

L'anachorèse au cours des temps (7)*

XX^e SIÈCLE

Débutons cette fois par l'enseignement du Magistère qui reflète assez bien, pensons-nous, l'évolution de la mentalité catholique tout au long du siècle passé.

1. L'enseignement du Magistère avant Vatican II

Le Magistère témoigne d'une compréhension certaine de la place que doivent tenir les contemplatifs dans la vie de l'Église comme dans sa mission. Dans sa constitution apostolique *Umbratilem* (1924), Pie XI rappelle aux chartreux et à tous ceux « qui font profession de mener une vie de solitude, loin des fracas et des folies du monde », qu'ils participent de façon authentique et même essentielle à l'apostolat de tous les chrétiens. Au milieu du corps ecclésial, les moines reçoivent comme « leur affaire principale de s'offrir et de se vouer à Dieu, en vertu d'une fonction pour ainsi dire officielle, comme victimes et hosties de propitiation, pour leur salut et celui du prochain¹ ».

Ainsi, dès le début du siècle, l'Église a-t-elle clairement resitué le mouvement monastique en son sein, y compris pour les ordres qui pratiquent la plus stricte anachorèse. Les moines remplissent en son nom un rôle d'intercession pour le monde. Leur mise à part, si elle est d'abord réponse à une vocation singulière qui, seule, la justifie, permet aussi aux moines de jouir, en effet, d'une certaine familiarité avec Dieu et de pouvoir ainsi intercéder. Quant à la fonction vicariale, si elle s'exprime ici en des termes d'une autre époque, elle sera bien assumée, quoique repensée autrement, au cours du XX^e siècle (cf. p. 161).

* Les six premières parties de cette étude ont été publiées dans *Collectanea Cisterciensia* 78 (2016), p. 374-394 ; 79 (2017), p. 17-45, 122-148, 253-266, 404-421 ; 80 (2018), p. 15-26.

1. « Constitution apostolique *Umbratilem* [pour l'ordre des Chartreux] », 1924, c. 1. C'est Pie XI qui proclama la carmélite Thérèse de Lisieux, patronne des missions.

Sur le plan canonique, les règles strictes édictées au concile de Trente et dans sa mouvance (voir plus haut) sont, non seulement reprises, mais précisées au XX^e siècle. Le code de 1917 étend, en effet, aux maisons de réguliers la notion de clôture papale, et l'entrée des femmes n'y est permise sous aucun prétexte : « Quel que soit son âge, sa classe ou sa condition² », y compris pour les congrégations qui exercent certaines œuvres, un pensionnat par exemple. Il est évident que l'attention se porte d'abord, dans ces dispositions canoniques, sur les rapports avec les « personnes de l'autre sexe » et la prudence qui s'impose en matière de chasteté.

Pour les moniales, la conception de la réclusion perpétuelle demeure :

Il n'est permis à aucune moniale, après sa profession, de sortir du monastère, même pour peu de temps, sous aucun prétexte, sans un indult spécial du Saint-Siège. Est excepté le cas d'un danger imminent de mort ou d'un autre mal très grave³.

Ce canon est assorti d'une peine d'excommunication réservée au Saint-Siège⁴. Et l'on précise, dans la mystique du monastère comme lieu d'ensevelissement avec le Christ, que la clôture sera établie de façon à « empêcher les moniales de voir les personnes du dehors et celles-ci de voir à l'intérieur du monastère⁵ ». Mais il faut reconnaître que le Code (qui n'est certes pas un manuel de spiritualité monastique) vise également à maintenir par ces règles une atmosphère de recueillement et de prière, afin que « les visiteurs du dehors ne viennent pas, par des conversations inutiles, troubler la discipline et affaiblir l'esprit religieux » (can. 605).

Il faudra attendre 1950 pour que l'on consente à distinguer entre moniales à vœux solennels, soumises à la clôture papale *majeure* et celles qui ne prononcent que des vœux simples ou exercent des œuvres qui les mettent en relations avec l'extérieur, soumises, quant à elles, à la clôture papale *mineure*⁶. Cette distinction fut d'ailleurs abrogée par le nouveau code de 1983 et ses applications (*Ecclesiae Sanctae II*, 1996).

On perçoit, en effet, dans les années 50, une volonté de prendre en compte les situations nouvelles qu'engendrent la société d'après-

2. Canon 598, 1 : « Même dans la partie hors de la clôture réservée aux internes ou aux autres œuvres de religion, on n'admettra pas de personnes de l'autre sexe, sans une raison proportionnée et sans la permission du supérieur » (Can. 599).

3. Can. 601.

4. Can. 2342, 1

5. Can. 601-602.

6. SACRÉE CONGRÉGATION DES RELIGIEUX, « Instruction *Inter praeclara*, pour la mise en pratique de la constitution *Sponsa Christi* », 1950, art. 4.

guerre et ses mutations. Après six ans d'expérimentation de la déclaration *Inter praeclara* (1950), et en vue de mettre en œuvre la constitution de Pie XII, *Sponsa Christi*, la Sacrée Congrégation pour les Religieux émet en 1956 un nouveau texte, *Inter coetera*, sur la clôture des moniales. Elle n'hésite pas à y évoquer « les graves difficultés que pouvaient engendrer dans les temps présents des lois trop rigoureuses de la clôture papale ». C'est un point de vue et un ton nouveaux qui prévalent et semblent vouloir tenir compte de l'expérience pour redonner à la clôture sa place de moyen et non plus de fin en soi. L'introduction de l'instruction justifie amplement cette évolution par « la diversité et les changements des époques et des événements » – la nécessité « d'apporter avec sagesse et prudence des ajustements aux circonstances actuelles », « d'adapter aux circonstances de notre temps », de tracer « le plan d'une rénovation et d'une adaptation ». Il est vrai qu'au moment où elle l'adapte, la législation nouvelle étend aussi son champ d'application, puisque la clôture papale des moniales, dans ses Statuts généraux, établit d'autre part que « celle-ci devait être partout confirmée ou rétablie » si les religieuses concernées « veulent garder le nom et la condition juridique de Moniales⁷ ».

L'extrême précision des normes prouve que le législateur s'est informé des conditions réelles et pratiques d'application de *Sponsa Christi*. Mais surtout, fait notable, tout en rappelant le principe selon lequel exceptions ou adaptations en matière de clôture papale relèvent par définition de l'autorité du Saint-Siège, *Inter coetera* laisse, en bien des cas, une réelle latitude soit à l'Ordinaire du lieu, soit même à la supérieure du monastère. Elle admet sans ambages que des circonstances pratiques, qu'elle nomme « de graves circonstances ou des nécessités morales absolues et des utilités de grande importance », nécessitent la sortie des moniales. Parmi celles-ci, les nécessités de santé, mais aussi « la surveillance des champs et propriétés, des actes d'administration ou de gestion économique de grande importance qui ne peuvent se faire autrement, sinon imparfaitement ou mal ; le travail monastique, qu'il soit apostolique ou même manuel ». Et cela, sinon par dispense du Saint-Siège, du moins par « permissions habituelles réglées et soigneusement établies⁸ ». On serait tenté de dire que les règles s'humanisent quelque peu.

Mais la Sacrée Congrégation a aussi le mérite de justifier humainement et spirituellement (et pas seulement théologiquement) les dispositions qu'elle prend. Au-delà de la sauvegarde de la chasteté, elle met en avant le bienfait d'une stricte clôture comme « moyen des plus

7. SACRÉE CONGRÉGATION DES RELIGIEUX, « Instruction *Inter coetera*, sur la clôture des moniales », 1956, n° 1 et 4.

8. *Inter coetera*, n° 24.

aptes pour disposer l'âme à une plus grande union avec Dieu ». Revenant sur les mutations sociales des récentes décennies, elle voit dans le silence et la solitude que préserve la clôture le moyen de « s'unir à Dieu plus pleinement » parce que « les esprits des hommes se trouvent entraînés de nos jours plus violemment vers les choses extérieures⁹ ». D'où l'on voit que les normes et orientations postconciliaires seront en fait, comme pour bien des aspects de Vatican II, le fruit d'une lente et profonde évolution des mentalités.

Il en va de même pour le travail monastique. On a compris, dans les années d'après-guerre, que les petits travaux traditionnels ne suffisent plus à assurer le gagne-pain des moniales :

Les nécessités temporelles de la vie, selon le plan de la divine Providence, deviennent parfois tellement pressantes que les moniales se voient moralement obligées de chercher et d'accepter des travaux supplémentaires en dehors de leur tâche habituelle, de modifier leurs horaires et même d'augmenter peut-être la durée du temps consacré au travail¹⁰.

Il faut noter au passage, d'une part, l'attention portée aux nécessités et conditions de travail des moniales dans un document sur la clôture – c'est un fait nouveau – et, d'autre part, l'inflexion que représentent la comparaison et même le rapprochement entre ces conditions de vie nouvelles pour les moniales et ce que vivent leurs contemporains : « Comme les fidèles placés dans *les mêmes* circonstances, en vraies religieuses, elles se soumettront toutes promptement et humblement aux dispositions de la divine Providence¹¹. » Nous ne sommes plus dans l'image du monastère « tombeau » ou « forteresse », ni même « refuge », mais on va jusqu'à rapprocher ce qui se vit *intra muros* (à l'intérieur de la clôture) et *extra muros* (à l'extérieur), en une communion de sort, au moins pratique. Bien mieux, ces nouvelles circonstances, que partage aussi le peuple de Dieu dans son ensemble, sont théologiquement et spirituellement assumées comme une « disposition de la divine Providence », façon de légitimer les ajustements nécessaires.

Il faut cependant noter que, tout au long du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle, on ne semble faire aucun cas de la vocation à la solitude contemplative *sous sa forme érémitique*. En dehors des chartroux et des camaldules, le code de droit canonique de 1917 ne prévoit nullement le cas des ermites : ils n'ont pas d'existence reconnue. Si un bénédictin, un cistercien ou une moniale s'y sentent appelés, ils n'ont alors d'autre solution canonique que de rejoindre un de ces deux

9. *Inter coetera*, n° 1.

10. *Inter coetera*, 26.

11. *Inter coetera*, 26 (c'est moi qui souligne).

ordres semi-érémétiques, ou bien de demander l'exclaustration, avec la nécessité, pour un moine-prêtre, de trouver un évêque complaisant pour l'accueillir dans son presbyterium à titre « d'ermite », souvent gardien d'un sanctuaire isolé. Aux yeux de ses confrères, voire des laïcs, ce transfuge fait figure de « déserteur » ou en tout cas de « déclassé », sans statut reconnu. Même dans les Églises catholiques de rite oriental, où la vie anachorétique est pourtant traditionnellement indépendante, les ermites reçoivent le statut de religieux uniquement s'ils sont rattachés à un groupement dûment reconnu par l'Église¹².

La vocation de Charles de Foucauld aura d'autant plus d'éclat qu'elle semble être tout à fait exceptionnelle, sans pour autant ouvrir une brèche à l'érémisme dans le champ de l'Église romaine¹³. Lui-même, dans sa vie de moine-missionnaire à Beni-Abbès, demeure pourtant très attaché à la clôture, « la chose la plus sainte après l'Église et la plus nécessaire aux moines », même si, pratiquement elle est souvent battue en brèche par toutes sortes de visiteurs. L'ancien trappiste y revient en des lignes dignes de M. de Rancé : « La clôture, c'est l'élément, la patrie, en attendant le ciel ; on y vit, on y meurt, on y est bien portant, malade, comme il plaît à Dieu ; on en sort pour le service de Dieu quand il y a de graves raisons ; pour raison de santé, jamais¹⁴ ! » Mais à Rome, on craint les abus, les débordements, l'anarchie, évidemment toujours possibles dans ce genre de vie solitaire. Malheureusement, en retour, le trop grand souci de légiférer et d'organiser tend à étouffer ce charisme monastique authentique : « Dès que la réglementation se fait uniforme et systématique, elle traduit l'intervention d'une autorité centralisatrice forte, dont la tendance est toujours d'accentuer l'évolution de l'érémisme vers le cénobitisme », reconnaît le bénédictin Dom Doyère¹⁵.

Progressivement, et c'est un signe de la pensée moderne, les papes vont insister sur la nécessaire symbiose qui unit les contemplatifs au reste de l'Église et du monde. À la suite de son prédécesseur, Pie XII,

12. Cf. « Motu proprio *Postquam Apostolicis* » (9 fév. 1952), canons 1 et 313, 4 (*Acta Apostolicae Sedis*, fév. 1952, p. 67 et 147).

13. Cf. les réactions de l'époque (avec un auteur sous un pseudonyme et l'autre, anonyme, ce qui en dit long sur la discrétion jugée nécessaire d'une pensée non encore autorisée) : THÉOPHILE RECLUS, « Plaidoyer pour l'érémisme » et S., « L'érémisme dans la vie spirituelle et dans la vie religieuse », *La Vie Spirituelle* 87 (1952-II), n° 377, p. 230-242 et 278-288. Thomas MERTON, « For a Renewal of Eremitism in the Monastic State », *Collectanea Cisterciensia* 27 (1965), p. 121-149. Plus tardivement, mais dans le même sens : André LOUF, « *Solitudo pluralis* », *Collectanea Cisterciensia* 38 (1976), p. 29-39, repris dans *Solitude et communion. La vie érémitique, un lien très fort d'unité entre les différentes confessions chrétiennes* (*Vie Monastique* 28), Abbaye de Bellefontaine, 1992, p. 41-56.

14 Charles DE FOUCAULD, lettres des 21 avril 1902 et 11 avril 1905 à Mme de Bondy, citées par Georges GORRÉE, *Sur les traces de Charles de Foucauld*, Paris-Lyon 1936, p. 146 et 189.

15. Pierre DOYÈRE, art. « Ermites », *Dictionnaire de Droit Canonique* 5 (1951), col. 422.

dans son radio-message aux contemplatives du 2 août 1958, synthétise la dynamique de séparation-communion déjà perçue dans la tradition monastique. Le pape relie étroitement le progrès spirituel et le rapprochement de Dieu qui s'opèrent dans la vie de la moniale à l'élargissement progressif de sa conscience et de son *souci missionnaire*, pour conclure à l'authentique fécondité de ces vies cachées :

Laissez la force invincible, qui anime l'apostolat de l'Église, s'emparer de votre esprit et de votre cœur ! [...] Loin de vous enfermer étroitement en vous-mêmes entre les murs du monastère, votre union à Dieu vous élargit l'esprit et le cœur aux dimensions du monde et de l'œuvre rédemptrice du Christ, qui se prolonge dans l'Église ; voilà ce qui vous guide, soutient vos efforts, et les rend féconds¹⁶.

Plusieurs enquêtes et des témoignages recueillis entre les années 1945-1965 auprès de moines et de moniales, montrent suffisamment que la conscience « missionnaire », et surtout celle d'une réelle solidarité spirituelle avec l'Église et le monde, a effectivement pénétré les cloîtres. Il semble que l'intelligence du « séparé de tout, uni à tous » d'Évagre, retrouve ainsi une nouvelle actualité dans le monachisme de l'époque¹⁷. Elle va d'ailleurs de pair avec un réel dynamisme missionnaire, comme en témoigne le nombre de fondations monastiques outre-mer au cours de cette période.

2. Vatican II et ses prolongements

Vatican II va engager les religieux, comme toute l'Église, à réviser leur attitude vis-à-vis du monde¹⁸. Le Concile s'appuie sur une plus juste distinction entre ordre temporel et ordre spirituel, ainsi que sur la reconnaissance de la valeur religieuse, voire évangélique, des réalités mondaines. Ce faisant, il souligne la responsabilité incontournable des chrétiens au sein de la société profane en vue du Royaume de Dieu¹⁹. Ainsi, le Concile réaffirme que, par leur profession, les religieux « ne deviennent [nullement] étrangers aux hommes ou inutiles dans la cité terrestre²⁰ », et n'hésite pas à les engager à prendre les moyens de rester proches et solidaires des hommes de leur temps :

Les instituts doivent promouvoir chez leurs membres une suffisante information de la condition humaine à leur époque et des besoins de l'Église, de sorte que discernant avec sagesse, à la lumière de la foi, les

16. *Documents Pontificaux*, Pie XII, 1958, p. 414.

17. Cf. *Revue Témoignages, Cahiers de la Pierre-qui-Vire* (avril 1953), « Moines », p. 149, 151, 157.

18. Cf. Jean DANIELOU, « Mépris du monde et valeurs terrestres d'après le concile Vatican II », *La Vie Spirituelle* 41 (1965), p. 421-428.

19. *Gaudium et spes*, n° 42.

20. *Lumen gentium*, n° 46, 2.

traits particuliers du monde d'aujourd'hui et brûlant du zèle apostolique, ils soient à même de porter aux hommes un secours plus efficace²¹.

Néanmoins, le Concile n'a pas perdu de vue le fondement premier de toute vie religieuse. Aucun rôle, aucune fonction, fussent-ils ecclésiastiques, ne la légitiment autant que le seul appel de Dieu qui requiert renoncement et consécration :

Par la profession religieuse, ils ont répondu à une vocation divine de sorte que, non seulement morts au péché, mais encore renonçant au monde, ils ne vivent que pour Dieu seul. Ils ont en effet dédié leur vie entièrement à son service, ce qui constitue précisément une consécration particulière²².

Aux yeux des Pères du Concile, la vie religieuse, et en particulier la vie monastique, garde donc sa valeur spécifique et intrinsèque, sans qu'il faille renoncer à son caractère essentiel de consécration, donc de « mise à part ». L'application des moines à la seule recherche de Dieu garde sa pleine validité, en dehors de toute participation directe aux tâches profanes, même légitimes, du monde présent.

Enfin, l'instruction *Venite seorsum* (1969) eut le mérite de refonder les nouvelles normes de la clôture des moniales sur de solides bases théologiques. En accord avec l'antique tradition²³, le document présente la séparation du monde comme une incarnation réactualisée de l'exode biblique, vécu à son tour par le Christ et les Apôtres comme chemin de retour au Père, donc prolongement du mystère pascal. En ce sens, elle constitue une recherche de purification du cœur en vue de la contemplation de Dieu et de l'extension du cœur du moine à la rédemption du monde. Mais, signe des temps, le Magistère tient à souligner, d'une part, que la clôture ne sépare pas spirituellement les religieux du reste du monde, en particulier de l'Église (ce qu'affirmait déjà *Lumen gentium*, 46, 2), et d'autre part, que ceux-ci exercent, au cœur du monastère, un réel service de prière et de témoignage pour le monde : « Nous savons par des témoignages irrécusables avec quel amour les contemplatifs portent dans leur cœur les angoisses et les souffrances des hommes²⁴ ». Relevons aussi qu'un texte romain se penche, pour l'une des premières fois, sur la spécificité de la femme dans le mystère d'union de l'Église à son Seigneur, à l'image de la Vierge Marie.

21. *Perfectae caritatis*, n° 2 d.

22. *Perfectae caritatis*, n° 5.

23. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, où sortie du péché et anachorèse sont associées en une seule dynamique pascale.

24. CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES INSTITUTS SÉCULIERS, « Instruction sur la vie contemplative et la clôture des moniales, *Venite seorsum* » du 15 août 1969, *La Documentation Catholique* 66 (1969), col. 809.

3. Après Vatican II

Comment les moines ont-ils compris leur anachorèse après le concile Vatican II ? – Dans le sens de son enseignement : présence au monde mais retour au charisme fondateur dans un esprit de renouveau, les moines ont cherché à redéfinir leur façon de vivre l'anachorèse à la fois sur le plan spirituel et sur le plan social. C'était là une nécessité vivement ressentie par toute une génération de moines et de moniales, et pas seulement par les plus jeunes.

Il est notable et heureux que, dans le grand tourbillon qui suivit Vatican II, les moines aient majoritairement et très clairement reconnu l'anachorèse, le retrait du monde comme un des *facteurs constitutifs*, donc indispensables, à la vie monastique. On en perçoit bien, certes, l'aspect « négatif » qu'elle peut revêtir, vu de l'extérieur : absence, silence, apparente passivité, isolement, voire distance hautaine, etc. Mais c'est un paradoxe, une bonne tension qu'il faut assumer pour rester fidèle à sa vocation : « Enfant du monde, le moine choisit néanmoins de se retirer aux frontières du monde²⁵. » Notons au passage qu'on parle de « se situer *aux frontières* », et non à l'extérieur ou hors du monde, ce qui constitue une rhétorique nouvelle.

S'appuyant sur *Lumen gentium* 44 et *Perfectae caritatis* 12, le congrès des abbés bénédictins de 1967 réaffirme ce caractère inaliénable de la vocation monastique, théologiquement fondée : l'attitude du moine vis-à-vis du monde ne peut être que celle du Christ, conforme à ses orientations. C'est dire que, si le moine n'a pour le monde ni mépris, ni peur, ni haine, il doit néanmoins « se rendre étranger en esprit et, dans une certaine mesure, en actes, aux tâches propres du monde présent²⁶ ». Cela se comprend si l'on garde en mémoire que la vie monastique est sous-tendue par *une dynamique eschatologique* « nettement plus visible et significative » que pour le reste des chrétiens. Non seulement elle permet ainsi de rendre un témoignage vivant de la présence des valeurs du Royaume dès ici-bas, mais elle est aussi le fondement de l'ascèse monastique. C'est bien « en vue du Royaume » ou « à cause du Royaume » que le moine renonce à ses biens, à son indépendance, au mariage (Mt 19, 12). C'est à ce titre aussi qu'il est signe d'une certaine anticipation de la vie eschatologique, comme le soulignait déjà la règle de saint Benoît²⁷.

25. *Leur aggiornamento, Bénédictins, Cisterciens-Trappistes, etc.*, s.l. (Lyon), s.d. (1970), p. 50.

26. Ghislain LAFONT, « Réflexions sur la vie contemplative », *Lettre de Ligugé* 130 (1968), p. 17. Cf. *Supplément à la Lettre de Ligugé* 128 (1968) : « "La vie bénédictine", propositions approuvées par le Congrès des Abbés 1967 ». Il faut attendre le c. 3 de ce texte pour que l'anachorèse soit mentionnée sous le titre « La note eschatologique de la vie bénédictine et le renoncement au monde ».

27. *RB Prol.* 17 et 42 ; 4, 45 ; 5, 3 ; 7, 11.

Cependant, ce signe sera-t-il lisible aujourd'hui si les moines ne gèrent pas, selon les besoins actuels, l'appel de l'Esprit, les directions données par le Magistère et l'esprit propre de leur vocation, à la fois la présence au monde et le détachement de celui-ci ? C'est sans doute dans cette interrogation – la lisibilité du signe – que se manifeste le mieux la pensée moderne à laquelle participent les moines de ce temps. Elle donnera lieu à de notables évolutions et aussi à bien des tâtonnements dans le rapport au monde de nombreuses communautés.

De façon générale, cette anachorèse n'est pas légitimée par la seule recherche de conditions favorables à une *vie contemplative*, expression d'ailleurs devenue suspecte aux yeux d'un certain nombre en raison de ses résonances considérées alors comme platonisantes. Mais plus fondamentalement, on la présente comme enracinée dans l'appel spécifique de Dieu adressé à certains qui, par leur consécration, embrassent et assurent la pérennité du *ministère prophétique* au sein de l'Église. Cet état de vie constitue, en effet, en soi une contestation, « un refus d'accorder [au monde] la valeur suprême, proclamant, avec le maximum de force et de sérieux, que le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde et qu'il est déjà présent dans nos cœurs²⁸ ». Ce discours est sans doute traditionnel et profondément biblique, mais la génération des moines « réformistes » l'adopte d'autant plus volontiers que cette justification s'inscrit bien dans la logique contestataire des années 60-70. En même temps, on affirme avec insistance qu'il ne s'agit pas d'instaurer un « monde selon Dieu », autrement dit une théocratie ou une chrétienté triomphante et d'un autre âge, close sur elle-même, qui n'aurait rien d'évangélique. La communauté chrétienne et monastique doit rester suffisamment en marche, attentive aux inspirations de l'Esprit, désinstallée ou encore « marquée par la rupture eschatologique » pour signifier l'altérité du Royaume qui vient et l'insatisfaction foncière de tout chrétien authentique. C'est à ce prix seulement que le moine peut être rappel de la véritable dimension de l'homme et de son avenir plénier dans le Christ²⁹.

En contrepartie, on est frappé, dans ce discours réformiste, par la nette affirmation de ne pas confondre « retrait » et isolement ou oubli du monde. On a conscience que le moine ne sera signe déchiffrable, dans un monde déchristianisé, qu'à condition d'être vrai dans son humanité et présent au monde, car celui-ci est perçu non plus d'abord comme un milieu hostile ou seulement transitoire, mais bien comme un « lieu d'épiphanie », ce qui constitue un considérable changement de point de vue, notons-le. D'où, la recherche lucide de la façon dont

28. *Leur aggiornamento*, p. 50.

29. Cf. Mark SHERIDAN, « Monasticism, Flight from the World or Challenge to the World ? », *The American Benedictine Review* 21 (1970), p. 293-313.

les moines peuvent vivre à cette époque le « séparé de tout et uni à tous ». En accord avec le but même de la vie monastique – la communion avec Dieu par les moyens radicaux de l'Évangile et de la tradition –, c'est d'abord par la prière et essentiellement là que le moine sera uni à tous. Non seulement il intercède pour ses frères en humanité, mais il « porte à maturation les désirs les plus profonds du monde³⁰ ». Plus largement, le moine « doit, à sa manière, porter le drame spirituel de sa génération », affirme le dominicain Yves Congar, car « il se veut au service des hommes et de leur histoire du point de vue de Jésus-Christ³¹ ». Précisément, c'est en embrassant en toute vérité son combat d'homme, celui de la conversion évangélique dans ses aspects les plus incarnés, que le moine rejoint le désir fondamental qui habite le cœur de tout homme, sa quête de bonheur, et se heurte aux obstacles qui limitent sa liberté. Uni au Christ, il est intimement uni à tous les baptisés dans la communion des saints qui donne à la prière et au sacrifice de soi leur pleine dimension et toute leur efficience³².

Mais cette solidarité vécue dans la foi doit encore se manifester dans l'accueil. Plus que jamais, le rôle de témoins qu'assument les moines peut alors prendre toute son ampleur. Plus encore, c'est un véritable ministère de paternité spirituelle, d'éveil de la conscience, d'écoute et de réconciliation dans les sacrements que l'Église et le monde semblent, en cette seconde moitié du XX^e siècle, demander aux monastères. Cela suppose, bien entendu, la capacité d'assumer les questions d'aujourd'hui, d'y être sensible, d'en partager le souci, le poids existentiel, donc une certaine ouverture à ce qui se vit dans la société. Non pour trouver des solutions de l'extérieur, mais pour faire entendre la voix de ceux qui ont misé sur les seules réalités d'En Haut, sur les valeurs évangéliques. Cette rencontre perdrait, en effet, toute signification si les moines cessaient d'être fidèles à l'essence de leur vocation, et à l'anachorèse qui la rend possible.

Dans le sens d'une plus grande estime des valeurs mondaines, des tâches de transformation du monde, on sent dans les textes monastiques de l'époque une volonté de ne pas échapper aux conditionnements humains dans le temps et l'espace, dans la réalité quotidienne de ses semblables. Cela signifie que le moine doit, pour sa part, assumer la valeur d'un travail réel, effectif, gagne-pain, compétent, sérieux, voire industriel ou hautement technicisé, par opposition à des

30. Leur aggiornamento, p. 51.

31. Cité par Antoine DUMAS, *Des hommes en quête de Dieu : la Règle de S. Benoît*, Paris, 1967, p. 168.

32. Cf. Jim CONLON, « Le moine en communion », *Collectanea Cisterciensia* 38 (1976), p. 255-261.

activités agricoles ou artisanales, plus traditionnelles mais considérées alors comme marginales³³. On évoquera parfois l'image du « moine-ouvrier », à l'instar du prêtre-ouvrier.

Présence au monde, donc, présence à l'Église aussi dans ses « défis actuels » (une des expressions favorites de l'époque mais toujours en vogue), et entre autres, le dialogue œcuménique ou avec d'autres religions, que les monastères peuvent assumer à un titre particulier : œcuménisme spirituel, réflexion théologique à partir d'une commune tradition monastique et ascétique, ce qui aboutira à la création du Dialogue Inter Monastique. Présence aussi dans les terres de mission, où la vie monastique participe de plus près à la tâche missionnaire et à l'effort de développement, mais aussi au grand chantier de l'inculturation.

Bref, on note, dans l'esprit qui anima l'*Aggiornamento*, une volonté très explicite de « ne pas s'évader des conditions humaines normales », par souci de solidarité d'abord, mais aussi afin de pouvoir donner un témoignage authentique, donc crédible, sans rien renier pour autant de la vie cachée et de la gratuité contemplative que légitime, seul, l'appel de Dieu³⁴.

Le monastère ne se situera donc plus d'abord comme une enclave chrétienne au milieu du monde, un refuge ou une citadelle, mais plutôt comme un centre spirituel de ressourcement, de réflexion et de prière, y compris pour les non-croyants. En ce sens, l'ouverture au monde n'est pas perçue comme abandon du nécessaire retrait qu'exige toute vie contemplative authentique, mais comme volonté de faire partager les valeurs humaines et spirituelles vécues par la communauté monastique.

Ainsi, pour Thomas Merton, représentant de cette génération de moines (numériquement importante) entrée en religion dans les années d'après-guerre, l'urgence n'est pas de ramener l'homme à une attitude religieuse, ni même à l'intériorité, mais de porter témoignage de la nouveauté apportée par le christianisme, de la vérité du Dieu vivant, de la puissance de la résurrection, bien au-delà du phénomène culturel des religions³⁵.

L'accent porte, au cours de ces années d'*aggiornamento*, sur la vérité des relations moine-monde, qui doit se traduire d'une manière

33. Cf. Ghislain LAFONT, « Réflexions sur la vie contemplative », p. 25-26. Le même auteur proposait quelques années plus tard, dans un climat de recherches très ouvertes, la rémunération de chaque moine au SMIG (le SMIC de l'époque) afin de savoir gérer « son » avoir dans un réel esprit de pauvreté, dans *Des moines et des hommes*, Paris 1975, p. 220.

34. *Leur aggiornamento*, p. 52-53.

35. Thomas MERTON, « Ouverture et clôture », *Collectanea Cisterciensia* 31 (1969), p. 24-33.

différente de celle du passé, tout simplement parce que le contexte culturel n'est plus celui d'une chrétienté. On doit retrouver un « terrain commun » qui ne peut être autre que celui d'un « consortium », d'une communauté de sort. D'où, l'aspiration de part et d'autre à se reconnaître, à partager « le drame spirituel » de la génération présente comme le disait Congar :

Le contemplatif, par le moyen d'une information et de commentaires bien choisis, doit être capable de s'identifier, avec intelligence et compassion, à l'homme moderne en état de crise. Simple attitude distante, refus de s'intéresser, feraient du contemplatif un scandale pour son frère dans le monde³⁶.

Urgence d'une ouverture d'autant plus ressentie que les moines ont conscience de traverser avec leurs contemporains une crise spirituelle grave, « une des périodes les plus cruciales de toute l'évolution de l'homme », pense alors Merton³⁷. Mais cette exigence d'authenticité vaut tout autant dans la recherche de Dieu, si les moines veulent pouvoir accomplir leur ministère prophétique, être signes et éducateurs spirituels pour le monde. Toute la difficulté, on le voit, réside dans cette recherche d'un nouvel équilibre entre présence au monde et séparation. On a rarement senti aussi vivement la nécessaire tension qui est en fait celle du christianisme inséré ou incarné dans le monde³⁸.

4. Comment parler de la clôture ?

Le sujet fut évidemment largement débattu dans les monastères au cours des décennies qui suivent le concile. C'est l'analyse de ces réflexions qui peut nous faire percevoir, pour une part, comment était alors vécue dans nos communautés « la séparation du monde », un terme lui-même déjà fort critiqué par une majorité, pour ne pas dire occulté.

Il est symptomatique que la rencontre d'une dizaine de monastères français de moines et de moniales d'une même congrégation ait choisi d'échanger sur la fonction de la clôture vingt ans après le Concile³⁹. Il est notable qu'on ne reparte pas ici *d'abord* des apports de la tradition, que nous avons relevés plus haut, mais d'une base purement *anthropologique*, considérée comme « neutre » ou sans connotation immédiatement religieuse, pourrait-on dire. Ainsi, pour la majorité des participants (surtout chez les moines), la clôture est d'abord au service

36. Thomas MERTON, « Ouverture et clôture », p. 32.

37. Thomas MERTON, « Ouverture et clôture », p. 32.

38. Cf. les réflexions toujours actuelles d'Eugène MASURE, *Humanisme chrétien*, Paris, 1937.

39. Nous suivons essentiellement ici le compte rendu, inédit, de la rencontre régionale d'une des congrégations bénédictines implantées en France (1986).

de la communauté. Comme pour tout groupe humain (une famille, par exemple), elle délimite son espace vital, propre ; elle constitue un lieu nécessaire pour que la communauté existe. En ce sens, elle est une garantie, une protection contre les forces centrifuges et dispersantes venues de l'extérieur. On reste par ailleurs bien conscient que la vraie clôture doit s'étendre à l'information, à l'imaginaire, à l'affectivité, bien au-delà donc des contacts effectifs avec les personnes de l'extérieur. On retrouve là une des intuitions du monachisme primitif : la « sortie » du monde est au service d'une émancipation de tout ce qui amoindrit l'homme en le faisant vivre en surface ; elle permet ainsi un travail de recentrement, d'intériorisation. Mais ici, les moniales (soumises aux rigueurs de la clôture papale) semblent plus sensibles au rôle positif que joue la clôture comme moyen ordonné à la vie de prière plus qu'à la vie de communauté. Partant de l'axiome « à but spécifique, moyens spécifiques », elles évoquent l'image d'un puits auquel il faut un mur pour retenir l'eau et éviter d'être ensablé, mais ce que renferme ainsi le puits est bien ordonné à abreuver, à désaltérer les hommes et doit donc pouvoir couler, être puisé. La clôture *constitue* ou édifie ainsi la communauté contemplative, non plus seulement comme cadre de vie, mais à partir de son activité essentielle et prioritaire : sa vie de prière et d'union à Dieu.

Mais ce rôle protecteur en vue du recentrement et de la vie de prière n'épuise pas le sens de la séparation du monde. Plus fondamentalement, elle apparaît comme un moyen – paradoxal mais authentique et effectif – d'établir ou, en tout cas, de favoriser une véritable communion, non seulement avec Dieu, mais encore avec les hommes. L'absence de « distractions » permet en effet l'attention à ce que l'homme vit de plus essentiel : sa recherche du bonheur, son combat spirituel, la guérison de son cœur et l'éducation de son désir fondamental d'aimer et d'être aimé. En ce sens, le moine qui est vrai dans sa recherche humaine rejoint, naturellement et par le cœur, tous ses contemporains. Ainsi, on dit que la clôture doit permettre d'ouvrir chez le moine la capacité de partager les attentes, les besoins, les combats des hommes. On retiendra la formule : « Plus on est solitaire, plus on doit être universel. » N'est-ce pas cela ce que la tradition antique avait signalé dans la dialectique de l'anachorèse-communion dans la *Vie de Saint Antoine* et de nombreux Anciens devenus pères spirituels ? De la même façon, on peut dire que la vision de saint Benoît d'un monde « rassemblé en un seul rayon de lumière⁴⁰ » révèle à quel point la vie monastique, dans sa séparation du monde et son ascèse, est ordonnée à une ouverture universelle, à une communion, à une « compréhension »

40. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, II, 35.

cosmique et catholique de la création⁴¹. Cette typologie montre comment le processus d'anachorèse, si fondamental à toute forme de vie monastique, n'a d'autre visée que *la libération de notre capacité de communion* à laquelle tout homme est foncièrement appelé et destiné, s'il est vrai qu'il est un être de relations, de communication, qu'il est fait pour aimer, à l'image de son Créateur, la sainte Trinité.

Le paradoxe exprime cependant que cette dialectique sera toujours vécue sous le mode d'une tension, puisque la vie chrétienne elle-même est prise dans le jeu du « déjà là » et du « pas encore », tension qui rappelle la dimension intégrale, eschatologique de notre existence, et que la vie monastique a pour mission de signifier plus particulièrement⁴².

Il reste que, dans les faits, la séparation du monde, sous le mode de la clôture, peut faire naître certaines malaises chez les individus les plus fragiles. On constate que, pour certains, elle a pu entraîner une attitude de méfiance vis-à-vis du monde extérieur, ou encore d'infantilisation, voire de déséquilibre psychologique. Le plus souvent, la plus grande difficulté à surmonter sera celle du déphasage par rapport à la société ambiante, voire à sa propre famille, sans cesse en rapide évolution. Une plus large possibilité de s'informer offerte aux moines devrait, croit-on alors, y pallier partiellement.

Ceci nous amène à évoquer pour finir le délicat équilibre à trouver sans cesse entre présence à la culture contemporaine et maintien de la séparation du monde. Pour certains, il y a là un enjeu capital, car il en va de la vitalité même de la vie monastique dans son dialogue avec nos contemporains, comme de sa présence à la vie de l'Église.

Il s'agit d'une question qui dépasse de loin celle de l'information, même si celle-ci en est un facteur clef. On veut garder la capacité de se comprendre et donc d'avoir un langage commun, ce qui est beaucoup plus qu'un simple moyen d'expression. Les moines restent bien conscients qu'au-delà de tout décalage culturel, nos contemporains attendent d'eux qu'ils sachent leur faire part de leur expérience, de leur méditation, de leur sagesse à propos des grandes questions de toujours : la vie, la mort, l'amour, l'au-delà... Il ne s'agit pas ici de savoir, mais de sagesse. D'ailleurs, l'afflux des jeunes de passage dans les monastères de l'époque montre bien que les moines ont su garder cette capacité de « parler », de dire quelque chose de vrai et de constructif pour l'homme actuel dans sa vocation d'être spirituel, et ce, sans doute, à leur insu, par le seul témoignage de leur existence.

41. Comme le Magistère l'avait lui-même attesté (*cf.* plus haut).

42. Cf. Ghislain LAFONT, « Réflexions sur la vie contemplative », p. 24.

Par ailleurs, on sait à quel point la culture contemporaine introduite dans le cloître peut constituer aussi bien un facteur d'aliénation que d'émancipation. D'où, la nécessité d'un constant et vigilant discernement qui relève d'abord de l'abbé, discernement qui revient en fin de compte à articuler culture et Évangile. On veillera ainsi à assurer une cohésion interne dans la vie de la communauté et à éviter le phénomène brutal de déstabilisation des plus fragiles. Le problème se pose déjà à propos des moyens de communication d'alors (téléphone, radio, fax, voire télévision). On est, dans les décennies qui suivent Vatican II, en pleine période de recherches et d'expérimentation. Dans l'ensemble, on relève dans les communautés monastiques une grande prudence et même de la réserve dans leur usage, parfois *a posteriori*.

Concluons par quelques remarques sur les opinions et positions que nous venons d'évoquer. L'idée de la séparation du monde qui s'en dégage, dans un rapport nécessairement incomplet, se démarque sur plusieurs points du dossier que nous avons rassemblé à partir de la tradition monastique. Certains thèmes majeurs, qui ont justifié l'anachorèse au cours des siècles précédents, sont ici sinon absents, du moins, très discrètement signalés : celui de l'exode biblique (dans sa dynamique de libération des liens multiples : famille, biens, projets, etc.) ; de la recherche de la solitude, du « seul à seul avec Dieu ». De même, l'interprétation de l'anachorèse comme retrait nécessaire à la vie *contemplative*, au « saint loisir pour Dieu », par le silence, le désencombrement de l'esprit, le repos de l'âme est très peu évoqué, sinon – et c'est typique – dans le témoignage des moniales.

Par contre, c'est la fonction constitutive de la clôture pour la vie de communauté qui est soulignée de façon originale, même si cela se trouvait déjà chez Pacôme, opposant le monde à « l'assemblée des saints ». Relevons aussi que la fonction prophétique, voire « contestataire », pourtant soulignée par d'autres écrits contemporains, n'est pas reprise dans ce rapport ; il est vrai qu'elle n'entre pas exactement dans le thème précis de la fonction de la clôture.

Ces accents marquent néanmoins, à notre avis, un affaiblissement de la « conscience eschatologique » des moines, comme si le pôle du « déjà là » l'emportait sur celui du « pas encore ». Indubitablement se dessine dans cette évolution une façon nouvelle chez les moines d'habiter le temps et la terre, de se situer vis-à-vis de la société. Peut-on parler d'une forme dominante d'humanisme, voire d'anthropocentrisme ? Ce qui se comprend dans le courant spirituel issu du concile (en fait bien antérieur) qu'on pourrait caractériser par un certain sens de l'Incarnation. Sans doute aussi, c'est là une réaction à la spiritualité monastique dominante avant le concile. Il est clair que le fort désir de se sentir proches, en symbiose avec le monde contemporain, relativise

la dynamique même qui sous-tend l'anachorèse. Tendances qui aboutiront aussi, par voie de conséquence, à la désaffection pour certaines pratiques traditionnelles dans la vie monastique : le silence, le jeûne, la solitude, voire une modification de l'habit et son abandon à l'extérieur, etc. Concluons en présentant une piste de réflexion offerte par un théologien bénédictin au cœur même de cette intense période de recherches sur la dialectique séparation-communion :

Ce serait donc en assumant, dans le cadre de la communauté séparée, ce qui fait l'existence des hommes d'aujourd'hui, mais en l'organisant de manière à ce que soient respectés et promus les primats de la sagesse et de la charité, que les contemplatifs d'aujourd'hui répondraient à leur vocation personnelle et communautaire et à leur mission dans l'Église. Je vous livre ceci comme une « proposition » plutôt que comme une certitude⁴³.

5. L'anachorèse en ces trente dernières années

Le Magistère est encore revenu à quatre reprises (1980, 1994, 1996 et 2016) sur la nécessité de cette distance par rapport au monde et sur son lien avec la dimension contemplative non seulement de la vie monastique, mais de toute vie religieuse. Un rappel qu'il a sans doute jugé nécessaire.

Rien de très nouveau, dans ces textes, sur les fondements théologiques et spirituels d'une telle orientation de vie : dimension eschatologique, valeur du témoignage, présence au cœur du monde et de l'Église, etc. L'anachorèse y est présentée comme le lot de ceux qui sont « appelés à la vie spécifiquement contemplative » pour les inviter à « vivre avec réalisme le mystère du “Désert” où leur “Exode” les a portés », sans expliquer en quoi consiste ce réalisme. Ceci dit, on perçoit là une volonté de renforcer d'une part le lien entre silence et solitude avec les exigences de la communauté de vie fraternelle⁴⁴, et d'autre part avec la mission qu'exercent silencieusement ces instituts contemplatifs, au point de « s'ouvrir à des expériences d'aide et de participation, par la prière et la vie spirituelle, à l'égard de ceux qui vivent à l'extérieur ». Ceci, bien entendu « en sauvegardant les lois de la clôture et les normes établies à cet égard, dans la fidélité à leur esprit propre et aux traditions de leur famille respective⁴⁵ ». Il s'agit là, en

43. Ghislain LAFONT, « Réflexions sur la vie contemplative », p. 27.

44. Instruction de la CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, « La vie fraternelle en communauté. *Congregavit nos in unum Christi amor* » (1994), n° 10 et 34.

45. « La vie fraternelle en communauté », n° 26.

fait, d'une reprise de *Mutuae relationes*⁴⁶, visant à clarifier et à favoriser les relations entre les instituts religieux et les diocèses.

Dans *Vita consecrata* (1996), Jean-Paul II tiendra à exprimer la haute estime de l'Église pour la vie monastique féminine et la clôture des moniales. On peut d'ailleurs se demander pourquoi la vie monastique *masculine* semble trop souvent exclue de ces textes magistériels, comme si l'anachorèse se réduisait à la clôture papale. On le comprend mieux quand on se souvient que ce type de clôture est le seul dont le Magistère fixe lui-même directement les normes. Quoi qu'il en soit, l'intérêt de *Vita consecrata* est de réexprimer, en cette fin de siècle, la théologie de la clôture, « cette exigence, reconnue comme prioritaire, de demeurer avec le Seigneur ». Jean-Paul II le fait d'abord à partir du mystère pascal, présentant ce choix de vivre en un espace réduit comme une façon de participer à « l'anéantissement du Christ, dans une pauvreté radicale qui s'exprime par le renoncement non seulement aux choses matérielles, mais aussi à l'"espace", aux contacts et à de nombreux biens de la création⁴⁷ ». Mais, dans la logique de l'histoire du salut en son mode sacramentel, le pape comprend aussi la clôture de façon très dynamique comme un « mode spécifique de donner son "corps" » qui « introduit [les moniales] de manière plus sensible dans le mystère eucharistique ». Ce qui constitue, bien sûr un sacrifice, mais aussi une façon de participer très étroitement « à l'action de grâce du Fils bien-aimé⁴⁸ ». C'est avec beaucoup de justesse psychologique et spirituelle que le Saint Père évoque ce paradoxe, que confirment tant de témoignages vécus : « la restriction de l'espace et des contacts » est capable de « favoriser l'intériorisation des valeurs évangéliques », mais aussi de devenir « un lieu de la communion spirituelle avec Dieu et avec les frères et les sœurs⁴⁹ ».

Enfin, la récente constitution apostolique du pape François, destinée aux religieuses cloîtrées, et dont les normes d'application ont été précisées dans *Cor orans*, conçoit comme une richesse les différences d'observance de la clôture, y compris au sein d'un même Ordre, encourageant par ailleurs rencontres et échanges au niveau de la formation⁵⁰.

46. CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES INSTITUTS SÉCULIERS, « Directives de base sur les rapports entre les évêques et les religieux dans l'Église », 1978, n° 25.

47. « *Vita consecrata*. Exhortation apostolique post-synodale », 1996, n° 59.

48. « *Vita consecrata* », n° 59.

49. « *Vita consecrata* », n° 59. Cf. les témoignages réunis dans François de MUIZON, *Dans le secret des ermites d'aujourd'hui*, Montrouge, 2001, p. 183-186.

50. Pape FRANÇOIS, « Constitution apostolique *Vultum Dei quaerere*, sur la vie contemplative féminine », 22 juillet 2016, n° 31.

La nouveauté de ce texte est la dévolution à la Supérieure majeure et au chapitre conventuel (mentionné cinq fois dans ce seul chapitre 3) de la détermination de normes pratiques qui garantissent la séparation du monde par la clôture, comme de certaines permissions limitées de sorties ou d'entrées en clôture⁵¹. Notons la volonté du Magistère de souligner le côté très positif de cette distance « comme un don et un choix », bien plus comme « une manière de vivre » qui manifeste « le besoin, perçu comme une priorité, de demeurer avec le Seigneur », le signe de l'union exclusive de l'Église-épouse avec son Seigneur, aimé plus que tout⁵². À deux reprises, il est d'ailleurs rappelé que la séparation du monde, quelles que soient ses formes, est une nécessité pour tout institut religieux⁵³.

Chez les moines, le discours ne change guère depuis l'après-concile. Il est heureux de lire dans la présentation d'un monastère que « les moines aiment se définir par le retrait au désert » autrement dit « qu'ils entendent prendre une certaine distance par rapport au monde habituel des hommes⁵⁴ ». Ce faisant, on éprouve le besoin d'expliquer la nécessité de la clôture qui « n'est pas d'abord un mur, mais un respect et une pudeur » pour la communauté qui y vit, elle n'est donc « contre personne », mais invite ceux du dedans comme ceux du dehors à retrouver le silence et la vie intérieure. Il reste qu'on n'hésite pas à parler de rupture avec le monde, quoique la solitude ainsi créée ne soit plus ni aussi complète ni aussi parfaite qu'aux origines du monachisme.

Très justement la clôture est présentée comme le signe et le moyen « de dire non à toutes les compromissions qui rabaissent et détruisent l'être humain ». Le choix de l'Évangile du Christ oblige ainsi à des « ruptures indispensables » au service de la vérité et de la communion. Mais c'est aussi une façon de se libérer des « forces centrifuges qui exilent l'homme de lui-même ». Ni désertion, ni démission, ni culte du secret, ni même facteur de stagnation, la clôture est, au contraire, une façon de demeurer « itinérants ». Une itinérance qui est le propre de l'homme, du chrétien en quête de sa véritable identité. Solitude, oui, mais une solitude qui ne vise à rien d'autre qu'à préserver et développer « la faculté d'avoir le cœur et l'esprit pleinement libres, pleinement ouverts à l'action divine ».

51. Cf. *Cor orans*, Normes d'application de la Constitution apostolique *Vultum Dei quaerere*, du 15.05.2018, n° 166, 175 à 180 et 188b, 191, établissant ainsi une dérogation aux canons 667, 4 et 686, 2 du *Code de Droit Canonique* (1983). Ce pouvoir est cependant toujours exercé en accord avec l'Ordinaire religieux ou diocésain, en cas de prolongation, voire relevant du seul Saint-Siège.

52. *Cor orans*, n° 157 et 166.

53. *Cor orans*, n° 156.

54. Nous analysons ici trois brochures (entre 1978 et 1985) où des monastères masculins français se présentent à leurs hôtes et visiteurs.

6. Et aujourd'hui ?

Plus notre société entre dans une ère d'hyper-communication, plus la question de l'anachorèse se pose tant aux moines qu'à ceux qui les abordent. Même si certaines initiatives ont voulu resituer autrement le charisme monastique au point d'instaurer des communautés de « moines dans la ville⁵⁵ », le propos d'anachorèse demeure nettement à la base de toute vie authentiquement monastique. Si la pratique de la clôture a connu quelques légères modifications dans son application, en particulier pour la participation à des sessions (de supérieurs, de cellériers, d'infirmiers, de maîtres des novices et même de novices, etc.), elle est généralement fermement maintenue, parce qu'elle est reconnue comme élément constitutif, par conséquent *sine qua non* du charisme monastique. Bien mieux, il est désormais courant dans bien des communautés d'accorder à tous les frères une journée dite de « désert » ou de solitude, sans exercices communs entre l'Eucharistie matinale et les vêpres. De même, il n'est pas rare que plusieurs frères ou sœurs obtiennent la permission de se retirer huit ou quinze jours dans un ermitage proche du monastère. Autant de pratiques qui ramènent la vie cénobitique à ses racines.

Notons que les monastères français (bénédictins et cisterciens) et leurs fondations outre-mer se démarquent ici de certains autres pays européens et américains par leur attachement à un type de vie monastique strictement « contemplatif », en tout cas sans œuvres pastorales (excepté l'accueil des hôtes), éducatives ou caritatives. On sait bien sûr la part qu'ont jouée ici les contraintes de l'histoire.

Cette « prise de distance » des monastères vis-à-vis de la société est plutôt présentée aujourd'hui, paradoxalement, à partir du témoignage que donne une communauté. Son propos est en effet de vivre ensemble, de « faire communauté ou société » dans l'esprit de l'Évangile. Un abbé écrivait récemment : « Modestement, mais concrètement, la communauté monastique attestera qu'il est possible de *créer du lien* entre des hommes ou des femmes de générations, de formations, de sensibilités différentes » ou de le recréer quand il y a eu blessure et même rupture⁵⁶. On pourrait parler d'un art de vivre ensemble ; la recherche de l'unité, qui est à la base de la vocation monastique, signifiant aussi unité avec les autres, à partir de l'unité retrouvée avec

55. Ce fut le cas des Frères et Sœurs de Jérusalem, créés en 1975 à Paris, et implantés aujourd'hui dans plusieurs grandes cités et sanctuaires. Mais précisément, ces communautés, érigées en instituts religieux en 1996 par le cardinal Lustiger, ne sont pas canoniquement reconnues comme monastiques.

56. Frère JOËL [CHAUVELOT], *Citoyen du ciel, citoyen du monde*, entretien avec R.-E. Migliorino, Paris 2011.

Dieu et avec soi-même. On objectera que cela est vrai de toute communauté chrétienne et religieuse, dont le témoignage est d'autant plus perceptible que ses membres ne vivent pas « à part ». Ce à quoi notre abbé répond en reconnaissant que « les exigences de la vie monastique : régularité, distance par rapport aux choses du monde » ne permettent pas de mener ce type d'existence dans le cadre urbain et le type de vie de tout un chacun.

Il est certainement un point sur lequel l'expérience monastique, dans sa « distance » par rapport au monde, rejoint la quête de nos contemporains, ce sont les pratiques écologiques, la mentalité et le regard porté sur l'environnement qu'elles supposent. Les moines ne sont-ils pas depuis toujours ceux qui pratiquent une « sobriété heureuse⁵⁷ » ou une « heureuse frugalité » ? En réalité, c'est toute une sagesse de vie, une « philosophie », dont témoigne leur mode d'existence. Les premiers moines étaient d'ailleurs reconnus comme les « vrais philosophes », du moins comme ceux qui se mettaient à la recherche de la « vraie philosophie ». Or, cette sagesse aboutit à une façon d'user des ressources terrestres, et bientôt cosmiques, avec tout le discernement nécessaire à la meilleure préservation d'un gigantesque écosystème indispensable à la vie sur terre. Ce qui se traduit quotidiennement par un usage mesuré, « économique » ou « intelligent », nous dirions « ascétique », non seulement des ressources naturelles, mais encore des biens de consommation les plus courants. En somme, une certaine « pauvreté » ou « simplicité » de vie avec ce qu'elle implique de désappropriation mais aussi de coresponsabilité personnelle et communautaire. L'homme est invité à se comporter en usufruitier responsable du cosmos et non en propriétaire disposant de façon arbitraire de l'univers, encore moins en « prédateur ». Qui niera que s'exprime ainsi la vision de l'homme dans le monde qu'enseigne la Révélation biblique ? On le voit, c'est finalement la façon de se situer dans le monde, donc dans son histoire, qui est ici en jeu, tout comme dans l'anachorèse. Les moines ont là, indubitablement, une parole à donner, un rôle de témoins à jouer.

7. Quant aux ermites

On comptait entre 200 et 300 ermites en France, appartenant à une communauté monastique ou non, au début du XXI^e siècle, dont deux tiers de femmes. Les dispositions du code de droit canonique de 1983

57. Selon le concept inventé par Pierre Rabhi, pionnier de l'éco-agriculture (cf. www.colibris-lemouvement.org, consulté le 15 mai 2018). Bien entendu, l'encyclique du pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 211 et 223 à 225, où l'expression « sobriété heureuse » est reprise deux fois, apporte ici d'excellents critères.

attribuent désormais un véritable statut aux anachorètes, ce qui a sans doute favorisé ce que le Comité canonique des religieux a appelé « un renouveau certain » de la vie érémitique. Vivant en petite communauté sur le modèle semi-anachorétique, ou entièrement seuls, soit en des lieux retirés, soit aux abords d'un monastère, laïcs, religieux et prêtres mènent une vie généralement très dépouillée sans pour autant viser à l'héroïsme. L'appel au désert qu'ils ont ressenti s'enracine dans un itinéraire aussi personnel qu'inattendu. Il serait vain de vouloir tracer ici une synthèse de leur spiritualité, voire de leur ascèse⁵⁸. Beaucoup, poursuivant une longue tradition, exercent aussi un ministère d'écoute et de conseil, fort apprécié, et ne refusent pas toujours les interviews des journalistes ou écrivains⁵⁹. Il faut noter que le Congrès des abbés bénédictins de 1967 envisageait déjà l'ouverture aux « expériences érémitiques », dont le renouveau s'était alors amorcé, tout en les encadrant par un prudent discernement confié à l'abbé⁶⁰. Bien évidemment, le vieillissement des communautés en Occident et la réduction numérique de leurs membres ont mis un frein aux départs en solitude à l'ombre d'un monastère. Mais il n'est pas rare de voir reflourir cet appel dans les communautés plus récentes des autres continents.

Sans doute faut-il considérer comme une authentique richesse la cohabitation du cénobitisme classique et de la vie érémitique ou semi-érémitique. Ne constitue-t-elle pas une forme de dialogue exigeant et fructueux pour ces deux façons de mettre en œuvre un même charisme ?

8. Et Internet ?

Bien évidemment l'entrée d'Internet dans le cloître pose un gigantesque défi à notre propos d'anachorèse. Le moine continue à se retirer du monde pour mener sa recherche de Dieu, seul et en communauté, mais voici que le monde le rejoint au cœur même du cloître, par un simple clic, sur un ordinateur, une tablette ou simplement un *Smartphone*, en attendant d'autres technologies. On serait tenté de penser que l'entrée de ces nouveaux moyens de communication⁶¹, d'interconnexion, dans les cloîtres a signé l'arrêt de mort de tout propos d'anachorèse, dans la mesure où le monde entier

58. Nous avons émaillé les diverses parties de notre étude de témoignages d'ermites des XX^e et XXI^e siècles.

59. Cf. Serge BONNET et Bernard GOULEY, *Les ermites*, Paris, 1980 ; Michel JOURDAN, *La vie d'ermite*, Paris, 1992 ; François de MUIZON, *Dans le secret des ermites d'aujourd'hui*, Montrouge, 2001.

60. *Supplément à la Lettre de Ligugé*, 128 (1968), III, 33, p. 25-26.

61. On parle de « Nouvelles technologies de l'information et de la communication » (NTIC).

et toutes ses ressources, sont quasi intégralement à la portée sinon de tout moine, du moins d'un grand nombre. Et le défi ne fera que grandir avec la progressive entrée de nouvelles générations de candidats parfaitement rôdés à ces outils culturels contemporains.

Nul ne songe à nier la valeur et le considérable intérêt du recours aux NTIC, y compris dans les monastères⁶². Mais aussi à la somme d'informations presque illimitée qui peut être mise au service de la formation, de la gestion, des activités, des échanges entre nos communautés et avec le monde extérieur.

Pourtant on a aussi pris conscience (avec retardement) de l'énorme impact de l'utilisation de ces technologies sur la vie monastique au niveau personnel et communautaire. Un impact en réalité sans précédent, sans comparaison avec l'usage du téléphone ou de la télécopie, par exemple. Il ne s'agit pas seulement de l'ouverture de relations tous azimuts et difficilement contrôlables des moines avec l'extérieur (par courriel, ou programme de type *Skype*), mais de la plongée dans un monde virtuel, de données audiovisuelles usant largement d'images dont nous commençons seulement à percevoir les répercussions les plus immédiates⁶³. Le filtre que constituaient autrefois entre le monde et le cloître une porte, un portier, la présentation au supérieur du courrier entrant et sortant, le choix limité de journaux et de revues, l'usage très réglementé du téléphone pour des motifs personnels, ne fonctionne plus, entièrement dépassé par ces technologies qui franchissent invisiblement et insensiblement la clôture. Ou tout du moins, il doit être réinventé, et les moyens d'user les NTIC en moines doivent être actualisés.

L'esprit même de notre vocation, qui habite normalement (mais plus ou moins et différemment selon les périodes de la vie) chaque moine, chaque moniale pourrait et devrait suffire à effectuer le nécessaire discernement. C'est le principe de base qu'ont adopté un grand nombre de communautés, renvoyant chacun à sa conscience à la lumière des enseignements de la Règle et de la tradition. Mais, comme toujours, le risque est de faire ce qu'on a appelé « une morale pour riches », entendons pour ceux qui sont suffisamment préparés ou formés pour gérer en moine leur usage de la Toile, laissant de côté les plus faibles, qui ne sont pas nécessairement les plus jeunes, au

62. Qu'on songe seulement qu'il fallait, jusque dans les années 90, entre 10 et 15 jours pour qu'une lettre émanant de la Curie Générale à Rome (la confirmation d'une élection abbatiale, par exemple) rejoigne un de nos monastères d'Afrique ou de Madagascar, quand elle ne se perdait pas en route.

63. Il faudrait actualiser les études du sociologue canadien Marshall MCLUHAN, *Galaxie Gutenberg*, Toronto, 1962 et *Pour comprendre les médias*, 1964. On est sans doute loin de percevoir aujourd'hui toutes les répercussions mentales, et donc spirituelles, de ces technologies.

contraire. Il convient en ce domaine que le moine entretienne un dialogue franc et confiant avec son supérieur, comme pour ses relations avec l'extérieur, quel qu'en soit le mode. On a besoin d'une instance, de structures de régulation adaptées à la nouveauté de la situation. Ici et là, on a mis en place une formation non seulement technique mais encore morale aux avantages et aux risques de ces médias. Récemment, le Pape François a tenu à rappeler les communautés contemplatives à un sérieux discernement sur ce point, afin que ces moyens modernes « soient au service de la formation à la vie contemplative et des communications nécessaires, et non des occasions de dissipation et d'évasion de la vie fraternelle en communauté, ni préjudiciables à votre vocation, ni un obstacle pour votre vie entièrement consacrée à la contemplation⁶⁴ ». Certaines communautés ont déjà modifié leurs coutumiers en ce sens : accessibilité limitée aux ordinateurs, interruption automatique des connexions à partir de telle heure, sites bloqués ou proscrits, etc., mais ici comme en toute observance, outre le discernement personnel, on ne peut que s'en remettre à la bienveillante vigilance mutuelle des frères et des supérieurs.

À y regarder de plus près, on peut se demander si, fondamentalement, le problème est tellement différent de ce qu'évoquait déjà Cassien dans ses trois renoncements (*Conférences*, 3). C'est une ascèse de l'esprit, puis du cœur, un contrôle des activités sensorielles, essentiellement ici les yeux et les oreilles, qu'il faut pratiquer si l'on veut contrôler aussi ses souvenirs et son imagination. La nouveauté se situe dans la facilité avec laquelle nous accédons à une quantité phénoménale de données audiovisuelles à travers la Toile, au monde de l'image et de l'immédiateté dans lequel nous sommes irréversiblement entrés. Au début du siècle dernier, Maurice Blondel avait déjà perçu quelles exigences nouvelles imposaient les progrès de la technique : « La vie moderne comporte plus d'ascétisme que jamais : à mesure que le corps se développe et que la science accroît les moyens d'action et de satisfaction, ne faut-il pas en effet une âme plus énergiquement maîtresse d'elle-même afin que ce qui est moyen ne soit pas pris pour fin⁶⁵ ? »

Il faut avouer que nous tâtonnons encore pour assumer ces nouvelles technologies dans notre propos d'anachorèse. Il est symptomatique de voir se multiplier aujourd'hui les conférences,

64. « *Vultum Dei quaerere* », n° 34.

65. Dans « L'enquête sur la nationalisme », cité par Eugène MASURE, *L'humanisme chrétien*, 1937, p. 155.

réflexions et débats autour du sujet⁶⁶. Le Saint-Siège y revient avec précision dans *Vultum Dei quaerare* et *Cor orans*, invitant à user de ces moyens de communication avec « sobriété, discrétion », en veillant non seulement à leur contenu, mais encore « à leur quantité et au type de communication »⁶⁷. Ici encore, les moines n'ont-ils pas un rôle prophétique à jouer pour situer à sa juste place le monde virtuel et rendre à la relation personnelle toute son intensité et toute sa vérité, puisées dans la rencontre du Dieu Trinité ?

ANNEXE : USAGE DE L'INTERNET

Voici quelques suggestions élaborées par une communauté monastique masculine de France à propos de l'usage d'Internet dans les monastères. Elles n'ont d'autre but que de susciter la réflexion en ce domaine devenu une réalité « incontournable ».

Pour tous

1. Au-delà des choix pratiques et particuliers, il est en tout cas important qu'une communauté se donne un cadre d'utilisation d'Internet, auquel il faudrait aussi être formé pour être conscient de ses opportunités et de ses risques. Il s'agit de cultiver la prudence pour éviter des formes de dépendance et, tout en respectant l'usage de chacun, d'accepter une gestion communautaire. Par exemple, il s'agit d'éviter la boulimie des nouvelles et des images incompatibles avec la vie monastique.

2. On tâchera donc de parvenir à une façon commune d'utiliser Internet qui obéisse à une certaine déontologie monastique pour ce qui est des heures d'utilisation autorisée, la durée concédée à chacun, le lieu où cela peut se faire.

3. Pour soutenir et accompagner la fragilité de certains frères et sœurs, on peut interrompre l'accès à Internet à certaines heures plus critiques (la nuit, par exemple) ; de même peut-on mettre en place des filtres d'utilisation pour éviter l'accès à des sites inadéquats pas seulement pour la chasteté, mais aussi en raison de leur caractère agressif ou redondant.

4. Pour qu'une vie monastique soit authentique, il faut qu'elle sache maintenir une juste et adéquate distance par rapport au flux continu

66. Congrès des abbés bénédictins 2016 ; Chapitres provinciaux ; sessions de formation permanente, articles. Nous nous permettons de citer, en finale, quelques suggestions pratiques élaborées au terme d'un sérieux travail de réflexion dans une communauté monastique masculine de France.

67. *Cor orans*, n° 169.

d'informations, afin d'y accéder de manière plus ordonnée, profonde et moins immédiatement émotive.

5. Il faut aussi trouver un juste équilibre entre l'accès à Internet comme moyen de travail, de formation et d'information et, par ailleurs, comme lieu de distraction. Sans réfuter la détente que peut aussi offrir Internet à la communauté ou à chacun des frères et sœurs, il faut veiller à ce que cela ne devienne pas une fuite des devoirs propres à la profession monastique.

6. Un discernement doit aussi être fait à propos des lieux où l'on peut se connecter et de façon utile. On portera une particulière attention à la cellule qui doit garder son caractère particulier de recueillement et de prière. Même si se pose le problème de ceux qui travaillent et étudient en cellule.

Pour le supérieur

1. La première responsabilité du supérieur est de rappeler la ligne de conduite fondamentale qu'on doit cultiver vis-à-vis d'Internet : que ce soit un outil à utiliser avec une réelle distance, qu'il s'agisse du temps qu'on y consacre ou du type d'informations recherchées. Le rôle du supérieur est de rappeler à chaque frère sa responsabilité face au choix qu'il a fait de la vie monastique.

2. Un supérieur ne peut évidemment pas se transformer en « agent de police ». Néanmoins, la confiance qu'on fait à chacun doit aller de pair avec la capacité de demander aux frères de partager ce qu'ils vivent dans ce domaine. La chute est possible, mais savoir en parler et revoir sa conduite, en acceptant de se faire aider, est encore plus fécond et prometteur.

3. Le supérieur doit avoir le courage d'aborder cette question avec les frères, avec discrétion et tact. Sans enquêter mais sans faire mine de rien non plus face à cette réalité qui occupe de plus en plus de place dans la vie de chacun.

4. Le supérieur doit savoir porter le poids des frères et des sœurs plus fragiles sans fermer les yeux et sans les abandonner tout bonnement à eux-mêmes. Et cela surtout quand il se rend compte que certains sont fascinés par ces moyens et perdent le contrôle, en abaissant la garde de la nécessaire vigilance.

5. Pour ce qui concerne la formation et les études, il ne faut pas que les plus jeunes cèdent à la fascination du « tout, tout de suite » et de la facilité. De même pour ce qui est de l'étude et de la formation personnelle, il faut s'habituer à un travail plus exigeant et plus approfondi sans se laisser tromper par les informations les plus immédiates et, apparemment, les plus à jour, comme si elles étaient

d'autant plus fiables. Il est nécessaire de transmettre aux jeunes qui arrivent au monastère avec leurs habitudes « en ligne » une façon plus posée et détachée de gérer les informations.

6. De toute façon, comme il en va pour les autres secteurs de notre vie (par exemple l'horaire et l'alimentation), il serait naïf de penser que vis-à-vis d'Internet tous ont les mêmes besoins et les mêmes capacités d'une saine gestion. Par conséquent, une « démocratisation » générale de l'usage d'Internet serait inadéquate, tout comme le serait une « privatisation » élitiste ou privilégiée.

7. Le supérieur est appelé non plus seulement à faire observer la clôture matérielle, mais aussi à en intérioriser les exigences pour éviter la fuite par la porte invisible de la Toile. Il est plus que jamais nécessaire de former les frères à la sobriété et à la discrétion.

8. Confiance et vigilance sont deux attitudes à toujours tenir ensemble, non pour exercer un contrôle, mais pour aider les frères et sœurs à rester libres. Chacun est appelé à rester totalement cohérent avec son choix de la vie monastique, y compris eu égard à ces nouvelles technologies toujours plus envahissantes, pour qu'elles ne deviennent pas invasives.

(à suivre)

Pères Bénédictins
B.P. 3079

MG – 101 ANTANANARIVO

Christophe VUILLAUME, osb