

Quelques réflexions sur les origines de la vie monastique...

Depuis quelques décennies, l'histoire de la vie monastique a été renouvelée par de nombreuses études, découvertes archéologiques, littéraires... Ces quelques pages ne prétendent pas proposer une histoire (mise à jour) de la vie monastique, elles se proposent simplement d'indiquer quelques éléments majeurs (parmi d'autres) des recherches actuelles, et cela d'une façon accessible à un large public. Ceux qui voudraient approfondir ces questions peuvent prolonger cette lecture par quelques ouvrages¹.

1 – Le fondement baptismal de la vie monastique ou une manière particulière d'être chrétien

Les spécialistes qui travaillent sur les origines de la vie religieuse sont de plus en plus réticents à séparer ce que l'on désignait jusqu'ici par « vierges » et « ascètes », pour indiquer un « pré monachisme » ou un « proto monachisme » (Syrie), d'un monachisme institué proprement dit. Ce que l'on dit aujourd'hui, c'est qu'une forme particulière de vie chrétienne menée en-dehors des conventions sociales (et même ecclésiales) et marquée par le célibat, le détachement des biens et des honneurs, l'obéissance à une autorité ecclésiale ou charismatique, et éprise d'une prière continuelle, est concomitante au fait chrétien. On la retrouve partout, en même temps, sous des formes très diverses et variées. Parfois, comme en Syrie, ces formes d'existence ont même précédé les formes habituelles de la vie chrétienne (mariage...). Plus tard, l'essor du monachisme égyptien, son abondante littérature, l'impact de la *Vie d'Antoine* et de plusieurs grandes figures, feront que tous se réclameront de l'héritage égyptien. C'est le mythe des origines égyptiennes !

À cela il faut ajouter un flou dans le vocabulaire. Désignés aussi bien par le terme de « philosophes » que par celui de « moines », des hommes et des femmes incarnaient dans l'Église et, pour le peuple de Dieu, une invitation à l'appropriation personnelle du mystère chrétien bien plus qu'à un état de vie. Un certain nomadisme entre les formes de vie ascétique est aussi intéressant à relever. L'ascète en Orient (sauf peut-être chez Pachôme) et, dans une moindre mesure, en Occident, jusqu'au milieu du VI^e siècle, s'engage beaucoup plus à la quête de la Sagesse qu'à demeurer dans une communauté ou dans une congrégation. Le seul engagement à vie est de garder le célibat. Il n'a pas besoin d'être proclamé officiellement et il ne fait pas forcément l'objet d'un vœu. Celui qui a décidé de suivre le Christ dans son dépouillement pour chercher Sa présence peut passer ainsi d'une forme à l'autre, mais s'il vient à se marier, le peuple chrétien voit là une infidélité à l'appel de Dieu.

Notons ici que le plan de *Lumen Gentium* proposé par les Pères de Vatican II (et la place de la vie religieuse dans ce plan !) est parfaitement consonant avec l'histoire des origines de la vie religieuse. Une forme de vie baptismale parmi d'autres, tout entière centrée sur le désir de Dieu, qui a en propre ce qui appartient à tout le monde, mais qui fait signe au Peuple de Dieu de « l'appel universel à la sainteté ».

2 – Réponse monastique à la tentation du « messalianisme »

¹Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif : Des origines jusqu'au concile d'Ephèse*, Bellefontaine, 1998 ; Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien, pour une phénoménologie du monachisme*, Bellefontaine, (Spiritualité Orientale, n°30), 1979 ; Armand VEILLEUX, nombreux articles sur son site www.scourmont.be/Armand/arm-fra.htm.

2-1. Définition du messalianisme.

Il a été la plus grande tentation du monachisme d'Orient, tant celui de la Perse que de la Syrie ou de la Cappadoce... Il a montré un visage plus attaché à l'expérience d'une illumination intérieure sensible qu'à une réelle expérience chrétienne enracinée dans le peuple de Dieu.

On peut résumer ainsi sa doctrine : l'homme qui avait reçu l'Esprit Saint aux origines l'a perdu, et le diable est entré en lui. On peut parler de l'inhabitation de Satan dans l'âme humaine déchue. Tout le système messalien a pour but de chasser le diable de l'homme et de permettre le recouvrement de l'inhabitation de l'Esprit de Dieu par la pratique ascétique.

L'Esprit est donné subitement et ouvertement à celui qui l'a mérité. Il procure instantanément la contemplation et l'*apatheia* (l'impassibilité). Ce « baptême de feu » est enfin légitimé par des apparitions et des phénomènes extérieurs, visibles de tous, en l'occurrence des transes. De fait, le recours aux phénomènes extérieurs permet à l'ascète d'être reconnu comme authentiquement initié et parvenu à la perfection, il peut alors intégrer le groupe des moines messaliens.

Ce témoignage extérieur rendu par Dieu lui-même à l'homme méritant prend ainsi le dessus sur les médiations établies : celle de l'Église et des sacrements, en particulier celui du baptême.

2-2. La réponse au messalianisme : Philoxène de Mabboug

L'homme qui accomplit ses devoirs envers son prochain obtient le don du discernement ! Ce que Philoxène entend par discernement est très précis. De même que le commandement à accomplir ne relève pas d'abord de pratiques ascétiques particulières, mais bien de ce qui relève du service du prochain, de même le discernement consiste à reconnaître le Christ sur le visage de ses frères et des hôtes qu'il reçoit. Ainsi le moine ne se laisse pas distraire de Dieu par l'amour du prochain, bien au contraire. Ici, dans le contexte du messalianisme, il est possible de dire que l'illumination du frère se substitue à l'illumination du « baptême de feu ».

Ce thème, que l'on pourrait qualifier d'épiphanie du « visage », occupe une place capitale dans l'argumentation de Philoxène.

La capacité de « discernement » – c'est-à-dire ici de perception du visage de Dieu sur le visage de l'homme – est rendue possible par « l'observation des commandements » qui consistent pour Philoxène en l'accomplissement de *Mt 25*. Celui qui s'y adonne fait une expérience spirituelle :

« À la vue des hôtes ou des indigents, que l'on ne fuie pas la fréquentation de ces gens et qu'on ne pense pas que cette fuite est bonne ou procure la quiétude, mais, à leur vue, qu'on excite en soi l'amour de l'hospitalité, en offrant d'abord l'adoration qui convient au Christ apparaissant dans l'homme. » (§ 31)

Philoxène n'est pas le seul moine à avoir su relever le défi de l'hérésie messalienne : Basile, en Cappadoce a su ramener les communautés monastiques à l'Église en leur commentant les Écritures et en leur rappelant l'importance et l'unité du double commandement de l'amour.

3 – Un besoin vital de relations

Revenons au monachisme de la grande Église et à un autre trait caractéristique, celui d'une quête de témoins et de références. La vie religieuse a pour point de départ une résonance de tel ou tel verset de l'Écriture (sans que l'on puisse parler de fondement

scripturaire de la vie religieuse – cf. Tillard), entendu dans un contexte liturgique ou privé, selon les cas. L'homme, mis en route par les Écritures, cherche alors des anciens pour répondre à cet appel. Il n'y a jamais eu une « invention » de la vie religieuse, celle-ci apparaît comme contre-nature à l'historien. Le besoin de références se donne à voir déjà chez Antoine qui n'hésite pas à aller demander conseil aux ascètes qui demeurent aux alentours des villages : le « premier » moine s'appuie sur un pré monachisme !

Ensuite, on ne peut que constater une circulation impressionnante des textes monastiques, une correspondance abondante entre des formes de vie monastique aussi différentes que possible, de nombreux voyages pour ouvrir son cœur à un maître spirituel qui habite parfois très loin.

La vie monastique jusqu'au XI^e siècle apparaît ainsi comme une nébuleuse soucieuse de répondre aux besoins actuels par une connaissance des anciens et de leurs écrits, et aussi des pratiques de ceux qui, même s'ils vivent tout autrement, n'en sont pas moins reconnus comme d'authentiques moines. Les moines d'Occident auront à reconnaître le monachisme d'Orient comme plus vénérable que le leur, parce que plus ancien et plus riche en traditions variées et multiples. La réponse des anciens pour relever les défis n'a pas consisté à relativiser leurs propres pratiques pour s'adapter au monde actuel, mais à les éclairer par d'autres pratiques, d'autres manières de faire, d'autres conceptions... Une perspective profondément traditionnelle, mais jamais intégriste, parce que toujours relationnelle.

4 – Un besoin de relations qui s'exprime dans la dynamique d'un triptyque

La manière dont la littérature monastique est organisée a favorisé cette dynamique. Nous disposons de trois éléments indissociables les uns des autres : les Vies, les Écrits législatifs et les Écrits doctrinaux. On retrouve ces trois types de documents dans toute la Tradition monastique et la transmission de la vie monastique passe par la connaissance, la reconnaissance et l'appropriation de ces textes.

- Dans les milieux monastiques, l'on a d'abord écrit des Vies dont celle de saint Antoine, écrite par saint Athanase. Elle servira plus ou moins de modèle à beaucoup d'autres. Séparer les Vies des autres écrits conduit à accorder une importance démesurée aux personnalités des pères du monachisme au détriment de leurs charismes, ce qui traduit une méconnaissance de la volonté profonde de leurs biographes.
- Le second genre de textes est celui des Règles monastiques. Séparer les Règles, ce qui est parfois le danger du monachisme actuel d'Occident, conduit à accorder une importance à la prescription sans toujours en percevoir le fondement, au point d'abandonner la prescription plutôt que d'avoir à l'actualiser. Les moines ont besoin d'un enseignement doctrinal pour comprendre jusqu'à quelle profondeur les atteint la vie dispersée menée selon la Règle, pour saisir le rapport entre la chose terre-à-terre qu'ils ont à faire chaque jour et ce qui leur est révélé du mystère de Dieu dans les Écritures et dans la Tradition monastique.
- Le troisième genre de textes est donc celui des Écrits de doctrine spirituelle. Séparer les écrits de doctrine, amène à prendre le risque de s'attacher plus à la recherche d'une sagesse qu'à la mise en œuvre d'une pratique. Les Règles sont la transmission d'une expérience pour dire : *fais cela et tu vivras*.

On pourrait s'inquiéter du risque d'en appeler à une règle pour traduire la grande diversité et créativité des voies monastiques. La spécificité du chemin de chaque moine pour aller à Dieu n'est-elle pas compromise par un texte définitif valable pour tous et partout ? En outre, comment une communauté pourra-t-elle demeurer évangélique et répondre aux

sollicitations de ses contemporains sans mettre en péril le texte de la Règle ?

L'étude des règles d'Orient montre que le texte législatif ne prétendait pas répondre à tous les problèmes mais permettait d'articuler la fidélité aux conditions vitales pour aller à Dieu et la fidélité à l'Évangile par le service de ceux qui, de l'extérieur, venaient solliciter les moines. Dans les *Praecepta* de Pachôme, refuser une visite ou une aide demandée par la famille d'un frère n'est même pas envisagé ; toute l'attention de Pachôme se porte sur la manière dont la communauté peut venir en aide au frère en répondant à la demande de sa famille, ainsi que sur le caractère cénobitique de cette réponse. La même attitude apparaît dans les passages qui traitent de l'accueil des pèlerins, des femmes, des malades, et aussi de la nécessité de sortir du monastère pour les besoins de la communauté.

Vivre le paradoxe du fait que le double commandement de l'amour n'en fait qu'un, voilà bien la fonction vitale de ces Règles. Telle est aussi la fonction des Exposés d'Aphraate lorsque, s'adressant à une communauté monastique judéo-chrétienne, il développe la primauté de l'amour sur la Loi. Même attention à ce paradoxe évangélique chez Maruta, en Perse, lequel, dans un contexte sociopolitique très particulier, légifère sur l'élection d'un frère chargé de visiter les prisonniers. Parce que la vie monastique doit être menée, tous les frères ne peuvent pas remplir cette charge ; parce que la communauté est évangélique, un frère doit être choisi pour accomplir une mission dont la communauté, compte tenu de l'environnement, n'envisage même pas de se départir. L'élection de ce frère montre à quel point la communauté tout entière ne se dispense pas de cette mission, mais s'en acquitte à travers lui. L'Église perse fait sienne cette pratique lorsqu'en 410, elle publie ses canons. Ils relèvent alors d'une conjoncture historique ancienne, ils ne s'imposent pas pour des moines qui vivent dans un autre contexte, mais relire ce texte ancien montre la liberté que l'Évangile suscite dans une communauté chrétienne – fut-elle monastique – lorsqu'elle prend au sérieux le paradoxe du double commandement qui n'en fait qu'un.

Pour vivre cette séparation, inhérente au fait monastique, il était ainsi nécessaire aux anciens d'être « relié » aux autres traditions. Cette attitude d'humilité est garante de l'authenticité de cette séparation et d'une fidélité à la tradition.

Cette attention à l'Orient n'a rien d'exotique : la même attention se retrouve vis-à-vis des autres Règles d'Occident. Il existe une profonde influence des générations plus anciennes des textes législatifs sur les Règles plus récentes. Cette autorité des textes monastiques d'Orient ou d'Occident, éloignés dans le temps ou contemporains, ne procède pas d'une volonté initiale de reprendre ce qui se fait ailleurs, mais plutôt de trouver des solutions à des questions très concrètes qui se posent aujourd'hui dans un monastère précis. Cette attitude très pragmatique favorise une certaine créativité comme dans le cas du moine chargé de visiter les prisonniers dans les Canons de Maruta ou dans la clôture stricte chez Césaire... En agissant ainsi, ces anciens ne cherchent pas innover mais à résoudre un problème à la lumière de l'Écriture et de la Tradition.

La Règle de saint Benoît n'a pas été écrite autrement, elle invite à une lecture qui fait largement place à la connaissance des autres sources, non pas seulement pour s'en nourrir personnellement, mais pour mieux comprendre les fondements des prescriptions du texte même de la *Regula*.

5 – Anachorètes ou cénobites ?

Il serait faux de vouloir faire du cénobitisme une étape postérieure du monachisme, tant il est vrai que la plupart des solitaires sont décrits comme sortant des *cenobia*. Contentons-nous de reconnaître ici aussi une pluralité de traditions aussi riche que diverse.

Lorsque les auteurs monastiques situent ces deux formes l'une par rapport à l'autre, c'est souvent pour montrer la supériorité de celle pour laquelle ils ont opté, et donc tantôt l'une, tantôt l'autre !

Parmi les multiples fondements de la vie cénobitique, un élément attire l'attention de tous les commentateurs, l'importance de la non-propriété comme définition radicale et nécessaire à la vie communautaire menée selon le modèle apostolique.

Plusieurs raisons sont avancées par les anciens, voici les principales :

- L'anachorète vit pauvrement, mais il possède, il gère ses biens, il vend, il achète. Le fait que les pauvres viennent à lui, et qu'il ne peut pas se refuser à eux en raison du double commandement de l'Évangile, l'oblige à travailler davantage et il perd alors de vue le charisme de la vie monastique. La vie cénobitique où les frères mettent ensemble leurs biens, leurs travaux et leurs charismes, permet de vivre le double commandement dans le calme et dans la paix.

- La confiance et l'abandon de sa vie entre les mains de ses frères en cas de maladie en particulier, est l'un des fruits essentiels de la non-propriété dans la vie cénobitique.

- La non-propriété est aussi associée à l'union des cœurs (perspective augustinienne en particulier). Elle instaure une égalité entre les frères sans méconnaître pour autant les besoins différents. Le besoin mutuel fonde l'amour mutuel.

On comprend que la propriété apparaisse dans la *Règle de saint Benoît* comme un vice détestable à arracher à la racine ! C'est l'avenir de la vie commune qui est ici menacé.

6 – Séparation du monde

La *fuga mundi* exprime un élément fondamental de la doctrine ascétique vécue en contexte monastique, celui du désir de Dieu dont le caractère impérieux oblige l'homme à une rupture. Lorsque cet élément est érigé en principe absolu et exclusif, ou lorsque l'amour de Dieu devient indifférent à l'amour des hommes, alors il ne correspond plus aux expériences concrètes, telles qu'elles apparaissent dans les *Vies*.

Sur la route du moine chrétien, il y a le sacrement du frère, celui du père spirituel, celui de l'Église, mais aussi celui des pauvres, des malades, des étrangers... La manière dont les biographes rapportent ces solidarités montre bien qu'elles ne sont pas déterminées d'avance : elles viennent au contraire exprimer des trajectoires de vie qui échappent aux schémas préétablis.

Il existe certes un « discours monastique » qui caractérise le parcours des moines : il constitue un « modèle » pour tous, l'occasion d'un questionnement sur la manière dont chacun accomplit dans sa trajectoire particulière, les exigences de l'amour de Dieu. Ce « discours », sans être relativisé par les biographes, revêt des formes bien particulières, où la rupture à cause de Dieu donne lieu à de nombreuses solidarités. L'expérience de l'amour comme celle de la fécondité de l'ascèse se reconnaît tout autant dans la rupture du moine que dans le cadre de ces solidarités.

Ces solidarités n'apparaissent pas comme une concession faite au monde, mais au contraire comme la conséquence d'une authenticité de vie, comme la fécondité du choix d'aimer Dieu. Dans les biographies monastiques, lorsque ces hommes accueillent ceux qui viennent à eux, ils accomplissent des actes naturels qui ne portent aucun préjudice à leur option fondamentale. Tout au plus, les biographes prennent-ils soin de montrer que rien ne les distrait de la solitude qui demeure leur véritable désir et à laquelle ils retournent dès qu'ils le peuvent.

La solitude est pour eux le lieu où Dieu les rejoint pour les sauver, elle est aussi ce lieu où ils apprennent le chemin d'une liberté qui les rend à eux-mêmes. Cet apprentissage passe par des méthodes qui varient en fonction de chacun : certaines sont marquées par une rupture

plus radicale comme celle de la réclusion, mais toutes s'ouvrent sur la capacité à aimer Dieu et le prochain.

Le chemin monastique exprime la force du désir de l'homme en même temps que le don de Dieu ; il ne condamne pas le monde et ne crée pas une manière d'être au Christ qui s'inscrirait dans une autre ligne que celle de l'Évangile ; le but poursuivi demeure bien celui du double commandement.

La voie à suivre n'est pas celle d'un amour facile, car l'homme n'a pas toujours les moyens de ses désirs. La vie monastique est une « école du service du Seigneur »², un lieu où le disciple du Christ, progressivement, apprend à se libérer de toutes les entraves de l'amour. Les méthodes qui lui sont enseignées ne sont – il le sait bien – que des moyens³ ; la fin est ailleurs, dans la rencontre de Dieu dont le visage est souvent celui de l'homme. Ce souci de ne pas prendre les moyens pour des fins explique sans doute la grande liberté de la vie de ces hommes, qui, séparés, sont pourtant reliés par le lien du service évangélique à la vie de ceux qui leur demandent aide et réconfort.

Frère Jean-Luc

² *RB* Prol. 45.

³ Dans son introduction à la *Vie d'Hilarion*, Jérôme ironise sur le fait que ceux qui ont critiqué sa *Vie de Paul*, en raison de la solitude de l'ascète, rejettent pareillement Hilarion qu'ils accuseront d'avoir été trop mêlé aux hommes : *Vie d'Hilarion* 1,6-7. Pour lui, Paul de Thèbes et Hilarion ont mené des vies différentes, mais ils sont tous deux d'authentiques moines qu'il entend présenter comme modèles au peuple chrétien.