

Vie commune et transcendance

Récemment, une abbesse cistercienne désirant quelques entretiens pour sa communauté sur « la vie commune », j'ai travaillé ce thème et propose ici des réflexions que j'espère acceptables (et critiquables) sur un sujet finalement difficile. Elles peuvent se lire comme prolongeant un article paru dans le n° 68 des *Collectanea Cisterciensia*, « L'expérience monastique face aux défis de la culture actuelle¹ ». Comme l'article de 2006, celui-ci se situe dans le contexte actuel, mondial et ecclésial. Que signifie aujourd'hui le propos de vie commune des moines et des moniales ? Commune au nom de qui, commune à quelles personnes, commune pour quoi faire ? Des éléments de réponse ont déjà été envisagés, mais je voudrais aujourd'hui donner plus d'importance à une question préalable, celle de la transcendance. Elle s'impose et en elle, me semble-t-il, s'éclairera au mieux la vie commune des moines chrétiens.

Le sujet sera traité en deux parties : « Le monde en quête de transcendance » et « Transcendance et vie commune des moines aujourd'hui ».

I. LE MONDE EN QUÊTE DE TRANSCENDANCE

Nous sommes devant une interrogation forte s'imposant aux êtres humains dès qu'il s'agit de vivre « ensemble ».

Quand, le 10 mars 1948, l'Assemblée générale des Nations Unies propose aux différents États une *Déclaration universelle des Droits de l'Homme*, au nom de quoi, au nom de qui se proclame universelle une déclaration concernant les habitants des cinq continents, très dispersés donc et se réclamant à juste titre d'innombrables cultures locales, toutes originales ? Cette *Déclaration*, prétendue *universelle*,

¹ Cf. *Collectanea Cisterciensia* 68 (2006), p. 169-191.

n'est-elle pas le produit d'une culture historiquement localisée, la culture occidentale ? L'objection était prévisible². Elle se précise d'ailleurs et d'abord dans les pays européens : avant même de parler d'un vivre universel commun, l'Europe se demande comment envisager un vivre ensemble pour ses pays membres. Qu'ont-ils en commun qui dépasserait leurs particularités ? Quel intérêt ? Quel idéal ?

Plus généralement, que dit-on quand on parle de *Nation* (écrit jadis *nacion*, du latin *nascere*, « naître », le pays des *natifs*), ou d'*État* (du verbe latin *stare*, « être là » et « tenir debout », ce qui est *stable*, a un *statut*) et, déjà, de *Commune* pour désigner une ville, métropole ou simple village ? On parle certes alors d'un vivre ensemble, mais en refusant aussi sûrement de « réduire » chaque homme au modèle unique et uniforme qu'imposerait un « ensemble ». Cette « réduction » signifierait la négation personnelle de l'homme et cela, qui ne peut s'accepter, vaut autant pour chaque peuple que pour chaque personne. Il faut donc à tout « ensemble » une transcendance reconnue et conservée, c'est-à-dire une valeur ou quelqu'un qui dépasse chacun de ceux qui *cherchent à*, ou *doivent* vivre « ensemble ». À quelle transcendance se référer ? Que disent les chrétiens et les non-chrétiens, de plus en plus nombreux à vivre rassemblés ?

La réponse des chrétiens peut paraître immédiate et simple, elle ne l'est pas. Au lecteur de la Bible, il semblerait suffire de se référer au Dieu créateur de tout et de tous : la création y est, dès son principe, conçue comme un ensemble. Car le Dieu de la Bible est l'Unique et il met une telle autorité à l'affirmer que les divinités multiples, idolâtrées çà et là, en sont radicalement disqualifiées dans leur prétention à diriger la vie des hommes dans leur ensemble. Le Dieu Unique, lui, par contre, peut dire à ses créatures pour quel ensemble il les a conçus. Dieu Tout-Puissant ? Oui, et il le fallait, non seulement pour un tel ouvrage de création³, mais surtout pour avoir révélé

² Il y eut alors abstention de l'URSS, des cinq démocraties populaires, de l'Arabie Saoudite et de la République sud-africaine.

³ Quel que soit le sens de la création dans la théologie de jadis ou contemporaine. Sur l'évolution, voir : JEAN-PAUL II, discours du 22 octobre 1996 à l'Académie pontificale des sciences, dans *Documentation catholique* 93 (1996), p. 951-953, et *Fides et ratio* (1998) ; dans la revue *Connaitre, Cahiers de l'Association Foi et Culture scientifique*, théologiens et savants chrétiens dans le débat actuel sur Dieu créateur, notamment le numéro 25 (2007), p. 62s., la longue note du P. MALDAMÉ, op, « Hasard ou dessein de Dieu », sur l'Intelligent Design. Voir aussi, dans les *Recherches de Science Religieuse* 96/3 (juillet-septembre 2008), le Bulletin science et foi, de F. EUVÉ, particulièrement les pages 471s. Euvé renvoie encore à CH. THEOBALD, « La théologie de la création en question », *Recherches de Science Religieuse* 81/4 (1993), p. 613-641 et à A. GANOCZY dans *Recherches de Science Religieuse* (2006), p. 193-214. Voir encore F. EUVÉ, « Découvrir la dimension cosmique du Christ », *La chair et le souffle* 3/1 (2008).

sa Toute-Puissance divine par et dans un homme, Jésus de Nazareth. Dieu fait homme, stupéfiante réalité ! Du moins, pouvait-on espérer, ainsi faisaient les Apôtres, une prodigieuse réussite d'une telle venue de Dieu sur terre.

Mais, à peine incarné, le Fils de Dieu est soupçonné par Hérode, puis rejeté par sa famille, enfin éliminé comme pécheur par les prêtres et les gardiens de la Loi : le voici devenu le plus pauvre des pauvres, privé de toute puissance personnelle et de tout secours. Dans le Christ mourant, Dieu devient l'impuissance même, déplorable au sens propre. Est-ce pour cela que, de nos jours, il est parlé plus volontiers de la pauvreté, de l'humilité de Dieu que de sa Toute-Puissance ? Beaucoup soulignent son absence, d'autres son inexistence. Sa discrétion, au contraire, celle d'un amour total manifesté dans l'extrême dénuement, nous en a pleinement convaincus : telle est bien la transcendance de Dieu, celle d'un Maître réellement tout-puissant mais devenant serviteur, à genoux aux pieds des siens, à la « dernière place ». Une transcendance aussi paradoxale étonne, avant de nous pénétrer du désir d'avoir, nous aussi, les manières de Dieu quand nous témoignons de lui, en serviteurs des hommes, en tout temps, en tout lieu, en toute occasion, plutôt qu'en maîtres.

Dieu serviteur ? Si le moine se dit volontiers *servus Dei*, serviteur de Dieu, il ne doit pas oublier que Dieu, le premier, s'est fait le serviteur des hommes. Par définition, un serviteur attend les ordres du maître. Serviteur, Dieu attend : Dieu « attend (*expectat*) que nous répondions », annonce le Prologue (v. 35) de la *Règle des moines* de saint Benoît. Pour saint Thomas d'Aquin, à l'homme qui le prie, Dieu obéit comme fait le serviteur attendant l'ordre de son maître. Et pour Péguy, à la fois moqueur et compatissant, Dieu attend que Monsieur le Pécheur veuille bien se convertir. Pour tous, la transcendance de Dieu est celle, non d'un tyran, d'un potentat, mais du père éduquant ses fils à la liberté. L'Église des apôtres le sait aussi : sa mission, certes universelle, n'est pas un titre à un *dominium* universel ; elle invite et propose, elle attend la réponse libre de ceux qu'elle engendre.

Dieu serviteur, Église servante (Vatican II). Dans une telle perspective, le cardinal Ratzinger écrivait en 1967 :

Le phénomène Église devient, dans notre optique, toujours plus infime dans l'ensemble du cosmos. [...] On n'a plus lieu de s'étonner de cette petitesse qui est la sienne dans le monde – et qui était prédite dans l'Écriture (cf. par exemple Ap 13, 3.8.13s.). Pour pouvoir être le salut de tous, l'Église ne doit pas coïncider extérieurement avec tous. L'Église n'est pas tout, mais elle existe pour tous. Elle est l'expression de ce

que Dieu a construit l'histoire sur le fondement du Christ, en faisant exister les hommes les uns pour les autres. Yves Congar, continue Ratzinger, a étudié cette pensée à travers la Bible, dans laquelle il trouve constamment le principe de *pars pro toto*, de la minorité au service de la majorité⁴.

Il est possible que, chrétiens, nous ayons eu, à telles époques, une vision différente de la mission de l'Église, nous faisant une idée incomplète de la Transcendance de Dieu. Nous oublions moins désormais que la Transcendance de Dieu agit dans la condition historique devenue celle du Verbe incarné. Avec Jésus de Nazareth, Dieu est entré dans les rythmes de notre histoire et, s'il veut que nous, *minorité*, nous soyons au service de la *majorité*, c'est accepter que l'humanité ne réalise son unité universelle que dans la lenteur de l'histoire et à partir d'un petit « reste » évangélique. Ainsi, toujours active au cours de l'histoire humaine des croyants, la Transcendance divine se manifeste patiente au service de tous les humains, croyants ou non.

Cette patience de Dieu se traduit en intérêt porté par les théologiens à la pensée des personnes ou des cultures cherchant une transcendance autre que celle des chrétiens : la Transcendance divine, au sens chrétien, et les diverses philosophies ou cultures se trouvent, de fait, aujourd'hui plus qu'autrefois, affrontées et imbriquées dans leur diversité. Je cite ici René Rémond qui écrivait en 2005 :

Un grand progrès de nos sociétés démocratiques est bien d'avoir congédié le mythe d'une unité faite de l'adhésion unanime aux mêmes valeurs, et en des termes identiques. Nos sociétés ont découvert les vertus et la légitimité du pluralisme. Non seulement elles estiment que cette unité n'est pas réalisable, mais qu'elle n'est pas nécessairement bonne. La diversité aussi est une richesse : nos sociétés s'enrichissent de leurs différences, même si celles-ci ne sont pas toujours faciles à vivre⁵.

Typique de la recherche d'une transcendance qui respecte la diversité humaine, me semble l'entretien du cardinal Ratzinger avec le philosophe allemand Jürgen Habermas à Munich, en 2004, sur « les fondements pré-politiques de l'État démocratique⁶ ». Sans employer

⁴ Cité par Bernard SESBOÛÉ, *La théologie au xx^e siècle et l'avenir de la foi*, DDB, 2007, p. 333. Voir aussi J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, II, (*Cogitatio Fidei* 257), Cerf, 2007, p. 788-791.

⁵ R. RÉMOND, *Le nouvel antichristianisme*, DDB, 2005, p. 107.

⁶ Texte publié dans la revue *Esprit* (juillet 2004). Voir un commentaire dans la *Revue théologique de Louvain* 37 (2006), p. 67s. et, dans *Esprit* (mai 2007), l'article de J. HABERMAS, « Une conscience de ce qui manque. Les liens de la raison et de la foi ».

le mot de transcendance, ils cherchent l'un et l'autre sur quel fondement établir la société post-séculière actuelle.

Habermas a longuement précisé que, pour les différentes composantes de la société, le seul moyen de s'entendre sur une telle transcendance fondamentale est d'abord de se réunir et de communiquer. Il ne doute pas que les différentes philosophies et religions ne parviennent ainsi à un consensus, à un possible vivre ensemble à partir de présupposés reconnus communs à tous les hommes. *Communiquer*, le mot revient, fréquent, chez Habermas.

Corrélation, propose à plusieurs reprises le cardinal qui prend ensuite la parole :

Que faire ? Par rapport aux conséquences pratiques, je me sens en large accord avec l'exposé de Jürgen Habermas sur une société post-séculière, sur la volonté d'apprentissage mutuel et sur l'autolimitation de la part de chacun [la raison et la religion]. Pour conclure, je voudrais résumer mes propres vues dans deux thèses :

Nous avons vu qu'il y a des pathologies extrêmement dangereuses dans les religions. Elles rendent nécessaire de considérer la lumière divine de la raison comme un organe de contrôle que la religion doit accepter comme un organe permanent de purification et de régulation – une vue qui était d'ailleurs celle des Pères de l'Église. Mais nos réflexions nous ont aussi montré qu'il existe aussi des pathologies de la raison (chose dont l'humanité est en général moins consciente) ; il existe une *hubris* (violence) de la raison qui n'est pas moins dangereuse, qui est même, en raison de son efficacité potentielle, plus menaçante encore : la bombe atomique, l'homme produit. C'est pourquoi et en sens inverse, la raison doit aussi être rappelée à ses limites et apprendre une capacité d'écoute par rapport aux grandes traditions religieuses de l'humanité [...]. Je parlerais volontiers d'une forme nécessaire de *corrélation* entre raison et foi, entre raison et religion, appelées à une purification et régénération mutuelles ; elles ont besoin l'une de l'autre et doivent le reconnaître.

Il faut ensuite concrétiser cette règle fondamentale dans la pratique, c'est-à-dire dans le contexte culturel de notre temps. Il ne fait pas de doute que les deux principaux partenaires de cette forme de *corrélation* sont la foi chrétienne et la rationalité occidentale sécularisée. On peut et on doit dire cela sans faux européocentrisme. Toutes deux déterminent la situation du monde bien plus fortement que toutes autres forces culturelles. [...] Pour les deux grandes composantes de la culture occidentale, il est important de consentir à une écoute, à une forme de *corrélation* véritable également avec les autres cultures. Il est important de les intégrer à une tentative de *corrélation* polyphonique où elles s'ouvriront elles-mêmes à la complémentarité essentielle entre raison et foi ; et ainsi pourra naître un processus universel

de purification où en fin de compte les valeurs et les normes, connues ou intuitionnées d'une manière ou d'une autre par tous les hommes, gagneront une nouvelle force de rayonnement, ce qui maintient ensemble le monde retrouvera une vigueur nouvelle.

Les deux participants de l'entretien de Munich s'étaient demandé quels présupposés prépolitiques permettraient de « maintenir le monde ensemble ». Leurs conclusions me semblent se dire ainsi : le premier présupposé, d'ordre pratique, est d'accepter la confrontation des pensées. *Communication*, dit Habermas. *Corrélation*, selon Ratzinger. L'autre présupposé, fondamental, est de croire réellement possible un accord entre tous les hommes sur un concept d'humanité disant en quoi tout homme est homme et justifiant l'existence réelle d'une humanité commune. Mais, selon l'un et l'autre, cet accord suppose que, grâce à leur confrontation, tous acceptent de laisser leur foi et leurs convictions se purifier de l'*hubris*, violence qui les défigure souvent.

Ne serions-nous pas, ici, très loin de la question qui nous occupe : la vie commune de moines supposés unanimes dans leur foi et leur manière de la pratiquer ? Nullement. Nous vivons tous en pleine modernité et partageons l'inévitable inquiétude humaine, si forte aujourd'hui. Notre vie commune se doit de répondre en connaissance de cause : quel est ce monde qui est le nôtre sans être nôtre ? Et de quoi, de qui témoignons-nous devant lui par notre vie commune ?

L'échange de Munich n'est pas le seul. Les rencontres, nombreuses dans ces années 2000 entre chrétiens et agnostiques, voire entre agnostiques, nous intéressent toutes par l'honnêteté de leur recherche, très précisément sur le besoin de transcendance qu'ils constatent toujours vif dans la société sécularisée. D'où vient aux hommes la forte inquiétude qui les saisit en présence de la réalité du mal et de la mort inévitable ? D'où leur vient le désir d'un au-delà et, au cœur même de leurs réussites, le besoin d'infini ? À défaut de la transcendance surnaturelle affirmée par le christianisme, les philosophes agnostiques parlent d'une « spiritualité laïque » qui assume l'héritage chrétien dans ce qu'il a d'essentiel : le devoir de respecter tout homme et de le défendre au risque même de la vie. Ainsi seraient transcendées les différences culturelles et s'accomplirait l'humanité, comme naturellement, par évolution lente au long des siècles, voire dans des ruptures brusques. Dans une telle optique, l'être humain a la capacité humaine de se définir et cela doit lui suffire, sans qu'il ait besoin d'une révélation venue d'en haut. D'ailleurs, pense l'esprit moderne, ce Dieu prétendu Tout-Puissant est manifestement impuissant à rendre heureux les hommes. Est-il

même connaissable, car, pour beaucoup aujourd'hui, une prétendue connaissance de Dieu réservée à la seule foi n'est pas justifiable par la raison et ne saurait s'imposer⁷. L'homme moderne se définit suffisamment par sa solidarité ; la mondialisation le dit, pourvu qu'au-delà d'une mondialisation technique et financière, l'homme se donne une « spiritualité » mondiale, faite de tolérance et d'entraide.

Cette conception d'une « transcendance séculière », immanente au monde humain, s'est longtemps cherchée, se heurtant aux intérêts politiques, se traduisant en luttes contre les religions et, spécialement en Occident, contre le christianisme soupçonné de vouloir dominer le monde⁸. Plus profondément aujourd'hui, cela se manifeste en agnosticisme chez des penseurs qui ne sont ni indifférents ni hostiles au christianisme, mais se disent incapables de conclure sur l'existence et la nature du Dieu des chrétiens. Pour eux il n'est pas question d'éluider la nécessité d'une transcendance, mais de la situer sur un plan simplement humain. Telle est la revendication de l'homme moderne.

Mais, doit-on se demander, en quel sens parler d'homme moderne ?

S'il est parlé d'homme moderne et non plus simplement de l'homme, cela est légitime s'il s'agit de qualifier son humanité en devenir, l'homme découvrant progressivement ses capacités, ses droits et ses devoirs. La difficulté est de préciser s'il est un moment où la modernité s'impose comme nouveauté par l'ampleur des progrès de l'humanité dans sa réflexion sur elle-même et par ses décisions historiques. Philosophes et théologiens s'y essaient et se réfèrent à l'histoire. Dans l'entretien de Munich, le cardinal Ratzinger reconnaissait à l'Occident actuel « deux grandes cultures [...] celle de la foi chrétienne et celle de la rationalité séculière⁹ ». Comment

⁷ Quelques références aux recherches actuelles sur une transcendance reconnue nécessaire à la vie humaine : en 2002, Rapport Debray sur l'enseignement du fait religieux à donner dans les écoles. En 2004, chez Grasset, Luc FERRY et Marcel GAUCHET, *Le Religieux après les religions*. En 2005, parmi les Conférences de Notre-Dame, celle de Marcel GAUCHET, « Dialogue entre la foi chrétienne et la pensée contemporaine ». En 2006, chez Bayard, Régis DEBRAY et Claude GEFFRÉ, op, *Avec ou sans Dieu ?* En 2006, dans *Le Monde* du 28 mars, R. DEBRAY, « Malaise dans la civilisation, suite ». En 2006, chez Fayard, Jacques ATTALI, *Une brève histoire de l'avenir*. En 2006, LUC FERRY, *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*. En 2007, dans *La Croix* du 26 mai, Jean-Claude GUILLEBAUD et André COMTE-SPONVILLE. En 2007, dans *Études* de septembre, André COMTE-SPONVILLE et Luc FERRY, « Une spiritualité laïque ». En 2008, dans *La Croix* du 4 janvier, Marcel GAUCHET et Élodie MAUROT, « Un civisme chrétien est à inventer ». Dans *Communio* 33/4 (2008), Claude DAGENS, « Théologie et raison contemporaines ».

⁸ Après *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Fayard, 1976, René RÉMOND publie en 2000 chez DDB, *Le christianisme en accusation* et, en 2005, *Le nouvel anti-christianisme*, DDB, en réponse notamment à Michel ONFRAY dont est paru en 2005 également, chez Grasset, un *Traité d'athéologie*.

⁹ Texte dans *Esprit* (juillet 2004).

les dater historiquement ? Dans *Spe salvi*, Benoît XVI se fait plus précis, c'est Francis Bacon (1561-1626) qui, par la méthode expérimentale, a ouvert l'humanité à l'espérance de « la victoire de l'art sur la nature » (*Novum organum* 1, 117). L'homme peut retrouver le paradis dont il a été chassé et il n'est plus question de « rédemption », mais de « progrès » à la mesure des seules capacités humaines. « Deux catégories sont toujours davantage au centre de l'idée de progrès, la raison et la liberté¹⁰. » Telle serait la pensée moderne.

Mais, avant même que l'on parle d'une *pensée* totalement sécularisée et pour cela appelée moderne, il était déjà question de *structures*, elles aussi dites modernes, marquant les relations de l'État et de la religion, disons de l'État et de l'Église chrétienne très spécialement. Les historiens y sont très attentifs. Pour Marc Ferro¹¹, le rôle de Richelieu est capital : évêque dans son diocèse, il est homme d'État dans la politique qu'il inspire à Louis XIII, n'éprouvant, au scandale du Parti dévot, aucun scrupule à s'allier aux princes protestants contre les places fortes du catholicisme, l'Espagne et l'Autriche soupçonnées de vouloir encercler la France. Pour Le Goff et Gauchet, il faut remonter jusqu'au Moyen Âge, pour parler déjà et à bon droit, de modernité. Selon Jacques Le Goff¹², quand le capitalisme s'installa au Moyen Âge, il fallait un enseignement de type religieux pour que le capitalisme puisse être accueilli sans trop de danger.

Les Ordres mendiants constituent pour moi une des forces les plus positives de l'histoire. Franciscains et dominicains ont compris qu'il fallait que la population chrétienne s'adapte aux énormes changements qu'elle était en train de vivre.

Et pour Le Goff, les « altermondialistes et gauchistes français sont les lointains descendants de François et Dominique ».

Pour Gauchet, plus révolutionnaire encore que ces Frères mendiants et avant eux se profile un bénédictin¹³ : « Nous sommes au creux de la vague », c'est l'effondrement de l'empire carolingien. Une véritable révolution s'ensuit où va jouer un rôle de premier plan par ses réformes le moine clunisien Hildebrand (1015-1085) devenu, en 1073, le pape Grégoire VII, « un pape des plus surprenants, entouré de théologiens qui ne le sont pas moins ».

¹⁰ BENOÎT XVI, *Spe salvi*, p. 29-31.

¹¹ Marc FERRO, *Histoire de France*, Odile Jacob, 2001, p. 215.

¹² Dans *Réforme* du 22 mars 2007.

¹³ Marcel GAUCHET, *La condition historique*, Stock, 2003, p. 134.

Je tiens pour acquis, écrit Gauchet¹⁴, qu'autour de 1050 l'inflexion est déjà suffisamment concrétisée dans les dispositions et orientations collectives pour que l'institution religieuse réagisse à cette situation en se redéfinissant complètement. Lue en fonction de cet arrière-fond, la réforme grégorienne devient intelligible. On comprend pourquoi elle est la clé de l'histoire chrétienne et de l'histoire moderne.

Pour Gauchet c'est alors « l'entrée dans la dualité » au sein de ce qui est encore conçu comme unité dans l'empire carolingien. « C'est cette bifurcation des parages de l'an mil qui constitue le vrai point de départ de l'histoire moderne. » Dans *Problèmes de l'autorité*, le père Congar avait déjà analysé dans le même sens la réforme de Grégoire VII :

Elle a visé à sortir de l'indivision avec la société politique, indivision que recouvrait alors le mot *ecclesia*, signifiant indistinctement à la fois le Corps mystique et l'Empire. Grégoire VII a revendiqué pour l'Église un droit propre, pleinement autonome et souverain, de société spirituelle¹⁵.

Modernité de Grégoire VII. Mais, pour ce moine sorti de l'ombre, n'était-ce pas s'inspirer des évangiles, de Mt 22, 21 (« rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu »), de Jn 18, 36 (« ma royauté n'est pas de ce monde ») ? Congar le pense, Gauchet le constate, chacun interprétant les faits selon sa logique. Pour le théologien, il s'agit d'une légitime exégèse de l'Évangile, d'une lente évolution de l'ecclésiologie ; pour Gauchet, d'un pur développement sociologique. Mais tous deux s'accordent finalement : avec la réforme grégorienne, la société entre dans une articulation nouvelle de ses membres : en cela, elle est moderne, elle respecte une diversité, une distinction, une séparation voulue par le Christ.

Séparation ne veut pas dire ignorance mutuelle, au contraire en ce qui concerne aujourd'hui l'Église et l'État. Marcel Gauchet écrivait en 1985 :

Le christianisme a engendré un monde qui le conteste ou qui peut se passer de lui, mais un monde avec lequel il reste en convivencia matricielle et auquel il a toutes les chances de demeurer associé, moyennant évolution et adaptation. La modernité est son autre, il s'y est senti violemment étranger, il l'a rejeté, côté catholique surtout... Et puis, ce combat d'arrière-garde épuisé, il s'avère que le fait chrétien possède une affinité occulte avec le plus moderne du moderne.

¹⁴ *Ibidem*, p. 140.

¹⁵ Yves CONGAR, *Problèmes de l'autorité*, Un colloque anglo-français, Cerf, 1962, p. 145-181.

Probablement même, si l'on pousse l'analyse, le christianisme est la seule religion en l'état compatible jusqu'au bout avec la modernité. Même chose avec l'Église, l'institution typique que la modernité est vouée à contester ; mais une institution indépassablement enracinée en même temps dans l'histoire qui la conteste¹⁶.

En 2008, M. Gauchet confirme son intuition, concluant ainsi son entretien avec Élodie Maurot :

Non comme théologien mais comme historien, je crois qu'il y a bien une affinité particulière du christianisme et du processus que nous sommes en train de vivre. Les accointances du christianisme avec le monde moderne me semblent devenir de plus en plus évidentes¹⁷.

Sur les racines de la culture moderne, que disent aujourd'hui les chrétiens ? D'abord ceci : que le monde moderne a commencé en effet depuis longtemps et que, fidèles à l'incarnation du Verbe, ces chrétiens, fût-ce à tâtons, n'ont cessé de contribuer au développement de la culture. En 1999, dans *Les grandes inventions du Christianisme*¹⁸, René Rémond et ses collaborateurs rappelaient des faits historiques indéniables. Qu'il s'agisse de l'universalité (Andrea Riccardi), de la personne (Michel Meslin), de la femme (Élisabeth Dufourcq), de la laïcité (R. Rémond), de la primauté de la moralité (Paul Valadier), de la science (Xavier Le Pichon), de l'art (Dominique Ponnaud), etc. Dans tous ces domaines, s'est répandu l'esprit du Christ venu faire toutes choses nouvelles. Et c'est ce monde, nouveau en Christ, qui mérite d'être appelé moderne.

Persuadés que l'Église, dans sa fidélité à l'Évangile, ne cesse d'être nouvelle et donc moderne, ces chrétiens n'en reconnaissent pas moins qu'elle ne peut le rester que dans une conversion permanente et pas toujours irénique. L'humain de ses structures doit sans cesse se réajuster, s'éclaircir, se mettre à jour (l'*aggiornamento* de Vatican II), surtout dans les périodes de trouble, voire de tempêtes telles que nous en vivons.

Marguerite Harl¹⁹ cite « la découverte, tardive et progressive, du génocide des juifs », puis « l'arrivée progressive en Europe d'une troisième religion monothéiste », et « la construction politique de l'Europe et le besoin de définir un socle commun », tout cela se

¹⁶ Dans *La scène catholique*, Autrement, 1985, cité dans Bernard SESBOÛÉ, *La théologie au XX^e siècle*, p. 313-314.

¹⁷ Dans *La Croix* du 4 janvier 2008, après la parution des deux premiers tomes, sur quatre, de *L'avènement de la démocratie*, Gallimard.

¹⁸ René RÉMOND, *Les grandes inventions du Christianisme*, Bayard, 1999.

¹⁹ Marguerite HARL, *La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Érasme*, Cerf, 2004, p. 306s.

vivant dans un « engouement de plus en plus grand pour tout ce qui touche aux religions », en même temps qu'une ignorance complète en ces matières.

Quarante ans après mai 68, le père Bernard Sesboüé, faisant allusion à ces événements, parle de « mutation culturelle dont l'importance est comparable à celle de la Révolution », « d'une situation inédite », d'« un seuil nouveau lié à l'évolution globale de la société ». Nous assistons, pense Sesboüé, « à une vague de fond » qui se préparait depuis des siècles. Il situe son apparition au xvii^e siècle et conclut que nous passons à « une tout autre figure d'Église²⁰ ». Lame de fond, effondrement²¹. Ces mots deviennent courants chez des théologiens pour dire la situation de fragilité ecclésiale du fait de la raréfaction des prêtres, religieux, religieuses et laïcs travaillant à plein temps pour la difficile transmission de la foi, etc.

Faut-il parler d'Apocalypse, comme Pie IX en 1848 ? Non, mais de réalisme dans l'appréciation de nos moyens au service d'une Église qui n'a pas pour mission une réussite humaine mais d'être essentiellement témoin de l'événement du Christ. Inquiétude moderne ou monde inquiet depuis toujours ?

II. VIE COMMUNE ET TRANSCENDANCE SELON LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT

Le moine serait-il seul à vivre sans questions ? On connaît la réponse de la *Règle* de saint Benoît, le moine cherche Dieu, là est son inquiétude et les conditions de vie en ce temps pourraient bien, par leur confusion même, devenir pour le moine un temps favorable de recherche plus soutenue tant sur Dieu que sur la communauté fraternelle qui est la sienne. Là est le sens des réformes monastiques, continues au long des siècles, au point que le moine fait profession de vivre selon la *Règle* de saint Benoît et les *Constitutions* de son Ordre ou de sa Congrégation : selon une *Règle* sans cesse reprise depuis sa rédaction, et selon des *Constitutions* fréquemment revues

²⁰ Cf. B. SESBOÜÉ, *La théologie au xx^e siècle et l'avenir de la foi*, DDB, 2007, p. 316, 325 et suivantes.

²¹ Le cardinal RATZINGER, dans l'entretien avec Habermas (*Esprit* [juillet 2004], p. 19), parle aussi d'effondrement à propos de la science : « Il me paraît évident que la science comme telle ne saurait apporter un *ethos*, que par conséquent une conscience éthique renouvelée ne se constitue pas comme un produit né de débats scientifiques. D'un autre côté, il est néanmoins indéniable que la transformation du monde et de l'image du monde, transformation née des connaissances scientifiques accrues, a contribué de manière décisive à l'effondrement de toutes les certitudes morales. »

et adaptées. Spécialement clair sur ce sujet est le livre de Jean-Marie Le Gall, *Les moines au temps des réformes. France (1480-1560)* dont le paragraphe terminant le dernier chapitre a pour titre : *Réinventer la vie commune : le temps des utopies*. Les utopies, trop élitistes (celles de Thomas More ou de Rabelais, en particulier) ne réussirent pas et « réinventer la vie commune » est une tâche toujours actuelle. Elle est difficile pour ceux qui ne croient pas en une Transcendance divine, nous l'avons dit, elle est difficile pour ceux qui s'en réclament, tellement Dieu est discret et l'homme tenté de se suffire au lieu de s'ouvrir à une révélation.

Pour les moines aussi, la difficulté n'est-elle pas aujourd'hui de concilier les deux sens du mot « moderne » : celui définissant l'homme dans la plus récente des étapes successives de son humanisation – et certes on ne vit pas en 2008 comme on vivait au temps du Christ ou de saint Benoît – et le sens donné par le chrétien à « moderne », celui de la nouveauté de l'homme en Christ : en Christ, Dieu fait homme, le monde est devenu nouveau. Retrouver cette modernité, congénitale au christianisme est, selon le P. Christophe Theobald, « une nouvelle chance²² », ou, pour le P. Joseph Moingt, « une heure favorable » pour résoudre le problème qui s'impose à nous, soucieux de l'avenir du christianisme. Mgr Dagens le pense lui aussi : l'Évangile est toujours source de nouveauté, parce que c'est en lui que se dit la véritable transcendance de Dieu sur la vie des hommes. Tel doit être notre effort : référer le moderne (toujours provisoire) de notre actualité au moderne décisif, apparu avec l'incarnation du Verbe ; tel apparaît le devoir du moine comme celui de tout chrétien quand il s'agira d'une vie commune, monastique et ecclésiale vécue sous le regard de Dieu.

La Transcendance dont se réclame la communauté monastique vivant selon la *Règle* de saint Benoît (*RB*) est la Transcendance de Dieu, Transcendance affirmée par tous les livres de la Bible et pleinement révélée par Jésus Christ, Verbe de Dieu venu en terre. Le Dieu de la *RB* est le Dieu de la foi catholique, c'est-à-dire le Dieu invoqué quand l'homme est baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (Mt 28, 19). Ce Dieu préside à la vie du moine tout au long d'une *Règle* écrite dans la vision trinitaire du concile de Nicée (325), à l'opposé de l'arianisme, et du concile de Chalcédoine (451) refusant le monophysisme d'Eutychès. Cela peut expliquer notre embarras en ouvrant la *RB* : dès ses premiers mots, cette *Règle* met

²² Philippe BACQ et Christoph THEOBALD, dir., *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Éd. de l'Atelier, 2005.

en dialogue le moine et Dieu, sans qu'on sache distinguer ici s'il est parlé du Père ou du Fils, puisque, pour Benoît, le Christ exerce une vraie paternité dans la vie du moine pour le conduire à l'intimité de Dieu.

La Transcendance de Dieu est absolue, elle doit donc imprégner absolument la vie de la communauté monastique et là peut se trouver la particularité de la vie monastique chrétienne, sa « note » dans la recherche inquiète du monde en fait de transcendance : à la mesure de sa vérité, cette vie rend perceptible l'action de Dieu, elle dit Dieu.

Une attention mieux soutenue sur les deux mots *vie* et *commune* qui définissent les moines appelés par saint Benoît *céno-bites* (de *koinos-bios*, ceux qui vivent en commun), fera apparaître la Transcendance du Christ comme l'explication première et ultime de cette manière de vivre.

Nous aurons trois parties : La vie. La vie dite commune. La transcendance du Christ.

1. La Vie

Du latin *vivere* (vivre) est venu le substantif *vita*, d'abord prononcé dans la langue romane des Francs *vida*, écrit ensuite, en vieux français, *vithe*, puis *vie*. De *vivere* viennent aussi *convivium*, le repas pris en commun, d'où *convive*, *convivial* (qui a rapport au repas, atmosphère des banquets) et *convictus*, le convict, lieu de vie en commun.

La *RB* utilise *vivere* et *vita*, pour dire tout bonnement la vie humaine dans son parcours terrestre, ses accidents, ses occupations, ses périls. Mais aussi pour dire qu'à l'état terrestre fera suite un autre état qu'elle appelle, avec l'Évangile, la vie éternelle. Selon l'usage courant en christianisme, un mot profane se précise d'un qualificatif qui le transforme sans le dénaturer : la lecture devient *lectio divina*, le désir devient *concupiscentia spiritalis*, le père s'appellera *pater spiritalis*, le postulant devient *novice*, nouveau, et la vie, *vita aeterna*. Chaque fois, l'humain est promu au divin, au spirituel, à l'éternel, la vie temporelle à la vie perpétuelle. La vie, un même mot, donc, pour dire deux états possibles pour elle, elle est temporelle, elle est éternelle. À peine prononcé, le mot « vie » fait mystère.

Deux réflexions me semblent déjà nécessaires.

Celle-ci d'abord : chacun fait l'expérience de vivre sans savoir définir la vie, ni même penser à le faire. Les conditions sociales, physiologiques, économiques, psychologiques de la vie, conditions qui sont

aussi celles de la mort, s'étudient de mieux en mieux, mais, s'il est beaucoup parlé de la mort, on en parle sans avoir dit ce qu'est la vie. Les philosophes reçoivent des savants des données toujours plus précises sur les conditions de la vie, lequel d'entre eux a su répondre à la question posée par la vie dans son jaillissement continu ? C'est la difficulté affrontée par le philosophe de Montpellier, Michel Henry (1922-2002), reconnu par tous comme « le phénoménologue de la vie ». Phénoménologue, il s'intéresse au phénomène « matériel » qu'est la vie²³. Il le fait en philosophe, non en théologien, quand il médite le chapitre 1^{er} de l'évangile de Jean où se lit au verset 4 : « En lui était la vie. » Pour Henry, il est devenu certain que la vie, dans son essence, n'est rien sinon un auto-engendrement de toujours à toujours, une générosité hors du temps, un don de soi à soi-même, et ce qu'osera dire Jean, Dieu est amour, c'est-à-dire une réalité partagée. La vie dont l'homme fait l'expérience, est, elle aussi, un jaillissement continu, mais dans la conscience d'être engendré en permanence, d'être vivant sans l'avoir ni demandé ni décidé, mais reçu d'une source qui, auto-engendrée, s'est donnée à elle-même d'être cela, une profusion d'être. C'est pourquoi Michel Henry donne la filialité pour première définition de l'homme. Elle marque son entrée dans la vie et sa persévérance possible dans l'être. Donnée phénoménologique, naturelle, mais reprise en théologie chrétienne : l'homme est un fils de Dieu avant d'être, et plus qu'il n'est un fils de telle race humaine.

Seconde remarque, banale : la vie, cette réalité extraordinaire dont on fait l'expérience, est ce que le commun des mortels désire conserver plus que tout. De ce constat facile à faire depuis que l'homme est homme et qu'il prend un soin quasi vital des morts, le P. Theobald, Mgr Doré et beaucoup d'autres concluent qu'il faut partir de ce désir fondamental pour introduire l'homme au mystère de la vie en Dieu. Partir du terrestre élémentaire, de la chair qui se révèle vivante, du sensible, du senti, du terrestre, du visible, afin d'y percevoir l'invisible qui s'y cache, le durable à travers le périssable²⁴.

N'est-ce pas ce que saint Benoît, à sa manière discrète, propose à celui qui, vivant sur terre et parfois dans l'incohérence (tel le gyrovague ou le sarabaïte), aspire enfin à vivre en communauté stable avec Dieu et avec les hommes ? Vie commune, « tous ensemble », dira la Règle pour dire le triomphe de la vie sur la mort, d'une vie qui pour être vraie et même éternelle doit être dès maintenant commune, partagée.

²³ Les PUF ont édité en 2003 et 2004 les quatre tomes de *Phénoménologie de la vie*.

²⁴ *Du visible à l'invisible*, titre de l'ouvrage posthume de Maurice MERLEAU-PONTY.

2. La vie dite commune

Les différents sens du mot.

1. La vie est commune d'abord en ce sens qu'elle est *banale*, la même depuis toujours. Homme banal, le moine prie, accueille, partage, aime, souffre, meurt comme tout autre. Il travaille, vend ce qu'il produit ; il marche, mais sans devenir gyrovague ; il mange, boit et dort, mais sans céder aux manières des sarabâites ; il se recueille, mais sans se retrancher ni, enfin tranquille, vouloir se suffire. Vie terrestre ordinaire, mais vécue sous le regard de Dieu et en compagnie des anges, sans qu'il soit question, toutefois, pour le moine d'une vie angélique, la *bios angelikos* des moines grecs. Vie sur terre et nulle part ailleurs. Vie commune, mais sans le sens parfois péjoratif du mot, quand, parlant d'un homme ou de tels comportements faciles, on les juge communs, vulgaires, triviaux.

Vie commune que détaille le chapitre 4 de la *RB* avec réalisme. Chapitre étonnant, « morceau le plus inattendu de la *Règle*²⁵ », déclare le P. de Vogüé qui justifie ainsi sa présence : saint Benoît, d'une part, désire ordonner la vie du moine à l'Écriture Sainte, constamment citée, et, d'autre part, il « s'intéresse à l'élément subjectif et à la qualité spirituelle de la vie présente », de la vie actuelle. C'en est au point d'omettre « la longue description de la Jérusalem céleste » qu'il trouvait dans la *Règle du Maître*, sa source. Le moine ne doit pas devenir un rêveur, il lui suffit de « désirer la vie éternelle de toute sa convoitise spirituelle » pour que sa vie ordinaire, commune et terrestre, mais attentive à la Transcendance de Dieu, soit vraiment chrétienne, conforme à la tradition apostolique. Autre signe d'attention à la Transcendance divine, la manière dont Benoît traite l'œuvre de Cassien, une de ses références majeures. Saint Benoît dans *RB* 4, remarque encore le P. de Vogüé, « comble une lacune de la spiritualité de Cassien » qui, « de manière étonnante, dans ses grandes synthèses spirituelles (surtout les *Conférences* I, 3 et 11), omet les deux grands commandements inaugurant le catalogue bénédictin des bonnes œuvres ». Ainsi donc, encore une fois, cette vie commune du moine, en vérité si banale, est vraiment et totalement tournée vers Dieu, contemplative ; elle est théologique sans cesser d'être humaine. Et il suffit des quelques mots de *RB* 7, 63 pour que soit promis au moine de n'être jamais loin de Dieu : qu'il soit « à l'œuvre de Dieu, à l'oratoire, au monastère, au jardin, en voyage, aux

²⁵ *La Règle de saint Benoît, commentaire doctrinal et spirituel*, Cerf, 1977, p. 116, et pages 129, 132, pour les relations entre *RB* et Cassien. Voir aussi Adalbert DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, tome IX, Cerf, 2005, p. 11-114.

champs, partout, qu'il soit assis, en marche ou debout », le moine et Dieu sont présents l'un à l'autre.

2. La vie est *commune au sens étymologique*, et ce sens me paraît capital. *Commun* vient de deux mots : de la préposition *cum* (« avec ») et du nom *munus*, qui désigne la charge ou le don que l'on fait en raison de sa charge, par exemple les jeux du cirque donnés au peuple par le magistrat. « Commun » dira les deux réalités, la charge partagée et les dons, partagés eux aussi, pour que la charge puisse être assumée. Distinguons ces deux aspects :

La vie commune est le partage d'une charge. De *munus*, « charge », découle *munis*, (« qui accomplit sa charge »), adjectif rare mais qu'on retrouve dans le *municipium* latin et dans nos « municipalités », ou dans des composés, *immunis* et *communis* : *immunis*, « exempt de charge », d'où l'*immunité* (parlementaire, diplomatique) ; *communis*, qui signifie (comme *koinos*) ce qui est partagé entre tous, ce qui est commun à tous ; d'où *communicare*, partager le repas du soir pris en commun ; puis *communis* pourra signifier bienveillant ou, au contraire, ce qui est vulgaire, médiocre (« le commun des mortels »), voire sale, impur. De *communis* viendra aussi *communitas* et, chez Cicéron, *communio*, sens repris par l'Église dans excommunier, *excommunicatio*. « Communiquer » a évolué du partage du repas à la prise en charge des relations entre les humains, au Moyen Âge ; ensuite, au fait de la transmission, aux XVI^e et XVII^e siècles ; puis, au XVIII^e, au passage et au transport ; et, au XX^e, avant tout à la transmission des contenus mentaux au moyen des signes, de la parole (Habermas).

La communication est donc le propre de la vie commune en tant que tous les membres partagent le *munus* commun et en sont tous responsables. Une telle communication, en son sens le plus primitif, n'est pas du tout la fusion affective et, dans *Une pensée pour des temps nouveaux*, le père Thévenot rappelle les « interdits fondateurs de la communication, interdits de la fusion, de l'assassinat, du mensonge²⁶ ».

La vie commune est aussi le partage des dons. Responsables solidairement du *munus* de leur communauté, de sa charge, de sa mission, les moines le manifestent par le partage des dons, des *munera*, que Dieu, dans sa *munificence*, fait aux hommes. C'est simplement reprendre l'enseignement du Christ sur les talents reçus par chacun pour les remettre, mis en valeur, au donateur. C'est reprendre aussi la

²⁶ Xavier THÉVENOT, *Une pensée pour des temps nouveaux*, Don Bosco, 2005, p. 93 n. 10.

doctrine de saint Paul sur les charismes. C'est enfin user des mots aujourd'hui en usage dans les rencontres œcuméniques. L'œcuménisme n'est évidemment pas le souci de Benoît, il rédige sa *Règle* avant les grandes séparations. Mais il ne méconnaît pas le délicat partage des dons dans la vie de tout monastère, cela aussi est affaire d'œcuménisme. Insistons donc sur l'important partage des dons.

Dans *Istina* de janvier-mars 2008, Michel Mallèvre étudie la formule « échange des dons », très fréquemment utilisée par Jean-Paul II pour définir l'œcuménisme. L'application de l'image de « l'échange des dons » aux relations œcuméniques est bien un apport spécifique du pape Jean-Paul II. Son origine slave le rendait sensible au fait que l'Église catholique a besoin de la tradition orientale pour « respirer avec ses deux poumons ». Mais c'est

l'enracinement du pape dans la philosophie personaliste qui lui a permis de développer une conception du dialogue entre Églises et communautés ecclésiales, dans laquelle il cherche à conjuguer vérité et liberté, fidélité de Dieu à son Église et liberté de l'Esprit qui agit hors des frontières de l'Église catholique²⁷.

Échange des dons, la formule est reprise par Benoît XVI, à Cologne, aux JMJ d'août 2005 :

Le dialogue est plus qu'un échange d'idées, qu'une entreprise académique : il est un échange de dons (cf. *Ut unum sint* 28) dans lequel les Églises et communautés ecclésiales peuvent apporter leurs propres trésors à la disposition des uns et des autres (cf. *Lumen gentium* 8, 15, *Unitatis redintegratio* 3, 14s., *Ut unum sint* 10, 14).

L'année suivante, c'est le Secrétaire général du COE, Samuel Kobia, qui, à Porto Allegre, le 1^{er} février 2006, reprend la formule *partage des dons* dans son rapport à l'Assemblée, au n° 62 : « La désunion de nos Églises est due à notre incapacité de pratiquer un partage authentique des dons²⁸. »

La vie commune, à s'en tenir au sens premier des mots, sera donc le partage des *dons* reçus pour permettre à la communauté monastique d'assurer son *munus*, sa charge. Ainsi, la vie menée selon la *RB* peut se caractériser comme une harmonie, autre nom acceptable, peut-être, pour dire le fameux équilibre en fait de discernement, de discrétion, reconnu à son auteur. Harmonie. Disons harmonie des contraires.

²⁷ Sur Karol Wojtyła et l'influence sur lui de Max Scheler, voir dans la *Revue thomiste* 81 (1991), J.-Y. LACOSTE, « Vérité et liberté », p. 586-615.

²⁸ *Istina* (janvier-mars 2008), *art. cit.*, p. 74.

3. Vie commune comme *harmonie des contraires* ou, si l'on préfère, harmonie de différentes notes complémentaires qui font la difficulté et la beauté de toute vie humaine. Nous ne revenons pas ici sur la richesse des multiples données fortement contrastées, le visible et l'invisible, l'actuel et l'éternel, etc. Déjà et toujours étudiés hors christianisme, ces contrastes sont portés à leur plus haute vérité par le christianisme. Évoquons seulement, puisque la vie commune est le sujet de notre enquête, le nom que nous portons : moines cénobites. Moines, faits pour vivre pleinement la solitude, nous sommes inséparablement cénobites, devant fuir l'isolement, négateur de l'amour et, pour cela, destructeur de toute communauté. L'harmonie quotidienne que font la solitude de chacun et la communion de tous, suffit déjà à définir le projet monastique, réalisé dans le Christ déjà, puis en nous grâce à lui : l'harmonie parfaite entre Dieu et l'humanité.

Programme idéal ? La *Nouvelle Bible Segond*, présentant (p. 1549) la *Lettre aux Éphésiens*, en parle comme de la synthèse de la vie chrétienne vue d'en haut, d'un « panorama de l'histoire vue du ciel ». Idéal en ce sens est aussi le projet du moine, mais il ne peut l'être sans un combat dont l'issue sera la victoire non d'une idée, mais du Christ, de son Église, et du moine qui l'aura suivi.

4. Vie commune comme *combat*. La vie entière du Christ fut un combat. La vie du moine chrétien le sera aussi. Elle est une entraide de tous les frères mobilisés contre l'esprit du mal, esprit de division et de médisance, mauvais zèle qui conduirait en enfer le moine renfermé sur lui-même sans participer au bon zèle qui, don du Christ, fait vivre la communauté. Combat sans violence extérieure, certes. Au cours d'une vie déjà fort avancée, je n'ai vu qu'une fois deux moines en venir aux mains, et ce n'était qu'une claque, bien appliquée, sur la joue de l'autre. On sait se tenir. Mais ce climat tranquille suppose un combat intérieur, qu'on appelle spirituel et qui peut étonner le novice innocent (cela existe) entrant en communauté. Il lui suffit pourtant d'ouvrir la Bible et n'importe quelle Histoire de l'Église pour s'en convaincre : toute vie chrétienne est un combat. Je note quelques références sur ce sujet : Dom Bernardo et S. Myriam Fontaine, dans leur Lettre du 23 avril 2005, *Fraternité monastique*. Daniel Marguerat, dans *La première histoire du christianisme. Les actes des apôtres*²⁹, souligne les premières failles de la vie des communautés chrétiennes. Entre chrétiens et juifs, une

²⁹ Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme. Les actes des apôtres*, Cerf, Labor et fides, 1999, p. 205-237.

ension non résolue, continuité et discontinuité³⁰ et, à la suite de Paul³¹, l'effort de Luc : non pas exclure, mais concilier et permettre une communauté où s'articulent les deux pôles de la Royauté de Dieu et la Seigneurie du Christ (Ac 28, 29-31). Il y a aussi les nuances entre les théologies et charismes des apôtres : Pierre et Paul (Loi et grâce) ; Pierre et Jean (organisation ecclésiastique et Esprit Saint) ; Paul et Jean (Résurrection et Incarnation) ; Paul et Apollos.

Dans ces faits se manifeste l'inévitable lutte entre la chair et l'Esprit dont parle saint Paul, entre l'esprit mondain et l'Esprit de Dieu. Au long des siècles, l'Église sera en travail de son unité, qu'il s'agisse des heurts entre les garants de la foi apostolique et les spirituels, tels Joachim de Flore et surtout ses disciples, ou les « mystiques » en tous temps. Ou bien qu'il s'agisse des *mutuae relationes*, des relations mutuelles à préciser entre épiscopat et supérieurs religieux, entre clercs et laïcs, voire (encore aujourd'hui ?) entre épiscopat et théologiens. Comment s'étonner de toutes ces rivalités ? Le latin *rivales* désigne les riverains qui tirent leur eau du même cours d'eau, de la même rivière (*rivus*). L'important, c'est la source et le cours d'eau, le Christ ; le danger est de l'oublier, pour s'intéresser surtout aux territoires des riverains devenus souvent des rivaux.

Revenons au jeune moine évoqué à l'instant : devenu membre d'une communauté, unie jusque dans ses contrastes et ses défauts, il ne tarde pas à repérer tout autant en lui-même les luttes banales de l'humanité. Ce sera son long combat, il ne deviendra que lentement homme de Dieu et homme pour les hommes. La connaissance de Dieu en Christ se fait selon une tradition vivante toujours précisée (cf. Newman et Vatican II), dans une lecture de la Bible faite en Église et refusant autant le fondamentalisme que le subjectivisme. Cette connaissance de Dieu s'accompagne de la connaissance de soi, avec l'aide des sciences humaines qui ne sauraient être négligées, la sociologie, la psychologie, l'économie, l'écologie, etc. Se connaître et s'accepter comme homme et comme fils est un long, un laborieux chemin.

C'est pour cela que la conversion du moine se dit dans la *RB* de deux manières, je dirais par deux verbes : venir et chercher. Viens, tu parviendras. Cherche, tu trouveras. Venir, dans toute la vérité des premiers jours, quand l'homme qui se présente n'est que cela, un *noviter veniens*, physiquement et spirituellement nouveau. *Venir*

³⁰ *Ibidem*, p. 234.

³¹ *Ibidem*, p. 220.

pour *revenir* à Dieu (*Prol.* 2) et, enfin, *parvenir avec l'aide du Christ et la protection de Dieu* (73, 8 et 9). Faut-il ajouter : grâce au *convenir*, qui signifie sans doute faire ce qui convient, la convenance, mais d'abord un venir ensemble, le conventuel, le convent.

3. La transcendance du Christ.

La seule transcendance du Christ permet au moine de justifier sa vie commune. Nous en faisons l'expérience. On ne vit pas sur la terre comme au ciel, on ne vit pas à la manière de Dieu sans que Dieu intervienne. Revenons avec sympathie et en quelques mots brefs sur l'effort de nos contemporains pour dire ce qui est, en effet, indispensable à toute vie qui veut se vivre en commun. Là où notre foi chrétienne nous fait parler de transcendance divine, il sera parlé de transcendantal, si l'on se reporte à l'article de Jean-Marie Donegani, « La sécularisation et ses paradoxes³² ». Un transcendantal (*sic*) pour dire seulement et c'est déjà beaucoup, ce qui est indispensable et « non délibérable » pour que vivent ensemble des personnes de cultures différentes (problème actuel des immigrations).

La transcendance du Christ est d'un autre ordre. Il s'agit, grâce à lui, de la vocation de l'humanité à vivre en fils de Dieu et en frères de tous les hommes, en sorte que la vie commune du Père, du Fils et de l'Esprit devienne la vie commune des hommes. La transcendance du Christ pénètre les humains pour qu'ils soient transfigurés dans tous les détails de leur existence personnelle et sociale. En nous, sa vie s'imprime ; en Lui, nous retournons au Père dans la continuité de nos jours terrestres, par l'effet de notre participation à la vie de Jésus Christ. Inutile de redire ici ce que tout moine et toute moniale expérimente : à travers les silences du Christ, son obéissance et son humilité, nous parvenons à l'intimité avec Dieu et à l'amour universel.

Un mot suffit à saint Benoît, lui si pudique quand il parle d'amour, et ce mot de grande tendresse ne se commente pas : « Ne rien préférer à l'amour du Christ. »

Abbaye de la Pierre-qui-Vire
F- 89630 SAINT-LÉGER-VAUBAN

Denis HUERRE, osb

³² J.-M. DONEGANI, professeur des Universités à Sciences-Po, « La sécularisation et ses paradoxes », *Projet* 306 (septembre 2008).