , *Penthos. La doctrine de la componction dans l'orient chrétien*, (OCA 132), Rome, 1944.
- , « La "Doctrina XXIV" de saint Dorothee », (OCP 6), Rome, 1940, p. 220-221.
- , « Les grands courants de la spiritualité orientale », (OCP 1), Rome, 1935, p. 114-138.
- , « L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine », *Mélanges offerts au R. P. Fernand Cavallera*, Bibliothèque de l'Institut Catholique, Toulouse, 1948, p. 231-259.
- , *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, (OCA 137), Rome, 1952.
- , *Solitude et vie contemplative d'après l'hésychasme*, (SO 3), Bellefontaine, Bégrolles, 1980.
- HENNE Philippe, *Basile le Grand*, Le Cerf, Paris, 2012.
- HEVELONE-HARPER Jennifer, *Disciples of the Desert. Monks, laity and spiritual authority in sixth-century Gaza*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore/London, 2005.

- HIRSCHFELD Yizhar, « The monasteries of Gaza : an archeological review », *Christian in Late Antiquity*, ed. Brouria Bitton-Ashkelony et Aryeh Kofsky, Brill, Leiden/London, 2004, p. 61-88.
- HOMBERGEN Daniel, « Barsanuphius and John of Gaza and the origenist controversy », *Christian Gaza in Late Antiquity*, Brouria Bitton-Ashkelony and Aryeh Kofsky ed., Jerusalem Studies in Religion and Culture Series 3, Brill, Leiden, 2004, p. 173-180.
- , *The second origenist controversy. A new perspective on Cyril of Scythopolis' monastic biographies as historical sources for sixth-century origenism*, Studia Anselmiana 132, Roma, 2001.
- HORN Cornelia, *Asceticism and christological controversy in fifth-century Palestine. The career of Peter the Iberian*, Oxford University Press, New-York, 2006.
- HUMBERTCLAUDE Pierre, *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée*, Beauchesne, Paris, 1932.
- KELLER Hermann, « L'abbé Isaïe le jeune », *Irénikon* 16 (1939), p. 113-126.
- KRAMES Jeffrey, *Lead with humility : 12 leadership lessons from pope Francis*, AMACOM, New York, 2014.
- LAMPE Geoffrey William Hugo, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.
- LARCHET Jean-Claude, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Le Cerf, Paris, 2000, 4<sup>o</sup> édition.
- LAUPIES Vincent, *Donner sans blesser. Approche psychologique de la générosité et du pardon*, Éditions de l'Emmanuel, Paris, 2004.
- LÉGASSE Simon, *L'épître de Paul aux Galates*, Col. Lectio Divina, Commentaires 9, Le Cerf, Paris, 2000.
- LEROY Julien, art. « EGKATALEIPSIS », *DS* 4.1, Beauchesne, Paris, 1960, col. 344-357.
- LOSSKY Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Le Cerf, Paris, 2005, 3<sup>o</sup> édition.
- LOT-BORODINE Myrrha, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Le Cerf, Paris, 1970.
- LOUF André, *L'humilité*, Parole et Silence, Paris, 2002.
- MARAVAL Pierre, « La politique religieuse de Justinien », *Histoire du Christianisme, Les Églises d'Orient et d'Occident*, Tome 3, dir. Jean-Marie Mayeur, Desclée, Paris, 1998, p. 399-426.
- , *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, (Nouvelle Clio, l'histoire et ses problèmes), PUF, Paris, 1997.
- , *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Le Cerf, Paris, 1985, nouvelle édition CNRS, 2011.

- MARROU Henri-Irénée, *L'Église de l'antiquité tardive, 303-604*, (Points histoire), Le Seuil, Paris, 1985.
- MARTIN Henri, art. « Déréliction », *DS* 3, Beauchesne, Paris, 1957, col. 504-517.
- MESLIN Michel, PROUST Alain et TARDAN-MASQUELIER Ysé dir., *La quête de la guérison. Médecine et religions face à la souffrance*, Bayard, Paris, 2006.
- MEYENDORFF Jean, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Le Cerf, 1969.
- MIQUEL Pierre, *Lexique du désert, Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, (SO 44), Bellefontaine, Bégrolles, 1986.
- , GUILLAUMONT Antoine, *Déserts chrétiens d'Égypte*, Culture Sud, Nice, 1993.
- MURPHY François-Xavier, SHERWOOD Peter, *Constantinople II et III*, (Histoire des conciles œcuméniques 3), Edition de l'Orante, Paris, 1974.
- NEYT François, « Il Cristo mite e umile di cuore », *Il deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo*, Sabino Chiala e Lisa Cremaschi ed., Edizioni Qiqajon, Magnano, 2004, p. 141-154.
- , « L'apséphiston chez les Pères de Gaza », *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, Akademie-Verlag, Berlin, 1981, p. 427-434.
- , *Les lettres à Dorothee dans la correspondance de Barsanuphe et de Jean de Gaza*, 2 tomes, Université catholique de Louvain, 1969.
- , *L'enseignement de Barsanuphe aux ermites*, pro manuscripto.
- , « Précisions sur le vocabulaire de Barsanuphe et de Jean de Gaza », *Studia Patristica* vol. XII, 1975, p. 247-253.
- , « Un type d'autorité charismatique », *Byzantion* 44 (1974), p. 343-361.
- PARRINELLO Rosa Maria, *Comunità monastiche a Gaza. Da Isaia a Doroteo (Secoli IV-VI)*, Temi et Testi 73, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2010.
- PAULI Judith, *Menschsein und Menschwerden nach der geistlichen Lehre des Dorotheus von Gaza*, St. Ottilien, 1998.
- PERRONE Lorenzo, « Four Gospels, four councils, one Lord Jesus Christ. The patristic developments of Christology within the Church of Palestine », *Liber Annuus* 49, 1999, p. 357-396.
- , « I Padri del monachesimo di Gaza (IV-VI sec.) : la fedeltà allo spirito delle origini », *La chiesa nel tempo*, n°13 (1997), p. 87-116.
- , *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Paideia editrice, Brescia, 1980.
- , *La vie quotidienne des moines en Palestine (IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle). L'état des sources littéraires*, texte présenté en 2009, conférence à Athènes.  
[https://www.academia.edu/1313770/La\\_vie\\_quotidienne\\_des\\_moins\\_en\\_Palestine\\_IVe-Xe\\_s.\\_letat\\_des\\_sources\\_litteraires](https://www.academia.edu/1313770/La_vie_quotidienne_des_moins_en_Palestine_IVe-Xe_s._letat_des_sources_litteraires)



- , « Monasticism in the Holy Land : from the beginnings to the crusaders », *Proche Orient Chrétien* 45 (1995), p. 31-63.
- , « Pierre l'Ibère où l'exil comme pèlerinage et combat pour la foi », *Man near a roman arch. Studies presented to Prof. Yoram Tsafir*, The Israël Exploration Society, Jerusalem, 2009, p. 190-204.
- , Theological controversies en Byzantine Palestine : a *retractatio* and some *prolegomena* to future research, *Mediterraneo Antico*, anno 5, Pisa/Roma, 2002, p. 9-23.
- PÉTRÉ Hélène, *Caritas. Études sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, études et documents 22, Louvain, 1948.
- PINCKAERS Servais, art. « Habitude et *habitus* », *DS* 7<sup>1</sup>, Beauchesne, Paris, 1969, col. 2-11.
- , *La spiritualité du martyr*, St Paul, Versailles, 2000.
- , *La vie selon l'Esprit. Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin*, Le Cerf, Éditions saint Paul, Luxembourg, 1996.
- POUCHET Jean-Robert, *Vivre la communion dans l'Esprit Saint et dans l'Église. Études sur Basile de Césarée*, (SO 92), Bellefontaine, Bégrolles, 2014.
- QUASTEN Johannes, *Initiation aux Pères de l'Église*, tome I, Le Cerf, Paris, 1955.
- RAHNER Karl, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », *RAM* 1932 (13), p. 113-145.
- REGNAULT Lucien, « Des Pères toujours vivant », *La vie spirituelle* (669), Mars-avril 1986, p. 183-202.
- , « Isaïe de Scété ou de Gaza ? Notes critiques en marge d'une introduction au problème isaïen », *RAM* 1970 (46), p. 33-44.
- , art. « Isaïe de Scété ou de Gaza », *DS* 7,2, Beauchesne, Paris, 1971, col. 2083-2095.
- , « Les apophtegmes des Pères en Palestine aux V<sup>o</sup>-VI<sup>o</sup> siècles », *Irénikon* 54 (1981), p. 320-330.
- , *Les Pères du désert à travers leurs Apophtegmes*, Solesmes, 1987.
- , *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV<sup>o</sup> siècle*, Hachette, Paris, 1990.
- , « Monachisme oriental et spiritualité ignatienne. L'influence de saint Dorothée sur les écrivains de la Compagnie de Jésus », *RAM* 1957, p. 141-149.
- , « Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothée (VI<sup>o</sup> siècle) », *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Aubier, Paris, 1961, p. 315-322.

- RENCZES Philipp Gabriel, *Agir de Dieu et liberté de l'homme, Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, (Cogitatio Fidei 229), Le Cerf, Paris, 2003.
- RICHARD Marcel, « Léonce de Byzance était-il origéniste ? », *Revue des études byzantines*, tome 5, 1947, p. 31-66.
- RIVAS Fernando, *La fondazione liturgica degli insegnamenti di Doroteo di Gaza*, Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, Roma, 2012.
- RUBENSON Samuel, *The letters of St. Antony. Origenist theology, monastic tradition and the making of a Saint*, Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 24, Lund University Press, Lund, 1990.
- SALIOU Catherine éd., *Gaza dans l'Antiquité tardive. Archéologie, rhétorique et histoire. Actes du colloque international de Poitiers 6-7 mai 2004*, Hélios, Salerno, 2005.
- SPANNEUT Michel, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Le Seuil, Paris, 1957.
- SPICQ Ceslas, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Le Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, Paris, 1991.
- SPIDLIK Thomas, *Ignace de Loyola et la spiritualité orientale*, Éditions Lessius, Bruxelles, 2006.
- , *La sophiologie de saint Basile*, Pontificium institutum orientalium studiorum, Roma, 1961.
- , *La spiritualité de l'Orient chrétien, Manuel systématique*, (OCA 206), Pontificium Istitutum Orientalium Studiorum, Rome, 1978.
- , « Le concept de l'obéissance et de la conscience selon Dorothee de Gaza », *Studia Patristica* vol. XI (1972), p. 72-78.
- STANILOAE Dumitru, *Théologie ascétique et mystique de l'Église orthodoxe*, Le Cerf, Paris, 2011.
- SZYMUSIAK Jean, LEROY Julien, art. « Dorothee (Saint) », *DS* 3, Beauchesne, Paris, 1957, col. 1651-1664.
- TATE Georges, *Justinien, l'épopée de l'Empire d'Orient*, Fayard, Paris, 2004.
- TORREL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Le Cerf, Éditions universitaires de Fribourg, Paris/Fribourg, 1993.
- , *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Initiation 2, Le cerf, Éditions universitaires de Fribourg, Paris/Fribourg, 1996.
- VAILHÉ Siméon, « Les lettres spirituelles de Jean et de Barsanuphe », *Échos d'Orient* 7 (1904), p. 268-276.
- , « Un mystique monophysite, le moine Isaïe », *Échos d'Orient* 9 (1906), p. 81-91.
- , « Jean le prophète et Séridos », *Échos d'Orient* 8 (1905), p. 154-160.

- , « Saint Barsanuphe », *Échos d'Orient*, 8 (1905), p. 14-25.
- , « Saint Dorothee et saint Zosime », *Échos d'Orient* 4 (1901), p. 359-363.
- VANNIER Marie-Anne, « La figure du Christ-médecin chez les Pères », *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Véronique Boudon-Millot, Bernard Pouderon dir., Beauchesne, Paris, 2005, p. 525-534.
- VAN PARYS Michel, « Abba Silvain et ses disciples. Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IV<sup>e</sup> et durant la première moitié du V<sup>e</sup> siècle », *Irénikon* 61 (1981), p. 315-331 et p. 451-480.
- , « Communion et solitude selon saint Basile de Césarée », *Irénikon* 84 (2012/1), p. 5-32.
- , « Les paroles des anciens, leur actualité dans le monde d'aujourd'hui », *La vie spirituelle*, mars-avril 1986 (669), p. 204-219.
- VERWILGHEN Albert, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin, l'hymne aux Philippiens*, Théologie Historique, vol. 72, Beauchesne, Paris, 1985.
- VILLER Marcel, « Le martyr et l'ascèse », *RAM* 1925, p. 105-142.

## INDEX DES AUTEURS ANCIENS

- ANSELME DE CANTORBÉRY, 128  
 APOPHTEGMES, 5, 23, 27, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 46, 47, 52, 53, 54, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 73, 75, 76, 77, 78, 81, 83, 88, 89, 90, 99, 100, 119, 121, 128, 132, 137, 141, 144, 157, 164, 165, 169, 173, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 190, 193, 195, 197, 202, 206, 207, 210, 211, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 225, 228, 230, 232, 233, 235, 240, 241, 246  
 ATHANASE, 42, 137, 192  
 AUGUSTIN, 12, 82, 131, 240  
 BARSANUPHE/JEAN, 4, 5, 8, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 47, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 74, 75, 77, 78, 82, 83, 87, 91, 100, 101, 104, 105, 106, 116, 121, 133, 136, 138, 140, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 158, 164, 165, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 189, 192, 193, 194, 195, 198, 200, 201, 205, 208, 209, 210, 216, 221, 222, 226, 232, 235, 241  
 BASILE, 11, 28, 36, 39, 42, 47, 49, 52, 56, 57, 63, 65, 66, 67, 72, 74, 75, 78, 79, 81, 87, 89, 91, 92, 95, 100, 101, 106, 107, 108, 114, 117, 121, 123, 129, 131, 132, 136, 138, 139, 140, 143, 145, 147, 164, 172, 186, 193, 203, 205, 211, 217, 219, 220, 232, 236, 239, 240, 242, 244  
 CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, 15  
 DIADOQUE DE PHOTICÉ, 69, 82, 106, 112, 207  
 ÉVAGRE, 12, 24, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 41, 47, 53, 56, 58, 60, 63, 74, 76, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 106, 107, 112, 115, 116, 117, 118, 123, 130, 132, 137, 138, 140, 141, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 177, 180, 182, 188, 189, 191, 192, 198, 199, 200, 208, 209, 210, 212, 215, 218, 219, 224, 225, 246  
 EVERGETINOS, 27  
 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, 44, 88, 102, 106, 113, 114, 129, 142, 172, 239  
 GRÉGOIRE DE NYSSÉ, 42, 83, 107  
 IRÉNÉE DE LYON, 5, 12, 26, 30, 42, 45, 55, 89, 98, 109, 188, 192  
 ISAÏE DE GAZA, 4, 20, 22, 26, 27, 31, 33, 35, 36, 43, 47, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 73, 74, 75, 76, 77, 82, 83, 87, 88, 100, 104, 110, 119, 128, 132, 133, 134, 136, 138, 140, 143, 144, 147, 158, 164, 180, 181, 182, 189, 190, 192, 194, 195, 217, 226, 227, 234, 235, 236, 239  
 JEAN CASSIEN, 6, 11, 12, 46, 52, 67, 138, 140, 141, 210, 232, 240, 264  
 JEAN CHRYSOSTOME, 116, 172  
 JEAN CLIMAQUE, 10, 22, 23, 68, 84, 85, 86, 138, 183, 244  
 JEAN DAMASCÈNE, 240  
 JEAN MOSCHUS, 19  
 JEAN RUFUS, 15  
 JÉRÔME, 32, 172  
 MACAIRE, 32, 36, 132, 137, 171, 193, 198, 216  
 MARC LE MOINE, 40, 41, 181  
 PACHÔME, 20, 36, 38, 170, 172  
 PALLADE, 24, 42, 89, 106, 137, 180, 198  
 PHILOCALIE, 27  
 PHILOXÈNE DE MABBOUG, 107  
 PROCOPE DE GAZA, 6, 7  
 SOZOMÈNE, 31, 32, 140  
 THÉODORE STOUDITE, 22, 23, 68  
 THOMAS D'AQUIN, 11, 146, 236, 239, 240, 241, 242, 244  
 ZOSIME, 5, 16, 36, 37, 41, 43, 47, 53, 57, 59, 64, 66, 79, 80, 81, 90, 91, 120, 121, 133, 139, 164, 170, 212, 221, 228, 239

## INDEX DES AUTEURS MODERNES

- ADNÈS P., 10, 11, 49  
 ALBERIGO G., 129, 153  
 AMAND D., 11  
 AMATO E., 7  
 AUBERT J.-M., 72  
 BACHT H., 67  
 BARDY G., 164  
 BEAUDRY J., 11, 264  
 BERGOGLIO J.-M., 8, 236, 242, 243,  
 244, 245, 255  
 BERTAUD É., 232  
 BINNS J., 32  
 BITTON-ASHKELONY B., 6, 16, 17, 19,  
 26, 29  
 BRÉHIER L., 174  
 BROWN P., 7, 88, 172  
 BUNGE G., 34, 166, 209, 232  
 BURTON-CHRISTIE D., 35, 132, 233  
 CANÉVET M., 108  
 CANIVET P., 24, 28, 29, 30, 177  
 CHAPELLE A., 126  
 CHIALA S., 7, 10, 22, 29, 115, 118  
 CHITTY D., 5, 24, 25, 32, 33  
 COUILLEAU G., 57, 235  
 DESEILLE P., 65, 68, 85, 244  
 DESPREZ V., 32, 137  
 DIANINE-HAVARD A., 255, 256  
 DRISCOLL J., 198  
 DUPONT J., 49, 173  
 EGENDER N., 7  
 ELTER R., 17, 172  
 FAURE E., 92, 132, 198  
 FAVRY A., 12  
 FESTUGIÈRE A., 15, 32  
 FLUSIN B., 24  
 GAIN B., 220  
 GEENEN G., 240  
 GILLETTE G., 209  
 GOULD G., 35, 36  
 GRIBOMONT J., 11  
 GRILLMEIER A., 7, 26, 27, 31  
 GUILLAUMONT A., 28, 29, 30, 32, 33,  
 90, 137, 165, 166, 188  
 GUY J.-C., 32, 35, 37, 56, 219  
 HADOT P., 7, 83  
 HAINTHALER T., 7, 26, 31  
 HALDIMANN A., 6, 17  
 HAMMAN A., 10  
 HARMLESS W., 28, 33  
 HAUSHERR I., 5, 12, 26, 30, 55, 89, 109,  
 188, 192  
 HENNE P., 42, 49  
 HEVELONE-HARPER J., 8, 31  
 HIRSCHFELD Y., 6, 17, 19  
 HOMBERGEN D., 28, 29  
 HORN C., 26, 33, 134  
 HUMBERTCLAUDE P., 164  
 KELLER H., 26, 133  
 KOFSKY A., 6, 16, 17, 19, 26, 29  
 KRAMES J., 255, 256  
 LARCHET J.-C., 10  
 LAUPIES V., 238  
 LÉGASSE S., 146  
 LEROY J., 5, 22, 197  
 LOSSKY V., 83  
 LOT-BORODINE M., 64, 120  
 LOUF A., 11, 171, 198, 242  
 MARAVAL P., 24, 32  
 MARTIN H., 10, 32, 172, 197  
 MESLIN M., 179  
 MEYENDORFF J., 25  
 MIQUEL P., 11, 110, 137, 138, 162  
 MOLINIER A., 27  
 MURPHY F.-X., 28  
 NAU J.-C., 15  
 NEYT F., 5, 10, 16, 29, 33, 36, 37, 42,  
 54, 55, 59, 144, 235  
 PARRINELLO R.-M., 8, 26, 33, 118  
 PAULI J., 7  
 PERRONE L., 6, 24, 25, 26, 27, 32, 33  
 PÉTRÉ H., 101  
 PINCKAERS S., 78, 144, 146  
 POUCHET J.-R., 11, 42, 101, 114  
 RAHNER K., 108  
 REGNAULT L., 5, 8, 12, 15, 16, 17, 19,  
 20, 21, 22, 23, 28, 33, 34, 35, 36, 37,  
 38, 40, 42, 45, 47, 53, 55, 58, 62, 65,  
 67, 74, 80, 90, 92, 98, 100, 101, 105,  
 106, 107, 110, 114, 127, 128, 133,  
 143, 159, 162, 164, 177, 178, 182,

- 183, 190, 192, 194, 201, 216, 217,  
219, 221, 222, 231, 232, 239, 242
- RENCZES P., 78, 79, 80, 167
- RIVAS F., 4, 8, 20, 21, 129, 135, 142,  
147
- RUBENSON S., 36
- SALIOU C., 7
- SPANNEUT M., 106
- SPICQ C., 74, 104, 206, 211, 221, 223
- SPIDLIK T., 6, 10, 11, 23, 65, 109, 117,  
197, 215
- STANILOAE D., 10, 83, 166
- SZYMUSIAK J., 5, 22
- TORREL J.-P., 240
- VAILHÉ S., 5, 15, 16, 33
- VAN PARYS M., 33, 36, 132, 171, 198
- VANNIER M.-A., 189
- VERWHILGHEN A., 12
- VILLER M., 98, 144

## INDEX DES MOTS GRECS

- ἀγαθοποιέω, 106  
ἀγαθός, 100  
αἴσθησις, 109, 207  
ἀκατάληπτος, 83  
ἀνανεός, 128  
ἀνάπαυσις, 110  
ἀνέχω, 230  
ἀνθρωπαρέσκεια, 55  
ἀνώνυμος, 85  
ἀπάθεια, 164, 166, 167  
ἀπαρχή, 129  
αὐτεξούσιος, 64, 110  
ἀψηφιστος, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 70, 217, 226  
βοήθεια, 101  
γνωστικός, 166, 167  
διάθεσις, 78  
δικαίωμα, 53, 59, 201  
ἐγγίζω, 114, 118  
ἐγκατάλειψις, 52, 138, 144, 163, 189, 197, 198, 199, 203, 213, 220, 230, 235  
ἐλεήμων, 104  
ἐνεκα, 148, 222  
ἔξις, 78, 79, 80, 81, 84, 86, 87, 90, 92, 93, 151, 159, 160, 191  
ἐπιθυμητικός, 106  
εὐτέλεια, 57  
θεϊκός, 83  
θεῖος, 83  
θεολογικός, 166  
θεοφόρος, 172  
θεωρία, 167  
θλιψις, 190  
θυμικός, 106  
θυμός, 210  
κακοεξία, 191  
κατὰ φύσιν, 109, 110, 116, 128, 129, 151, 159, 160, 163, 166, 167, 168, 173, 186, 189, 190, 194, 195, 224, 252, 254  
κατόρθωμα, 106  
κινέω, 121  
κόπος, 162  
κοσμέω, 74  
λογισμός, 62, 63, 116  
λογιστικόν, 107  
μέμφομαι, 58  
μετάνοια, 225, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 246  
μέτρον, 54, 108, 196, 197  
μῆνις, 210  
νοῦς, 166, 167  
οἰκεῖος, 102, 114  
οἰκείωσις, 114  
ὀργή, 210  
παρὰ φύσιν, 109, 116, 160  
παραδίδωμι, 126, 127  
παράδοσις, 126, 130  
παρρησία, 206, 225, 226, 227, 236  
πλησιάζω, 113, 118, 119  
πλησίον, 118, 119  
πόνος, 162  
πρακτικός, 30, 165, 166, 167, 168  
πραῦς, 211  
προκοπή, 159  
προκόπτω, 159  
προσοικειόω, 113, 114  
προσπάθεια, 65  
πτοχός, 173  
σπλάγχχνον, 104, 221  
στέφανος, 223  
στοιχέω, 201  
συνήθεια, 80  
συνήμι, 82  
σχῆμα, 140  
ταπεινός, 173  
ταπεινότης, 49  
ταπεινοφροσύνη, 49  
ταπείνωσις, 49, 51  
τελείωσις, 222  
ὑπομονή, 222, 223  
φιланθρωπία, 100, 101, 105, 175  
φιάνθρωπος, 101, 103  
φιλαυτία, 89, 139, 199  
φιλόθεος, 172  
φιλόψυχος, 101  
φύραμα, 129  
φυσικός, 160, 166, 167  
ψηλαφάω, 136

## TABLE DES MATIÈRES

<i><b>Abréviations.....</b></i>	<i><b>1</b></i>
<i><b>Introduction générale.....</b></i>	<i><b>4</b></i>
Les louanges de l'abbé de Rancé .....	4
La redécouverte de Dorothee .....	4
Vers un regain d'intérêt pour Dorothee.....	6
Genèse de cette étude .....	8
Les travaux sur l'humilité dans les études patristiques .....	10
De quelques bienfaits qui peuvent être retirés de l'étude de Dorothee .....	12
Le plan de cette étude.....	13
<i><b>PROLÉGOMÈNES Dorothee de Gaza humble disciple des Pères .....</b></i>	<i><b>14</b></i>
<i><b>1 L'abbé Dorothee de Gaza.....</b></i>	<i><b>14</b></i>
Les sources pour connaître la vie de Dorothee.....	14
Éléments biographiques .....	16
Les œuvres de Dorothee.....	19
La réception des œuvres de Dorothee .....	22
<i><b>2 Dorothee était-il monophysite ? Était-il origéniste ? .....</b></i>	<i><b>24</b></i>
La difficile réception du concile de Chalcédoine .....	24
La crise origéniste .....	28
<i><b>3 Le monachisme de Gaza héritier des anachorètes du désert égyptien .....</b></i>	<i><b>31</b></i>
De Scété à Gaza : les migrations d'anachorètes.....	32
De Scété à Gaza : la constitution des collections d'Apophtegmes.....	34
Le milieu monastique de Dorothee dans la tradition des Apophtegmes.....	36
Dorothee à l'écoute des Apophtegmes.....	37
<i><b>4 Les Pères et les saints théophores.....</b></i>	<i><b>40</b></i>
« Nos Pères ».....	40
Les saints évêques .....	41
Pour quelles raisons Dorothee se met-il à l'écoute des Pères et des saints ?.....	43
La symphonie des Pères et de l'Écriture .....	45
<i><b>5 Méthodologie de cette étude.....</b></i>	<i><b>46</b></i>
 <i><b>PREMIÈRE PARTIE</b></i>	
<i><b>Qu'est-ce que la vertu d'humilité ? .....</b></i>	<i><b>48</b></i>
<i><b>Chapitre I</b></i>	
<i><b>Le vocabulaire de la tradition monastique .....</b></i>	<i><b>51</b></i>
<i><b>1 Se mettre au-dessous de tous .....</b></i>	<i><b>51</b></i>
<i><b>2 N'être rien : « ne pas se mesurer soi-même » et l'apséphiston .....</b></i>	<i><b>53</b></i>
Ne pas se mesurer soi-même.....	53
L'apséphiston .....	54
L'humilité ontologique dans les Didascalies.....	56
<i><b>3 Se blâmer soi-même .....</b></i>	<i><b>57</b></i>
Un thème majeur des Pères du désert.....	58
Se regarder soi-même comme un misérable.....	58
Se juger indigne du bien et digne a priori des tribulations .....	60



<b>4</b>	<b><i>Retrancher sa volonté propre</i></b> .....	<b>62</b>
	La volonté de l'homme et le secours de Dieu collaborent pour réaliser le bien.....	63
	Qu'est-ce que la volonté propre ? .....	65
	Le retranchement de la volonté propre : acte d'humilité ou d'obéissance ?.....	66
<b>5</b>	<b><i>Des mots concrets pour introduire à la richesse de l'humilité</i></b> .....	<b>70</b>
	<b>Chapitre II</b>	
	<b><i>La divine et incompréhensible vertu d'humilité</i></b> .....	<b>72</b>
<b>1</b>	<b><i>L'humilité : une vertu indispensable aux autres vertus</i></b> .....	<b>72</b>
	La vertu .....	73
	La connexion des vertus entre elles : la fonction spécifique de l'humilité.....	74
	Les relations particulières de l'humilité avec la crainte du Seigneur .....	76
<b>2</b>	<b><i>L'ἕξις de la divine et incompréhensible humilité</i></b> .....	<b>78</b>
	L'ἕξις de la vertu d'humilité .....	78
	Les limites de l'ἕξις pour expliquer l'humilité.....	80
	L'humilité divine et incompréhensible.....	83
	L'humilité : un nom de Dieu lui-même selon Jean Climaque.....	84
<b>3</b>	<b><i>Acquisition et croissance de l'humilité</i></b> .....	<b>87</b>
	Acquérir l'humilité selon les maîtres de Dorothée par l'imitation du Christ .....	87
	L'humiliation du corps entraîne l'humilité de l'âme.....	88
	L'humilité fait prier et la prière rend humble.....	90
	La croissance de l'humilité .....	91
<b>4</b>	<b><i>Dynamisme et abysse</i></b> .....	<b>93</b>
	<b>Conclusion de la première partie</b> .....	<b>95</b>
	<b>SECONDE PARTIE</b>	
	<b><i>L'humilité dans la dynamique du mystère chrétien</i></b> .....	<b>97</b>
	<b>Chapitre I</b>	
	<b><i>L'humilité dans la dynamique du bien</i></b> .....	<b>99</b>
<b>1</b>	<b><i>À la source de la dynamique du bien : le Dieu bon et ami des hommes</i></b> .....	<b>99</b>
	« Le bon Dieu ».....	100
	Le bon Dieu qui fait le bien.....	102
<b>2</b>	<b><i>La vocation de l'homme : être bon comme Dieu est bon</i></b> .....	<b>105</b>
	L'homme : une créature pour le bien .....	105
	La mesure de fils : faire le bien à cause du bien lui-même .....	107
	Le Paradis : une plénitude en vue du bien.....	109
	Le salut : une libération pour pouvoir faire à nouveau le bien .....	111
<b>3</b>	<b><i>La triple dynamique du bien : connaissance, charité et humilité</i></b> .....	<b>113</b>
	S'approcher de Dieu.....	113
	La dynamique de la connaissance .....	115
	La dynamique de la charité .....	117
	La dynamique de l'humilité .....	119
<b>4</b>	<b><i>L'humilité au service de la dynamique du bien</i></b> .....	<b>123</b>
	<b>Chapitre II</b>	
	<b><i>La sainte tradition du Christ humble de cœur</i></b> .....	<b>126</b>
<b>1</b>	<b><i>Le Christ humble : un homme pour le don</i></b> .....	<b>127</b>
	Le Christ, vrai Dieu et vrai homme, « prémices de la pâte humaine ».....	128
	Le Christ libère l'homme par son Incarnation et sa Pâque.....	130
	L'humilité du Christ chez les maîtres de Dorothée .....	131

La question de l'humilité du Christ chez Dorothee .....	134
<b>2 L'humilité à la suite du Christ humble : du renoncement au sacrifice d'holocauste.....</b>	<b>136</b>
Le renoncement monastique : une vie humble pour s'unir à Dieu .....	137
Galates 6, 14 : l'humilité en tant que renoncement .....	139
Matthieu 16, 24 : l'humilité/renoncement et la Croix .....	140
Matthieu 16, 24 et 19, 27 : du sacrifice à l'holocauste des martyrs .....	141
<b>3 L'homme dans la tradition du Christ humble.....</b>	<b>145</b>
Suivre le Christ humble et l'imiter .....	145
L'articulation entre l'offrande du Christ et celle du moine .....	147
L'homme réalise sa vocation au bien en suivant le Christ, Nouvel Adam.....	149
<b>4 Dans la dynamique du Christ humble.....</b>	<b>151</b>
<b>Conclusion de la deuxième partie.....</b>	<b>154</b>
 <b>TROISIÈME PARTIE</b>	
<b>La voie de l'humilité.....</b>	<b>156</b>
<b>Chapitre I</b>	
<b>L'humilité dans la progression spirituelle .....</b>	<b>158</b>
<b>1 La notion de progrès spirituel.....</b>	<b>159</b>
L'enjeu du progrès spirituel : revenir au κατὰ φύσιν .....	159
Faire un peu, peu à peu, avec l'aide de Dieu.....	160
<b>2 La place de l'humilité dans les étapes du progrès spirituel.....</b>	<b>163</b>
Donner des repères pour progresser .....	163
L'humilité et l'itinéraire spirituel selon Évagre le Pontique .....	165
Trois dispositions pour le bien, trois états contre le mal .....	168
<b>3 Les faibles parmi le chœur des saints.....</b>	<b>171</b>
Les saints et les humbles .....	172
Le progrès spirituel pour les faibles .....	173
Le rapport entre l'humilité et les labeurs ascétiques pour parvenir à la sainteté .....	175
Dorothee a-t-il une vision laxiste de la sainteté ?.....	177
La conception de la sainteté par Dorothee est-elle fidèle aux Pères ?.....	179
L'humilité sans les labeurs fait-elle avancer plus lentement ? .....	183
<b>4 Humilité et justification par la foi .....</b>	<b>185</b>
<b>Chapitre II</b>	
<b>L'humilité au service du combat spirituel.....</b>	<b>188</b>
<b>1 Les principaux éléments du combat spirituel.....</b>	<b>189</b>
Combattre dans la dynamique du bien .....	190
Le démon : Ennemi et antagoniste de l'homme .....	192
L'humilité : bûcher des démons .....	193
L'humilité : le remède préventif et curatif .....	193
Supporter la tentation avec humilité.....	195
La dérélition au service de l'humilité .....	197
<b>2 Les rejetons de l'orgueil combattus par l'humilité .....</b>	<b>200</b>
La δικαίωμα .....	201
Juger le prochain .....	202
Du soupçon au mépris .....	203
L'insensibilité spirituelle.....	207
De la colère à la rancune .....	209
L'humilité qui apaise la colère et la rancune.....	211

<b>3</b>	<b><i>Péché des origines et rôle de l'humilité</i></b> .....	<b>213</b>
	<b>Chapitre III</b>	
	<b><i>L'humilité et la charité</i></b> .....	<b>215</b>
<b>1</b>	<b><i>La charité, perfection des vertus, et l'humilité</i></b> .....	<b>216</b>
	La place de la charité fraternelle chez les Pères de Dorothee .....	216
	Aimer le prochain à la manière de Dieu .....	219
	Les relations entre la charité et l'humilité ou le toit et la balustrade .....	222
<b>2</b>	<b><i>L'humilité au service de la charité fraternelle</i></b> .....	<b>225</b>
	S'abaisser devant le prochain .....	225
	Le blâme de soi pour pacifier les relations .....	228
	Retranchement de la volonté propre et amour du prochain .....	230
	Faire une métanie .....	231
	Jeter sa faiblesse devant le Seigneur .....	234
<b>3</b>	<b><i>Une doctrine qui fait débat</i></b> .....	<b>236</b>
	Réponses à quelques critiques .....	237
	Le blâme de soi : une culpabilisation démesurée .....	238
	Une approche différente : Basile de Césarée et Thomas d'Aquin .....	239
	Une fécondité pour aujourd'hui : un article de Jorge Mario Bergoglio.....	242
<b>4</b>	<b><i>Aimer dans l'humilité Dieu et le prochain</i></b> .....	<b>245</b>
	<b>Conclusion de la troisième partie</b> .....	<b>248</b>
	<b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b> .....	<b>250</b>
	Humilité de disciple, humilité de Père .....	251
	Un regard optimiste sur l'homme.....	252
	Suivre le Christ par le don total de soi-même pour lui rendre grâces et lui plaire.....	254
	Une approche mystique de l'humilité .....	255
	L'humilité : une vertu pour aujourd'hui.....	255
	<b>Bibliographie</b> .....	<b>257</b>
<b>1</b>	<b><i>Sources</i></b> .....	<b>257</b>
<b>2</b>	<b><i>Etudes</i></b> .....	<b>263</b>
	<b>Index des auteurs anciens</b> .....	<b>273</b>
	<b>Index des auteurs modernes</b> .....	<b>274</b>
	<b>Index des mots grecs</b> .....	<b>276</b>
	<b>Table des matières</b> .....	<b>277</b>