

L'anachorèse au cours des temps (1)

« Et, malgré tout, l'homme ne cesse de marcher, car la réalité fait renaître en son cœur la soif qui le dévore¹. »

Le sujet que nous abordons ici nous concerne directement pour deux raisons connexes. D'abord parce que, par notre vocation baptismale de fils et filles de Dieu, nous sommes appelés, nous sommes faits pour vivre en communion avec Dieu, avec nous-mêmes, avec les autres et même avec le cosmos. Ensuite, parce que les sciences humaines nous ont mieux fait saisir ce que toute la Révélation biblique affirmait déjà : l'homme ne devient lui-même qu'à l'intérieur d'une relation, en « société ». Ou, pour reprendre les termes de Hans Urs von Balthasar, parce que nous sommes d'emblée pensés comme « faisant partie d'un dialogue² », d'un vis-à-vis avec Dieu vers lequel nous pousse, consciemment ou non, un insatiable désir de dépassement et de plénitude.

Mais en même temps, ce Dieu de communion a voulu susciter dans la communauté des croyants ceux que Paul VI appelait « des hommes et des femmes singuliers qui, sortant en quelque sorte du monde profane, se sont réfugiés dans la solitude, non seulement extérieure, mais intérieure, dans le recueillement. Des hommes et des femmes de silence et de prière qui, pour *ne plaire qu'à Dieu seul*, ont décidé de *vivre avec soi-même, sous le regard de l'Éternel*³ ». Depuis dix-sept siècles environ, des hommes et des femmes de toute race, langue, culture et nation, habituellement encore jeunes, ont épousé cette forme de vie en acceptant de transformer radicalement leur

1. Jean BRUN, *Les vagabonds de l'Occident*, Paris, 1976, p. 32.

2. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Prière contemplative*, Paris, Fayard, 1960, p. 20 ; *id.*, *Retour au centre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 125 s.

3. PAUL VI, « Discours au Mont-Cassin », *Documentation catholique* n° 1480 (16 octobre 1966), col. 1745-50, citant GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, II, 1.

façon d'être au monde, à la société, c'est-à-dire de vivre autrement leur vocation à la communion.

Cette « distance » librement consentie, et même choisie comme facteur constitutif de notre vocation, est sans aucun doute ce qui interroge le plus hôtes et touristes qui passent au monastère. Et il est bon qu'il en soit ainsi, car c'est là le premier service que nous rendons à nos contemporains à travers ce témoignage : on peut donc être dans le monde sans être « du monde », comme le demande l'Évangile. De fait, comment expliquer qu'un jeune homme, une jeune fille qui, jusqu'alors, a habité son monde sans restriction, de façon extensive et intensive, non seulement par ses déplacements à longue distance devenus courants, mais encore et surtout par des relations largement ouvertes à tous horizons par les nouveaux moyens de communication, renonce à cette façon d'être et de vivre ? Comment comprendre qu'un homme ou une femme qui s'est voulu « en prise » avec la société, avec sa génération, « branché » comme on dit, ouvert et conscient de faire partie du grand village qu'est devenue l'humanité, consente et même choisisse de restreindre son champ de relations humaines en limitant son espace vital à quelques centaines de mètres carrés (ou moins !), et de soumettre à une règle commune restrictive ses modes de communication ? En passant la porte du monastère, il sait qu'il aura à modifier profondément et définitivement son être au monde, sans pour autant léser ni le corps de l'humanité dont il est un membre, ni sa propre humanité en voie d'accomplissement. Aurait-il donc renoncé à la visée de communion totale, universelle et éternelle qui constitue l'eschatologie chrétienne ? Ou, au contraire, prend-il les moyens radicaux de s'y préparer et d'y inviter ses contemporains ? Déjà saint Euchère de Lyon nous répondait dans sa lettre à Hilaire de Lérins (v. 427) : « Mais qu'est, en vous, l'amour de la solitude, si on ne l'appelle l'amour de Dieu⁴ ? »

Telle est la gageure que les moines prétendent tenir, en effet, mais telle est aussi la voie d'accomplissement humain et spirituel dont nous devons acquérir une claire intelligence. Non seulement pour rendre compte de notre espérance, comme saint Pierre nous y engage⁵, mais d'abord et surtout pour en vivre pleinement nous-mêmes et mettre ainsi en œuvre, avec justesse et fécondité, la pratique de l'anachorèse⁶ que nous a léguée la tradition monastique.

4. EUCHÈRE DE LYON, « Éloge de la solitude », dans *Le mépris du monde*, Paris, 1950, p. 68.

5. 1 P 3, 15.

6. Du grec *anachôrêsis* : retrait, éloignement, séparation, recherche d'un autre lieu.

Dans l'étude qui s'ouvre ici nous voudrions non pas tant nous étendre sur les motivations théoriques ou les doctrines qui ont soutenu cette option fondamentale de vie qu'est l'anachorèse, mais nous arrêter plutôt à sa mise en œuvre effective et à ce qu'elle traduit sur le plan spirituel. En un sens tenter une « phénoménologie de l'anachorèse ».

Il s'agira essentiellement de l'anachorèse telle qu'elle a été vécue dans les communautés cénobitiques. Bien entendu, l'histoire nous fera d'abord rencontrer ermites et semi-anachorètes dont nous reparlerons occasionnellement dans notre parcours. Après une introduction pour préciser les termes, cerner les tenants et aboutissants humains et religieux de ce phénomène historique autant que spirituel, nous tâcherons d'examiner comment les générations qui nous ont précédés ont vécu leur anachorèse, toujours relative, évidemment. Regard porté d'abord sur la période fondatrice : comment les premiers anachorètes et cénobites chrétiens ont-ils pensé et vécu leur « retrait du monde » ? Un deuxième chapitre sera consacré à la considérable mutation qui s'effectue à ce qu'il est convenu d'appeler le premier et le second « Moyen Âge », période cruciale pour le monachisme. Viendra la période plus difficile des XIII^e-XVI^e siècles, temps de crise mais aussi de sursauts et de réformes parfois durables. Le chapitre quatre s'arrêtera à la période finale de l'Ancien Régime, qui est aussi celle d'un considérable changement de mentalité. Puis nous assisterons à la restauration monastique du XIX^e siècle, radicale, parfois, ou plus nuancée dans sa relation au monde. Pour terminer sur la période encore toute proche du XX^e siècle, si profondément marquée par l'ecclésiologie du concile Vatican II et ses incidences sur les modalités de notre anachorèse. Nous tenterons de relever quelques touches ou orientations dont nous sommes les acteurs en ce XXI^e siècle ébauché. Enfin, une brève synthèse tentera de dégager les grands traits et les enseignements de notre parcours.

INTRODUCTION

1. Les formes religieuses non chrétiennes d'anachorèse

L'anachorèse n'est en rien un phénomène spécifiquement chrétien. Elle est bien au contraire constatée dans de nombreuses religions et dans des cultures très diverses. Arrêtons-nous d'abord à *sa définition*. Dans son acception première, le terme désigne une attitude de sauvegarde et signifie : « sortir, se retirer, s'en aller », voire « fuir », qu'il s'agisse des affaires dont on se retire ou de battre en retraite, en contexte militaire. C'est donc une forme de tactique pour échapper à un

danger⁷. Il semble qu'elle soit relativement fréquente à une époque où guerres et enrôlement forcé dans l'armée ennemie sont monnaie courante. Mais elle peut avoir pour motif moins avouable l'évasion fiscale (déjà !), le refus de payer un impôt foncier, par exemple. On se retire alors dans un endroit désert, on « prend le maquis » pour un temps dans une forêt, un massif montagneux, voire dans un temple, lieu sacré et en principe inviolable, ou encore, on se perd dans les quartiers populeux d'Alexandrie. On le voit, dans un premier temps, il s'agit le plus souvent de se retirer temporairement de la société pour échapper à ses contraintes et à ses pratiques⁸.

Mais le terme peut avoir le sens plus psychologique de « retourner d'où l'on vient, revenir sur sa décision », en particulier lorsqu'on quitte les affaires publiques pour retrouver la vie privée, c'est une conversion ou une reconversion⁹. D'où l'acception philosophique et même morale d'abandon, de détachement, donc de renoncement à une pratique, à une doctrine mauvaise ou imparfaite, mais aussi à des réalités bonnes en soi (mariage, héritage, etc.), auxquelles on renonce volontairement, au nom d'un idéal jugé plus élevé. Si bien que le terme *anachorète* en vient à désigner ceux qui vivent séparés, éloignés, donc cachés.

Retenons le mouvement, donc la décision, qu'implique le terme d'anachorèse : quitter un lieu, un milieu, une façon de vivre, *en vue de rester libre ou de le devenir*. Ce qui suppose la prise en compte de deux données. D'abord une certaine représentation de ce qu'est le monde, le type de société dans lesquels on est entré sans toujours les avoir choisis. Ensuite, la conception qu'existe un ailleurs, un autre espace où sera possible une manière différente d'exister, seul ou en une société, et cette fois librement choisie. Notons qu'il ne s'agit pas nécessairement d'un changement effectif de lieu. Cet « espace » peut être seulement culturel, social, et la séparation peut se traduire en termes spirituels, intellectuels, voire moraux. Cependant, elle se marquera d'une façon ou d'une autre dans le concret de l'existence : habitation en solitaire ou en ghetto, vêtement, coiffure, nourriture, rites et langages propres¹⁰.

7. HOMÈRE, *L'Iliade*, 4, 305 ; 11, 189 ; 17, 30 ; PLATON, *Ménexène*, 246 b. L'ermite Paul fuit une persécution domestique pour se faire anachorète, changeant ainsi « la nécessité en volonté » (JÉRÔME, *Vita Pauli*, 5).

8. HOMÈRE, *L'Iliade*, 10, 210 ; THUCYDIDE, *Oraison fun.*, 4, 28 ; PLATON, *Phèdre*, 23a.

9. HOMÈRE, *L'Iliade*, 10, 210 ; THUCYDIDE, *Oraison fun.*, 1, 30.

10. On peut penser aux mouvements de jeunes contestataires déjà anciens : hippies, punks, mais aussi aux communautés juives orthodoxes, aux Amish, etc.

2. Formes et motivations profanes de retrait du monde

Nous ne retiendrons ici que les types de « sortie du monde » consentie ou volontaire. Elle est le plus souvent temporaire et relative. Un premier groupe rassemble ceux que la société considère volontiers comme des marginaux. Contestataires habités si fortement par un idéal philosophique, moral ou politique qu'ils ne peuvent l'exprimer qu'en se retranchant de la société ambiante. On peut penser ici à certains intellectuels ou hommes d'affaires, habités de romantisme agraire qui retournaient à la terre dans les années 1970, précurseurs des écologistes d'aujourd'hui. On peut leur associer les routards (bien connus dans nos monastères) et autres « sans domicile fixe¹¹ » qui sont, en un sens, des pèlerins d'un ailleurs. S'ils sont « asociaux » sous cet angle, tous ces chercheurs sont souvent loin d'être misanthropes et veulent au contraire promouvoir une nouvelle façon de vivre ensemble. Leur marginalisation, parfois leur fuite, est motivée par un mouvement de refus, voire de peur ou de malaise devant la société dans son état actuel. Ils sont en recherche d'un ailleurs ou d'un autrement. Mais ils peuvent aussi se cantonner à un *no man's land*, qui est une forme de négation, voire de nihilisme et même de désespoir. Quoi qu'il en soit, leur attitude témoigne d'une insatisfaction foncière vis-à-vis de ce que leur propose la société actuelle et atteste par conséquent d'un besoin ou d'un désir de l'ailleurs, sinon de l'autrement.

Un second groupe est certainement plus pertinent pour notre recherche, car sa « sortie du monde » est motivée non d'abord par un refus, mais par la nécessité de s'isoler pour atteindre un objectif transcendant ce monde. Ici, on peut associer les penseurs (sages et philosophes) aux chercheurs scientifiques, mais aussi aux artistes qui, tous, constituent une certaine élite. Ils cherchent à s'isoler pour un temps de la société, de ses affaires et préoccupations courantes, pour atteindre les fondamentaux que sont le Vrai, le Beau, le Pur, sinon l'Être même, mais en vue d'en transmettre quelques aperçus à leurs contemporains. Toute forme de contemplation suppose en effet une mise à distance, un recul nécessaire pour que prennent place le « spectacle », la méditation, l'intériorisation, la pénétration. Il s'agit alors de se dégager de contingences jugées incompatibles avec la recherche et la connaissance de valeurs intellectuelles, spirituelles ou morales supérieures, désirables pour soi et pour autrui, jusqu'à ce qu'on ait atteint avec elles une certaine intimité. Cette forme de

11. Souvent victimes, il est vrai, d'événements professionnels ou familiaux qu'ils n'ont pu surmonter, leur marginalisation est plus subie que recherchée.

séparation relative recouvre souvent une fonction sociale, même indirecte ; c'est pourquoi elle est au moins tolérée, sinon protégée et même encadrée par la société. C'est une marginalisation temporaire, donc une forme de distance volontaire par rapport à la société, mais elle est finalement utile au progrès de l'humanité. Tout un chacun peut d'ailleurs l'expérimenter à petite échelle. Qu'est-ce, en effet, qu'une « retraite » ou même une récollection faite dans un monastère, sinon une façon de s'abstraire pour un temps de la vie courante, en vue de savoir où l'on en est, qui l'on est et de reprendre le cap désiré jusqu'à la prochaine mise au point ? Et même un week-end à la campagne, un temps de vacances, une longue marche, pour ne rien dire d'une année sabbatique sont, à leur échelle, des formes de « retrait du monde ».

Or, on s'aperçoit que plus la société prétend satisfaire, et satisfaire immédiatement et presque entièrement, nos besoins et même nos désirs fonciers, plus ces « retraits » s'avèrent nombreux, fréquents et, somme toute, nécessaires. Ce qui signifie que l'objet du désir foncier de l'homme transcende ce monde.

En fin de compte, toutes ces formes volontaires ou consenties de séparation du monde supposent qu'il y a un ailleurs, une certaine qualité de vie, un plus ou un mieux-être qu'on identifie à la réalisation de soi, au bonheur, ou à Dieu. Tous ces « chercheurs » ont conscience qu'il doit être possible d'atteindre un autre lieu (physique, social ou intérieur), qu'il faut donc dépasser ce monde-ci, perçu comme incompatible avec leur attente. C'est le *pothos* évoquant chez Platon le désir de quelque chose qui est ailleurs et qui est absent¹². En tout cas, l'objet de la recherche de ces « explorateurs » est suffisamment estimé pour devenir une raison d'être au moins égale, mais le plus souvent supérieure, à ce que le *statu quo* pourrait leur procurer dans la société.

Il n'est pas indifférent de noter qu'à la motivation de dépassement s'adjoint, en contrepartie, l'idée que ce monde-ci, ou du moins la société où l'on se trouve, constitue un milieu « impur », en tout cas mélangé, nuisible sinon contraire à l'accomplissement de l'homme, à sa vocation. Au mieux, ce sera l'intuition que ce monde constitue un mystère à sonder, une énigme à résoudre, une limite à dépasser. Ce qui va se traduire par le désir de retourner à un état originel, naturel, jugé heureux et meilleur que la condition actuelle, inévitablement dégradée par l'usure du temps et les inéluctables interférences culturelles ou religieuses. Ce désir se décline sous les thèmes bien connus

12. PLATON, *Cratyle*, 420 a.

du retour aux sources (fût-il une fuite en avant), à la nature, ou au paradis perdu, de la quête du Graal, ou plus simplement en termes de quête de la sagesse.

Ajoutons enfin que l'objet de cette quête est le plus souvent, du moins au départ, l'identité personnelle du chercheur. Il croit pouvoir l'atteindre ou la découvrir par l'intermédiaire d'un lieu, d'une forme de vie, d'une connaissance encore voilée, plus profondément, d'une relation transcendante à ce monde.

3. Des formes religieuses typiques de séparation du monde

Examinons maintenant quelques formes religieuses typiques de séparation du monde. La plus connue, et peut-être la plus proche de la vie monastique chrétienne, est celle des vestales de Rome¹³. Cette institution, qui s'est prolongée pendant plus de six siècles jusqu'aux premiers temps de la Rome chrétienne, veut qu'un petit groupe de vierges, issues de familles sénatoriales, soient effectivement mises à part, dès l'âge de neuf ans, pour être consacrées au culte de la déesse Vesta, protectrice de la cité et de l'empire romain. Leur claustration est relative (elles ont par exemple une place réservée lors des jeux d'arène) et ne leur est imposée « que » pendant une période de trente ans. Mais l'accès à leur résidence est strictement réglementé. Quant à leur virginité, autre forme de « mise à part », elle est essentielle à leur fonction socio-religieuse. Que l'une d'entre elles vienne à perdre son intégrité et, non seulement elle ne peut plus exercer son service sacré, mais encore elle doit périr en expiation, des propres mains du pontife suprême, tout comme son partenaire, de la façon la plus inhumaine qui soit¹⁴. Il en va en effet de la sauvegarde, du bien-être et de l'avenir de l'Empire. Ainsi, une épidémie, une défaite, un grave incendie seront attribués à l'infidélité d'une vestale, en particulier dans son service du feu sacré entretenu en l'honneur de Vesta et qui ne doit jamais s'éteindre. Ici, la séparation du monde s'exprime à la fois de façon locale : une forme de clôture protège le temple des vestales qui surplombe le forum, mais aussi dans cet état de vie imposé, qu'est la virginité, et marqué par le vêtement qu'elles portent.

On connaît également l'isolement que recherchaient les prêtres de l'Égypte antique dans leurs temples, où ils « vivent en paix, n'ayant

13. Voir notre article : « La virginité comme état de vie dans l'Église primitive », *Vies Consacrées*, 85 (2013), p. 170-185, en particulier p. 182-184.

14. Elle est enterrée vivante aux portes de la cité et son complice, flagellé à mort par le pontife suprême ou son délégué.

de contact avec le monde qu'au temps des panégyries et des fêtes », lieux inaccessibles à qui n'est pas « en état de pureté et après maintes abstinences¹⁵ ». Mais il semble aussi que certains prêtres, scribes et même laïcs aient pris l'habitude de se retirer dans des régions désertes « pour voir Amon », le dieu soleil, au moment de son coucher. Certains y demeurent longuement, au cours d'une sorte de « retraite », pour prier et invoquer d'autres divinités telle la déesse Meret Seger « qui aime le silence¹⁶ ». Retrait au désert, donc, voire réclusion temporaire que choisissent ces hommes en quête des conditions favorables à la méditation, à la prière, à la rencontre avec leurs dieux.

Les peuples germaniques connaissent eux aussi une forme de mise à l'écart de la société pour leur « clergé ». Cela concerne encore une fois des femmes, auxquelles est reconnue une capacité propre à communiquer avec les dieux par la divination et la magie. Ainsi, chez les Bataves (v. 70 après J.-C.), la prophétesse Véléda est-elle consultée avant d'engager une bataille, une affaire « d'État ». Mais, cette fonction de divination, donc de commerce avec les dieux, suppose d'une part qu'elle soit vierge et d'autre part qu'elle n'ait pas de contact direct avec le commun des mortels. Pour ce faire, elle vit en recluse dans une tour et ne communique avec le monde extérieur que par intermédiaire¹⁷.

On le voit, ce type d'anachorèse, absolue ou partielle, est toujours lié à une forme de commerce privilégié avec la divinité. Elle se traduit par l'abstinence ou la réglementation rigoureuse des relations avec la société, parce qu'elle vise et protège la pureté rituelle indispensable à ce ministère. Elle comporte un aspect social et politique de la plus haute importance pour le peuple. Enfin, c'est par délégation que ces consacrés sont soumis à ces interdits pour pouvoir exercer leur fonction socio-religieuse.

On peut sans doute étendre aussi notre rapprochement au bouddhisme. On sait qu'une forme de séparation du monde y constitue une donnée fondamentale qui inspire toute la discipline que s'impose le disciple. Qu'on songe au rite initiatique de la retraite de trois ans, trois mois et trois jours, avec son très rigoureux régime et en stricte clôture, à laquelle doit se soumettre tout candidat au statut de lama dans le bouddhisme tibétain. C'est que la prise de distance vis-à-vis du monde est à la base même de la doctrine du Bouddha. Elle est

15. PORPHYRE, *De abstin.*, IV, 6.

16. Cf. F. DAUMAS, « Introduction à Philon d'Alexandrie », dans PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, Paris, Cerf, 1963, p. 60-66.

17. André VARAGNAC et R. DEROLEZ, *Les celtes et les germains*, Paris, Bloud et Gay, 1965, p. 155.

justifiée et même rendue nécessaire par une conception du monde considéré comme illusion et douleurs, précarité foncière. Ici, il ne s'agit plus seulement de pureté rituelle, mais d'une exigence religieuse embrassant toute l'existence, donc fondamentale pour parvenir à la délivrance. Elle s'impose à tout fidèle, mais selon des modes et des degrés différents. Ce qui explique pourquoi la formation du disciple s'effectue également à travers un « stage » de vie monastique dans une pagode, un temple. Ce que quitte le lama et ce à quoi tend le fidèle, c'est tout ce qui implique une quelconque relativité : fonctions sociales, relations sexuelles, possessions et donc dissensions et guerres.

En réalité, l'exigence de séparation du monde est commune à plusieurs courants religieux asiatiques tels que le Sāṃkhya, le Yoga, le jaïnisme indien comme le bouddhisme. La délivrance ne s'obtient qu'au terme d'un long processus d'ascèse et de méditations dont le premier pas est invariablement une forme d'anachorèse. Elle peut aller jusqu'à ce que Mircea Eliade qualifie, peut-être un peu trop rigoureusement, de « négation de la vie en tant que mode d'exister dans l'Histoire¹⁸ ». Ainsi, Mahāvīra, contemporain du Bouddha et fondateur du jaïnisme, commence par quitter ses biens, puis la société. Au bout de treize mois, il franchit un pas nouveau et original dans les pratiques religieuses alors suivies, il va jusqu'à quitter tout vêtement, signe du suprême détachement de ce monde et de ses règles. Il vivra ainsi pendant treize ans (les nombres ont une grande signification dans la doctrine du jaïnisme), dans l'ascèse et la méditation, jusqu'à ce qu'il reçoive l'omniscience et devienne *jina*, vainqueur¹⁹.

La tradition hindoue est sans conteste celle qui est allée le plus loin dans sa recherche d'un être au monde différent, ou plutôt d'un être hors du monde. C'est ce qu'Henri Le Saux nomme l'acosmisme du *sannyāsī*. Dès lors qu'il a fait l'expérience du *satori* (illumination), il est comme sorti du monde ; s'il s'y trouve encore par son corps, c'est « à la façon de quelqu'un qui n'en est plus, qui n'y est plus²⁰ ». Ce qu'il en perçoit inévitablement a désormais changé de sens. Le temps lui-même est autre, car il ne vit plus que dans le présent. Le passé, son passé, ne le concerne plus, pas plus que son avenir. Il en

18. Mircea ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. 2, Paris, Payot, 1980, p. 236.

19. M. ELIADE, *Histoire des croyances*, p. 87-89 ; André-Jean FESTUGIÈRE évoque deux anachorètes chrétiens vivant entièrement nus dans *Les moines d'Orient*. I. *Culture et sainteté*, Paris, Cerf, 1960, p. 43.

20. Henri LE SAUX, *Intériorité et révélation. Essais théologiques*, Sisteron, Présence, 1982, p. 57.

va de même des lieux. Il n'est plus que « signe du Dedans » ou « signe du Soi, du Réel » (que Le Saux assimile au Père) dans un monde qui ignore ou refuse le Dedans, dans le monde où règne le « moi ». D'où sa liberté par rapport à tout ce qui est du monde, le corps, la nourriture, le vêtement, le logement, la possession. Et Le Saux de conclure : « Qui a compris [cela] a compris le moine et tout son comportement, sa liberté – sa retraite – son anxiété d'être seul, seul²¹. »

Ici, comme dans d'autres traditions religieuses, la recherche radicale de l'absolu, voire du salut, quelle que soit la conception qu'on s'en fait, suppose une sortie des structures de la société, un retrait du commerce des hommes, mais aussi de la matière et même des sens, toujours trompeurs ; bien plus qu'un renoncement intégral, c'est un congé donné au « moi ». C'est précisément sur ce point que les motivations religieuses d'un retrait du monde rejoignent pour une part les motivations profanes.

4. Lieu sacré ou quête infinie ?

À ce point de notre réflexion, il peut être utile de s'interroger sur la notion de lieu sacré. A-t-elle une pertinence pour l'étude de l'anachorèse ? Le moine quitte un lieu profane ou du moins mêlé, qu'il pressent comme défavorable à son union à Dieu, voire menaçant et même contraire. Dieu y est présent, sa foi le lui dicte, mais de façon diffuse, à travers maints obstacles et obscurités, qui rendent sa présence difficile à percevoir. Le moine veut se donner les conditions les plus favorables à cette présence : solitude, silence, désencombrement de l'esprit et du cœur. Mais peut-on pour autant parler de quête d'un lieu sacré à propos de sa retraite, qu'elle soit le désert ou un cloître ? Pas au sens strict, d'abord parce que Dieu est partout présent. Ensuite parce qu'il ne s'agit pas de rejoindre un lieu où Dieu serait immanquablement, mais de se donner les moyens de le rencontrer ou plutôt de se laisser rejoindre par lui en soi-même.

Prenons un exemple domestique : j'habite une maison située en pleine ville ; pour y trouver solitude et silence, je me rends dans une pièce retirée, une cave ou un grenier (là où ça existe encore). Dieu n'est pas plus au grenier qu'ailleurs, mais je trouve au grenier solitude, secret, silence, pénombre, souvenirs, images qui m'aident à me rendre présent à lui. Ce n'est pas un lieu vide, quoiqu'inhabité ; il s'agit plutôt d'un monde reconstitué. J'ai quitté pour un temps le commerce des hommes. Pourtant, je sais que ce lieu n'est que temporaire, qu'il ne peut remplacer le monde réel que je vais devoir

21. H. LE SAUX, *Intériorité et révélation*, p. 58.

rejoindre. Ce lieu fonctionne comme médium, il est le cadre d'une rencontre privilégiée avec moi-même d'abord, puis avec Dieu dans la mesure où il favorise recueillement et prière.

Il en est autrement du monastère, qui peut être perçu comme lieu sacré. Sa désignation (souvent liée à un signe venu d'ailleurs, inattendu, indépendant des hommes), son histoire, sa tradition, ce qu'y ont vécu les générations de moines qui m'ont précédé, le patronyme sous lequel il a été placé, la présence de reliques, du tombeau du fondateur peut-être, son architecture et sa décoration en font un lieu « saint ». Au présent, sa consécration au service de Dieu, la consécration de ceux qui y vivent, prient et travaillent avec moi, les sacrements qui y sont quotidiennement célébrés en font un lieu de sanctification. Mais grenier ou monastère sont bien tous deux des lieux « à part », « réservés » (au moins dans l'usage que je fais du grenier), tous deux servent de médium à la rencontre. Le lieu n'est donc pas indifférent, fût-il un *no man's land*, un lieu désert qui s'ouvre pour moi sur un espace infini mais habité par une Présence. Saint Euchère aimait à dire : « J'appellerais volontiers le désert le temple sans limite de notre Dieu²². »

À un second niveau, indépendamment du lieu, la rencontre se fera-t-elle si je n'habite pas « avec moi-même », si je ne suis pas « attentif à moi-même », si je ne me « connais pas moi-même », pour reprendre les antiques formules des chercheurs de Dieu ? Ce qui signifie que le lieu n'est qu'un prolongement ou un chemin, une préparation, vers la présence à soi, le recueillement, le recentrement, la communion à son être profond. Si les circonstances me conduisent à changer de lieu, je serai en mesure – non sans efforts et frustrations parfois – de reconstituer le médium de ma rencontre avec Dieu. Il ne s'agit donc pas tant d'un lieu, mais d'une façon d'être, d'une qualité de vie consciente. Le lieu physique est premier, mais le lieu recherché est intérieur. Le lieu fonctionne comme moyen, toujours « surpassable » parce que toujours surpassé. Abba Poemen dégage finalement l'enseignement le plus affiné de cette quête d'un ailleurs transcendant. Interrogé par Abba Aguerras qui se plaint de n'avoir trouvé nulle part le repos, l'Ancien lui répond :

Il n'y a plus guère de déserts de nos jours ; va, cherche-toi une foule nombreuse, demeure parmi elle et conduis-toi comme quelqu'un qui n'existe pas et dit : « Je suis sans souci. » Ainsi tu auras le repos souverain²³.

22. EUCHÈRE DE LYON, *Éloge de la solitude*, dans *Le mépris du monde*, Paris 1950, p. 69.

23. Cité par Lucien REGNAULT, *Abba, dis-moi une parole*, Solesmes, 1984, p. 40.

Psychologiquement, le simple fait de quitter un lieu perçu comme contrariant ou inadapté est déjà une préparation, une initialisation de la rencontre désirée, car je mets une distance entre ce qui m'apparaît comme mêlé, impur, désordonné (et qui est peut-être d'abord en moi) et ce que je recherche comme valeur intrinsèque. En fait, l'action de quitter me remet devant mon choix, m'oblige à re-choisir ce que je désire foncièrement et que je recherche plus ou moins consciemment, à le définir, au moins sous forme d'intuition : « Que fais-tu dans le siècle, frère, toi qui es plus grand que le monde », lançait saint Jérôme²⁴. Ayant fait le premier pas d'une mise à distance, je suis dès lors en état d'ouverture, d'écoute, de disponibilité pour ce qui peut advenir en moi, ou hors de moi et dans le dialogue des deux. Et cela, parce que j'échappe au milieu structuré où j'ai mon statut social, ma part à jouer, une présence à tenir, mais donc aussi des lois, des contraintes à observer, des objectifs à tenir.

Il y a ainsi dans l'anachorèse *un facteur de libération*. Je puis me sentir « libre de », « ne plus être obligé à », « j'échappe à » comme autrefois, à l'origine du terme, on cherchait à se soustraire à un impôt, à un enrôlement forcé, voire à un danger. L'anachorèse est « liberté d'abord, et non solitude », proteste un promoteur du renouveau érémitique au cœur du XX^e siècle²⁵. L'exode, fût-il réduit à changer de pièces dans une habitation, fonctionne donc comme pédagogie, bien plus, comme économie ou culture, éducation du désir. On ne quitte un lieu qu'en vue de trouver un « plus », un « mieux » dans l'autre lieu.

En réalité, l'anachorèse n'aurait aucun sens s'il s'agissait seulement de se retirer d'un lieu (d'un monde), pour le reconstituer ailleurs, même autrement. C'est précisément la sérieuse question que pose sa transposition en termes de clôture (ou de « distance ») dans une communauté cénobitique (cf. plus loin « L'anachorèse à la période médiévale »).

N'est-elle pas plutôt le point de départ, la mise en route, voire le rite initiatique, d'une quête qui ne peut qu'être infinie, mais non sans but, parce qu'elle est une quête de soi, d'un soi qu'on ne retrouvera que dans l'Autre ? Le fait de se retirer du commerce des hommes et de leurs affaires n'est encore qu'une étape. Les diverses formes d'anachorèse qu'adopte tour à tour Antoine, montrent bien qu'aucun lieu, aucune ascèse, aucune façon d'habiter ce monde, fût-ce par le

24. Saint JÉRÔME, *Lettres*, 14, 10-11.

25. JEAN LE SOLITAIRE, « La vie érémitique dans l'Église », *La Vie Spirituelle* 87 (1952-II), p. 260.

lien le plus ténu qui soit (d'où le jeûne, la veille, la nudité, le silence) ne peut combler la soif du solitaire. C'est pourquoi, il serait plus juste d'interpréter l'anachorèse en termes d'*itinérance* ou plutôt d'errance (sans sa connotation péjorative), mais une errance orientée, il faudrait dire « aimantée », puisque l'amour de Dieu et des hommes en est, ou devrait en être, l'unique mobile.

Tout ce que le monde pourrait lui apporter ne serait encore qu'un « ceci » ou un « ici ». Or précisément, l'anachorète est en quête de ce qui est au-delà de tout lieu, de tout temps, et même de tout nom, car il ne peut être circonscrit : « Ô toi, l'Au-delà de tout », chantait Grégoire de Nazianze. Le moine n'est pas, il n'est jamais d'ici, toujours étranger et pèlerin sinon par nature du moins par vocation. Et, puisqu'il ne peut encore sortir de son corps, il sort du monde, ce cadre où il se sent à l'étroit, toujours situé dans un « entre-deux », l'expression même de l'éphémère et de l'insatisfaisant.

Un ermite contemporain exprime cette quête en termes de paradoxes :

[L'ermite] est en tension vers un Au-delà, vers un ailleurs, d'où pour lui jaillit la lumière [...] Lumière entrevue par éclairs brefs, puis devenant à travers le vide des nuits, Présence obscurément lumineuse, rumeur d'un Silence infini, « ni ceci, ni cela », absolu d'un Rien auquel est suspendu toute Beauté, Être et Bonté²⁶.

Pour pousser à bout ce raisonnement, on pourrait dire que le désert devient pour le moine un « antimonde », ou même peut-on dire un « non-lieu » ? C'est en tout cas ce qu'il demande à ce *no man's land* : être pour lui une terre où rien n'existe, où rien ne pourra faire obstacle à la rencontre. Lieu où il réside encore, par nécessité corporelle, mais en errant, en déraciné, n'empruntant à ce monde que le strict nécessaire pour rester en vie, « en usant de ce monde sans en user » (1 Co 7, 31). Ce peut être aussi un lieu repoussant, horrible à tous points de vue, où l'anachorète affronte les affres de la solitude dans une nature hostile, en prisonnier de la foi²⁷. Le moine est finalement l'homme de la séparation, parce qu'il a choisi d'écouter, en son intransigeante logique, l'appel qui met tout homme en chemin, la soif qui le dévore, et donc de rester « en route ». Il est « à part », différent, autre, parce qu'il quête le Tout-Autre.

26. P. ROBERT, *Ermite d'aujourd'hui*, c. 11, cité dans François DE MUIZON, *Le secret des ermites d'aujourd'hui*, Montrouge, Nouvelle Cité, 2001, p. 156.

27. JEAN CASSIEN, *Conférences*, 19, 9 ; saint JÉRÔME, *Lettres* 3 et 4 (sur l'ermite syrien Bonose).

On est évidemment ici aux antipodes d'une spiritualité de type humaniste (par exemple ignatienne), mais n'est-ce pas là la richesse de notre tradition catholique d'abriter en son sein des orientations apparemment contradictoires à la recherche d'un même Dieu ?

Bien entendu, cela reste un idéal, un objectif. En réalité le simple fait de quêter une nourriture et de la consommer est déjà une façon de posséder, du moins de disposer des biens de ce monde, d'en être, donc. Qu'on réduise cette nécessité vitale au minimum par le jeûne le plus strict ne change rien : l'anachorète reste bien dans ce monde, il en est tributaire et il a le devoir d'en rester conscient.

Alors, pourquoi sortir de la cité, sinon parce qu'elle prétend, dans ses réalisations scientifiques, techniques, politiques et sociales et jusque dans ses expressions artistiques, donner une réponse à cette insatisfaction foncière qui habite tout homme et qui est la marque même de sa filiation divine : « Être de la trouée et de la tension, l'homme est en quête de la porte qui donnerait sur un pays sans borne situé par-delà les frontières visibles²⁸ » ?

Mais sortir de la cité n'est encore rien. Le postulant le sait qui, au premier soir de son entrée au cloître, retrouve en lui-même le monde qu'il croyait avoir quitté le matin même. C'est qu'en réalité « tous les voyages sont des voyages *entre*, jamais ce ne sont des voyages *hors de*²⁹ ». Il s'agira donc bien de se quitter soi-même ou de se délivrer de soi-même pour se trouver. N'étaient-ce point là les toutes premières paroles du Maître à quiconque veut être son disciple (Lc 9, 24) ?

C'est là un aspect de l'anachorèse qu'on a sans doute trop peu souligné – maints ermites en témoignent cependant – : la perte du statut social (qui avait force légale sous l'Ancien Régime), ou de son « être avec ». Apparemment, elle pourrait paraître secondaire tant elle semble aller de soi pour quiconque se retire de la société. En réalité, elle affecte profondément la personnalité de l'anachorète qui doit apprendre patiemment à se resituer, plus exactement à retraduire en sa relation à Dieu et sa relation invisible, imperceptible au monde, ce qui est constitutif de son humanité, son « être avec » et son « être pour ». Le départ au désert supprime tous les intermédiaires humains pour laisser Dieu parler cœur à cœur.

On peut décliner sur tous les plans cette « perte des constituants sociaux de la personnalité : réputation, estime, connaissance, donner

28. J. BRUN, *Les vagabonds de l'Occident*, p. 15.

29. J. BRUN, *Les vagabonds de l'Occident*, p. 216.

ce qu'on a et paraître ce qu'on est³⁰ ». Ce sont non seulement les trois renoncements traditionnels : à toute propriété, y compris de soi-même, jusque dans ses racines cachées ; à toute fausse liberté, dans l'obéissance qui s'adresse à Dieu à travers des hommes eux aussi limités ; à tout vis-à-vis, dans une chasteté chaque jour rechoisie et assumée.

Mais, pour l'ermite contemporain, issu d'une société hyper-relationnelle où l'engagement pour les causes humanitaires, la justice, la sauvegarde de la nature sont tant prônés y compris par l'Église, l'anachorèse est aussi renoncement intégral à toute visibilité et reprise de la lutte à sa racine. Cela veut dire renoncer à tout moyen d'efficacité visible, par la parole et par l'action. Accepter de se laisser ainsi désarmer et passer pour inopérant, insignifiant, négligeable, puisqu'invisible et inaudible, sans autres armes que celles de la prière et de la pénitence. Mais cela suppose aussi dépouillement de toute reconnaissance de ses qualités physiques, intellectuelles, sociales et spirituelles, comme de toutes les grâces dont nul n'est plus témoin. Un ermite va jusqu'à dire que « l'érémisme n'est pas une voie royale, mais souvent un sentier mal frayé que prennent des vanu-pieds honteux de marcher sur la grand-route [...] L'ermite est un religieux honteux qui ne demande pas quel est son grade et qui, lorsqu'on lui en laisse le choix, s'inscrit comme mauvais chrétien ou mauvais prêtre³¹ ». Ce que ces propos semblent avoir d'excessif est confirmé, avec plus de nuances, par bien des anachorètes reconnaissant que leur départ en ermitage n'avait pas que de nobles et pures motivations : difficultés de relation, sens de l'indépendance, besoin d'autonomie... Il n'y a pas, il ne peut y avoir, de justification à l'anachorèse que l'appel de Dieu, ce qui, humainement, est très décapant. L'ermite ne peut même pas s'auto-justifier, par exemple, en cherchant à correspondre à un modèle d'ascèse et de sagesse : « L'important, [avoue un ermite d'aujourd'hui] c'est la nudité de l'être devant le Seigneur³². » C'est ainsi que l'anachorèse est sans conteste l'apprentissage d'une radicale pauvreté qui s'étend à tous les domaines pour devenir une profonde attitude de l'âme :

La pauvreté devient rapidement d'ordre spirituel et envahit l'âme aussi bien que son corps, en sorte qu'à la fin, l'ermite n'a plus rien que l'insécurité, la peine, l'indigence spirituelle et intellectuelle des pauvres. C'est là précisément la vocation de l'ermite : vocation à un état d'infériorité à tous les points de vue, absolument, et même au

30. S. (anonyme), « L'érémisme dans la vie spirituelle et dans la vie religieuse », *La Vie Spirituelle* 87 (1952-II), p. 279.

31. S. (anonyme), « L'érémisme dans la vie spirituelle... », p. 280.

32. Témoignage de Sœur Odile, dans F. de MUIZON, *Le secret des ermites*, p. 89.

point de vue spirituel. Rien d'étonnant qu'une telle vocation soit marquée d'un grain de folie³³.

Précarité et insécurité qui sont aussi celles de l'avenir de l'anachorète, non seulement dans ses moyens concrets d'existence (lieu, moyens de subsistance, silence, voisinage), mais encore dans sa vocation même : « Aucun ermite de vocation n'est sûr que l'esprit qui le pousse soufflera toujours dans le même sens³⁴. » Anachorète de l'esprit et du cœur, donc, bien au-delà de toute quête d'un autre lieu.

Le moine est finalement l'homme de foi par excellence, puisqu'il mise toute son existence sur celle-ci : « Croire, c'est dire : ce que je cherche n'est pas ici, c'est pourquoi je le crois³⁵ », car enfin « notre salut est objet d'espérance ; et voir ce qu'on espère, ce n'est plus l'espérer : ce qu'on voit, comment pourrait-on l'espérer encore ? Mais espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec constance³⁶. » L'anachorète cherche ainsi à s'arracher le plus possible à ce monde fini, limité, clos, pour atteindre ce qui n'appartient pas à la réalité créée.

5. Le monde : trois conceptions

Nous avons parlé jusqu'ici de « séparation » ou de « sortie du monde » pour paraphraser le terme traditionnel d'anachorèse, comme si le concept de monde allait de soi. Il n'en est rien et c'est précisément un des enjeux de ce travail que d'explicitier, en contrepoint, ce qu'est le ou mon monde, et comment nous nous situons dans et vis-à-vis de lui. Sans nous étendre trop longuement à ces prolégomènes, essayons de cerner *sous trois chefs* ce que peut recouvrir ce concept.

Le monde peut d'abord être conçu comme *une réalité extérieure à moi*, donc *objective*. L'univers est une réalité une et indissociable, parfaitement agencée, organisée, cohérente, gouvernée par des lois qu'il revient à l'esprit humain de saisir pour les maîtriser. L'ordre du monde devient alors la norme à laquelle l'homme doit se conformer, puisqu'il en est un élément, et c'est ainsi qu'il se réalisera. Il est lui-même un microcosme et perçoit donc l'ordre du monde comme une objectivation dans laquelle il reconnaît les lois de son existence, comme de sa pensée. S'il existe un « monde supérieur » ou divin, il n'est autre que le monde intelligible (*le monde des Idées* des philosophes grecs), qui est l'univers même en tant qu'il est informé par

33. Témoignage du Père Pierre, dans F. de MUIZON, *Le secret des ermites*, p. 105.

34. S. (anonyme), « L'érémisme dans la vie spirituelle... », p. 282.

35. Søren KIERKEGAARD, *L'Évangile des souffrances*, Paris 1966, p. 214.

36. Rm 8, 24-25.

une Intelligence inhérente à lui. Le seul être véritable est ainsi le cosmos, immuable, éternel. L'expérience sensible, le devenir, le changement sont alors réduits à une moindre valeur, un simple reflet éphémère du monde réel des Idées, ce qui EST, illusion s'il n'est pas situé dans son rapport au Tout. Le risque est ici de réduire l'homme à une unité parmi d'autres, de nier son individualité : il n'existe que par rapport à un tout objectif, à la société structurée sur des bases immuables, parce que divinisées. Vision qui domine jusqu'à la fin du Moyen Âge et encore dans certaines cultures.

Une tout autre conception s'établit au contraire à *partir du centre qu'est l'homme* ; elle prévaut à partir du tournant qu'est le XVI^e siècle. Ici, le monde est perçu comme une réalité relative au sujet qui la perçoit. Ce n'est plus un tout objectif, mais cette sphère dans laquelle je vis et me meus ; ce qui constitue « mon monde ». En ce sens, on sera évidemment conduit à envisager une pluralité de « mondes » comme en témoignent certaines expressions : « être du même monde », « appartenir à un tout autre monde », etc. En dehors de toute tentative d'appréhension globale et scientifique, le monde est ici circonscrit – mais de façon dynamique – par l'expérience actuelle que j'en ai. On pourrait dire qu'il est l'environnement, le milieu, proche ou lointain, dans lequel je me situe en un lieu, un espace et un temps. Le risque est ici l'inverse de la conception grecque (ou scientifique) du cosmos ; c'est une réduction subjectiviste. L'accent portera dès lors sur l'individu dans sa singularité, sur le moment historique dans son devenir, sur la contingence de toute réalité humaine, au détriment d'un référent objectif et universel.

Enfin, on peut comprendre le monde comme *Histoire*, et donc mon ou notre histoire. On est ici proche de la notion biblique du monde. En ce sens que s'il est une réalité spatiale et matérielle, le monde est inséparable du temps, il est né avec le temps. Autrement dit, c'est une réalité d'emblée saisie dans une histoire, ayant un commencement et donc une fin. Et puisqu'il n'est pas éternel, le temps constitue sa substance même, la condition propre à son existence. Ici, univers et temps sont inséparables ; ils constituent le cadre dans lequel se situe l'existence de tout être dont il est partie intégrante et coresponsable. Concept dynamique que peut épouser la vision chrétienne de la Création, car s'il y a histoire, il y a sens, il y a intention, celle d'un Créateur.

Dans ces trois visions, le monde constitue une réalité, c'est-à-dire ce qui participe à l'existence, à l'être, à la vie ; ce qui est posé dans le temps. Réalité extérieure à moi, que ma conscience perçoit comme autre certes, mais avec laquelle j'entretiens nécessairement une rela-

tion par le fait même que j'existe en son sein. Finalement, le monde ne prend ainsi corps qu'à partir du centre qu'est ma conscience.

On peut évidemment être beaucoup plus bref et simple sur la conception du « monde ». Aquinata Böckmann, par exemple, se contente d'affirmer qu'aux yeux des moines médiévaux, le monde « c'est tout ce qui n'est pas Dieu³⁷ », ce qui est sans doute globalement juste mais un peu court et mériterait, croyons-nous, d'être précisé.

La Bible n'est certes pas un ouvrage scientifique ; sa cosmologie n'a donc de sens que dans son rapport à la théologie et à l'anthropologie qu'elle véhicule. De sorte que le monde est ici d'emblée situé dans son rapport à Dieu qui en est le Créateur, à l'homme auquel il est confié, et dans le cadre d'une histoire qui lui donne son sens.

6. Le monde : le témoignage de l'Écriture

Cosmos, communauté humaine, cadre d'une histoire, le monde est avant tout création, aux yeux de l'Écriture. Il n'a donc ni sa cause ni son origine en soi : « Regarde le ciel et la terre et vois tout ce qui est en eux, et sache que Dieu les a faits de rien et que la race des hommes est faite de la même manière³⁸. » Œuvre d'un Dieu bon et saint, opérée par amour et en vue de communiquer sa propre béatitude, la création révèle quelque chose de son Auteur : « Oui foncièrement vains tous les hommes qui ont ignoré Dieu [...] car la grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur³⁹. » De ces affirmations découlent deux conséquences : d'abord pas plus que le monde n'a en soi son origine, il ne constitue une fin en soi. On ne peut le comprendre qu'en le rapportant à l'intention de son Créateur, ce qui exclut toute idolâtrie du créé. En contrepartie, le croyant ne peut en aucun cas considérer l'univers créé, tout ou partie, comme mauvais en soi. Tout ce qui participe à l'être est digne d'exister et contribue à la perfection de l'univers. Le monde n'est donc pas une matière indépendante et anarchique, pas plus qu'il n'est soumis à un principe malfaisant⁴⁰.

Pourtant, si la tentation dualiste (de type manichéen) a pu surgir et réapparaître périodiquement, c'est que la lecture ou la compréhension de ce monde n'est pas évidente. Le constat d'un déséquilibre, d'une dysharmonie, la présence même du mal posent question. Si la bonté

37. Aquinata BÖCKMANN, « Ouverture au monde et séparation du monde », *Collectanea Cisterciensia* 46 (1984), p. 160-176.

38. 2 M 7, 28.

39. Sg 13, 1-5 ; cf. Rm 1, 19.

40. Sg 11, 24-25.

originelle de la création n'est pas perdue, elle est nettement compromise. Nous faisons quotidiennement l'expérience, en nous et hors de nous, d'un monde cassé dont la souffrance est le symptôme. Ce que nous appelons le « mal » revêt ici plusieurs formes qui ne sont souvent que les limites des créatures, marquées par l'incomplétude et la division interne. L'homme lui-même, sommet de la Création, est un être fini, soumis à la corruption et à la mort. S'il peut souffrir d'une carence – parfaitement objective et indépendante de sa volonté – de ce qui lui permettrait de réaliser sa vocation, et ainsi de trouver le bonheur, il peut aussi en devenir le complice et choisir librement – par faiblesse ou malice – d'agir contre son vrai bien. Le monde est donc une réalité ambiguë, marquée par le péché de l'homme, c'est-à-dire l'inadéquation à sa vocation dans son rapport au Créateur, aux créatures et à lui-même.

L'Écriture adopte ici une attitude qui fait droit à la libre responsabilité de l'homme : son malheur est le fruit de ses choix, même s'il est victime d'influences extérieures. Mais, par ailleurs, ce monde est promis à une restauration conçue comme réconciliation et même comme nouvelle création⁴¹. Le nouveau monde attendu dans l'eschatologie est à la fois une réalité transfigurée et une certaine continuité de l'histoire présente. L'Écriture le décrit avec les images du paradis primitif dont la perfection doit cependant être dépassée⁴².

Le Nouveau Testament maintient et accentue ce regard lucide sur le double visage que présente notre monde. Œuvre bonne, façonnée par le Verbe de Dieu qu'Il continue de soutenir, le monde présent n'en est pas moins soumis à l'emprise du mal. Tous les écrits néotestamentaires, mais surtout Paul et Jean, mettent en relief l'opposition radicale qui existe entre l'esprit de ce monde trompeur, livré pour un temps au pouvoir de Satan et promis à la condamnation⁴³, et le monde soumis à la volonté de Dieu.

Pour bien saisir ce qui est en jeu dans la vision paulinienne, mieux vaut recourir au binôme « chair » et « Esprit » qu'elle utilise (Rm 7). Dans notre condition charnelle marquée par le péché, la concupiscence, qui subsiste après le baptême, est ce qui rend ambivalentes toutes réalités mondaines. Elles ne sont pas mauvaises en soi, mais peuvent devenir matière à péché. Le chrétien est donc en état de combat et de vigilance constante. En réalité, les puissances maléfiques sont déjà vaincues par le Christ et leurs tentatives ne sauraient

41. Is. 65, 17 ; 66, 22.

42. Is. 11, 6-9.

43. Rm 3, 19 ; 1 Jn 5, 19.

séparer le croyant de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ⁴⁴. L'enjeu moral réside donc dans l'usage de ce monde.

Chez Jean, le monde est tout entier perçu à partir de l'événement Jésus-Christ. Ainsi est-on « du monde » comme on peut être des ténèbres, ami du mensonge et vivant selon la chair⁴⁵, ou bien on sera « de Dieu », capable de le reconnaître, de vivre selon son Esprit, pour autant qu'on est né de Dieu en adhérant à son Verbe fait chair par la foi.

Il apparaît ainsi que la limite qui sépare le monde de Dieu du monde du péché passe par le cœur de l'homme. Le concept de « monde » lui-même doit être compris avant tout comme un « être au monde », un monde perçu dans le rapport que j'entretiens avec lui. Il n'est pas une réalité située en face de l'homme, mais il le traverse. L'homme est donc toujours déjà impliqué dans ce monde et son évolution, ce qui interdit toute attitude fataliste ou irresponsable. L'ambivalence de toute réalité mondaine exige que l'homme cherche un juste rapport, des relations ordonnées à son identité et à sa destinée avec l'ensemble du créé.

7. Chrétien dans le monde sans être du monde

Le chrétien ne peut avoir d'autre référence que l'attitude du Christ lui-même au cours de sa vie terrestre. Comme lui, il est « dans ce monde » sans être « du monde⁴⁶ ». Deux conséquences pratiques en découlent : d'abord la nécessité de rester en état de veille contre un optimisme ou une insouciance coupable ; ensuite le devoir de traduire dans notre comportement le dynamisme du baptême, qui est entrée dans le siècle (*eon*) nouveau.

Il faut insister sur le caractère positif de cette attitude. Ce qui la commande n'est pas tant le rejet du monde ou l'interdit contraignant, que l'invitation à ne pas s'y arrêter comme à une valeur trompeuse. Le renoncement chrétien est une ascèse de préférence, il est dépassement qui vise à maintenir l'union à Dieu jusque dans l'usage sain des choses de ce monde⁴⁷. Le chrétien n'a pas à sortir de ce monde, mais à y rester libre en vue du Royaume. Engagé dans le monde, il a pour tâche de le transformer, mais pour y poser les arrhes d'un monde encore à venir. L'Église elle-même présente ce double visage : Épouse du Ressuscité, déjà morte au monde ancien et participante du

44. 1 Co 2, 6 ; Ga 3, 3.9 ; Rm 16, 20 ; Rm 8, 35-39.

45. 1 Jn 1, 15-17.

46. Jn 11, 11 ; 15, 19 ; 17, 17.

47. Col 3, 2.

nouveau, mais en même temps corps visible du Christ dans sa réalité humaine, limitée, imparfaite. Réalité complexe donc, marquée par une tension nécessaire entre le « déjà là » et le « pas encore », les deux phases d'une même activité salvifique, qui ne cessera qu'au jour du Jugement.

Concluons avec Dietrich Bonhoeffer :

La conception chrétienne du monde se situe entre l'enthousiasme béat et le sécularisme, c'est-à-dire entre la volonté de christianiser à fond le profane et la tendance à lui rendre son autonomie absolue. L'acquiescement et la réprobation se marient au cours de l'agir concret dans le monde⁴⁸.

Cette première approche n'avait d'autre but que de nous faire saisir la richesse et la profondeur de l'anachorèse comme intuition et comme orientation de vie, face au concept de monde dans sa non moins grande complexité. Bien entendu, ceux qui ont embrassé l'anachorèse ne se sont pas nécessairement fait toutes ces réflexions, parfois un peu abstraites. Cela ne signifie pas qu'ils n'aient pas vécu la réalité qu'elles tentent d'évoquer. D'autres s'en sont fait de plus profondes et de plus vraies, tirées de leur expérience quotidienne. C'est ce que nous allons maintenant voir en tournant les pages d'une histoire de l'anachorèse.

(à suivre)

Pères Bénédictins
B.P. 3079
101 ANTANANARIVO
Madagascar

Christophe VUILLAUME, osb

48. Dietrich BONHOEFFER, « Die Geschichte und das Gute », dans *Gesammelte Schriften III*, Munich, 1960, p. 459-477; voir aussi Jean-Baptiste METZ, *Pour une théologie du monde*, Paris 1971, p. 57-66 et 117-121; Oscar CULLMANN, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel-Paris, 1960, p. 167-188; *id.*, *Christ et le temps*, 2^e éd., Neuchâtel-Paris, 1957.