

1^{ère} Conférence

Etre moine

Marianne Schlosser

Ma contribution à cette table ronde ne peut évidemment pas être celle d'une "initiée". Je ne suis pas une moniale au sens traditionnel du terme, dans la mesure où je n'appartiens pas à une "communauté des conseils évangéliques, avec des supérieurs légitimes". Mais j'ai une grande admiration pour la sagesse spirituelle du monachisme chrétien. Et c'est de cela que je voudrais vous parler. Même si vous en connaissez certainement la majeure partie depuis longtemps. Il arrive que l'on découvre sa propre patrie sous un jour nouveau et frais - dans l'enthousiasme d'un hôte !

Qu'est-ce qu'un moine - une moniale ?

Que sont exactement les vœux ?

Quel est le lien entre la perfection à laquelle aspire l'individu et la vie communautaire ?

Les sources : Je m'appuierai pour cela sur quelques textes classiques :

Collationes Patrum de Cassien, et quelques autres textes monastiques primitifs, et le manuel du novice (maître) de David d'Augsbourg (13e siècle).

1. Qu'est-ce que "monastique" ? Qu'est-ce qu'un "moine" ?

Les débuts du monachisme - je parle du 3^e au 6^e siècle - sont une source et une inspiration pour les communautés qui ont vu le jour au cours des siècles suivants. Mais ils sont aussi une source d'inspiration pour la spiritualité chrétienne en général : les "Pères du désert" (Abba), dont certains "-mères" (Amma), étaient des experts du cœur humain, de sa grandeur et de ses dangers ("doctrine des huit vices"). Beaucoup de leurs intuitions font partie des fondements de la théologie spirituelle.

Je me remémore bien : pendant la préparation à la consecratio virginum, mon directeur spirituel m'a dit : " Tu dois lire les Apophthegmata patrum - lis-les "cum grano salis". J'ai commencé à lire chaque jour trois, quatre, cinq Apophthegmata, en essayant de comprendre ce qu'ils voulaient dire. Peu à peu, une "ligne de fond" ou une " silhouette " m'est apparue - même dans les "rhémata"/expressions apparemment contradictoires. [Il ne s'agit pas de sagesse générale de la vie, mais les énoncés sont le plus souvent liés à une situation concrète ou à une personne concrète (questionneur)]. Je savais que les conditions de vie d'un père du désert ne seraient pas les miennes - et que j'aurais aimé poser des questions sur certaines réponses ! - mais j'ai ressenti une profonde affinité o communion.

Recueil de paroles de personnes individuelles

- par exemple de Diadochus v. Photike, Evagrius Pontikus et d'autres, souvent organisées en "centuries" ("100 proverbes sur...", "100 chapitres sur le discernement") ou "153 chapitres sur la prière".
- Des traités se sont développés à partir de ces textes. Par ex. Evagrius Pontikus : "Praktikos, ou: Le moine".
Collationes de Cassien. Institutions.
<https://bkv.unifr.ch/works/276/versions/297/divisions/91922>
- Les lettres. Par exemple, Lettres d'Antoine le Grand, ou Evagrius Pontikus : Lettres du désert, éd. Gabriel Bunge, Trèves 1986.

Les descriptions de la vie de saints pères/mères sont particulièrement importantes pour la compréhension que le monachisme primitif avait de lui-même, par exemple :

- Athanase : Vita des Antonius (BKV) :
<https://bkv.unifr.ch/works/5/versions/19/divisions/94032> ;
- Gerontius : Vita de Melania :
<https://bkv.unifr.ch/works/183/versions/202/divisions/60067> ;
- Athanase (?): Vita de Synkletika (série : Instructions des Pères),
- Palladius : Historia Lausiaca :
<https://bkv.unifr.ch/works/355/versions/408/divisions/123313> ;
- Monachisme syrien oriental :
<https://bkv.unifr.ch/works/355/versions/408/divisions/123313> ;
- Grégoire de Nysse : Vita de sa sœur Makrina :
<https://bkv.unifr.ch/works/66/versions/79/divisions/45878>

Le monachisme primitif ne vit pas seulement de règles, de directives, d'instructions, mais aussi et surtout de "Vitae" : La vie d'un moine ou d'une sœur éprouvée est en quelque sorte la règle "visible", l'interprétation de la règle.

L'exemple pratique d'Antoine dans la Vita d'Athanase est tout aussi important que les lettres d'Antoine.

<https://bkv.unifr.ch/works/5/versions/19/divisions/94032>

Thèmes par exemple : Vita de Antoine ; chap. 2-4. 8. 10. 12-14 (biographie, idéal, vertus recherchées, combat spirituel) 20 : le but essentiel de l'homme ; 22 : pas de dualisme 25 : mise en garde contre l'exagération ; 31-34 : mise en garde contre de prétendues "intuitions" ; 35-38: discernement ; 42s. conseils ; 49 : dans le désert intérieur 55.56.

La Vita de Benoît, écrite par Grégoire le Grand, a probablement eu autant d'influence, du point de vue iconographique, de l'histoire de la piété, que la Règle de Benoît.

Les descriptions de la vie des femmes (dont moins de paroles ou de règles nous sont parvenues) sont d'ailleurs particulièrement importantes : sainte Mélanie, Makrina - la sœur de Grégoire de Nysse - ou la Vita d'Amma Synklektika. Il en va de même pour les chapitres consacrés aux femmes dans l'*Historia Lausiaca* de Palladius.

2. "Être moine" - Motifs du départ pour le désert.

Lit : Monachisme, in : DSp X, 1524-1617, surtout 1547-1557.

a) *Le sens du mot* : "*monachus*" :

En grec (usage profane), "*monachos*" signifie : "unique", quelque chose qui n'existe qu'une seule fois (par exemple le soleil).

Dans l'usage chrétien, "*monachos*" a plusieurs significations :

- Quelqu'un qui vit seul, solitaire (ermite, anachorète). C'est pourquoi "*monasterion*" signifie à l'origine la même chose que "*kellion*", à la différence de "*koinobion*".
- Quelqu'un qui renonce délibérément à la vie de famille, au mariage, aux biens. Dans ce sens, un "*monachus*" ne doit pas nécessairement vivre dans le désert le plus éloigné. Nous verrons plus tard comment cette étape a été franchie ("*propositum*", etc.).

- Quelqu'un qui vit en communion avec les autres, qui est "d'accord" avec eux (koinobite - cénobite). On se souvient de l'expression dialectique d'Evagrius : "Séparé de tous - uni à tous".
- Quelqu'un qui est "uni" à l'intérieur, qui vit dans la paix comprise spirituellement - donc qui n'est pas "aliéné" de lui-même et de son but par le péché (selon Denys l'Aréopagite).

Il semble que le terme "*monachus*" ait rarement été utilisé au féminin. Les femmes qui menaient une vie plus ou moins solitaire dans un monastère du désert ou dans de petites communautés étaient appelées "vierges" (*parthenoi*) ou "*sanctimoniales*" (et non "monacha"). Le mot "*sanctimonialis*" signifie à peu près : "elle a choisi la sainteté comme part" (cf. 1 Co 7) ; ou : "le saint (Dieu) est sa part".

Étymologiquement, le mot "*sanctimonialis*" - encore utilisé aujourd'hui dans le terme "Moniales" pour les membres d'un ordre féminin contemplatif ou monastique - est dérivé de "*munus*" (don, tâche, cadeau) - comme "patrimonium" (héritage, bien du père), ou "*matrimonium*", "*castimonia*", etc.

Cf. J. B. FUERTES, *Virginitas et matrimonium*, CRM 70 (1989), 69 - 88, ici 69.

b) Motifs du départ pour le désert, idées directrices

Quel était le motif, ou peut-être plusieurs, pour les premiers moines - qu'il soit érémitique, semi-érémitique ou cénobitique ? Je laisse de côté certains motifs qui étaient moins spirituels, comme le fait de se soustraire à une peine civile. Il convient d'ajouter que le récit de ces moines dont la "conversion" résulte d'abord de la contrainte des circonstances, mais qui sont ensuite devenus des modèles d'attitude monastique, est intentionnel et réfléchi. Inversement, il pouvait arriver qu'un moine semble "prometteur" mais ne persévère pas.

La première *Conférence* de Cassien répond à la question du but de la vie monastique : le premier but- et donc le "ultimus finis" - est la vision de Dieu. Être uni à Dieu - comme cela correspond à la destinée la plus intime de l'homme. Cela présuppose : avoir un cœur pur, comme il est dit dans le Sermon sur la montagne Mt 5,8 : "*Heureux les cœurs purs, ils verront Dieu*". L'objectif immédiat est donc d'obtenir un cœur pur.

- Le monachisme comme second baptême - c'est-à-dire une vie de pénitence. On conçoit souvent le monachisme comme l'adoption du statut de pénitent, et ce pour toute la vie. C'est avec une certaine raison que John H. Newman a pu défendre la conviction (même si je ne suis pas entièrement d'accord avec lui) que la pénitence était et est toujours l'"idée" déterminante du monachisme ; elle s'est maintenue dans toutes les formes historiques de la vie religieuse. Cf. la promesse d'Horsiesi : "*Je promets devant Dieu, à son saint lieu.... que je ne souillerai mon corps en aucune manière, que je ne volerai pas, que je ne jurerai pas faussement, que je ne mentirai pas, que je ne commettrai pas d'injustice en secret ...*". Il s'agit de prendre le baptême au sérieux. Pour "promesse", il y a en grec "*homologein*", et la promesse faite à Dieu s'appelle "*diatheke*" - alliance.

- La lutte contre le mal à l'intérieur de soi et dans le monde. Celui qui va dans la solitude affronte la situation de l'homme. Mais dans le combat spirituel et la victoire de l'individu, la puissance du mal dans le monde est également diminuée. Le désert est perçu comme le lieu où le mal s'est retiré : le lieu de la non-civilisation, le lieu du défi et de la lutte (pas de romantisme).

- Le désert est bien sûr aussi le lieu où l'on est replié sur soi-même, où l'on doit affronter sans distraction le chemin intérieur : la "préparation des voies du Seigneur" dans les zones non converties de son propre cœur.

- La vie "convertie" est conçue comme un pèlerinage ascétique, en écho au livre de l'Exode : on a déjà échappé au pharaon/à l'Égypte et on entre maintenant dans le désert. C'est ici qu'intervient un autre aspect du désert : la conclusion de l'alliance de YHWH avec Israël a eu lieu dans le désert ; et dans la prédication des prophètes, le souvenir de cela, du "temps de la jeunesse d'Israël" est présent. Le désert devient la possibilité de la conversion, de l'éloignement de tout ce qui n'est pas Dieu, où Dieu courtise à nouveau Israël (Osée, par exemple) : Dieu conduit l'épouse bien-aimée dans le désert, où elle n'a plus que Lui.

- Le monachisme comme "mourir", "être mort" pour le monde.

Ces pensées jouent plus tard un rôle pour la clôture et ses différents motifs : l'isolement monastique n'est pas seulement une protection (cela aussi), mais un enfermement volontaire comme une expression de l'appartenance à Dieu, de l'être mort pour le monde, de l'être maintenant avec Lui.

- L'imitation de la "vie angélique". Le logion de Jésus selon lequel "ceux que Dieu juge dignes de la résurrection ne se marieront plus, mais seront comme les anges dans le ciel" en donne l'amorce. Qu'est-ce qui caractérise les anges, à part le fait qu'ils ne meurent pas ? 1. ils voient toujours le Père céleste, même lorsqu'ils accomplissent des services dans le monde --> souvenir perpétuel de Dieu ; 2. liturgiquement (dans l'Apocalypse de Jean), ils sont ceux qui portent les prières des saints vers le haut, ils se tiennent devant la face de Dieu dans une intercession continue et une liturgie solennelle. 3) Ils sont à la fois libres et serviteurs obéissants.

- Le retour à l'innocence d'Adam. Dans la piété de l'Église orientale, par exemple chez Evagrius Ponticus, la vie monastique est un retour conscient à la manière dont l'homme a été conçu à l'origine : dans une communion pleine avec Dieu, dans l'amour, la connaissance et la paix. On se tourne vers l'est pour prier, parce qu'à l'est se trouve le paradis, en Eden.

- Mais on se tourne aussi vers l'est, car c'est de l'est que le Christ reviendra : La parousie et le paradis vont de pair, c'est pourquoi les moines, les moniales et les personnes consacrées regardent dans ces deux directions : Leur propre origine et l'avenir. Vigilance en vue de la parousie : "Je me tiens sur le mur et je veille", dit une parole célèbre (attribuée à Macaire). Ou encore dans les Apophtegmes : "Un frère demanda à l'un des anciens pères : en quoi consiste la vie (monastique) ? Et il répondit : En une bouche vraie, un corps saint, un cœur pur, en des pensées qui ne se promènent pas dans le monde, en psalmodiant avec contrition, en vivant dans le silence (hésychia), et en ne pensant à rien d'autre qu'à l'attente de la venue du Seigneur".

- La suite du Christ - *sequela Christi* - (5^e lettre d'Antoine) : est apparemment moins thématifiée, en tout cas par rapport au monachisme médiéval.

- Mais cette idée est pour ainsi dire présumée dans un autre motif : la vie monastique comme préparation au martyre ou comme substitut au témoignage du sang (Chrysostome, Pseudo-Macaire, dans la Vita de Pachomius, Méthode d'Olympe, Athanase et Cassien). Il faudrait toutefois ajouter, comme le fait également LG, que la virginité spécifique à l'amour du Christ était d'abord considérée comme un "martyre blanc". Cela signifie également que la chasteté sans mariage était constitutive de la vie monastique, sans discussion.

- L'idée de l'amitié avec le Christ est en revanche rarement thématifiée - si vous pensez par exemple à Gertrude la Grande ou à Aelred et aux cisterciens du 12^e siècle ! - Même chez les femmes du désert, la notion d'épouse, si importante pour les vierges de l'Église primitive, n'apparaît pas. Raisons : (1) La spiritualité monastique primitive est fortement marquée par l'esprit de pénitence. (2) On est généralement réticent à parler d'expériences intérieures de consolation, mais on préfère échanger sur le combat spirituel contre les vices. (3) Outre les

nombreux pères du désert, des mères du désert sont également attestées, nommées : Sara, Theodora, Synkletika ; d'autres ne sont pas nommées. Celles-ci ne présentent toutefois pas un profil féminin. C'est le contraire qui est souligné : qu'elles peuvent vivre de manière aussi ascétique que les hommes. Dans l'ensemble, c'est ce qui est attendu et admis : Les femmes vivent avec la même rigueur, remportent les mêmes victoires dans la lutte contre les passions. C'est ce que montre très clairement le récit d'un "moine" qui vivait très retiré dans un kellion et dont on ne découvrit qu'il s'agissait d'une femme qu'au moment de son enterrement.

- Pourtant, l'idée de l'épouse du Christ n'est pas totalement absente. On la retrouve par exemple dans la Vita d'Amma Synklektika (rédigée au 5e siècle, elle a longtemps été attribuée à Athanase, mais nous ne connaissons pas le véritable auteur).

Lit. : K.-S. FRANK (ed.), Vita Synkletike, nn. 7-9.11, in : La bienheureuse Synkletika a été interrogée, Beuron 2008.

- Nostalgie de l'Église primitive, telle qu'elle est décrite dans les Actes : avoir tout en commun, vivre ensemble en paix selon l'idéal de l'Église. important comme racine pour la vie communautaire, qui ne doit pas seulement être un exercice de pénitence, mais qui doit aussi refléter un tout petit peu l'idéal de l'Église primitive : le soutien fraternel dans l'amour - au moins sur le mode de la nostalgie ! - L'idéal des Actes des Apôtres, en tant que paradigme, ne se retrouve pas seulement chez Augustin et Basile, mais aussi chez Antoine (Vita) et chez Horsiési (monachisme pachomien).

Conclusion

Le monachisme pouvait donc être qualifié de "philosophie des croyants en Christ" (philosophia christiana) : un philo-sophe "cherche", c'est-à-dire "aime" la sagesse. Pour un chrétien, la sagesse est le Christ lui-même.

On cherche à connaître le Christ/Dieu. Le moyen d'y parvenir est la ressemblance, l'assimilation (conformatio) à lui. La philosophie d'un chrétien est donc la suivante : celui qui a un cœur pur verra Dieu.

Chemin vers la vision de Dieu = pureté du cœur ;

Pureté = santé du cœur = liberté par rapport aux maladies, c'est-à-dire aux "passions" ;

santé de l'âme/du cœur = agapè, amour comme vertu enracinée

celui qui aime Dieu et qui aime ce que Dieu aime a les yeux du cœur ouverts sur Dieu (contemplation).

La vie monastique est donc un chemin qui a pour but la pureté du cœur, celle-ci est une condition nécessaire à la contemplation = "l'état de prière" = "la vision de Dieu" telle qu'elle est possible dans cette vie.

Ces deux aspects sont nommés par exemple par Evagrius comme "*praktike*" (bios praktikos) et "*gnostike*".

2^{ème} Conférence

Les vœux

À partir de quand existe-t-il des vœux ?

... les vœux classiques de la vie monastique : *Stabilitas* - *oboedientia* - *conversio morum*, ou la triade qui décrit le style de vie de Jésus, selon les *consilia evangelica* : pauvreté - chasteté - obéissance.

Ou dans LG et PC dans un ordre différent : chasteté - pauvreté - obéissance ;
ou dans le CIC, cc.599-601.

La question portant sur l'utilité des "vœux" ou leur inutilité, voire leur dangerosité, ne date en tout cas pas de Martin Luther.

Faire un vœu, c'est faire une promesse à Dieu ou à la déité. Cela est clairement attesté dans l'Ancien Testament ; et les écrits de Qumran nous informent sur la pratique du vœu de célibat chez les Esséniens, hommes et femmes.

D'une manière générale, faire un vœu à Dieu fait partie de la vertu de "*religio*". En effet, "*religio*" ne signifie tout d'abord pas une "religion" en tant que système de doctrines, de prescriptions éthiques et de pratiques culturelles, mais désigne l'attitude intérieure d'un homme qui "rend gloire à Dieu" (*religiosus homo, devotus*), qui adopte la juste relation avec Dieu. Il est difficile de traduire ce mot en allemand, le mieux étant peut-être de dire "Gottesverehrung" ou religiosité. Cette attitude inclut diverses autres vertus, par exemple la révérence envers Dieu. Si l'on suit l'interprétation étymologique déjà défendue dans l'Antiquité, "*religio*" signifie "(re)lien avec Dieu". Le mot lui-même contient déjà le "lien" (*ligamen*).

De la vertu de "*religio*" résultent des actes intérieurs et extérieurs : la prière, l'hommage, l'invocation de Dieu dans le serment, l'offrande d'un sacrifice, ou encore un vœu. Dans le vœu, on promet à Dieu quelque chose (donc une chose) pour des temps futurs, ou on promet de faire ou de ne pas faire quelque chose.

Cela signifie qu'un vœu est par essence un acte d'adoration de Dieu (*latreia*).

Cela vaut en particulier pour les vœux qui ne concernent pas une chose, mais la personne elle-même : Les vœux qui "fixent" pour l'avenir la volonté au service de Dieu (ce que l'on appelle en latin "*devotio*"). C'est pourquoi "*homo Deo devotus*" (= un homme "dévoué" à Dieu) ne signifie pas seulement un homme intérieurement pieux, mais un homme qui s'est "engagé pour Dieu", qui s'est lié à Dieu.

Un tel vœu s'apparente à un "*holocaustum*", un sacrifice total. Ou, comme le disait Anselme de Canterbury (peut-être !) : on n'offre pas seulement les fruits d'un arbre, mais l'arbre tout entier, avec les fruits qu'il portera à l'avenir.

Nous (et cet argument existait aussi au Moyen-Âge !) dirions peut-être que ce type d'engagement nous empêche de faire le bien spontanément, car nous devons le faire. Mais l'argument contraire est le suivant : s'engager une fois (une fois pour toutes) à faire le bien rend plus précieux tout ce qui est effectivement fait par la suite, car cela provient d'une volonté qui s'est rendue "stable". Une telle volonté ressemble un peu à la volonté des anges ou des bienheureux dans le ciel, qui est ferme dans le bien (*confirmatus in bono*). La noblesse de la volonté ne réside pas tant dans le fait qu'elle puisse choisir entre le bien et le mal, mais dans le fait qu'elle veuille choisir le bien :

Thomas d'Aquin (S.th. II II q.88) : "De même que l'incapacité de pécher ne diminue pas la liberté, de même le "ne pas pouvoir faire autrement" d'une volonté fixée sur le bien ne diminue pas la liberté. Cela se voit clairement en Dieu et chez les bienheureux du ciel. Et le fait de ne pas pouvoir changer de vœu est de cette nature; il a une certaine ressemblance avec l'affermissement des bienheureux. C'est pourquoi Augustin dit dans la même lettre : "Bienheureuse est cette 'nécessité' qui nous contraint à faire mieux". "Bienheureuse est cette impossibilité de faire autrement qui nous oblige à faire mieux" !

"Cependant, si l'œuvre promise, considérée en elle-même, est accomplie plus tard sans joie et à contrecœur, elle n'en est pas moins toujours plus méritoire que sans vœu, tant que seule la volonté d'accomplir le vœu subsiste. Car l'accomplissement d'un vœu est un acte d'adoration de Dieu ; et celui-ci est une vertu plus importante que l'abstinence, dont l'acte est le jeûne".

On comprend dès lors que "religio" prenne aussi le sens de "vie religieuse" ; "religiones" désigne les différentes familles religieuses. Et jusqu'à aujourd'hui, on parle de la "Congrégation des religieuses", parce que c'est un nom plus court que "Congrégation pour la vie consacrée".

Les premiers témoignages de la remise à Dieu par une promesse datent de l'époque prémonastique, des IIe et IIIe siècles ; dans le cas de l'ordre des "*Virgines Deo consecratae*", un "**propositum**" est clairement attesté, non pas une simple "intention", mais plutôt un "projet de vie", voire une "règle de vie". Ce projet est annoncé, devant des témoins, dans l'espace public de l'Église.

C'est ce qui est important : un vœu, au sens où nous l'entendons, n'est pas seulement une promesse intérieure faite à Dieu, mais il prend une signification ecclésiale ; c'est pourquoi il est prononcé, rendu public. C'est pourquoi il a des conséquences, même en cas de rupture de la promesse - il ne s'agit pas d'une affaire privée de la conscience ou de la piété d'une personne.

Basile parle de promesses (gr. "**homologia**" - lat. "confessio", "professio"). Celui qui entre dans la communauté monastique s'engage eo ipso à vivre dans le célibat.

En Égypte (mais pas seulement), l'entrée dans la vie monastique est marquée par le **vêtement** marque la tenue. (On sait que Cassien interprète de manière allégorique les différentes parties de l'habit monastique).

On ne prend pas l'habit soi-même ; le plus souvent, le débutant le reçoit d'un moine plus âgé. Il arrive aussi qu'un homme reçoive l'habit monastique d'une femme : Evagrius de Mélanie l'Ancienne, Gerontius de Mélanie la Jeune.

En passant : Pendant longtemps, il n'y a pas eu de vœux temporaires (sans doute un noviciat ou "annus probationis") ; la profession était perpétuelle.

Jean Cassien (Coll IX, 12) appelle l'acte du vœu "prière" (car en grec "*euche*" a le sens de "*votum*", à la fois "pétition" et "vœu"), et souligne ainsi qu'il s'adresse à Dieu :

"Nous prions lorsque nous renonçons à ce monde et faisons le vœu de servir le Seigneur de tout l'élan de notre cœur, morts à tous les actes et à toutes les activités de ce monde. Nous prions lorsque nous promettons de mépriser les honneurs du monde, de dédaigner les trésors terrestres et de nous attacher au Seigneur [...] dans la pauvreté de l'esprit. Nous prions lorsque nous promettons de vouloir pratiquer en tout temps une chasteté du corps totalement pure et une patience inébranlable, ou lorsque nous promettons d'extirper de notre cœur, par la souche et par le pied, la racine de la colère ou de la tristesse qui cause la mort. "

Pour Cassien, la *pauvreté* implique : le oui volontaire à une position sociale inférieure, le renoncement à la carrière et à la volonté de se faire remarquer. La *chasteté* fait tout naturellement partie de la vie monastique - à tel point que chez les Anciens Pères, la formule : "Il perdit sa règle monastique" signifie qu'il pécha gravement contre la chasteté.

De manière remarquable, Cassien cite également la *patience* - on peut peut-être dire qu'elle est au cœur de la "*stabilitas*". En allemand, il existe un beau mot ancien pour cela : "Stete" - tenir bon, fidélité, fiabilité. Enfin, la promesse monastique implique la ferme intention de ne pas laisser de place à la colère et à la mauvaise tristesse (*acedia*). A cela correspondrait la vertu de la *douceur* (*mansuetudo, mititas*) et de la *confiance* en Dieu.

Et il semble en quelque sorte cohérent que les trois "conseils évangéliques", avec des tonalités différentes, expriment cette remise à Dieu. Ils sont des moyens de devenir libre des obstacles à la *caritas-agape*.

Mais ils sont aussi une suite du Christ, c'est-à-dire qu'ils ont un caractère de kénose, et signe prophétique des biens du monde à venir : elles ont un caractère pascal.

Les prononcer, c'est instaurer un lien d'amour particulier. Les vœux reposent sur la reconnaissance que Jésus nous a aimés le premier, et bien plus encore.

Sur le thème de l'OBÉISSANCE

L'obéissance en tant qu'"attitude monastique" est également plus ancienne que les règles écrites des communautés, plus ancienne que le monachisme cénobitique.

On savait que la vie solitaire recelait des dangers non négligeables. L'un des principaux remèdes pour éviter la consolidation d'idées fausses (= simplement "privées") était *l'expérience des autres* : l'écoute d'un Abba avec une grande expérience, de la "tradition des pères".

Cela pouvait prendre différentes formes :

La rencontre unique ou plutôt rare avec un "père" qui donne une parole qui éclaire le chemin.

Ou la simple obéissance d'un "élève" à un "père" - cela présuppose une cohabitation plus proche.

Ou encore l'obéissance mutuelle de deux frères qui vivent ensemble.

Il est également question de délibérations communes dans une laure, ainsi que de paroles pleines d'esprit prononcées par des individus.

Il est essentiel que le "père" devienne le père parce que quelqu'un l'a interrogé, lui a demandé une parole utile à l'âme. La *sincérité et l'humilité* sont exigées de celui qui pose la question - sinon, il se peut qu'il n'y ait pas de réponse du tout !

Mais il y a aussi des critères pour savoir quand on peut se confier à quelqu'un. Tout homme âgé n'est pas forcément un père sage (Cassian Coll. 2). Il doit lui-même mener une *vie sincère et sérieusement ascétique*, et surtout être libre de toute vanité. Seul celui qui a lutté lui-même fait preuve d'une véritable compréhension pour ceux qui sont en difficulté : La *miséricorde*, qui n'est pas "l'indulgence", *l'agape* - *caritas*, qui est intelligent, la *discretio*, qui reconnaît la mesure de l'autre.

On attend d'ailleurs des pères spirituels non seulement des conseils, mais aussi une *prière d'intercession*. Dans les apophtegmes, on attribue à la prière du père spirituel une force protectrice, voire miraculeuse. On peut donc lui obéir en toute confiance.

Un exemple particulièrement frappant d'"obéissance", qui n'est pas comprise de manière mono-dimensionnelle, est le récit d'"Eulogius", que l'on peut lire chez Palladius. Par compassion, Euloge avait recueilli un paralytique dans la rue et avait fait la promesse de s'occuper de lui pour l'amour du Christ et de tout faire pour le malade. Cela se passa bien pendant un certain temps. Mais le malade était de plus en plus mécontent, ses exigences de plus en plus grandes ; il insulta son bienfaiteur... jusqu'à ce que sa patience soit à bout. Il ne voulait plus porter le paralytique - littéralement - plus longtemps. Mais avant de prendre une décision, il voulait aller voir Antoine et lui soumettre l'affaire. Mais Antoine réagit de manière surprenante. D'abord, il réprimanda Euloge : il ne devait pas se débarrasser du fardeau qu'il avait pris sur lui pour l'amour du Christ - il servait le Christ. Puis il se tourna vers le paralytique et le réprimanda également en termes acerbes : qu'il sache que c'est le Christ qui le sert ! - Tous deux revinrent à la raison, c'est-à-dire à la conversion ; ils se supportèrent mutuellement et moururent d'une mort bienheureuse.

Nous avons l'habitude de comprendre l'obéissance aux supérieurs comme "*vicem Dei gerentibus* » : ils "tiennent lieu de Christ", c'est-à-dire que l'obéissance ne s'adresse pas simplement à ces personnes (qui ne doivent pas toujours avoir les idées les plus intelligentes et qui ont aussi besoin d'entendre d'autres points de vue - cf. règle d'Augustin), mais la motivation de la soumission est le regard porté sur le Christ. Cela signifie que les supérieurs doivent être conscients qu'ils ont une responsabilité devant le Christ - comme cela est clairement dit dans la RegBen. Mais l'inverse est également vrai : le supérieur doit toujours avoir en tête que celui qui obéit imite le Christ. Car le Christ n'a pas seulement obéi à son Père céleste, mais aussi à Marie et à Joseph...

Si l'obéissance est promise dans une communauté, l'accent se modifie. L'obéissance est alors (aussi) nécessaire dans la pratique pour qu'une vie communautaire soit possible et réussie.

De la même manière, le profil du "supérieur" change : il n'est plus seulement le maître spirituel de personnes individuelles, mais doit avoir en vue, de manière particulière, le bonum commune de la communauté. C'est pourquoi il n'est pas libre d'omettre une réprimande parce que la personne visée pourrait devenir encore plus mauvaise. Il peut le faire s'il s'agit uniquement d'une "correction fraternelle" en tant que devoir d'amour. Dans ce cas, s'il est prévisible que la parole fraternelle n'aura pas de succès ou d'utilité, mais bien le contraire, il peut se taire. Mais pas lorsqu'il doit intervenir en tant que supérieur, c'est-à-dire lorsqu'il est tenu de procéder à la "correctio paterna". Cette dernière doit être entreprise dans la perspective du salut de toute la communauté.

Les deux tâches incombent à un abbé ou à une abbesse de tradition bénédictine - et j'imagine qu'il n'est pas facile de satisfaire à la fois à l'exigence spirituelle ("père") et à l'exigence pratique et fonctionnelle ("supérieur"). A l'extrême, on pourrait en arriver à un effacement des frontières entre forum externum et internum.

Est-ce qu'il en va de même - déplacement de l'accent - pour les deux autres *consilia evangelica*?

Certainement pour les formes d'ascétisme.... Les premiers moines soulignaient que, dans la vie communautaire, "Obéir vaut mieux que faire des offrandes". En d'autres termes, le degré d'ascétisme de l'individu n'est plus soumis à son libre choix, mais à la prescription d'une règle ou du supérieur. Mieux vaut être moins "sévère" mais dans l'humilité de l'obéissance...

On peut aisément imaginer que des situations difficiles peuvent se présenter. Que faire lorsqu'un couvent mène majoritairement - en contradiction avec la règle, ou en réinterprétant la règle - une vie assez confortable, mais qu'un ou quelques moines plus jeunes ne veulent pas suivre cette voie ? Ils incarnent alors pour les autres la "mauvaise conscience". et risquent d'être mis à l'écart. (David de Augusta).

3^{ème} Conférence

La "santé" de l'individu permet une vie saine en communauté.

Les différentes familles religieuses se distinguent notamment par l'importance qu'elles accordent à la vie communautaire.

De même, elles se distinguent par la motivation spirituelle de la pauvreté (*imitatio Christi pauperis* ; *vita apostolica* ; vigilance eschatologique ; vie communautaire selon le modèle des Actes des Apôtres). Pour les ordres franciscains, la pauvreté personnelle et communautaire est au cœur de leur *imitatio Christi*. Le Christ est explicitement aimé comme celui qui "s'est fait pauvre à cause de nous". Pour Augustin, la pauvreté est une expression de la communauté de biens entre les frères ou les sœurs. Pour les dominicains, la pauvreté fait partie de la prédication; celle-ci exige en effet d'une part de la mobilité (pas de "*stabilitas*" du lieu), d'autre part un témoignage de vie authentique : celui qui parle des biens du monde à venir perd toute crédibilité s'il accorde trop d'importance aux "*temporalia*", aux biens temporels.

Qu'en est-il de l'importance spirituelle de la communauté, de la vie en communauté ?

Il y a bien eu l'argument selon lequel la vie communautaire est une protection contre l'égarement de l'individu ; tous ne sont pas capables de la même manière de vivre en solitaire. Ils pourraient devenir des "gyrovagues", perdre l'ordre, ne suivre en fin de compte que leur propre volonté, et échouer.... Le scepticisme à l'égard des moines "sans chef" (*a-kephaloi*), qui n'ont pas de supérieur, n'existait pas seulement en Occident.

Basile, qui était très sceptique à l'égard des anachorètes en raison de son expérience d'évêque en Cappadoce, est convaincu que c'est dans une vie communautaire que le commandement de l'amour du prochain est le plus parfaitement accompli. Cela vaut à double titre : en faisant preuve de charité envers les autres et en la recevant - sous la forme d'une aide en cas de difficultés. Car "malheur à celui qui est seul ; s'il tombe, il n'a personne pour le relever". A l'instar de la règle d'Augustin, Basile tient en haute estime l'idéal de l'Eglise primitive pour les communautés monastiques.

Il faudrait ajouter que la vie communautaire peut contribuer à la maturation et à la sanctification grâce aux défis spécifiques (frères ou sœurs désagréables).

"L'ermite est combattu par les mauvaises pensées (*logismoi*),
le cénobite les frères négligents..."

Comment cela se passe-t-il dans la Règle de Saint Benoît ? Quelles sont les modifications apportées par le renouveau cistercien du 12^e siècle ?

Une question difficile : que se passe-t-il lorsqu'une communauté concrète dans laquelle on est entré change fortement, de sorte qu'une sortie semble être la seule voie possible ? Quelles sont les conséquences pour les vœux ? S'ils sont prononcés envers DIEU, tous les engagements qui ne sont pas directement et concrètement liés à cette communauté devraient subsister (en particulier le vœu de chasteté sans mariage). Il y a des personnes qui disent : "J'ai dû démissionner/transgresser pour pouvoir accomplir mes vœux".

Il y a certainement des dangers, des positions extrêmes :

- l'accent excessif mis sur la communauté, jusqu'à la marginalisation du membre individuel
- ou la marginalisation du bien commun, car seul l'individu et ses besoins comptent.

Il faut en tout cas éviter de suralimenter la pensée revendicative (pas toujours facile quand il y a peu de relève). Car pour être prêt à faire des vœux, il est essentiel de reconnaître le but de sa propre vie en dehors de son moi limité. Cela signifie vouloir et pouvoir grandir.

Celui qui se lie à Dieu par ses vœux, et qui le fait dans une communauté, sait d'une part qu'il / elle peut attendre de la communauté aide et soutien, mais aussi que la communauté peut compter sur lui/elle. Il y a des droits et des devoirs. Cette dimension fait également partie de la "religio" en tant que vertu. D'une part, il faut se rappeler qu'aucune communauté au sein de l'Église n'est une fin en soi.

On ne peut le dire que de l'Église elle-même, dont le Christ est la tête : elle est l'image, la "pré-réalisation" et l'"ancrage" de la Jérusalem céleste, de l'"Épouse de l'Agneau", donc une réalité impérissable. Mais dans le temps présent, elle est "sacrement" : "signe et instrument" visible d'une communauté entre Dieu et les hommes qui devient réelle dans l'"eschaton".

Pour durer et ne pas déperir, chaque petite communauté doit être ouverte, c'est-à-dire avoir un regard sur la réalité ecclésiale plus vaste.

Une église domestique (*ecclesia domestica*) qui ne reste pas ouverte à la paroisse, une paroisse qui n'est pas ouverte au diocèse, un diocèse qui n'est pas ouvert à l'Église universelle - deviennent un "conventicule", un "cercle" qui se suffit à lui-même et qui finit par s'isoler de manière stérile. La raison en est que l'Église a un seul chef et vit de l'Eucharistie ; la célébration de l'Eucharistie est toujours la célébration de toute l'Église (même diachroniquement !), et il en va de même pour la célébration des autres sacrements. On n'est pas baptisé dans une paroisse, mais dans l'Église.

- Peut-être qu'un certain danger (d'autres spiritualités religieuses ont d'autres dangers !) du monachisme bénédictin réside dans le fait que le monastère individuel peut apparaître comme "autarcique". Peut-être Benoît avait-il cela à l'esprit lorsqu'il a décidé que l'évêque du diocèse concerné serait impliqué dans l'installation d'un abbé nouvellement élu ?

- Deuxièmement, le fait de mettre l'accent sur sa propre communauté ou de la valoriser peut avoir de graves conséquences : Le livre du prieur de la Grande Chartreuse Dom Dysmas de Lassus ("Verheißung und Verrat"), paru récemment en allemand, désigne comme l'une des causes des abus spirituels, surtout au sein des communautés récentes en France : la focalisation sur la "communauté" respective, qui devient supérieure à l'individu, la fermeture vers l'extérieur, la dissimulation au profit de la réputation de la communauté, la pression sur la conscience de chaque membre.

Il faut également être clair à ce sujet : La véracité ne signifie évidemment pas que chacun et tous ont le droit de tout savoir. On ne parle pas d'affaires intérieures avec des personnes qui ne peuvent absolument pas aider - uniquement pour se "donner de l'air" immédiatement, ou aussi pour se donner de l'importance avec les informations qui nous parviennent en tant qu'"initiés". Il y a un "bavardage" à l'extérieur qui équivaut à un abus de confiance. C'est pourquoi un tel comportement est considéré comme condamnable et puni.

Dans le domaine de la formation spirituelle, cela concerne le thème de la gestion du *langage* : véracité et discrétion, ouverture et silence, sincérité et amour.

"On reconnaît la maladie de l'homme à sa langue"
(valable pour la médecine et le diagnostic spirituel).

C'est un domaine très vaste.

Guerric d'Igny (Sermo Pentecost. I, n.5) :

Je ne veux pas parler maintenant de choses qui sont déjà quasiment courantes et qui ne sont même plus considérées comme des délits (crimina). Je crois que celui qui prononce de sa bouche des paroles malveillantes et qui, avec sa langue, incite à la fraude, qui parle de son frère en termes infâmes et qui accable de calomnies le fils de sa mère (Ps 49, 19 s.), participe à la table des démons (cf. 1 Co 10, 20), et en mangeant, il est dévoré par eux (les démons) ! Il en va de même pour ceux qui ne parlent pas mal des autres, mais qui écoutent volontiers de tels discours ; il en va de même pour ceux qui, par des propos ambigus et malpropres, provoquent le rire et la perte de la discipline.

Le doux Guerricus est très clair sur ce point : un tel comportement nécessite une longue période de pénitence avant de pouvoir à nouveau recevoir l'Eucharistie ("pain du ciel", "pain des anges"), car on s'est rempli le ventre de l'âme de mauvaises paroles.

Les paroles que quelqu'un prononce le nourrissent ! Si elles sont mauvaises, elles le rongent.

Le silence n'est pas toujours "d'or". C'est une vieille sagesse que la pire des colères est celle qui est nourrie par le silence ; c'est la rancune (*mnesikakia*), jusqu'à l'irréconciliation. La gestion de la parole et du silence était un chapitre extrêmement important pour le monachisme primitif. On pourrait montrer à travers lui que le respect d'une règle extérieure ne suffit pas, mais qu'une formation intérieure doit avoir lieu, *conversio cordis*.

"Il y a des personnes qui parlent toute la journée - mais il ne disent rien d'inutile. Il ne rompt pas le silence. Et il y en a d'autres qui ne parlent pas, mais qui condamnent dans leur cœur leurs confrères : un tel ne se tait pas".

- Troisièmement, l'idéalisation de la communauté - de la vie fraternelle et sororale - peut conduire à de grandes déceptions, mais aussi à de grandes illusions. Il est clair, du moins en théorie, qu'une communauté religieuse ne remplace pas une famille. Les membres ne se sont pas réunis parce qu'ils se trouvent sympathiques, mais parce qu'ils ont un objectif commun et veulent se soutenir mutuellement sur ce chemin.

Dans le domaine de la formation spirituelle, cela concerne le thème de *l'affectivité* et de la maturité dans les relations ; du point de vue des vœux, cela concerne la chasteté.

Par exemple, le maître syrien Jean de Dalyatha mettait en garde un confrère contre les moines dont l'affection ne s'étendait pas uniformément à tous les frères, mais seulement aux jeunes moines. "Fuyez ! C'est l'esprit de fornication !" (J. v. D., Geistliche Reden, Beuron 2019).

Sous l'apparence de l'amour du prochain peuvent se cacher des penchants pervers. Dans son manuel du novice, David d'Augsbourg cite les signes d'amitiés non spirituelles (le premier est la jalousie ; un autre : la défense des vices de l'autre, cf. RegBen) ; David parle ouvertement de la manière dont se manifestent ces "amitiés" tendres, et du fait qu'elles peuvent facilement se transformer en leur contraire : disputes publiques, "scènes", trahison de secrets, haine.

Mais même si de telles catastrophes ne se produisent pas, il faut se méfier de "l'occupation" du cœur : "Ne demande pas trop à être aimé. Cela entraîne une dispersion agitée du cœur. La

personne dont tu veux être aimé, tu veux aussi lui plaire : c'est ainsi que se mêlent la flatterie et souvent la malhonnêteté (...) Peu de personnes s'harmonisent entre elles dans leurs sentiments, leurs inclinations et leur comportement de telle sorte qu'il n'y ait pas à un moment donné de divergences d'opinion. Et celles-ci mettent alors en péril l'affection".

La formation en vue des vœux ne signifie pas que quelqu'un doit devenir une pièce de mosaïque parfaitement ajustée. Même si elle vise en premier lieu à former la personne individuelle, il s'ensuit nécessairement que les relations avec les autres personnes sont transformées. La relation que tu as avec tes frères et sœurs n'est pas du tout sans importance pour ta relation avec Dieu, pour le but : s'approcher de Dieu dans la prière.

Dans ce contexte, le thème de la discorde (ou de la mauvaise tristesse : *tristitia*), qui naît de la "colère", est étonnamment souvent abordé. La pensée du frère contre lequel on est en colère - ou inversement : qui a quelque chose contre nous - se dresse comme un mur entre Dieu et le moine lorsqu'il veut prier. La rancœur (= colère solidifiée) et l'antipathie rendent impossible la prière pure.

"Celui qui veut rencontrer Dieu dans la contemplation,
mais qui ne combat pas la colère,
est semblable à un homme qui se crève les yeux". (Evagre)

L'aversion peut accaparer l'âme, de sorte que pendant le temps de la prière intérieure, l'image du frère en question apparaît constamment devant les yeux intérieurs. Le temps de prière s'écoule en discussions imaginaires avec "l'adversaire" - au lieu d'être un colloque avec Dieu.

La mise en garde contre la colère et l'irritation contre le frère s'applique même lorsque la colère semble justifiée : "Garde-toi de te mettre en colère contre un homme" (Jean de Dalyatha).

"Par toute manière de blesser son compagnon, en paroles ou en actes, même si c'est une réaction à une grande injustice, on devient l'esclave du mauvais ennemi.... Mais si tu vis avec un tel frère et qu'il n'y a pas d'autre moyen, dis-le-lui doucement, mais ouvertement. S'il t'écoute, c'est bien. Mais si ce n'est pas le cas, éloigne-toi de lui pour qu'il ne t'éloigne pas du Seigneur".

Il ne s'agit donc pas d'une patience inhumaine et stoïque (même si certains apophtegmes en ont l'air !). Il serait sans doute bon de compléter encore un peu les Anciens Pères ici avec Augustin (sur la *Correctio fraterna*, dans sa "Règle") : Si je n'évoque pas l'injustice d'autrui à mon égard, la raison de ce silence pourrait être le mépris pour l'autre. Celui qui a vraiment à cœur le salut de son confrère doit le corriger, l'aider à aller mieux - c'est une œuvre de miséricorde spirituelle, peut-être la plus difficile.

Mais les moines anciens et médiévaux sont manifestement réalistes : il faut s'attendre à ne pas toujours réussir, même avec toute la charité du monde. Si l'on ne peut pas "gagner son frère, on peut se gagner soi-même par la patience" (David d'Augsbourg) : le comportement hostile d'un autre homme ne doit pas trouver d'écho dans son propre cœur.

Il faut alors se rappeler que la providence de Dieu a encore d'autres moyens de guider quelqu'un sur le bon chemin et que "celui qui est ton adversaire ici sur terre peut alors être ton ami au ciel").

Celui qui veut ressentir l'amour que Dieu a pour lui ne doit pas penser à la méchanceté que les hommes ont pour lui. Et s'il est tout à fait accablé par leur dureté, qu'il impute cette méchanceté

à l'ennemi du Malin, car c'est lui qui opère la méchanceté, et non le confrère qui ne fait qu'obéir au Malin". (Jean de Dalyatha)

Ce n'est pas le frère qui est l'ennemi - il ne sert à celui-ci que de moyen.

Lecture de Cassien

Conférence 16 : Sur l'amitié (texte).

Abbas Joseph explique tout d'abord différents types d'"amitié" (en suivant les définitions classiques) : Il y a des raisons extérieures à l'amitié, lorsque le destin a uni deux ou plusieurs personnes dans une certaine situation de détresse, ou lorsque l'on a une affaire commune à gérer. Il y a aussi l'amitié due à la parenté naturelle. Et il y a amitié en raison de l'égalité de la volonté, en raison de l'égalité des vertus.

n.3 : Malgré l'intention de rester ensemble, certains liens ne tiennent pas. Pourquoi ?

Abbas Joseph donne comme raison le fait que les "faibles" portent en eux la raison de leur faiblesse et que, malheureusement, la patience des forts - qui sont prêts à porter les faibles - ne sert à rien contre une grande faiblesse.

n.6 : Comme fondements de l'amitié monastique (compagnonnage --> vie cénobitique), Abbas cite Joseph :

1. le mépris des biens de ce monde

2. retrait de la volonté propre (=se préférer toujours à soi-même, "philautia")

3. savoir subordonner sa propre opinion pour le bien de la paix ; car souvent, les disputes naissent de causes très mineures. Céder à l'autre dans les choses permises, c'est "suivre le Christ", son obéissance.

4) "Il n'y a pas lieu de se mettre en colère contre son frère".

5) Il faut s'efforcer de guérir la colère de l'autre comme si c'était la sienne ; de même, il faut essayer de guérir la mauvaise tristesse de l'autre, par la "douceur". .

6. penser à la mort. La vie est limitée - certaines choses sont relativisées par cette pensée.

n.9 : Particulièrement dangereux : lorsque l'affirmation de la volonté propre se déguise "spirituellement".

n.14 : Joseph explique la différence entre "agape", que l'on doit à tous les hommes, et "diathesis" - amour cordial. Il est permis d'aimer davantage certaines personnes, si cet amour est "ordonné".

n.15-18 : Méthodes inutiles pour guérir la colère... par ex. par un silence ostentatoire envers le frère, ce qui ne fait que provoquer une plus grande colère. Aux dépens du confrère, on passe soi-même pour "vertueux", alors qu'on pousse le confrère à la rage.

n.19 : Grève de la faim - jeûne offensé = sacrifice idolâtre !

n.20 : Provocation à la violence physique

n.22 : Il ne faut pas seulement regarder un acte isolé, mais l'état d'esprit.

n.23 : Joseph "revient" sur le thème de la patience, du fait de supporter : "Jamais un faible ne supporte un faible".

n. 24 : Caractéristique des faibles : ils distribuent abondamment les offenses, mais ne peuvent en supporter aucune.

n.26 : Les faibles se séparent parce qu'ils ne se supportent pas eux-mêmes.