

L'expérience monastique face aux défis de la culture actuelle

Ce titre, retenu pour une réflexion sur la vie monastique menée aujourd'hui selon la Règle de saint Benoît en contexte de modernité ou d'après modernité, suppose-t-il un malaise provoqué chez les moines par la culture contemporaine, ou bien une chance offerte à la culture actuelle de trouver dans l'expérience des moines un supplément qui lui manquerait ? Mais supplément de quoi ? Lequel des deux projets, le moderne ou le bénédictin, a le plus de promesse de vie et comment s'influencent-ils l'un l'autre ? À nous supposer compétents sur ce que propose la Règle de Saint Benoît, avouons moins de clarté sur la culture moderne.

Comment qualifier la culture actuelle ?

Comment saisir les contours, en vérité contrastés, de cette culture ? Quelques témoins, aujourd'hui écoutés, peuvent nous aider à comprendre la crise dont tous s'inquiètent quand ils parlent de culture. Limitées à la situation européenne, ces réflexions se vérifient sans doute ailleurs, à l'heure d'une « communication » où tout s'échange et s'influence.

Attentif à la crise des banlieues de l'automne 2005, en France spécialement, Régis Debray, qui dans cet embrasement – au sens propre et figuré – voit la conséquence du chômage et de la ségrégation raciale, s'interroge : la crise n'est-elle pas à situer encore plus loin, plus haut ?

Le feu sacré est redoutable, l'absence de sacralité, dévastatrice. Aujourd'hui et partout en Europe, c'est le deuxième cas de figure qui pose question. [...] Où est la Terre promise ? L'île d'Utopie ? Le Projet ? Les Valeurs ? Cet assèchement mythologique raccorde cet épisode hexagonal au drame culturel européen. Le problème ici n'est pas le trop, mais le pas assez de religion.

Parue dans *Le Monde*¹, cette analyse se retrouve, plus développée, dans les livres de Régis Debray², et rejoint, sans le savoir, celle de Urs von Balthasar, dans son livre écrit à la veille de Vatican II, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, puis dans *La Gloire et la Croix* où, sérieux et ironique, il constate « l'impuissance où nous sommes aujourd'hui à rencontrer des dieux et qui fait se dessécher les religions de l'humanité³ ». La culture, de soi lieu d'ouverture et de développement, serait-elle devenue au contraire rétrécissement et relative stérilité, culture inculte ? Assèchement, pour Debray, dessèchement selon Balthasar.

Pour Marcel Gauchet, et toujours à propos de la crise des banlieues, le même constat s'impose d'une culture trop pauvre pour intégrer les immigrants :

Pour intégrer, il faut avoir une identité positive à proposer. Les Européens n'ont que le dénigrement de leur passé nationaliste, raciste, colonialiste à offrir aux nouveaux arrivants.

Une société d'impuissance, selon le titre choisi par le journal *Réforme*⁴ publiant les propos de Marcel Gauchet, lequel s'avoue « un citoyen désespéré ».

Culture trop pauvre, selon Debray et Gauchet ; culture du défaitisme, pour Mgr Dagens ; culture de dé-liaison sociale provoquée, selon Paul Ricœur, par la difficulté à vivre l'altérité, qu'il s'agisse de la société familiale, nationale ou internationale. « *Malaise dans la civilisation, suite* », dit encore l'article de R. Debray qui reprend ici le titre donné par S. Freud à son livre *Malaise dans la civilisation*. Un Freud qui ne pourrait que s'effrayer de la dé-sublimation actuelle provoquant la désintégration sociale, mondiale ou personnelle, alors que la sublimation des forces instinctives, à lire son livre de 1929, permettrait une culture véritablement humaine.

D'une culture se présentant souvent comme libérée de tout dogmatisme religieux, parlerons-nous comme d'une culture devenue *plate*, faute d'ouvrir l'être humain sur une transcendance ? D'autres la diraient *vide*. Maurice Bellet préfère parler « d'un trou noir » dont le monde et l'Église doivent sortir sous peine de mourir. Faisant état

¹ *Le Monde* du 26 novembre 2005.

² *Il s'agit de ne pas se rendre* (1994), *Dieu, un itinéraire* (2001), *Le feu sacré* (2003). Voir aussi *Études* sept. 2002, « Qu'est-ce qu'un fait religieux ? » Cité dans *Documents Épiscopales* 1, 2004, p. 7.

³ H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, T.1 *Apparition*, Paris, Aubier, 1965, p. 425.

⁴ Dans le journal *Réforme* des 5-11 janvier 2006.

des découvertes et inventions modernes, il écrit : « Au milieu de tant de succès incontestables qu'il ne faut pas mépriser, il y a un trou noir⁵. » Est-ce une allusion au *trou noir* des astro-physiciens ? Comment sortir du trou noir dans lequel nous vivons, avant d'y périr, éclatés ou écrasés, craint Maurice Bellet ?

Si un vent de panique saisit parfois l'humanité, s'il s'agit même de « la grande inquiétude », une inquiétude complète, va jusqu'à dire Jean-Claude Guillebaud, comment ne pas réagir ? Et les réactions ne manquent pas. Entre mille, en voici deux, significatives, l'une par sa dimension universelle, l'autre par son caractère au contraire très localisé : exemples d'une humanité qui refuse de mourir ?

En 2003, pour parer à la violence partout constatée en milieu scolaire dès l'école maternelle, s'est créée « La Coordination internationale pour la Décennie de la promotion d'une **culture de la non violence et de la paix** aux profits des enfants du monde », et c'est un signe heureux de la « résilience », disent les professionnels, disons de la « résistance » des communautés humaines à toutes sortes de chocs destructeurs de la vie.

L'autre lieu ici évoqué pour son refus d'un tel péril est le Centre Pastoral Les-Halles-Beaubourg (Paris) de Saint-Méry, qui, dans le n° 245 de sa revue *Aujourd'hui des chrétiens* de janvier 2006, publie le manifeste de son responsable, Jacques Mérienne, convaincu que la mort ne saurait avoir le dernier mot :

Nous vivons dans un monde incapable d'enrayer la misère, incapable de construire la paix et, en plus, un monde où, soit l'on s'ennuie, soit on crève ! Mais j'aime ce monde et il me passionne. Alors, pour travailler à ce qui vaut la peine de vivre, nous avons besoin d'audace et de rigueur. Sachons prendre des risques⁶.

Risquer sa vie, ne serait-ce pas un pari de moins ?

Écoutons encore ces auteurs déjà cités. D'emblée plus tranché, le père Maurice Bellet précise la seule espérance que nous ayons de sortir du trou noir qu'il vient d'évoquer : on ne peut y réussir que

en retrouvant la puissance critique de l'Évangile. La crise de la modernité pour l'Église signifie une urgence, mais aussi une chance telle que le pape Paul VI déclarait à la fin du concile Vatican II au cardinal Bea qui l'a rapporté au Père Congar : Il faut tout repenser.

⁵ Dans *Aimer l'Église, aimer le monde*. Actes du *Colloque de Fondacio*, Bruxelles, nov. 2003. Préface de Denis VILLEPELET, Postface d'Hervé LEGRAND, op. Gérard TESTARD dir. avec collaboration de C. THEOBALD, Mgr ROUET, etc. Le Cerf, 2005, p. 200.

⁶ Dans *Aujourd'hui des chrétiens*, n° 245, janvier 2005, édité par le CPHB

Et, continue le père Bellet,

Cette humanité anesthésiée, droguée, oublieuse, déchirée, offre la possibilité prodigieuse que l'Église devienne le lieu critique parce qu'elle porte en elle l'Évangile qui se révèle alors l'instance critique la plus radicale⁷.

Autrement formulé, c'est le même programme que propose Mgr Dagens dans son livre : *Nouveauté chrétienne dans la société française*⁸ : il faut retourner au cœur de la foi et révéler ainsi le vrai visage de l'Église, aujourd'hui plutôt méconnue que combattue.

Allons plus loin. « Radicalité de l'Évangile », « nouveauté chrétienne », cela laisserait supposer une certaine « décomposition du catholicisme », pour reprendre les vieux mots du père Louis Bouyer, ou même l'effacement du catholicisme dans notre société. Radicalité et nouveauté caractériseraient une culture chrétienne voulue réponse et remède à la culture actuelle, appelée par certains (trop pessimistes ?) *culture de mort*, par d'autres et, semble-t-il, plus justement, culture de l'individualisme, *culture du moi*. Précisons : d'un *ego* mal défini, d'un moi (individuel ou collectif) qui, après s'être traduit en totalitarisme politique tout au long du dernier siècle, se présente en prétendue autonomie individuelle. Cette autonomie pourrait n'être que clôture sur soi de chaque être, ou d'un groupe humain, déshumanisé, devenu stérile en raison même de son « autisme » ou de son « communautarisme », aussi fermés l'un que l'autre. Marcel Gauchet, dans *La condition historique*⁹, étudie dans leur évolution les notions de sujet, d'autonomie du moi, d'individualisme. Faisant écho à ces recherches, Mgr Dagens écrit :

Marcel Gauchet a raison d'insister sur (les) racines morales de l'individualisme moderne. [...] À l'époque de Jules Ferry, « être soi », c'est échapper à ses particularités pour tendre vers un idéal. Aujourd'hui, c'est exactement l'inverse : pour « être soi », on cherche avant tout à affirmer sa différence en tout domaine, social, éthique, culturel, sexuel, en demandant que ces différences soient reconnues et défendues par la loi¹⁰.

Être soi ? D'abord et malgré ses différences, c'était se vouloir reconnu capable d'un engagement au service d'un idéal commun. Puis, à l'inverse et à cause de ces différences, ce serait aujourd'hui

⁷ *Aimer l'Église, aimer le monde*, p. 200s.

⁸ Avec en sous-titre : *Espoirs et combats d'un évêque*, Cerf, 2005.

⁹ 2003, Stock, ici p. 197s.

¹⁰ Mgr DAGENS, « Vivre de Dieu dans notre société française. Solitude et engagement chrétien », *Documents Épiscopat*, 15, 2005.

avoir, à la limite, le droit de ne pas s'engager. L'individu qui s'isole, le groupe sectaire, la caste sociale, le ghetto ou le cercle intime en seraient les manifestations, fréquentes dans le passé mais plus menaçantes aujourd'hui. Citons encore Marcel Gauchet :

Ce que nos sociétés réussissent de moins en moins à faire, c'est de donner aux individus le sentiment de leur place dans l'histoire et la mesure de la solidarité avec un chemin dont il leur revient d'inventer la suite. [...] Le principe de tradition continuait secrètement de four nir aux acteurs de ce monde l'axe de leur expérience. Il a achevé de se dissoudre dans la prodigieuse accélération de la modernité qui nous emporte depuis trois décennies¹¹.

Est-ce dire là l'essentiel malaise de la culture actuelle ? Il porterait finalement sur la conception que l'on se fait de l'homme et de sa vie sociale. Mais, constatant le malaise qui saisit aujourd'hui plus d'un chrétien, ce malaise ne vient-il pas d'une définition insuffisante, voire l'oubli, non seulement de ce qu'est l'homme, mais tout autant de ce qu'est l'homme chrétien, au moment où, en effet, la culture chrétienne semble nouvelle et fait craindre à plusieurs que la foi s'y corrompe ? Culture nouvelle ? Peut-être et à double titre. D'abord, par ses prises de position en plusieurs domaines : l'attention, très insistante aujourd'hui, portée à l'humanité du Christ ; l'interprétation de la Bible et ses différentes lectures ; la notion de création et l'écologie comme urgence ; la bioéthique et la défense de la vie ; l'œcuménisme ; le salut des non chrétiens.

Mais culture chrétienne nouvelle aussi, parce que, en ces domaines de première importance, le regard chrétien ne refuse pas d'adopter la manière contemporaine de penser, nouvelle, en effet, et qui s'impose à quiconque veut non seulement comprendre ce qui se pense autour de lui, mais dire au monde la nouveauté propre au christianisme. Cette manière contemporaine, évoquée par le père Paul Gilbert¹² à propos de la philosophie de la religion, consisterait dans la mise en œuvre de plusieurs approches qui se succèdent sans s'annuler : spéculative, critique, phénoménologique, analytique, herméneutique. Il est clair que ces approches, et pas seulement en philosophie, barrent la route au fondamentalisme, mais ne l'ouvrent-

¹¹ *Dialogue entre la foi chrétienne et la pensée contemporaine*, Conférences Notre-Dame de Paris, 2005, Parole et silence, p. 39. Il faut évoquer ici la rencontre Habermas-Ratzinger en janvier 2004 à Munich sur le thème : *Les fondements pré-politiques de l'État démocratique*. Texte dans *Esprit* juillet 2004, p. 6s. Commentaires dans *Esprit*, juillet 2004, p. 5s. et dans *Revue Théol. de Louvain* 37, 2006, p. 3-25.

¹² Jésuite, professeur à la Grégorienne, dans *Nouvelle Revue Théologique* 128, 2006, p. 67s.

elles pas au scepticisme chez ceux qui se dispenseraient de poursuivre leur quête de vérité ?

Il faut donc d'abord revenir à la définition de l'homme. Nous limitant, par nécessité, aux brèves notations retenues ici, notre question se pose ainsi : comment et où se situent moines et moniales pratiquant aujourd'hui la vie monastique telle que la propose la Règle de saint Benoît ? Nés ou éduqués *dans* la culture actuelle, ne vivent-ils pas, devenus moines, « séparés du monde » ? Quel sens donner à cette séparation ? Les réflexions ici suggérées se limiteront à trois défis retenus parce qu'ils concernent toute vie humaine, qu'elle soit vécue dans un cloître ou en plein vent, avec l'évidence qui s'imposera : que le plein vent anime les cloîtres, bénédictin, cartusien ou cistercien, et que la clôture, le privé, n'est jamais effacé dans le plein vent.

Que disent les moines de leur propre humanité et quels changements la culture ambiante provoque-t-elle dans leur manière de vivre la vie monastique ? En retour, le défi monastique ne peut-il concerner la culture actuelle dans l'*imbroglio* de ses propres défis ?

Trois chapitres donc : 1. Le singulier et le pluriel, deux fondements de l'universel 2. L'homme ? Un fils. 3. Homme, pour quelle œuvre ? Les urgences.

PREMIÈRE ET DÉCISIVE EXPÉRIENCE : DU MOI AU JE, DU JE AU NOUS. VERS L'UNIVERSEL.

Une première expérience

L'homme et la femme nouveaux membres d'une communauté, bénédictine ou cistercienne, faisant de la *RB* leur règle de vie, font la découverte que les membres de leur communauté n'avaient pas tous la même raison d'y entrer. Or ils vivent ensemble. Est-ce possible ? Oui, bien que et parce que – les deux conjonctions s'imposent – il n'y a pas *le* moine abstrait, mais *des* moines, tous semblables et différents, et que la vocation de chacun a dû, pour être totalement chrétienne, atteindre un équilibre nouveau, plus vrai que celui envisagé à ses débuts. Schématisons, tel vient pour vivre « seul à seul avec Dieu seul » ; et tel autre, pour « n'être pas seul », mais, accueilli par des frères, vivre au maximum « le partage », mot sans cesse répété aujourd'hui. Dès lors, pour réaliser son désir, tel cultiverait jalousement une prétendue solitude, conservant en réalité l'isolement qui le met à l'abri, tandis que l'autre, peu attentif à ce qui, unique et précieux, se

vit en lui, recherche les contacts, fraternels si possible. Or, à l'un comme à l'autre une autre chose est proposée.

L'apprentissage de la vie monastique bouscule, en effet, tous et chacun des novices dans leur première vision des choses, bonne certes, mais insuffisante. Ils découvrent, en sa profondeur, la vie à laquelle les prépare la *Règle des moines* de saint Benoît : et c'est d'être simultanément, sans brisure entre les deux aspects, une vie d'*ermite* et de *cénobite*. Incohérence ? Là se trouve au contraire, me semble-t-il, le caractère génial (mot très moderne !) de cette Règle qui propose à « qui veut vivre » (Prologue, v. 15 et 16) un surprenant défi. Défi s'exprimant dans la contradiction, apparente mais féconde, d'être totalement *uni* à tous grâce à une *séparation* aussi complètement acceptée, distance voulue et marquée dans le concret des jours, et qui s'appelle, alors en vérité, la *solitude*. Dualité fondamentale et sans nul dualisme, qui s'exprime en toute justesse dans la définition de *moine cénobite* proposée par saint Benoît au candidat. En effet, *moine*, venu du grec *monos*, signifie unique, particulier, singulier, isolé au désert, et *cénobite*, du grec aussi, qualifie la vie (*bios*) en tant qu'elle est menée ensemble (*koinos*)¹³.

Ne peut-on dire que la *RB* offre là une clé permettant à l'apprenti moine d'ouvrir beaucoup de portes, un passe-partout le conduisant, loin du fallacieux isolement, à une vraie solitude tout autant qu'à une vraie participation à la vie de l'ensemble appelé communauté ? Une communauté qui n'est pas l'agrégat d'êtres dépersonnalisés, mais demande au contraire la liberté de l'engagement se traduisant en coopération voulue de tous ses membres.

Si la culture actuelle souffre d'être décevante et même inhumaine par plus d'un aspect, ne peut-on proposer, non seulement au moine, mais à tout homme, cette définition de l'homme par Benoît où se trouveront enfin harmonisées les deux données constatées universelles : la vie de chacun, toujours originale, et c'est la belle solitude qu'il faut respecter, favoriser ; et, indissolublement, une vie humaine ne devenant réellement personnelle qu'à la condition de se faire don de soi pour fleurir en communion. Passage, conversion d'un **moi** encore fermé (l'enfant), converti en **je** qui s'ouvre, et du **je** encore incomplet au **nous** (le monde des adultes) ; passage inverse, continué lui aussi, du **nous** au **je**, mais sans que le **je**, en se refermant, ne redevienne un **moi** indifférent au **nous**. La vie est ce

¹³ Le lecteur intéressé par les mots pourrait lire, dans les *Collectanea Cisterciensia* t. 64 (2002), la page 187 et la note 21 de l'article de D. HUERRE, « L'anthropologie de la Règle de saint Benoît. Une proposition pour un début de siècle ».

brassage permanent où l'un et le multiple, le singulier et le pluriel, le privé et le public parfaitement respectés, cultivés, s'expriment en harmonie de la vie qui, dès lors, peut se transmettre. Sans le **nous**, il n'y aurait aucun **je** qui puisse demeurer en vie. Le **moi** est mortel, déjà mourant, bientôt mort. Haïssable ? Non, mais pitoyable. Et le pitoyable est très présent dans le monde actuel, sous trois formes surtout, selon André Fontaine, le racisme, la malnutrition et l'analphabétisme de millions, peut-être de milliards de personnes. Elles attendent d'être traitées en êtres humains et respectées dans leurs besoins élémentaires. Mais respectées aussi dans leurs désirs et celui qui les résume tous, le désir d'entrer en communion grâce à leur capacité de sacrifier leurs besoins pour subvenir à ceux des autres. Le **moi** a fait place au **je** et au **nous**.

Oserons-nous, dès lors, dire que tout être humain, s'il veut vivre, doit être « moine cénobite », au sens originel des mots, sans être pour autant appelé à vivre dans un monastère ? Qui n'a besoin de solitude pour être soi et qui peut vivre sans amour, sans communion ? Le moine, homme idéal ? Cela ferait sourire et il ne s'agit pas de donner le bénédictin ou le cistercien en modèle à copier. Deux raisons s'y opposeraient. D'abord, la vie proposée au moine n'est qu'une forme parmi d'autres formes aussi valables de vie humaine, de vie chrétienne. Ensuite, la vie monastique n'existe que sous forme d'expérience, d'effort, de tentative. Ajoutons : de tentation.

Chaque moine et chaque communauté monastique ne cessent d'inventer leur vie. Comme toute vie d'homme et de femme, leur vie est la recherche concrète d'harmonie entre les deux forces apparemment opposées, répétons-le : celle du singulier (le **moi**) et celle du pluriel, (le **tous ensemble**, dira Benoît). Le fait, bien connu, de la réforme permanente des monastères suffit à le prouver : notre vie est une ébauche, elle se vit comme chantier, un *atelier* pour Benoît (*RB* 4, 78), pas du tout comme musée ou vitrine. Et le novice le remarque vite, cet idéal de moine-cénobite est un vrai et passionnant défi, un défi humain devenant un défi chrétien relevé en Christ. Labour de très longue durée avant d'être converti en « repos éternel ».

Le mot de conversion vient à sa place. Le philosophe Jean-Yves Lacoste le note :

Le monde pèse tout autant sur l'homme au désert qu'au milieu de la cité. Dans la solitude qu'il gagne, le moine n'exerce aucun droit de possession privilégiée sur la paix de l'âme et du cœur. Son expérience n'est pas celle d'un *otium* réservé à qui aurait définitivement pris congé du monde : c'est l'expérience ascétique d'un travail de conversion. Le paradoxe de la prise de distance symbolique qu'est la

vie au désert est ainsi de faire ressortir avec brutalité les distances qui n'ont pas été prises ; l'expérience monastique est d'abord celle de la tentation¹⁴.

Ce travail, appelé ici conversion, sera donc voulu comme sortie de soi pour être aux autres. Nous pensons être là, au point de rencontre où se confrontent, dans leurs différences pratiques, culture actuelle et vie monastique. Monachisme et culture moderne, en effet, ne peuvent, s'ils se veulent porteurs de vie, refuser de satisfaire ces deux besoins fondamentaux de la vie humaine, d'être toujours personnelle, mais de ne l'être qu'au profit d'un bien commun universel. Cela justifie parfaitement les utopies des hommes de la Renaissance qui, au vu des déficiences de la pratique monastique, voulaient non autre chose mais la même autrement vécue. Citons entre autres, Rabelais, Thomas More et son ami Érasme devenu moine sans vocation, mais qui, une fois quittés les Augustins, ne cessait pourtant d'être fasciné par ce genre de vie¹⁵. Tous rêvaient de remodeler la vie de leurs contemporains en s'inspirant de celle des monastères (évidemment purgée de leurs défauts !...)¹⁶. Ces utopies n'ont d'intérêt qu'à titre d'utopies, de constructions où la distance que l'esprit prend avec la réalité, lui permet de retrouver cette réalité, mieux comprise grâce à un recul qui ne soit pas une vulgaire reculade, une désertion.

Proposant comme définition de tout homme celle du moine donnée par saint Benoît, il ne s'agit pas d'ailleurs d'utopie, mais du constat, toujours le même : qu'il soit marié, célibataire, d'une époque ou d'une autre et de quelque continent que ce soit, nul être humain ne pourra éviter de conjuguer tout au long de sa vie, le singulier et le pluriel, l'un et l'autre (les autres), le **je** et le **nous**.

Avec tous les risques et les imprévus que comporte ce double effort d'être et de s'affirmer vraiment et librement comme personne unique – « Demandez leur avis aux enfants », prône saint Benoît – et de vivre dans le partage de tout, et d'abord des contraintes sociales, pour entrer dans une humanité vivable. Et le moine précisera : c'est le risque permettant d'entrer dans l'humanité telle que Dieu la propose et la réalise en Christ, tête d'un corps rassemblant l'ensemble

¹⁴ *Dictionnaire critique de Théologie*, PUF, 1998, art. « Monachisme », p. 749.

¹⁵ Daniel MÉNAGER, *Érasme*, DDB, 2003, p. 22 : « Les sentiments de l'écrivain (Érasme) au sujet de la vie monastique ont été fort complexes. Les caricatures modernistes ont voulu qu'il la détestât. La vérité est bien différente. L'existence conventuelle, en fait, n'a cessé de le séduire, plus encore, elle l'intriguait. »

¹⁶ « Le versant sympathique de l'utopie, c'est la volonté de coexistence », Marcel GAUCHET, *La démocratie de notre temps*, Édition du Tricorne, Genève 2003, p. 31. Coexistence ? ou seulement : cohabitation ? La coexistence demande beaucoup plus que la cohabitation.

des humains de tous lieux et temps. Ce défi évangélique, tellement humain dans son extension voulue universelle comme dans les détails du quotidien, n'est cependant possible qu'à partir de la décision prise d'abord par Dieu de faire connaître sa vie et de la donner en partage. Parfaite Solitude dans son essence et parfaite Communion de ses Trois Personnes, Dieu veut et révèle en Christ la possibilité pour l'homme, comme image de Dieu, d'être unifié autant dans sa solitude personnelle que dans la communion avec une humanité en continuel devenir. Mais où va l'humanité aujourd'hui ?

Vers l'humanité en devenir : mondialisation ou universalisme ?

Pour dire où va le monde, faut-il parler de mondialisation ou d'universalité ? On l'aura peut-être remarqué, et regretté, la culture jusqu'ici envisagée ne l'a été que très secondairement comme « économique » et « technique ». De cette dimension on parlera plus loin, mais dès maintenant elle est contenue dans la question posée : vers quoi va le monde ? Vers une mondialisation, avant tout économique et très technique, ou vers un universalisme d'une autre nature ?

Mondialisation. Ce mot, continuellement utilisé, en deviendrait obsédant au sens propre. Dans le monde mondialisé tel qu'il se dessine, comment parler de vie privée, de domaine personnel et réservé ? Serions-nous menacés d'étouffement, déjà investis de toute part du fait des lois intervenant dans la vie citoyenne devenue la nôtre : moine et moniale, nous voici assurés sociaux, malades hospitalisés, contribuables inspectés, électeurs sollicités. Plus subtils que les lois, les médias ont rapidement pris place dans nos monastères qui ne renoncent pourtant pas à leur vocation de lieux propices au « guetteur de l'aube », au « chercheur de Dieu ». Quel monde devient celui des moines ?

Il ne s'agit pas de diaboliser la mondialisation. Elle est une avancée en plus d'un domaine : la mondialisation des échanges commerciaux a permis le développement de nombreux pays du monde. Les frontières sont durablement ouvertes aux biens, aux capitaux et aux hommes, dit-on couramment. Quant aux médias, premiers agents de la mondialisation, ils ont certainement la puissance de pénétration indiscrète évoquée à l'instant, mais ils facilitent aussi la circulation d'informations, d'études et de textes, ce dont nos monastères tirent un évident bénéfice. Ces bienfaits notables de la mondialisation auront des prolongements heureux, sans doute, et nul n'échappe à ce contexte, fût-il moine. N'y a-t-il pas, d'ailleurs, quelque parenté entre mondialisation et catholicisme ? Les deux mots ne visent-ils pas la même réalité, un monde désiré plus humain, délivré du cloisonnement, de l'enfermement ? Oui, mais...

Ici me semble s'imposer une réflexion sur ce qui distingue mondialisation et universalité. Essayons. Trouverait-on dans un quelconque texte monastique les mots actuellement courants *mondialisation*, *globalisation* ? Ce serait étonnant. *Universel* par contre, y aurait sa place naturelle. Nous avons affaire à deux concepts différents dans leur signification. Le vibrant « mondial » sonne comme la prétention ou la propension d'une chose, d'une mode, d'une technique, d'une économie, d'une ou plusieurs normes, à se répandre, à devenir, en effet, mondiales et partout identiques, finalement à s'imposer à tous, à l'homme « moderne ».

« Universel » dit autre chose : d'une part, le monde considéré comme un ensemble diversifié, et, d'autre part, la capacité de chaque humain, unique et absolument particulier d'entrer en relation avec toute personne ou culture, si étrangères lui soient-elles. Et cela, par le fait que tout ce qui rend différentes les personnes et les cultures ne fait que souligner tout ce en quoi elles appartiennent pourtant à la même humanité.

L'univers n'est pas « mondialisable » sous peine de ne plus être l'univers, c'est-à-dire l'ensemble des reliefs, des climats, des types culturels¹⁷, et surtout des êtres doués de raison, tous différents mais unifiés dans le désir, à peine conscient parfois, de se connaître pour vivre sans se détruire mais, au contraire, vivre en harmonie. Harmonie diversifiée, accord différencié, pour user d'un mot mis récemment en honneur¹⁸.

L'universel n'a pas à s'inventer, il est déjà toujours là en chacun. Il est, pour utiliser un titre de Levinas, le signe de *l'infini*, caractéristique de l'être humain dans son évolution vitale personnelle et ne saurait s'accommoder d'aucune *totalité*. Chacun, conscient de ce qui lui manque, désire le posséder, mais s'il veut quelque totalité que ce soit, il renonce par là même à son plus profond désir, l'infini. Et l'infini, par définition, n'est jamais une totalité. Il y a une certaine pesanteur dans la mondialisation, une vraie limitation dans la globalisation ; cela évoque même le totalitarisme politique, de triste

¹⁷ Sur « le contexte interculturel actuel de notre temps », le cardinal Ratzinger note, dans sa rencontre avec le philosophe Habermas, le 11 janvier 2004 à Munich, (voir note 10 et, ici, *Esprit* de juillet 2004, p. 26) « la non-universalité des deux grandes cultures de l'Occident, celle de la foi chrétienne et celle de la rationalité séculière, si importante soit leur double influence, chacune à sa manière, dans le monde entier et dans toutes les cultures ». Dans *Le récit, la lettre et le corps*, (*Cogitatio fidei* 114), Cerf, 1992², Paul Beauchamp consacre les pages 192-280 à l'étude de l'interaction des cultures dans une tendance souhaitée à l'universel.

¹⁸ À propos de l'accord d'Augsbourg entre protestants et catholiques sur la justification.

mémoire. Il y a du spirituel, de l'impondérable dans l'universel. Le mondial peut menacer l'universel et c'est peut-être pour cela que la mondialisation fait peur.

Demandons-nous pourquoi et en quoi ?

Elle fait peur, avoue Jean-Claude Guillebaud. Non pas la peur du changement, mais, dit-il, celle

d'être non point « embarqués », au sens pascalien du terme, mais « emportés », [...]. L'inquiétude qui nous assiège se nourrit principalement d'un sentiment d'impuissance. [...] Nous avons le sentiment d'être dorénavant les jouets de logiques devenues purement instrumentales. [...] Ni l'économie, ni les technologies, ni la communication médiatique ne semblent plus gouvernées par la volonté humaine¹⁹.

Perte de la liberté ? Si la mondialisation est un fait inévitable désormais, y perdre sa liberté n'est pas fatal pour autant. Il faut d'autant plus devenir homme, éviter que l'homme devienne objet mondialisé, délocalisé malgré lui, devenu main d'œuvre déplacée au profit d'intérêts qui ne seront pas les siens, au contraire. Pour Guillebaud, la seule voie possible, pour s'opposer aux périls de la mondialisation, est précisément le retour aux valeurs universelles qui font l'homme :

L'égalité entre les hommes n'est pas une aspiration dépassée. La justice préférée à la vengeance n'est pas un archaïsme. L'espérance ou le sens du progrès n'est pas une superstition ancienne à laquelle nous pourrions renoncer. L'exigence spirituelle, c'est-à-dire le refus de la « clôture » scientifique n'est pas une forme d'obscurantisme sur laquelle nous pourrions ironiser. Le sens de l'universel (« L'homme partout semblable à l'homme ») opposé au triomphe des identités et des exclusions, n'est pas un luxe. La délibération patiente et le choix collectif au lieu et place du « processus » ne sont pas des naïvetés²⁰.

Ces propositions ont beaucoup de prix. Et – naïveté de moine ? – ce programme est le nôtre. Nos monastères ont opté, ils prennent vraiment (malgré les dérapages toujours possibles) la décision de chercher, non une totalité (réussite, recrutement, vertus, succès et bonne réputation en tout), mais l'universel, celui qualifiant la vie humaine menée selon l'Évangile, car infini et universel s'appellent. C'est, par principe, refuser toute forme de totalitarisme, la « tyrannie », dit

¹⁹ Jean-Claude GUILLEBAUD, « La grande inquiétude » dans *Études* de janvier 2006, p. 12 et 13.

²⁰ *Ibidem*, p. 21.

même la *Règle des moines* qui n'ignore pas ce risque pour les monastères (*Rb* 27, 6 et 65, 2). C'est opter pour la *vie communautaire* qui n'est en rien ce qu'on appelle aujourd'hui le *communautarisme*, très redouté par les gouvernements pour sa menace d'éclatement de la société en groupes incontrôlés²¹. De manière très prosaïque, quotidienne, heureuse ou peineuse selon les jours, choisir l'universel humain, c'est vouloir vivre l'harmonie fondamentale relevée plus haut entre le **je** et le **nous**, le local et le sans frontières, le singulier et le pluriel, le passé et le futur ramenés, l'un et l'autre, à l'aujourd'hui des hommes qui, pour le chrétien, est celui du Christ. Mais quel travail !...

L'HOMME LIBRE, UN FILS

Par le passage du singulier à l'universel, l'homme de saint Benoît – et cela vaut pour tout homme – est situé dans ses relations horizontales. Cela ne peut suffire et, pour cette raison, se constate la difficulté permanente des hommes à vivre ce programme de prétendue *humanitas*²².

Le monde païen parlait déjà d'*humanitas*, mais dans un contexte très religieux. « Le religieux » qui réapparaît aujourd'hui, est-il une réaction à sa disparition envisagée au temps du rationalisme dans sa version moderne ? Ce rationalisme se voulait, certes, respectueux de l'homme mais il estompait, ou même omettait, la mention d'une quelconque transcendance. L'*humanitas*, qui manque dès lors de fondement stable, risque vite l'inhumain. Comme le pape Jean-Paul II le fit lors de son premier voyage en France (1980, le Bourget), relisons la devise officielle de ce pays : Liberté, Égalité, Fraternité. Elle rassemble deux étapes différentes : 1789, pour liberté – égalité, et 1848. En réaction contre les années sanglantes de la Terreur et de 1830, elle ajoute alors fraternité. Et la devise complète, officielle en 1889, fait le tour du monde. Mais le monde n'est pas devenu fraternel. La tension demeure telle entre le **moi** et un **nous** envisagé **universel** que

²¹ Voir *Documents Épiscopats*, n° 2, 2006, « Communauté, communautaire, communautarisme, enjeux ».

²² Dans les *Collectanea Cisterciensia*, t. 63 (2001), p. 252-263, on trouve l'article, « Nomades ou sédentaires », où Enrique MIRONES DIEZ expose telles modifications jugées par lui nécessaires pour que les moines soient nomades en marche et non plus sédentaires (des « demeures », disait-on naguère). Bien des questions posées par l'auteur ont déjà reçu leur solution depuis Vatican II et le titre plus juste ne serait-il pas : « Nomades et sédentaires ? » Je me limite ici à regretter le caractère trop horizontal, me semble-t-il, de l'article dans son ensemble. Si le moine est frère, c'est qu'il est fils et, comme tel, né d'en haut.

la recherche ne peut cesser d'un troisième terme qui, source à la fois du **moi** individuel et du **nous** collectif, rende possible leur harmonie stable. Cette transcendance est clairement énoncée par la *RB* quand elle fait au moine le devoir de ne rien préférer au Christ, ni le moi, ni le nous, mais l'un et l'autre saisis ensemble grâce à lui.

Le Christ, dans toute la *Règle des moines*, est présenté dans sa divinité, au point même, outre les noms de Seigneur et de Roi, de se voir considéré comme exerçant une vraie paternité. Nulle confusion entre le Christ et son Père ; mais leur égale divinité est, ici, ce qui fonde l'existence chrétienne comme existence filiale. C'est dire que le chrétien est essentiellement un fils qui, par adoption, entre en vie divine. Pour saint Benoît, Dieu-Christ est ce véritable « dénominateur » (dé-nom-inateur) commun, ce « nom » source et de chaque être humain et de leur rassemblement en un « ensemble ».

Mais, si l'introduction du nom de Dieu dans le dialogue entre vie monastique et culture contemporaine ne peut s'éviter quand on est chrétien, cela n'assure pas l'accord immédiat des personnes en dialogue, puisque s'est introduit le nom, désormais donné à l'homme, d'image de Dieu, et plus précisément de fils de Dieu. Pour beaucoup, c'est renoncer au premier terme de la trilogie française, la liberté. Ainsi est-il volontiers dit du moine qu'il renonce à la liberté par les vœux de religion et, en 1789, c'est le motif officiel de la suppression légale des vœux solennels : l'homme qui prononçait de tels vœux n'était plus un homme comme les autres. Cela légitime sans doute aujourd'hui encore la législation d'exception, particulière aux Congrégations religieuses. Comme si se lier au Christ qui est la liberté même ne décuplait pas, loin de la supprimer, la liberté du religieux. Il y a une confusion curieuse entre fils et enfant. Si le moine est appelé, comme tout chrétien, enfant de Dieu, c'est qu'il naît de Dieu. Mais l'enfance n'a qu'un temps et vient l'âge du fils dont il est question dans saint Paul (Ga 4, 5-6), l'âge de la liberté que les vœux du moine viennent souligner. L'âge des fils est celui de l'Alliance et de l'Alliance définitive en Christ, le Fils Unique qui donne d'être fils.

Marquons un moment de réflexion sur la condition filiale. Elle est celle de tout homme. La filialité le définit, plus justement même que la paternité ou la sponsalité et que la fraternité, conséquence de cette filialité. Et cela ne cesse de se vérifier au long de la vie de l'homme, en ce sens que la vie qu'il constate en lui est un don reçu en permanence : l'homme ne cesse de naître, de recevoir la vie sans jamais pouvoir se la donner. Yves Raguin est éloquent sur ce sujet. Professeur à Taïwan, il enseigne aux bouddhistes qui l'ignorerait la voie

de la concentration parfaite de l'esprit pratiquée selon le Zen. Voie du recueillement dont il nous donne les notes caractéristiques. Se recueillir, c'est faire en soi le silence. Silence progressif, d'abord sur les occupations habituelles, puis sur les préoccupations, puis silence sur les acquis culturels qui nous servent de règles de vie, silence aussi sur le mal que nous constatons en nous ou chez les autres, silence pour aller au plus profond et, là, recueillis, pouvoir accueillir, cueillir plutôt, le plus étonnant : que nous soyons en vie.

Merveille que la vie du nouveau-né qui ne ferait jamais la découverte de la souffrance et du mal s'il n'était pas en vie. La vie précède le mal. Se recueillir, c'est aller à la source de la vie, pour se complaire, non en soi mais en elle. Le philosophe Michel Henry, reconnu par ses pairs comme philosophe de la vie, se situe, lui aussi, devant cette énigme fondamentale : l'homme se constate en vie, constamment engendré dans la Vie et par la Vie, selon les versets du Prologue de l'évangile de Jean qu'il médite, non en théologien mais en philosophe. Pour lui, par nature, l'homme est un être filial.

Le christianisme développe, au delà de l'imaginable, la réalité d'un Dieu qui, de soi, impénétrable, intouchable, inaudible, se fait connaître, pas à pas, mot à mot, puis finalement en vérité, dans et par celui seul qui le connaît, le Fils Unique. Par le mystère de la création, par celui de la Pâque du Christ, nous sommes toujours ramenés au Christ-Fils et c'est en tant que *Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*²³ que Jésus nous introduit en Dieu. Saint Benoît reprend d'emblée ce thème central de la révélation chrétienne : le moine est un fils (prodige) qui revient à son Père, mais ne peut le faire qu'en étant associé à la vie filiale du Christ, à sa passion, à sa résurrection. Associé, mot fort, technique, pour exprimer la communion parfaite entre les hommes et Dieu, l'Alliance qui concerne à la fois chacun et tous les humains.

En Christ, le moine et la communauté monastique ont donc le seul repère pouvant légitimer leur vie et en expliquer la survie. Et tel doit être leur message dans le concert des différentes cultures. Un vrai défi à la culture dite moderne : la vie du moine de saint Benoît est une vie humaine en dépendance voulue totale et continue du Christ.

²³ F.-X. DURRWELL, *Jésus, Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, (Jésus et Jésus-Christ 71), Desclée, 1997, p. 38 : « De la servitude de la loi (Ga 4, 3s.), du statut d'esclave (Ph 2, 7), Jésus passe à celui de la filialité (Rm 1, 4) par la puissance de l'Esprit Saint (Rm 1, 4 ; 8, 11) [...] L'œuvre (de notre justification) s'accomplit en Christ en un processus de filiation, réalisé en faveur des hommes. »

Pour dire la « suite du Christ » vécue en forme monastique, lisons ces lignes de Jean-Yves Lacoste. N'étant pas moine, ce philosophe a plus de liberté pour dire l'ambition monastique. Pèlerin terrestre, le moine se veut plus discret dans ses proclamations, car il connaît très précisément les faux pas de sa route journalière.

Le moine se présente comme celui qui vit la vie même, la vie telle qu'elle mérite d'être vécue par un homme. Et l'on voit alors s'organiser une anthropologie monastique qui est identiquement une anthropologie eschatologique. La logique à l'œuvre est donc une logique d'anticipation. Négativement le moine est celui qui refuse d'incarner les figures historiques de l'humanité de l'homme ; positivement, il est celui dont les gestes dévoilent une certaine emprise de l'*eschaton* sur le temps présent. Son célibat le met à part de ceux qui dans la succession des générations, assurent à l'humanité une histoire, mais il fait aussi de lui l'image, dans l'en deçà de la mort, d'un homme accompli qui transcende dans sa chair la différence des sexes (Mt 22, 30 et par.). Son silence apparaît comme renoncement à une forme éminente de l'expérience humaine, l'intersubjectivité accomplie dans l'élément du langage ; mais ce silence n'est pas mutisme, et tout en accusant les usages quotidiens du verbe d'être autant de verbiages, il a aussi pour rôle de rendre l'homme à son trait le plus humain, la qualité d'auditeur de la parole divine. L'obéissance du cénobite le destitue d'une volonté propre et tombe sous le soupçon auquel sont exposées toutes les conduites d'aliénation ; mais c'est aussi une réalité christologique, un geste kénotique qui restitue le vouloir à un sens qu'il ne possède pas dans les limites du monde, et qui est son secret eschatologique. La pauvreté du moine le rend marginal et inquiétant, parce qu'elle stipule que le droit à la pauvreté est plus humain que tout droit à la propriété ; mais il s'agit encore d'une conduite kénotique vécue à la suite d'un Dieu qui s'est fait pauvre (2 Co 8, 9). L'existence d'une communauté fraternelle vouée à la louange incessante, enfin, est le plus pur signe eschatologique que recèle le projet monastique : dans le cours des réalités provisoires, le moine y apparaît comme le témoin du définitif, de ce qui ne passe pas. La vie qui se veut intégralement liturgique est icône présente (et seule représentation possible) d'une éternité à la mesure de l'homme. Et la vie commune où le prochain n'a d'autre identité que l'identité du frère, prouve que l'être de l'homme est un être pour la communion, prouve d'autre part que la communion n'est pas une réalité à la mesure du monde, et insinue ainsi des manières d'être dignes d'éternité²⁴.

« Splendeur théorique », conclut Jean-Yves Lacoste citant Guy Bédouelle. Belle idéologie ? Non, idéal et appel.

²⁴ *Dictionnaire critique de Théologie*, PUF, 1998, « Monachisme », p. 750.

HOMME POUR QUOI FAIRE ? LES URGENCES

Un idéal propose ses repères et ceux de la *Règle des moines* de saint Benoît sont clairs. Membres, eux aussi, d'un monde apparemment désorienté, les hommes qui s'inspirent de cette *Règle* feraient presque figure de privilégiés. Mais justement pour eux les premiers, s'ils veulent contribuer au progrès de ce monde qui est le leur, n'y a-t-il pas urgence à vivre au mieux ce qu'ils professent, solitude et communion universelle, dans l'habituelle référence au Christ ?

Urgence. Le mot a plusieurs sens et là est son intérêt. Il dit d'abord l'impossibilité d'attendre, la hâte, l'impérieuse nécessité de mobiliser les hommes, les moyens d'agir. Devant l'impasse où se précipiterait une collectivité, une communauté, un individu, il est urgent d'intervenir, sous peine d'être inculpé pour non assistance à personne en danger, physique ou moral. Urgence a certainement ce sens dans la *Règle des moines*, elle refuse clairement la nonchalance, la paresse. Dès qu'un hôte frappe à la porte, il faut s'empresser et répondre. Surtout si l'hôte est Dieu lui-même. Aussi les frères dormiront-ils vêtus pour ne pas perdre de temps quand ils entendent l'appel au milieu de la nuit : ils s'empressent vers l'oratoire (*RB* 22, 6). À longueur de temps, les frères demeureront en alerte, veilleurs qui guettent et savent que la vie, heureux répit, leur permet de *courir* jusqu'à l'ultime étape, la Rencontre dont l'heure est incertaine (*RB* Prologue 22 et 73, 4 *recto cursu*).

Courir, *currere*, se hâter, *festinare*, montrer du zèle, *zelus*, tel est le climat de la vie monastique chrétienne. Dans le chapitre 72 se lit en condensé toute la *Règle*. Les mots clés de la recherche de Dieu s'y retrouvent ainsi que la formule de saint Cyprien devenue celle de saint Benoît : « Ils ne préféreront absolument rien au Christ. » Là est l'urgence, ce qui presse le plus et ce qui, en même temps, se réalise en marche soutenue, nécessairement patiente. Longue est la route, d'où, en contraste voulu, deux notes spirituelles caractéristiques de la *RB* : la joie et la *gravitas* (que traduit mal le *gravité* français). Tout en *fuyant* les dangers, il s'agit de durer et de garder la bonne allure permettant l'accès aux sommets de connaissance et de vertu. Comme Jacob, l'abbé le premier doit surveiller les rythmes de cette marche, et *s'empresser* pour n'y perdre aucun frère, avertit saint Benoît (*RB* 74, 18 et 27, 5). Urgence dit donc bien empressement, sans que ce soit agitation, affolement.

Mais, à mieux l'étudier, le mot urgence dit d'abord autre chose. Urgence vient de urger qui vient de l'*urgere* latin, lequel vient, lui-

même, du grec *ergazomai*, qui signifie faire, comme *ergon* signifie (déjà chez Homère !) le travail de la terre ou le travail artisanal, l'œuvre faite, en opposition à *logos*, la parole. Opposition qui réapparaît dans la Bible quand elle évoque celui qui parle et dit de faire, mais ne fait pas.

L'urgent est de faire. Vite, peut-être, à tel moment, mais essentiellement de faire, ce qui s'appelle faire. Ce véritable *faire*, l'*ergon* grec, se trouve dans beaucoup de mots français, sous la forme *urgie* ou *ergie* : métall-urgie (le travail des métaux) ; chir-urgie (le travail de la main du médecin) ; syn-ergie (le travail de plusieurs, leur collaboration) ; lit-urgie, déjà dans l'antiquité païenne, l'action sacrée du peuple ou au nom du peuple ; drama-t-urgie, l'art de faire des œuvres dramatiques ; le démi-urge est créateur d'un monde ; le thauma-t-urge est faiseur de miracles ; én-ergie dit efficacité, ergothérapie, la santé par le travail, etc. Chaque fois, il s'agit de faire, d'opérer une œuvre (Chantraine rapproche aussi de l'*ergon* grec le *Werk* allemand²⁵) et, quand nous parlons d'urgence monastique, il s'agit d'abord du *faire* qui s'impose au moine.

Signalons rapidement d'autres mots grecs pour dire ce *faire* : *poiein* fabriquer, produire, construire, pratiquer, faire la volonté de, etc. De *poiein* vient *poème*, l'œuvre du moine dont la vie est un poème pour Dieu. Et *poiein* est constamment utilisé par le N.T. pour dire ce que le Christ est venu *faire* dans sa vie et ce que nous devons *faire* dans la nôtre : la volonté de Dieu, son Père et notre Père : là est poème qui plaît à Dieu.

Autre verbe pour dire faire, *prattein*, d'où les mots pragmatique, pratique, praticable, *la praxis* et la *pratica* italienne.

Après le grec, le latin²⁶ : *facio, facere*, signifiant primitivement poser, placer et ce sens primitif demeure dans *proficio* avancer, *deficio*, quitter son poste. Le passage au sens de *faire* est venu d'emplois techniques, des différentes manières de poser. (Pour poser, on a utilisé ensuite *ponere*). Le sens nouveau est donc faire, être efficace, efficace, d'où travailler (le cuisinier dit : je fais le repas ; les convives : nous avons fait un bon repas), ou bien, faire s'emploie comme équivalent d'un verbe au sens plus précis. On dira : « il fait », « il fait froid », etc.

²⁵ *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Ernout et Meillet. Klincksieck, 1974.

²⁶ *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Histoire des mots. Ernout et Meillet. Klincksieck, 1955.

Que le mot employé ait une racine grecque ou latine, « *C'est un fait* » que *faire* est constamment sur nos lèvres, en toute circonstance et sur tout sujet. Selon le *Ama et fac quod vis* de saint Augustin, l'homme est un être qui fait, qui crée, et toujours à bon droit s'il demeure dans l'amour.

Que fait donc le moine de saint Benoît animé par l'amour préférentiel pour le Christ ? Quel est son faire, son urgence ? Reprenant ce que les pages précédentes ont surtout souligné comme caractéristiques de la vie humaine, la solitude de chaque être humain et l'universelle communion, quel est le faire du moine ?

Pour y répondre, je retiens le mot de la *maison*, puisque, selon la *Règle des moines*, le monastère est moins la maison des moines que celle de Dieu et qu'il n'est la première qu'en étant la seconde. Là est l'œuvre principale, première, du moine : *faire* la maison de Dieu ou mieux, nous souvenant de David et de Nathan, *coopérer avec Dieu qui fait lui-même sa maison*. Maison, mot humain s'il en est. Du latin *manere* et, sans doute, du grec *menein* – qui tous deux signifient « demeurer » – sont venus maison, manoir, manse, permanence, immanence, rémanence, etc. Au delà de leur sens concret, qui est clair, ils évoquent leur emploi fréquent dans le Nouveau Testament pour dire demeurer dans l'amour du Christ, garder ses paroles, ses commandements. Il s'agit de vivre avec lui, de demeurer en lui. Telle est la vie monastique chrétienne : elle se veut stable dans le Christ.

Autre mot, le grec *oikia*. Moins facilement présent dans les mémoires, il va nous servir pour analyser tous les aspects d'un monastère et sa position dans les défis culturels actuels. Expliquons-nous : ce mot grec *oikia* (ou *oikos*) se retrouve dans les mots utilisés soit dans l'empire romain, tel *di-oikesis* (le lieu où l'on administre, et devenu diocèse) soit en chrétienté, tel *par-oikia*, nos paroisses. Plus facile à déchiffrer, il est dans éco-nomie, éco-logie. Il est dans la façon grecque de désigner la terre, *oikou-menè*, comme toute la terre habitée. Enfin, œcu-ménisme dit l'effort vers l'unité des différentes églises chrétiennes.

Reprenons ces dérivés de *l'oikia* :

1 – *Par-oikia*, la paroisse, réalité présente aujourd'hui encore à l'esprit des occidentaux, *di-oikèsis*, diocèse, aussi. Les monastères y ont une place originale, bien précisée depuis Vatican II. Le supérieur majeur d'un monastère est appelé « ordinaire » des moines, mais il n'est pas « ordinaire du lieu », titre de l'évêque. Si la charge de la vie monastique est confiée à l'ordinaire des personnes (le supérieur des moines), l'évêque, comme ordinaire du lieu, demeure le premier

responsable de tout apostolat qui, sur sa demande, serait éventuellement confié à un moine. Les deux « ordinaires » comme leurs diocèse, paroisse et monastère, sont donc à l'abri des conflits de jadis et, sous prétexte d'exemption, il n'est pas question d'ignorance mutuelle, mais de connaissance et de reconnaissance continues. Le rôle spécifique du monastère dans un diocèse est clair : il est une maison de Dieu, c'est-à-dire un lieu où l'accueil est toujours offert et lieu de prière elle aussi permanente. Par la solitude garantie à chacun (moine et hôte qu'il accueille) ou dans la communion liturgique, le monastère rend visible l'un des aspects de l'Église, sa vie contemplative, faute de laquelle, dit *Ad Gentes*, l'Église ne se ferait pas connaître dans sa nature complète. Et, sous cet aspect, le nombre des retraitants, voire des touristes, prouve par son augmentation notable que ce signe est perçu et pas seulement par les chrétiens. C'est dire le sens et de la clôture et de l'accueil. Mieux comprise d'ailleurs actuellement si l'on parle de lieu « privé », la clôture donne au moine et à ceux qui frappent à la porte du monastère le recueillement, indispensable à une vie voulue humaine, et l'entrée en communion fraternelle et universelle.

2 – *Oikoumenè*, la terre habitée devenue habitable. La solitude étant assurée, la note d'universalité contenue dans l'expression *oikoumenè* se trouve respectée, elle aussi. Le monastère, lieu de silence pour que s'y entendent l'appel de l'univers et, en réponse, la Parole de Dieu. L'universel est constitutif de la communauté monastique. Par son recrutement, toujours divers, aléatoire et imprévisible, elle se distingue d'un club, d'un cercle de sympathisants, ou d'une secte et, à fortiori, d'une société secrète. Rien n'est aussi public que les vœux d'un religieux, la publicité étant même la condition de leur validité. Ils sont dits pour cela « solennels », expression juridique et non pas esthétique. Aucun des livres, officiels ou officieux, traitant de la vie du moine ne lui est réservé, quiconque peut se les procurer. À partir de ces données, les moines vivent l'universel de deux manières.

Universel d'abord par l'accueil de tout homme se présentant à leur porte. N'eût-il pas la foi catholique, c'est un passant toujours dans le besoin, besoin d'*humanitas*, dit la Règle. Sans doute ne reçoit-il pas, s'il n'est pas chrétien, le baiser de paix, signe du partage de cette foi, mais rien ne lui manquera pour continuer humainement sa route après cette halte chez Dieu.

Permanent, par contre, est l'accueil mutuel qui unit les moines et, là encore se vit l'universel. Leur communauté, en effet, se constitue sans autre *a priori* que la foi et l'appel reconnu venu de Dieu. Curieux univers que celui des moines vivant une proximité continue : le

renoncement aux classes sociales ; le parti, pris et toujours à reprendre, de la mise en commun des biens jusqu'à l'éradication, dit saint Benoît, du vice de propriété ; l'obéissance mutuelle qui rend, effectivement, chaque frère disponible au profit de tous ; le renoncement à fonder une famille pour devenir frère de tous les membres de la communauté humaine, tout doit transformer réellement le **moi**, forcément limité du candidat en un **je** devenant sujet d'un ensemble, d'un **nous**. Ce **nous** peut n'être qu'une communauté infime, il suffit de deux ou trois pour que soit présente la communauté ecclésiale, elle même voulue signe de l'humanité en voie de rassemblement stable.

D'une autre manière, les moines et moniales font, et de plus en plus depuis deux siècles, l'expérience de l'universel par leurs fondations monastiques hors d'Europe. Ce phénomène mériterait une longue étude, non seulement historique, mais philosophique et théologique : comment un texte, rédigé voici quinze siècles dans le Latium italien, peut-il devenir la règle de vie des fondations réalisées dans l'un ou l'autre des cinq continents ? Réel défi pour les fondateurs d'abord, et il faut laisser aux expériences la confirmation de la durée. Mais, dès aujourd'hui, l'expérience est faite : tout moine européen, reçu dans un monastère adoptant la *RB*, qu'il soit japonais, australien, africain, mexicain, etc., retrouve immédiatement ses repères : il est chez lui, moine parmi d'autres moines. La diversité est vite perçue, elle aussi, prévue déjà par saint Benoît dont la Règle régule la vie du monastère, mais n'en est pas le règlement. Elle n'est pas ce que nous appelons *déclarations sur la Règle*, sorte de coutumier adapté selon les lieux et les temps. Si donc tels détails manifestent la culture propre à chaque pays d'implantation, marquée par le climat, l'histoire politique, la nature, ses ressources ou ses manques, les raisons de vivre en moine sont identiques sur les cinq continents, universelles et théologiques. Vivre dans la foi, l'espérance, la charité, choisir à cause du Royaume de Dieu la stabilité durable, le partage des biens, l'accueil de tout homme frappant à la porte, garder le célibat, tous ces choix se retrouvent partout, en tous lieux et cultures. On peut, sans exagérer, parler d'une internationale monastique d'hommes et de femmes décidés à vivre l'Évangile en s'inspirant de la même *Règle des moines*.

3 – L'œcuménisme et la rencontre des religions non chrétiennes. Une autre universalité s'est vite révélée aux moines ayant fondé en Afrique, en Asie, en Océanie, en Amérique latine. Ils y ont rencontré musulmans, bouddhistes, hindous, animistes, dont les philosophies et les religions leur sont devenues familières. Depuis longtemps, mais surtout dans les dernières décennies, les instances

romaines, reconnaissant l'importance de telles rencontres, insistent sur le rôle réservé aux monastères dans les rapports entre le christianisme et les non chrétiens. De son côté, l'œcuménisme entre chrétiens – toujours cet *oikia* qui nous inspire – est lui aussi une préoccupation pour beaucoup de monastères ; contacts et séjours en régions protestantes ou orthodoxes sont devenus une habitude. Cela façonne, transforme progressivement le postulant en moine, en profès, en professionnel de l'universel, on doit le dire.

4 – Écologie, économie. Universel est mon nom, dira donc le moine chrétien, sans cesser d'être de la terre et d'un lieu précis, celui d'un monastère qui ne peut, le voudrait-il, se désintéresser de son économie et de son éco-logie. Inutile de s'attarder sur la difficulté actuelle de ces deux domaines. Soulignons du moins un vrai contraste à ce propos. Dans un passé récent, à moins d'être l'abbé ou le cellérier qui en ont l'obligation, parler d'argent aurait été manquer de confiance en la Providence et aurait semblé se mêler d'un domaine tenu pour indigne d'une vie contemplative²⁷. Les façons actuelles de vivre « l'intendance » et, plus généralement, de gérer tous les secteurs de la vie sont autres. Saint Benoît demandait que rien ne se fasse sans avoir demandé et reçu des conseils. Il a été exaucé, au superlatif même : comités, commissions, conseils, chapitres conventuels, visites canoniques régulières jalonnent la vie quotidienne, qu'il s'agisse de l'économie, des études, de la liturgie, etc. Sans compter les sessions, séminaires, congrès, symposiums... Le temporel est aussi spirituel, en tout cas doit l'être²⁸. Le but cherché ne varie pas, c'est la liberté chrétienne telle que l'expose saint Paul dans la lettre aux Romains au chapitre 8. Liberté qui refuse qu'un être humain soit méprisé, mondialisé au pire sens du mot, une chose qu'on jette, disait déjà le psaume, un pauvre acteur du grand jeu que mènerait le Gros Animal, selon l'expression de Platon reprise par Simone Weil, effrayés l'un et l'autre par tout Pouvoir étatique, vite aveugle, dominateur.

²⁷ Dans *L'évêque et l'économiste*, Presses de la Renaissance, 2001, Jean BOISSONNAT dialoguant avec Mgr O. DE BERRANGER, écrit : « Des trois grandes passions primaires de l'humanité [...], le sexe et l'argent ont davantage embarrassé l'Église catholique que le pouvoir. Il y a un transfert de sa méfiance séculaire à l'égard de l'argent vers une méfiance à l'égard de l'économie » (p. 173).

²⁸ Dans *La condition historique*, Stock, 2003, p. 115, Marcel GAUCHET, à propos des hommes d'Église exerçant un pouvoir, et particulièrement de l'abbé de monastère, écrit : « (L'abbé) est d'autant plus (une figure de pouvoir) que le monastère est le lieu où le pouvoir spirituel trouve à s'accomplir le plus parfaitement. Là, on a à faire à une institution totale où la gestion de la vie quotidienne et du travail de tous les jours est placée sous le signe d'une expérience spirituelle conduite de part en part en vue de la perfection. [...] Pouvoir qui n'est jamais directement temporel, puisqu'il est d'abord religieux. »

Vie humaine, vie chrétienne, vie monastique, et les trois ne font qu'une. Vie terrestre, brassée, exposée aux vents, aux cultures, aux imprévus. Avec le désir, risqué mais totalement accepté, de vivre sur la terre comme au ciel. Avec la question qui dépasse le moine qui n'a rien d'un prophète : comment la culture diffusée par les formateurs à la jeunesse actuelle peut-elle devenir une culture monastique conforme à ce que propose saint Benoît ? Les besoins créés dans l'être jeune sont-ils à ce point intégrés qu'ils en deviennent fondamentaux ? L'expérience prouve la difficulté de l'entreprise, mais sa possibilité : le Christ, s'il est préféré à tout, peut libérer de l'inutile, du superficiel, du malsain, du péché et convertir à la vie. À la Vie.

Abbaye de la Pierre-qui-Vire
F – 89630 SAINT-LEGER-VAUBAN

Denis HUERRE, osb