

Le mouvement monastique dans l'Antiquité

DEUX APPROCHES

L'actualité éditoriale ramène au premier plan la littérature monastique ancienne. D'un côté, la seconde partie de l'*Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, consacrée aux écrits de langue grecque, du père Adalbert de Vogüé, est publiée, quatre ans après la disparition de l'auteur. Elle comporte trois volumes, qui vont des *Vies* de saint Pacôme aux écrits de Théodore Studite¹. D'autre part, le père Jean-Luc Molinier revisite, au long de deux épais volumes, la littérature monastique ancienne, la considérant sous l'angle « solitude et communion² ».

Adalbert de Vogüé

Un texte fluide

On pourrait s'étonner qu'il n'y ait que trois volumes pour cette littérature grecque, alors qu'il y en a eu douze pour la littérature latine³. Sans doute, l'âge venant ainsi que la fatigue, l'auteur n'avait-il plus ni le temps, la force, ni même peut-être le désir d'entrer plus à fond dans les discussions érudites qui eussent requis plus de place. Il s'ensuit en tout cas que la lecture des auteurs ici présentés est en quelque sorte de premier degré. Pour chaque auteur, l'exposé suit l'ordre du texte considéré et en présente clairement le contenu, sans prendre de distance critique et en limitant la plupart du temps les

1. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*. Deuxième partie : *Le Monachisme grec*, 3 vol. (*Studia Anselmiana* 165 à 167), Rome, 2015.

2. *Solitude et Communion (IV^e – VI^e siècle)*. *Fuite du monde et vie communautaire*, 2 vol., Paris, Cerf, 2014, 370 et 638 p.

3. Parmi les œuvres latines, certaines sont des traductions d'un original grec. Ayant traité de la traduction, l'auteur n'est pas revenu sur les textes grecs, ainsi par exemple « La Vie de saint Antoine » par saint Athanase.

notes, d'ailleurs relativement peu nombreuses, à des références scripturaires et à des précisions textuelles. En lisant ces volumes vient à la pensée l'expression de Paul Ricœur : « seconde naïveté ». Ayant tout lu, tout étudié, ayant jadis pris fortement position dans bien des matières controversées, l'auteur est capable de présenter ici les textes comme ils sont écrits, apparemment « naïvement », et cela donne à ses volumes une sorte de fluidité. On les lit avec plaisir et intérêt, d'autant plus qu'ils sont écrits dans une langue française vraiment admirable. Et, du fait qu'il n'omet rien de cette littérature, un certain nombre d'évidences ressortent de cette lecture sur les constantes de l'expérience monastique au long de cinq siècles (du IV^e au IX^e siècle). Dans ces volumes posthumes récemment publiés, le père Adalbert parvient peut-être à la perfection de son intention constante depuis le début : rejoindre les textes fondateurs.

Histoire littéraire

Ce grand œuvre qu'achèvent les trois volumes consacrés aux moines grecs s'intitule *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*. Ce titre n'est pas sans signification : le père Adalbert est l'historien du mouvement monastique, mais au moyen de l'étude littéraire des textes laissés par les moines. S'il aborde l'aventure multiforme répandue dans des régions diverses et vécue par des personnalités originales, c'est au travers des mots et des textes qu'il les rencontre. L'angle d'attaque est littéral et littéraire. Dans des notes autobiographiques qu'il a laissées, il évoque le souvenir d'une recherche sur le *Phèdre* de Racine, qu'il avait menée durant ses jeunes années d'étudiant à la Sorbonne ; il dit l'intérêt et le plaisir qu'il avait trouvés en comparant la tragédie française avec ses sources grecques. Plus tard, il voyait dans ce premier travail comme un galop d'essai pour ses investigations ultérieures dans la littérature monastique. Bien entendu, les doctrines, les espaces et les temps vont trouver place dans cette histoire littéraire, mais ils ne sont pas premiers. Le père Adalbert aime les mots, il est philologue ; il aime les textes. Il est littéraire.

Du monachisme ancien

Le caractère apparemment littéral de la lecture que présente le père Adalbert ne doit cependant pas faire illusion. Littérale et littéraire, cette présentation l'est, mais à partir d'un angle de vue, d'un intérêt, on dirait presque d'une « précompréhension » qui s'impose peu à peu au lecteur et qui est sans doute liée pour une part à l'expérience monastique de l'auteur et aux décisions qu'il avait prises pour sa propre existence. Je résumerais l'inspiration de cette exégèse avec deux mots grecs, *praktikos* et *hèsychia*, considérés comme les deux

mots essentiels pour dire l'anachorèse, et constamment cités dans nos volumes. L'auteur s'est toujours intéressé à l'observance, parce que les textes enseignent qu'il ne peut y avoir d'existence monastique authentique, sinon à travers des « pratiques » qui sous-tendent l'intention spirituelle du moine : le retrait du monde, les jeûnes, les veilles, le silence rigoureux, le travail manuel, l'habillement plus que pauvre, l'absence voulue de toute hygiène corporelle, ces choses-là et d'autres semblables apparaissent d'un écrit à l'autre, d'une époque à la suivante. Ce sont elles, dans leur austérité, qui alimentent l'humilité et définissent les contours de la charité. Nous les voyons donc continuellement recensées chez les auteurs présentés. Mais, évidemment, ces « pratiques » ne sont pas une fin en soi, et c'est le second aspect mis en relief : une parole fréquemment lue et soulignée chez ces auteurs par le père Adalbert, est *hèsychia*, qu'on peut traduire par recueillement, tranquillité de l'âme, apaisement qui résulte de la séparation ascétique d'avec les sources de dispersion et de divertissement. Si la vie érémitique, dans les déserts, les tombeaux, les grottes ou les cellules, favorise cette séparation et ouvre à la tranquillité, la vie cénobitique use autrement, moins parfaitement peut-être, de ces mêmes moyens « pratiques » et vise en définitive au même résultat de « recueillement ».

Un fil rouge

D'autre part, dans les trois volumes ici présentés, comme d'ailleurs dans les douze volumes précédents et, plus généralement, dans l'œuvre du père Adalbert, il y a comme un « fil rouge », on pourrait dire aussi un modèle monastique, un étalon de grandeur qui sert de référence aux développements et qui se manifeste, dans le texte, à la continuité de certaines notes en bas de page. Ce fil se tisse avec trois noms : Cassien (et en amont, le monachisme égyptien d'Antoine et d'Évagre), la règle du Maître, la règle de saint Benoît⁴. Le père Adalbert a jadis édité avec acribie et en détail d'abord la règle du Maître, puis la règle de saint Benoît, et il a bien identifié Cassien à la source, non exclusive mais principale, de ces deux écrits. Il a fait sienne la classification monastique établie par ces auteurs entre vrais et faux moines, et, parmi les vrais, entre les cénobites, race certes très forte mais inférieure aux ermites et donc, dans le meilleur des cas, conduisant le cénobite à l'érémisme. Ce qui fut d'ailleurs son propre parcours.

4. Un exemple entre bien d'autres : lorsqu'il s'agit de présenter les apophtegmes des Pères, série alphabétique, le père Adalbert choisit de le faire à travers la séquence coenobium/anachorèse, considérée comme fondatrice, avec la triple référence Cassien, Maître, Benoît. Cf. tome II, p. 143, n. 393.

Jean-Luc Molinier

L'œuvre monumentale de Jean-Luc Molinier⁵, n'est pas littéraire mais doctrinale, disons de doctrine spirituelle. Étant lui aussi moine et appartenant à la même tradition monastique qu'Adalbert de Vogüé, celle des bénédictins français de la Congrégation de Subiaco, il me semble rechercher comment la tradition monastique primitive peut éclairer aujourd'hui l'existence monastique : quel rapport à Dieu, au monde, à soi-même et aux autres le monachisme instaure-t-il, qui soit pertinent aujourd'hui encore ? Il y a une réciprocité : comment l'existence monastique présente favorise-t-elle une lecture à la fois fidèle et distanciée du monachisme primitif ? L'auteur a choisi, pour exprimer le sens de ces ouvrages, les mots *solitude* et *communion*, et non *anachorèse* et *cénobitisme*. Cet écart de vocabulaire est assez significatif.

Peut-être faut-il l'indiquer tout de suite, parce que cela apparaît dès le début de l'ouvrage. L'auteur se démarque d'une théorie de la vie monastique comme fuite du monde et des hommes au profit d'un salut individuel orienté vers le ciel : selon lui, au contraire, l'ascèse monastique libère le moine de ses passions et le rend « disponible au service des hommes, sans jamais perdre de vue la fragilité de sa condition⁶ ». Deux convictions sous-tendent alors la présentation de ce livre : d'un côté, il ne suffit pas d'analyser les textes ; on peut et on doit aller jusqu'aux réalités monastiques concrètes beaucoup plus diversifiées, souples, variables, que ce qu'en disent les écrits législatifs ou parénétiques. De l'autre, la clef de lecture fondamentale qui s'impose pour les textes monastiques est le primat évangélique de la charité pour Dieu et pour le prochain.

Solitude

Derrière les textes et les institutions, il y a en effet des hommes réels, des contextes géographiques, sociaux et ecclésiaux différents, et donc une réelle diversité des comportements. Mais surtout, préalablement à tout, il y a le même Évangile, qui ne sépare pas l'amour de

5. L'auteur ayant été appelé à d'autres fonctions (il est en ce moment prier de la communauté monastique de Bouaké en Côte d'Ivoire) n'a sans doute pas eu le temps de donner une forme définitive à son œuvre. Le texte n'a pas été suffisamment corrigé, aux points de vue tant littéraire qu'éditorial. Les ressources de la typographie (police et taille des caractères) pour distinguer les parties, les paragraphes etc. n'ont pas été suffisamment utilisées. Enfin, bien qu'un dessein affirmé de cohérence traverse l'ensemble, il est parfois difficile de suivre le fil de l'exposé et de voir l'articulation des paragraphes. Ces défauts de forme n'affectent pas le contenu mais rendent celui-ci plus difficilement accessible. L'absence de tout index est ici spécialement dommageable ; en l'absence de l'auteur, l'éditeur aurait dû y pourvoir.

6. Tome 1, p. 34.

Dieu de celui du prochain. C'est peut-être là, le fil rouge de l'ouvrage, qui est indiqué par la succession des parties du premier tome : la fuite du monde permet un réel et spécifique engagement pour les hommes ; l'une et l'autre développent dans le moine la liberté spirituelle et le point culminant est l'amour : fuite/engagement, liberté spirituelle, amour effectif, telle est la grille d'interprétation qui rend le mieux compte des textes. Avant d'entrer dans la classification des états de vie, la première en date étant celle de saint Jérôme (fin du IV^e siècle), Jean-Luc Molinier souligne que les ermites les plus décidés, à commencer par le grand saint Antoine, ont accueilli, sustenté et consolé des foules, tandis que les cénobites les plus convaincus, ainsi saint Basile, n'ont pas ignoré l'intention intérieure, recueillie et dirigée sur Dieu, de tout monachisme. Il le montre en insistant sur les biographies, qui nous font rejoindre les ascètes dans le concret de leur vie. Même si le récit de celles-ci est souvent traversé d'intentions apologétiques qui interviennent dans la narration, il n'en est pas moins possible de saisir des personnalités et de se rendre compte qu'en fait les « formes pures » – l'anachorète sans contact et le cénobite discipliné – n'ont jamais existé. En réalité, solitude et communion sont les pôles de toute existence monastique, avec insistance plus grande sur l'un ou sur l'autre selon les vocations. En ce qui concerne l'ascèse, il faut aussi essayer d'en retrouver la réalité, incontestable certes, forte et dépassant largement nos capacités contemporaines, mais aussi reconnaître qu'elle n'a pas toujours pris les formes héroïques décrites pour telle ou telle personnalité⁷.

Communion

Le père Jean-Luc construit son second volume, consacré à la communion, sur la trilogie indiquée au chapitre 1^{er} de la règle de saint Benoît : le monastère, la règle, l'abbé⁸. Ceci est extrêmement

7. Cf. par exemple au t. 2, p. 604-606, l'annexe 14 sur « l'usage du vin dans les déserts d'Égypte ». De mon côté, en établissant puis en corrigeant pour l'impression les volumes du père Adalbert, je me disais que, à mettre ensemble toutes les indications éparées qu'on trouve dans ces anciens textes sur la nourriture et la boisson des moines, on aurait de leur régime une vision de leur vie quotidienne plus nuancée que celle des héros de l'ascèse mise en valeur dans les textes.

8. On peut ici remarquer que la Règle elle-même ne suit pas la progression qu'elle annonce au début : elle commence en effet par traiter longuement de l'abbé, et, si monastère et règle interviennent souvent dans les développements ultérieurs, ils ne font pas l'objet de chapitres qui leur seraient formellement consacrés. Cela fait penser à la Constitution *Pastor Aeternus* du Concile Vatican I : après un bref prologue centré sur l'Église et son unité, sur l'épiscopat uni qui contribue à l'unité de l'Église et finalement sur l'évêque de Rome, garant de l'unité des évêques, le corps de la Constitution traite immédiatement du Pape. C'est à Vatican II que la Constitution *Lumen Gentium* a, non sans difficultés, remis le Pape dans l'Église. De même les constitutions récentes de certaines congrégations bénédictines se sont efforcées de suivre l'ordre annoncé, mais non réalisé, dans la Règle.

intéressant et permet sur les deux premiers points des développements quelque peu autonomes par rapport aux questions d'autorité. Il y a là une rééquilibration qui peut être suggestive. Pour chacun de ces trois thèmes, il constitue des dossiers analytiques développés, dont les éléments ne respectent pas nécessairement les distinctions de temps et de lieux, afin de rendre compte à la fois de la diversité et de la convergence tant des points de vue que des réalisations, ce qui permet de nuancer les classifications théoriques. Je ne peux pas entrer ici dans le détail des perspectives étudiées. Je me bornerai à souligner que, pour l'auteur, un certain réalisme s'impose aussi lorsqu'on lit les Règles qui nous sont parvenues. À une époque qui ne connaît pas l'imprimerie, dans des monastères qui ne sont pas organisés entre eux sur des bases juridiques précises, on vit sur la base d'un texte manuscrit, original ou recopié d'ailleurs, mais aussi complété, modifié, surchargé à l'usage ; de plus on a, dans les « bibliothèques » des monastères, divers textes législatifs, connus et plus ou moins consultés. Il faut sans doute attendre la collection opérée par saint Benoît d'Aniane au IX^e siècle pour avoir une série de textes précis et fixes ; il a aussi fallu la décision carolingienne de ramener tous les monastères sous l'obédience d'une de ces règles, celle de saint Benoît, pour faire de celle-ci la norme et le critère de toute réalité et de toute réforme monastique. Mais ne faudrait-il pas, dans l'étude, remonter en deçà de ce monisme impérial, et, sans négliger la valeur hors pair et largement reconnue par Jean-Luc Molinier de l'ensemble Règle/Dialogues, ne pas s'interdire de le considérer pour ce qu'il est originairement : un parmi d'autres⁹ ? C'est ce que fait l'auteur en convoquant et en confrontant, pour comprendre les trois pôles de la communion (monastère, règle, abbé), tous les « panoramas » anciens, afin de mieux saisir pour aujourd'hui l'articulation vive du personnel et du communautaire.

Pour conclure cette présentation, je dirais que le lecteur auquel s'adresse *Solitude et Communion* n'est pas, ou pas d'abord, un patrologue ou un médiéviste ; c'est un moine d'aujourd'hui, à l'aise dans la vie monastique présente, qui cherche à l'approfondir moyennant une lecture très informée et très large des « Pères ».

9. Dans cette perspective, le père Jean-Luc regrette une certaine polarisation de la réflexion et de la pratique monastiques sur la règle de saint Benoît, qu'il faudrait plutôt lire, à son avis, dans le contexte très large de la littérature monastique. Il prend dans son livre une réelle distance par rapport à Adalbert de Vogüé. Il ne se satisfait pas en effet de la position d'abord littéraire puis doctrinale de son aîné. La séquence Cassien – Règle du Maître – Règle de Benoît, pour incontestable qu'elle soit, ne représente qu'une possibilité littéraire parmi d'autres ; l'idée de la supériorité de l'anachorèse sur toutes les formes de la vie monastique est, elle aussi, une option qui n'oblige pas universellement.

Questions d'un lecteur

Après avoir trop brièvement présenté les travaux des pères Adalbert et Jean-Luc (suffisamment j'espère pour donner envie de les lire), je voudrais poser ici quelques questions, ni érudites, ni scientifiques, mais peut-être monastiques. De la même génération et du même monastère que le père Adalbert, de la même province française de la Congrégation de Subiaco à laquelle appartient le père Jean-Luc, je réagis comme quelqu'un de la famille ! Avec sans doute un point de départ un peu différent : même si j'ai préparé, avec le concours du frère Hugues de Suremain, l'édition des volumes du père Adalbert, je suis plus théologien que lecteur de textes anciens, et cela explique peut-être la nature de mes interrogations.

Adalbert de Vogüé

La question générale qu'on pourrait, me semble-t-il, poser à l'œuvre du père Adalbert est celle de son interprétation que je dirais peu « historique » du monachisme ancien. Celui-ci en effet nous est accessible par des textes ; nous les lisons d'abord au moyen de la critique littérale et littéraire, autrement dit en portant attention aux mots employés, aux phrases et plus largement aux discours qui forment un texte. Puis, des textes littéraires, on passe au contenu : les doctrines, disons pour simplifier ascétiques et mystiques qu'ils expriment. Or tous ces ensembles posent peut-être deux questions : celle de leur contexte théorique ; celle des réalisations concrètes opérées soit par des communautés de moines, soit par des individus. Ces dernières nous sont connues par les récits qu'on en a faits et dont on peut et doit vérifier la portée réelle. Et, dans les deux cas, quelle est la pertinence de ces contextes théorique et pratique pour notre vie monastique aujourd'hui ?

Ces textes littéraires et ces doctrines proposées sont situés dans une histoire, celle des premiers siècles de l'ère chrétienne. Ce monachisme partage donc la perception qu'on a, à cette époque, du Dieu unique et de la personne de Jésus-Christ ; de l'homme, de son péché et de son salut ; d'un contexte général de société, de politique et de religion. De ces perceptions, la pratique monastique a hérité la manière dont, aux origines, se sont nouées ensemble diverses sources : la foi chrétienne et ses antécédents juifs, la question grecque sur l'origine du mal (*pothen to kakon* ?), le primat également grec de la vérité sur l'opinion, et, sur le plan pratique, les mœurs stoïciennes. Elle a vécu tout cela, à sa manière propre et avec des différences assez considérables entre régions et personnes ; elle l'a aussi fait évoluer au fur et à mesure que l'esprit évangélique aidait à des discernements. Il s'ensuit de tout cela que la critique des textes doit,

à un moment donné, devenir historique et théologique : en fonction de quels critères, admis à leur époque, les anciens moines ont-ils pensé de manière originale leur vie monastique ? La réponse est évidemment plurielle, car ils n'ont pas tous pensé et fait pareil.

Par exemple, je me suis posé la question de la préférence du père Adalbert pour l'*hèsychia* : celle-ci représente-t-elle le terme de la visée monastique ? Je suis frappé du peu de place que tient, dans ses volumes, le thème de la *gnôsis*. Par exemple, s'il consacre de nombreuses pages à présenter le *Pratique* d'Évagre le Pontique, il n'en accorde que peu soit au *Gnostique*, soit aux *Centuries gnostiques*, se bornant à relever les rares occurrences du mot « *monachos* » dans ces deux ouvrages. Pourtant, la « gnose », avec ses degrés progressifs, connaissance de Dieu à partir de la création, connaissance de la Sainte Trinité, connaissance au-delà de tout, n'est-elle pas le terme recherché de l'ascèse d'Évagre ? Il me semble qu'il y a chez Évagre une échelle de la perfection, qui commence par la foi, traverse la lutte contre les passions pour aboutir à l'*apathéia* qui à son tour permet l'*agapè* : le terrain est alors libéré et libre pour entrer dans la Connaissance. Les choses prennent chez ce grand intellectuel une tournure hautement spéculative, reliée aux recherches alors contemporaines, mais le schéma fondamental de l'anachorèse n'est-il pas le même pour tous les moines de l'Antiquité, avec la gnose au sommet ? D'autre part, si la gnose évagrienne, celle qu'on trouve dans les *Centuries gnostiques*, pose de vraies questions quant à son authenticité chrétienne, cette déviation n'a-t-elle aucune conséquence pour l'appréciation de ses indications « pratiques » ? Ou bien, si chez d'autres auteurs grecs, que recense le père Adalbert, le sommet semble être l'*agapè*, de quel amour s'agit-il et comment s'articule-t-il à la *gnôsis*, et en quoi tout cela est-il « recueillement » ?

En ce qui concerne ensuite, non plus seulement les doctrines, mais la manière concrète dont vécurent les moines, il faudrait sans doute se pencher davantage sur les indications passagères que fournissent les textes au sujet de la pratique effective des moines : le coucher, le dormir, le jeûner mais aussi le boire et le manger ; sur la garde de la solitude et sur l'accueil, sur la clôture et sur les œuvres de miséricorde, avec une attention portée aux différences dans les divers espaces monastiques et dans les temps successifs. La règle de saint Benoît elle-même confesse sa distance par rapport à certaines pratiques anciennes. Faut-il la prendre à la lettre et considérer les moines de Subiaco et du Mont-Cassin comme « lâches et mal vivants » ou, discerner, derrière cette lamentation peut-être rhétorique, une décision intelligente relativement à la place de l'ascèse dans le dispositif monastique ? Comment apprécier la figure concrète d'un monastère

où on mettrait en pratique tous les instruments des bonnes œuvres décrits au chapitre IV ?

Qu'il me soit permis de dire que je ne suis pas sûr que, dans les volumes que je présente ici, mais aussi dans toute son œuvre, le père Adalbert se soit suffisamment posé la question du contexte religieux, humain, philosophique, de l'art de penser monastique, ni sur les diversités dans l'art de vivre. En d'autres termes, je me demande s'il n'aurait pas pu mettre en œuvre une critique historique de même qualité que sa critique littéraire¹⁰.

Vient alors la question que ne peut pas ne pas se poser le lecteur de cette œuvre, celle de la pratique présente de la vie monastique : quel sens peuvent avoir pour nous aujourd'hui les monachismes ainsi littérairement restitués ou, en d'autres termes, comment ces monachismes-là sont-ils lumière, guide, précepte, pour nous, – ce qui implique aussi : comment, éventuellement, ne le sont-ils plus ? Dans sa gentillesse et sa générosité, si appréciées de ceux qui l'ont connu, Dom Jean Leclercq qualifiait un jour à juste titre la recherche monastique du dernier quart du XX^e siècle, d'*aetas adalbertiana*. Cependant, n'y avait-il pas eu juste avant, une *aetas leclercquiana*, davantage centrée sur le monachisme médiéval, noir (Cluny) et blanc (Cîteaux) ? Durant cet âge-là, poussé par les admirables livres du moine de Clervaux, il m'est arrivé de lire et d'annoter le *De antiquis monachorum ritibus* de Dom Martène, qui est lui aussi un authentique témoignage de l'art de vivre des moines. Mais les choses ne s'arrêtent pas plus au XII^e siècle qu'au VI^e. Il y a eu ensuite les arts de penser et de vivre des moines qui ont travaillé à la restauration monastique après le Concile de Trente et ont été les premiers par leur labeur à nous restituer nos textes fondateurs. Je viens d'écrire le nom de Dom Martène, il y a Dom Mabillon, et combien d'autres ! Puis il y a les restaurateurs au XIX^e siècle du monachisme disparu à la Révolution française : par exemple Dom de Lestrangé et Dom Guéranger, pour ne rien dire de ce pauvre curé de campagne sans tradition ni érudition, Jean-Baptiste Muard, fondateur sans le vouloir d'une entreprise monastique qui a, elle aussi, porté ses fruits. Et je ne parle pas ici de l'impact du concile Vatican II¹¹.

10. Pour dire la même question en d'autres mots, je ne me souviens pas avoir vu dans les volumes ici présentés de référence à l'œuvre de Pierre Hadot, qui me semble pourtant incontournable pour entrer dans les « exercices spirituels » des Anciens, païens ou chrétiens. Je n'ai pas vu mentionné non plus le livre classique de E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965.

11. Dans les papiers du père Adalbert, on en trouve qui expriment ses sentiments par rapport à Vatican II. Disons en souriant qu'ils sont plus que favorables à ce que Benoît XVI a appelé plus tard « herméneutique de continuité », y compris quant à l'aspect polémique de la formule.

En somme, je serais tenté de penser que, en accueillant les conclusions littéraires d'Adalbert de Vogüé, il y aurait lieu de les situer davantage historiquement, ce qui en permettrait un usage finalement meilleur.

Jean-Luc Molinier

Autant l'élargissement des perspectives, les comparaisons, les mises en rapport de Jean-Luc Molinier me semblent précieuses pour entrer dans le monachisme ancien et en tirer de vraies leçons de vie, autant je m'interroge sur l'idée que le double commandement de l'amour aurait été considéré par les moines de l'Antiquité comme la « forme », l'axe portant de l'existence monastique. Dit autrement : on peut bien relire aujourd'hui les textes monastiques à la lumière de l'encyclique de Benoît XVI, *Deus caritas est*. Mais cette lumière était-elle *première* chez nos Pères ? Je souligne le mot, car il est évident que la charité envers Dieu et le prochain a animé les chrétiens et les moines de tous les temps. Mais Benoît XVI insiste pour dire que « Amour » est le Nom de Dieu, le premier. Or l'Église, au moins en Occident, a invoqué pendant des siècles (et continue de le faire) « Dieu éternel et tout-puissant », ajoutant éventuellement « miséricordieux ». Une hymne s'adresse à l'« Un au-dessus de tout nom ». Ce type d'invocation centré sur unité, éternité, puissance, miséricorde était connecté, à l'époque ancienne, avec les noms Être et Vérité, et on sait l'importance, même pour les moines des IV^e-VI^e siècles, des controverses trinitaires et christologiques qui tournent précisément autour des mots Un et Être, plus qu'autour du mot Amour. La « gnose » à laquelle j'ai fait allusion, qui rejoint Dieu au-delà de tout nom et à laquelle aspire le moine de l'Antiquité, est le terme rendu possible par la liberté spirituelle (*apathéia*), qui elle-même a ouvert la porte à l'amour, mais elle se situe au-delà. L'arrière-fond de tout cela est un moyen ou néoplatonisme caractéristique de l'époque, mais pas tellement réfléchi. Or un certain nombre de structures et de pratiques dans l'Église ancienne découlent en partie de là. Pour la personne : insistance sur l'ascèse, confusion souvent entre le péché et la chair, lutte contre les pensées (s'agit-il des mauvaises pensées ou de la pensée tout court ?), idée de perfection. Pour la communauté : prégnance des formes monarchiques et hiérarchiques¹². Je ne pense pas qu'on se donne les moyens de

12. On s'accordera à voir en saint Augustin, saint Bernard et saint Bonaventure, trois docteurs de l'Amour. Le dernier est « séraphique », le second « melliflue ». En matière de gouvernement, ils semblent avoir été plutôt raides et leur parole peu conciliante ! Je ne vise pas là des « défauts » qu'ils auraient eus, mais le fait que l'Amour ne leur paraissait pas la structure portante de la communauté (monastique, ecclésiale, humaine).

bien comprendre les Pères en les regardant d'un point de vue qui commence seulement à être le nôtre aujourd'hui, à savoir qu'il faut construire, comme disait Paul VI, l'Église de la Charité : pas seulement une valeur éthique et spirituelle, mais la forme ultime du christianisme, qui doit donner sa marque aux autres, et donc, en ce qui concerne la vie monastique aux trois pôles relevés à juste titre par le père Molinier : communauté, règle, abbé. Les moines ne pourront d'ailleurs le faire que si l'Église elle-même fait pareil, et celle-ci commence tout juste, et avec combien de difficulté. Ce que je crois, c'est que les saints, moines et non-moines, ont vécu concrètement à toute époque le primat de la charité (c'est-à-dire de la sensibilité, du don, de la mort...) et ils ont ainsi convaincu peu à peu l'Église qu'il s'agit d'en faire aussi un primat de structures et de pensée. C'est probablement la grâce, immense, de notre temps que nous sommes invités à accueillir. Comme disait Jean XXIII, « ce n'est pas l'Évangile qui change, c'est nous qui commençons à le comprendre un peu mieux ». À projeter sans assez de nuances cette conviction sur les Pères du monachisme, je me demande si nous ne nous empêcherions pas de voir ce qu'il faudrait être et faire, mais qu'ils n'ont pas été et qu'ils n'ont pas fait.

Conclusion

Je conclurai avec une phrase que j'ai entendue, quand j'étais tout jeune moine, sur les lèvres du père Jean Neufville, responsable de l'édition critique de la Règle de saint Benoît latine dans les *Sources Chrétiennes* (181-182) : « Il faudrait récrire la Règle de saint Benoît. » À l'époque, je n'avais pas compris. Aujourd'hui, je crois comprendre un peu mieux. N'est-ce pas d'ailleurs ce que font les fondateurs modernes, à Bose, à Taizé, chez les frères et sœurs de Jérusalem et ailleurs ? Nos monuments monastiques anciens ne sont étrangers ni à leur inspiration ni à leurs pratiques, mais ils rédigent leurs propres textes en fonction de leur propre expérience, et dans le contexte historique qui est le leur. Pourquoi pas nous ?

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

Ghislain LAFONT, osb