

ÉDITORIAL



chaque année, notre revue « Présence d'En Calcat » s'accompagne désormais d'un numéro « hors-série ». Depuis plusieurs décennies, « Présence d'En Calcat » a pour principale fonction d'informer ses lecteurs, de la vie de l'abbaye, des événements de la communauté, et notre petite revue a, je crois, bien rempli ce rôle. Il reste que de nombreux visiteurs, des jeunes souvent, viennent dans nos monastères avec des questions sur la foi, avec des recherches spirituelles imprécises mais traduisant un désir authentique de donner une autre dimension à leur existence; ils nous demandent souvent une lecture qui pourrait les aider.

Pour eux, ces numéros « hors-série » veulent modestement essayer d'être un pont, une rencontre, entre la forme de vie chrétienne très ancienne qu'est la vie monastique et leurs attentes.

Ils voudraient, à partir de présentations nourries de la tradition et ouvertes sur la vie des hommes, chercher à traduire pour notre monde actuel les valeurs chrétiennes.

Ils voudraient, dans un dialogue, faire se rencontrer des thèmes essentiels de la vie monastique, avec d'autres traditions culturelles et spirituelles, celles de la foi chrétienne et celles des autres religions.

A nos hôtes, désireux d'approfondir les éléments essentiels de notre vie, ils voudraient aussi, sur une question particulière ou sur un thème de la vie monastique, offrir une réflexion sur laquelle ils puissent revenir à loisir, indépendamment de l'actualité de la vie qui, elle, relève davantage de la chronique de la communauté.

Nous remercions par avance, tous ceux, moines, religieux, laïcs chrétiens, chercheurs de Dieu et chercheurs de sens qui accepteront d'y contribuer.

Père André-Jean, Abbé d'En Calcat

SOLITUDE ET COMMUNION

Ce numéro développe un aspect paradoxal de la vie chrétienne en général et de la vie monastique en particulier : être dans le monde sans être du monde... Être séparé sans cesser d'être uni. Ce thème sera décliné sur le plan biblique, monastique, théologique et sociologique.

Le rapport au monde est une question récurrente de la vie chrétienne qui a suscité depuis le Concile Vatican II des positions parfois radicalement opposées. Certains, au nom de l'identité chrétienne, mettaient en relief le verset johannique « vous êtes dans le monde mais vous n'êtes pas du monde » d'autres s'appuyaient sur le mystère de l'Incarnation pour justifier une position d'enfouissement, de vie cachée au cœur du monde, ces deux positions relevant souvent du même attachement à la personne du Christ.

La séparation vécue dans la tradition monastique repose sur un amour préférentiel pour le Christ, c'est lui qui conduit à « se rendre étrangers aux manières du monde¹ ». Se rendre « étrangers » non pas aux personnes qui vivent dans le monde,

mais aux façons d'agir, à la futilité et à la vanité.

« Le Christ nous a encore donné le commandement de laisser le monde et de nous tourner vers Lui. Il nous a révélé que celui qui aime le monde ne peut plaire à Dieu en nous montrant le riche qui mettait sa confiance dans son avoir. Et cet homme qui se complaisait en ses biens, dont la fin fut au shéol : il demandait de l'eau sur le bout de son doigt, - mais personne pour lui en donner.

Il nous a embauchés comme des ouvriers pour que nous travaillions laborieusement à sa vigne, - parce que c'est Lui la vraie vigne.

Tout cela, notre Vivificateur l'a fait chez nous, [...], à cause de son immense amour.

Nous donc, mon ami, soyons participants de l'amour du Messie en nous aimant les uns les autres et en accomplissant ces deux commandements auxquels sont suspendus toute la Loi et les Prophètes. »

APHRAATE LE SAGE PERSAN².

Paradoxe des exigences de l'amour de Dieu qui inspire à l'homme un désir de le chercher au point parfois de vivre pour lui seul, mais toujours en vue d'un amour plus grand de ses frères en humanité.

¹ Règle de saint Benoît, 4,20.

² *Exposé*2,20, Cerf, Sources Chrétiennes n°349, 1988, page 267.

— 1 —

... DANS LA BIBLE

La présence des chrétiens dans le monde

Quelques réflexions

à partir des lettres et de la vie de Paul

*P. Pierre Debergé, Recteur de l'Institut Catholique de Toulouse,
prêtre du diocèse de DAX.*

Que faire lorsque des païens se convertissent au Christ ? Faut-il leur imposer la circoncision ? Peuvent-ils manger avec les Juifs qui ont adhéré au Christ et font désormais partie de la communauté chrétienne ? Quelle est la place de la Loi dans la vie du disciple du Christ ? Et s'il est désormais acquis qu'en Jésus-Christ on a été libéré de la mort et du péché, est-ce à dire que cette liberté permet de tout faire et de tout vivre ? Enfin, doit-on travailler alors que le retour du Christ est imminent ?

Parmi bien d'autres, ce sont les questions que les chrétiens de Corinthe et d'ailleurs adresseront à Paul. Elles étaient d'autant plus justifiées que Jésus n'avait, semble-t-il, rien dit sur ces différents sujets. En véritable pasteur, Paul indiquera donc certains critères de comportement. Il tirera les conséquences de ce qu'il a compris du message du Christ et de son œuvre salvifique, surtout en ce qui concerne la manière dont les chrétiens doivent se situer dans le monde³.

Pour l'illustrer, nous avons choisi trois thèmes : Paul et le travail, Paul et les autorités politiques et civiles, Paul et la vie des communautés chrétiennes.

Missionnaire et travailleur

C'est un aspect mal-connu de la vie et du ministère de Paul : le missionnaire infatigable de l'Évangile a été aussi un travailleur infatigable. Dans une société où le travail manuel semblait plutôt réservé aux esclaves et aux populations les plus défavorisées, c'est une des grandes originalités du ministère de Paul que l'on imagine plus facilement en train d'annoncer l'Évangile ou d'écrire aux communautés qu'il vient de fonder, que travaillant de ses mains. Mais les témoignages sont là. On se souvient en particulier de Paul écrivant aux chrétiens de Corinthe : « A cette heure encore, nous avons faim, nous avons soif, nous sommes nus, maltraités, vagabonds, et nous peinons en travaillant de nos mains » (1Co 4,11-12).

D'autres passages des lettres confirment cette activité manuelle de Paul. Dans la première lettre aux Thessaloniens, Paul rappelle les peines et les fatigues qu'il a endurées : « Vous vous rappelez, frères, nos peines et nos fatigues : c'est en travaillant nuit et jour, pour n'être à la charge d'aucun de vous, que nous vous avons annoncé l'Évangile » (1Th 2,9). L'auteur de la deuxième lettre aux Thessaloniens en fait même un motif d'imitation : « Vous, vous savez bien comment il faut nous imiter : nous n'avons pas vécu parmi vous d'une manière désordonnée ; nous n'avons demandé à personne de nous donner le pain que nous avons mangé, mais, dans la peine et la fatigue, de nuit et de jour, nous avons travaillé pour n'être à la charge d'aucun de vous » (2Th 3,7-8).

Pourtant, comme citoyen et homme libre, Paul aurait pu ne pas travailler. Comme missionnaire itinérant, il aurait pu également demander le soutien des communautés qu'il avait fondées. Cela n'aurait été que justice puisque, de l'avis même de Paul, tout missionnaire a le droit de recevoir un salaire (1Co 9,6-14). Pourtant, s'il admet que c'est aussi son droit (1Co 9,4ss), Paul n'acceptera aucun salaire. Pourquoi ce refus d'une aide ou d'un soutien somme toute naturels ? Pourquoi ce choix d'un travail manuel ?

Si l'on exclut le fait qu'à de nombreuses reprises Paul dut sans doute travailler pour subvenir à ses besoins, le choix de Paul de mener de front travail manuel et annonce de l'Évangile n'est pas anodin⁴. Il pourrait s'expliquer, en effet, par les abus de certains missionnaires itinérants un peu trop enclins à se faire entretenir ou à abuser des communautés visitées⁵. A cette explication, s'en ajoute une autre.

⁴ Dans la logique de ce choix, jamais Paul n'acceptera également d'aumône ou d'aide économique, si ce n'est des communautés de Macédoine, notamment de celle de Philippes (Ph 4,15-16 ; 2Co 11,8). De manière générale, il ne voudra dépendre d'aucune communauté ni être un poids pour aucune d'entre elles (1Th 2,9 ; 2Th 3,8 ; 2Co 11,9 ; 12,13-14 ; cf. Ac 20,33-34). Il en fera même une question d'honneur, « un titre de gloire » (1Co 9,15).

Dans une société urbaine, où le travail manuel était surtout le fait des esclaves et des classes sociales défavorisées, on peut se demander, en effet, si le choix d'un travail manuel n'avait pas aussi pour but de rendre l'annonce de l'Évangile proche des réalités de ceux qui travaillent.

C'est là bien sûr une hypothèse. Mais il faut la rapprocher des nombreux passages des lettres où l'on voit Paul inviter ceux qu'il a évangélisés à travailler et à ne pas sombrer dans l'oisiveté. A travers son choix de partager la condition de ceux qui travaillent, comme à travers ses nombreuses exhortations à se méfier de la paresse, Paul aurait ainsi cherché à amener les communautés chrétiennes à se situer de manière positive face au travail : « Ayez à cœur de vivre dans le calme, de vous occuper de vos propres affaires et de travailler de vos mains, comme nous vous l'avons ordonné, pour que votre conduite soit honorable au regard des gens du dehors et que vous n'ayez besoin de personne » (1Th 4,11-12).

Ailleurs, face à des chrétiens qui prenaient prétexte de l'attente du retour du Christ pour ne pas travailler, l'auteur de la deuxième lettre aux Thessaloniens rappelle la nécessité de gagner honnêtement sa vie en travaillant, car « qui ne veut pas travailler ne doit pas non plus manger » (2Th 3,6-12). C'était une manière de montrer que l'attente du retour du Christ n'exclut pas un véritable engagement dans les tâches terrestres. Car les réalités terrestres, tout particulièrement le travail, s'inscrivent dans le cadre de la création toute entière qui, comme Paul l'enseignera plus tard, gémit dans les douleurs de l'enfantement (Rm 8,19-22).

Mieux, le travail est une dimension de la vie fraternelle née du salut en Jésus-Christ et une actualisation concrète de la charité qui unit les disciples du Christ. C'est vraisemblablement pour cela que Paul commence son exhortation aux chrétiens de Thessalonique par le rappel de la fraternité qui les unit (1Th 4,9-10). Car le travail est, pour lui, un des lieux privilégiés où doit se manifester la force de l'Évangile comme capacité à transformer le monde et à construire une fraternité réelle⁶.

⁵ cf. 2Co 12,13-14 ; Ac 20,33-34. Quelques années plus tard, la Didaché indiquera l'attitude à adopter vis-à-vis de prédicateurs plus intéressés sans doute par les avantages matériels de la prédication que par l'annonce proprement dite de l'Évangile. Même s'il reconnaissait que le travail des ministres du culte doit être rétribué comme tout autre travail (1Co 9,14), Paul, en choisissant de travailler, voulait donc, semble-t-il, mettre en garde ses collaborateurs contre le danger de gratifications ou de recherches d'intérêts qui peuvent être un véritable « obstacle à l'Évangile du Christ » (1Co 9,12) !

⁶ On ajoutera à cela une autre raison qui pourrait expliquer le fait que Paul ait choisi de travailler : parce que Dieu s'est révélé à lui gratuitement, et qu'il l'a appelé non moins gratuitement à être l'apôtre de son Fils, Paul, à son tour, veut annoncer l'Évangile gratuitement (cf. 1Co 9,18).

Paul et les autorités politiques et civiles

Si l'on regarde l'ensemble du Nouveau Testament, il faut admettre que rares sont les textes qui parlent du pouvoir politique, ou abordent la question de l'attitude des chrétiens face aux autorités politiques et civiles. Parmi les plus célèbres il y a ce passage de la lettre aux Romains :

« Que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir, car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui. Ainsi, celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu, et les rebelles attireront la condamnation sur eux. En effet, les magistrats ne sont pas à craindre quand on fait le bien, mais quand on fait le mal. Veux-tu ne pas avoir à craindre l'autorité ? Fais le bien et tu recevras ses éloges, car elle est au service de Dieu pour t'inciter au bien. Mais si tu fais le mal, alors crains. Car ce n'est pas en vain qu'elle porte le glaive : en punissant, elle est au service de Dieu pour manifester sa colère envers les malfaiteurs. C'est pourquoi il est nécessaire de se soumettre, non seulement par crainte de la colère, mais encore par motif de conscience. C'est encore la raison pour laquelle vous payez des impôts : ceux qui les perçoivent sont chargés par Dieu de s'appliquer à cet office. Rendez à chacun ce qui lui est dû : l'impôt, les taxes, la crainte, le respect, à chacun ce que vous lui devez » (Rm 13,1-7).

Autant le dire tout de suite, cette exhortation de Paul n'est pas d'une interprétation facile. En méconnaissant son enracinement historique, certains auteurs y ont vu un enseignement sur l'essence et le fondement divins de tout pouvoir. Il est même arrivé que l'on s'en serve pour défendre certains régimes tyranniques ! A l'opposé, d'autres auteurs ont fait remarquer que l'intention première de Paul n'était pas de donner un enseignement sur le pouvoir. Plus simplement, dans une situation où les premiers chrétiens étaient minoritaires, et soupçonnés de peu de sympathie pour l'empire romain, Paul voulait leur éviter tout soupçon de déloyauté envers le pouvoir politique, et donc tout risque de persécutions⁷.

S'il est vrai que l'intention première de Paul n'était ni de donner un enseignement sur l'essence divine du pouvoir, ni de légitimer les pouvoirs en place - encore moins de sacraliser l'état impérial -, on peut se demander si cet enseignement n'a pas été également provoqué par des réflexes d'émancipation du monde et de ses structures institutionnelles. Face à une communauté chrétienne qui se savait dans

⁷ cf. « Bible et Laïcité », *Documents Episcopat*, août 2005

les derniers temps (cf. Rm 13,11ss), et qui aurait donc pu se croire affranchie de tous ses devoirs envers les autorités et les magistrats en place, Paul affirmait non seulement que le monde politique n'est pas un monde maudit, mais il précisait les rapports et les devoirs concrets de chaque chrétien vis-à-vis des autorités, en particulier les magistrats et les percepteurs des taxes. Avec un triple enseignement :

- Les chrétiens vivent dans le monde ; ils ne peuvent se placer ni au-dessus ni à côté de ceux qui exercent le pouvoir. Parce que c'est un même impératif qui régleme l'attitude des disciples du Christ face aux deux Royaumes de César et de Dieu⁸, ils doivent donc assumer pleinement leur double responsabilité de citoyens du Royaume de César et de « déjà » « citoyens du ciel ».
- Les autorités et les institutions civiles ne sont pas mauvaises ou maudites. Elles sont même un reflet de la Puissance divine et elles participent à son œuvre. « Instrument de Dieu pour conduire au bien » (Rm 13,4a), « pour faire justice et châtier qui fait le mal » (Rm 13,4b), elles contribuent au bien commun et, de ce fait, exigent de tous respect et obéissance (Rm 13,5b). Dans ce contexte, chacun doit se soumettre « par motif de conscience » (Rm 13,5). Loin d'être passive, résignée ou aveugle, cette soumission doit être le fruit d'une acceptation et d'un choix intérieurs qui se concrétisent dans l'accomplissement des devoirs civiques, en l'occurrence ici le paiement des impôts.
- Qu'il s'agisse des rois, des empereurs, des gouverneurs ou des magistrats, tous se doivent d'exercer leur autorité sous le regard de Dieu. Paul l'affirme clairement lorsqu'il écrit qu'« il n'y a d'autorité que par Dieu » et que l'autorité est « un instrument de Dieu » (Rm 13,1b.4a). C'est le signe que l'exercice du pouvoir n'est pas laissé à l'arbitraire de ses détenteurs. Au contraire, et c'est bien ce que reflète l'argumentation de Paul, les autorités qui outrepassent leurs droits, notamment en violant le principe du bien commun, perdent leur autorité. Elles se soustraient à ce qui justifie leur pouvoir, et se privent donc du droit à l'obéissance. On peut être alors amené, en conscience, à désobéir.

Bien que située dans un contexte culturel et politique différent du nôtre, cet enseignement est d'une grande actualité. Paul y trace en effet le chemin d'une réflexion qui s'affinera au fil du temps. Il sera un des premiers à affirmer que les chrétiens - comme témoins du Christ ressuscité qui ouvre l'accès à une pratique du pouvoir soucieuse du bien de tous et de chacun - reconnaissent l'importance du pouvoir politique. Au service du « bien commun », et répondant à l'ordre établi

⁸ cf. le célèbre « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » Mc 12,17

par Dieu, ce pouvoir est bon. Il a son ordre d'action propre, ses lois et ses principes. Il exige de tous, y compris des disciples du Christ, respect et collaboration.

A la suite de Paul, la tradition chrétienne ne cessera de lutter à la fois contre toutes les formes d'apolitisme et contre le cynisme de la raison d'État. Comme on a pu l'écrire, « la foi ne démobilise pas l'homme des combats nécessaires mais elle veille en lui contre les inévitables démons. Elle n'instaure pas la distance d'un dualisme mais la présence d'une vigilance » (A.Dumas).

Paul et les communautés chrétiennes

Après avoir rapidement évoqué la place du travail ou l'attitude à adopter vis-à-vis des autorités, nous allons maintenant nous intéresser à ce que les lettres de Paul donnent à voir des communautés chrétiennes, de ce qui les caractérise, de ce qu'elles incarnent dans le monde de leur temps.

A la lecture de ces lettres, on constate que les communautés pauliniennes sont ouvertes à tous. Il n'y a en leur sein « ni beaucoup de sages aux yeux des hommes, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de gens de bonne famille » (1Co 1,26) ; on y trouve également d'anciens « débauchés, idolâtres, adultères, pédéastes de tout genre, voleurs, accapareurs, ivrognes, calomniateurs, ou filous » (1Co 6,10-11). Ouverts à tous, surtout aux gens les plus simples - qu'il faut accueillir avec le plus d'égards possibles⁹ -, les membres des communautés pauliniennes sont unis par un lien qui dépasse les barrières sociologiques et ethnico-religieuses de la société (Ga 3,27-28). Ils partagent également les conditions de vie des hommes et témoignent de l'intérêt que Dieu porte à la vie du monde. Se réjouissant avec ceux qui sont dans la joie, pleurant avec qui pleure, ils ont à cœur de faire ce qui est bien aux yeux des hommes et ils s'efforcent de vaincre le mal par le bien (Rm 12,15-21).

Ouvertes à l'extérieur, les communautés chrétiennes le sont aussi à l'intérieur d'elles-mêmes. Elles sont des lieux d'échange et de réflexion où l'on débat de l'attitude à tenir dans la multiplicité des problèmes de la vie quotidienne : la vie sexuelle, la consommation des viandes offertes aux idoles, le rôle des femmes dans l'assemblée, le sort des morts, le statut de la Loi, certains phénomènes spirituels etc¹⁰. Dans toute circonstance, on recherche quelle peut être la volonté de Dieu (Rm 12,2). Chaque baptisé a son mot à dire et le débat semble toujours ouvert, avec une seule limite : le souci de l'édification de la communauté¹¹ et la

⁹ 1Co 12,22-23

¹⁰ 1Co 7-8 ; 11,14,26 ; 1Th 4,13ss ; Ga 3,6ss ; 1Co 12,1ss

¹¹ Rm 14,19 cf. 1Co 12,7 ; 14,5.12.19

préoccupation de ne pas heurter les membres les plus fragiles de la communauté (1Co 8,7-13). Ouvertes au dialogue et au débat, les communautés chrétiennes sont donc fondamentalement fraternelles.

C'est un élément marquant des communautés pauliniennes : pour lutter contre l'esprit de parti et les intérêts particuliers, les membres des communautés sont invités à se revêtir des sentiments du Christ et à vivre dans « un même amour, une même âme, un même sentiment » (Ph 2,1-11). Cette fraternité s'exprime dans le dépassement des clivages sociaux, comme lorsque Paul renvoie Onésime à son maître « non plus comme un esclave mais bien mieux qu'un esclave comme un frère très cher » (Phm 16).

Cette fraternité se traduit dans une communion et une solidarité vécues de manière permanente et quotidienne : il s'agit alors d'être accueillant **les uns pour les autres**, de porter les fardeaux **les uns des autres**, de se reconforter **les uns les autres**, de se mettre au service **les uns des autres**, de se pardonner **les uns aux autres**¹² etc. Dans ce même souci, on veille à soutenir les membres les plus faibles de la communauté (1Th 5,14) et à rétablir, avec patience et douceur, ceux qui se sont égarés¹³.

Le partage et l'entraide sont les signes de la fraternité qui unit les membres des communautés pauliniennes. Ce partage des richesses matérielles peut être vécu au sein d'une même communauté¹⁴, mais il peut aussi s'étendre et s'ouvrir à d'autres communautés. Aussi bien à travers l'entraide matérielle et pécuniaire qu'à travers le « partage des souffrances et des consolations » de Paul, d'une communauté ou d'un frère, les baptisés manifestent leur pleine communion au Corps du Christ¹⁵. Elles annoncent et réalisent alors ce qu'elles vivent et reçoivent lorsqu'elles communient au Corps et au Sang du Christ.

Compris comme « communion au corps et au sang du Christ » (1Co 10,16), le « repas du Seigneur » est, en effet, le fondement de la vie communautaire et le lieu où la communauté tout entière se reçoit de Celui qui forge et nourrit sa communion (1Co 10,17). Lieu de communion, le repas eucharistique devrait être un lieu de fraternité et de partage !

Malheureusement, ce n'est pas toujours le cas. Ainsi, à Corinthe, où le repas eucharistique était incorporé dans un repas, Paul apprend que certains membres de la communauté font bombance et ne partagent pas leur nourriture avec les

¹² Rm 15,7 ; Ga 6,2 ; 1Th 5,11 ; Ga 5,13 ; Col 3,13

¹³ Ga 6,1 ; 1Th 5,14

¹⁴ Rm 12,9-13 cf. Ga 6,6

¹⁵ 1Co 1,9 ; 10,16ss ; 2Co 13,13

derniers arrivés, de sorte que « chacun se hâte de prendre d'abord son propre repas, et l'un a faim tandis que l'autre est ivre » (1Co 11,21). Il réagit alors avec force dénonçant la gravité d'un tel mépris du partage¹⁶. En pasteur, il rappelle aux chrétiens de Corinthe cette vérité de toujours : faire mémoire du Seigneur, c'est vivre et poursuivre l'œuvre pour laquelle il a donné sa vie : la construction d'une humanité et d'une fraternité nouvelles où sont abolies toutes les formes de divisions et de dominations, où chacun est à même de mourir pour l'autre.

Que retenir de ce rapide regard sur les lettres ou la vie de Paul à propos de la place des chrétiens dans le monde ?

1. Que les chrétiens sont dans le monde et que c'est au contact du monde qu'ils vivent leur foi sans démobilitation ni spiritualisation qui pourraient leur faire désertier les réalités quotidiennes : travail, devoirs civiques, responsabilités diverses, etc
2. Qu'à travers la qualité de leur vie communautaire, leur souci des petits et des pauvres, ou leur manière de se situer face aux pouvoirs en place, les chrétiens sont, dans le monde, les témoins du monde nouveau inauguré par la mort et la résurrection du Christ. Ce monde se caractérise surtout par la fin des clivages ethniques, sociaux et anthropologiques qui marquent souvent la vie en société (Ga 3,27-28)
3. Que les chrétiens sont habités par l'espérance que le mal a été vaincu, mais ils attendent **activement** le salut définitif qui viendra avec le retour du Christ (cf. 1Th 4,15). Ils savent aussi que la paix, la justice et la communion sont d'abord à recevoir de Dieu pour être ensuite mises en œuvre dans les réalités économiques, politiques et sociales. Transformés par le baptême qui les a plongés dans la mort et la résurrection du Christ (Rm 6), nourris par la communion au Corps et au Sang du Christ (1Co 11), et soutenus par une vivante espérance (1Th 1,3), les chrétiens sont donc dans le monde les témoins de la puissance de l'Amour de Dieu et de l'œuvre transformatrice de la grâce divine.
4. Que si la vie dans ce monde ne doit pas être méprisée, elle ne doit pas être non plus absolutisée. Les chrétiens savent, en effet, que l'horizon auquel l'être humain aspire dépasse celui dans lequel il est né. Parce que la « figure de ce monde passe » (1Co 7,29ss), les chrétiens vivent donc en situation d'exode et de rupture. Loin de les démobiliser, cette perspective les conduit à aimer le monde à la manière dont le Fils de Dieu fait homme l'a aimé.

¹⁶ 1Co 11,28-29

l'amour rend unique

*Frère David,
Moine d'En Calcat*

« Le Père et moi sommes UN », dit Jésus : l'amour rend « un ». Certes, l'amour unit ce qui est différent, rapproche ce qui est séparé, l'amour permet la communion. Mais, dans la notion de UN, il y a aussi la dimension d'unicité, et c'est cela que je voudrais creuser. Deux figures vont éclairer ici la réflexion engagée sur le rapport du chrétien au monde : la figure du peuple d'Israël en tant que peuple élu, et celle du Christ sous l'angle de son célibat.

Sans faire appel à une analyse biblique très « pointue », sans même signaler les références scripturaires, je voudrais d'abord laisser apparaître la thématique récurrente, presque obsessionnelle, qui surgit des figures bibliques les plus connues, lorsqu'on procède à une sorte de défilement rapide du premier Testament. C'est celle d'une sortie du monde.

LE PEUPLE À NUL AUTRE SEMBLABLE

Les patriarches : « Pars, quitte, sors... »

Le livre de la Genèse est le livre des commencements, des engendremens. Chaque grand ancêtre reçoit les traits qui marqueront toute la lignée. Les patriarches se succèdent, apportant chacun sa note propre, préfigurant les grandes lignes de la destinée du peuple élu.

Adam, qui est présenté comme notre père à tous et non l'ancêtre du seul Israël, est amené à quitter une première terre, un premier monde. A première vue, il ne s'agit pas d'une vocation, mais d'une punition, peut-être comparable au traumatisme initial de la naissance, notre première et douloureuse sortie du premier monde...

Noë, destinataire de la première alliance, est, lui aussi, appelé à se détacher du monde, au moment d'une deuxième punition. L'arche reste depuis lors l'image d'un isolement salutaire dans un monde en péril. Toutefois, l'un des paradoxes de l'arche les plus saillants est la dimension universelle qu'elle recèle : toutes les espèces animales y sont représentées, qui plus est en tant que couple, c'est-à-dire dans leur altérité interne fondamentale. L'arche n'abrite donc pas une cellule-mère « monosouche » mais un monde bouillonnant d'altérité, de diversité.

Abraham, « père de peuples nombreux » et non père du seul Israël, reçoit comme premier appel « quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père ». Il est dans ce monde un « araméen errant »...

A la fin de la Genèse, la lignée des Patriarches atteint sa visée avec la figure de Jacob, père des Douze, représentant symbolique de l'unité du peuple élu. C'est lui qui reçoit au gué du Yabboq le nom d'Israël, le recevant au retour d'un long exil, précisément au moment où il s'apprête à entrer dans son pays, sur le seuil de la terre promise. Il était parti loin de son frère jumeau Esaü, à cause d'une bénédiction volée. Cette fuite loin de son jumeau fut-elle une sanction ou bien le premier effet de la bénédiction ?

Jacob finit sa vie en Egypte, contraint à ce nouvel exil par une autre bénédiction, paradoxale elle aussi, celle de son fils Joseph. Mais à la veille de sa mort, il fait promettre à ses fils de ramener ses os en terre de Canaan, dans le tombeau de ses pères. Ainsi le livre de la Genèse fait-il parcourir aux os de Jacob-Israël cet exode qui sera celui du peuple-Israël quatre cents ans plus tard.

Retenons de tous ces parcours l'ambiguïté de l'exode qu'a vécu peu ou prou chacun des Pères du peuple élu, depuis Adam jusqu'à Jacob. Punition ou vocation ? Malédiction ou bénédiction ? Dans chaque histoire, à côté de l'injonction réitérée appelant à quitter, partir, sortir, il y a, semble-t-il, une promesse, une mesure de salut, une bénédiction.

Le peuple qui sortait du monde

Tous les départs, les exodes, les exils et les fuites des premiers patriarches semblent pointer vers un autre départ, celui d'un peuple tout entier.

Après le livre de la Genèse viennent les quatre autres livres de la Torah, de l'Exode au Deutéronome, qui retracent la grande migration du peuple de l'Egypte vers la Terre promise sous la conduite de Moïse. C'est cet exode-là qui donne à Israël son statut de peuple élu ; de cet événement fondateur, constitutif de l'élection, Israël est tenu de faire mémoire, jusqu'à aujourd'hui : le refrain « Souviens-toi du jour où je t'ai fait sortir du pays d'Egypte. », décliné en de multiples variations, introduit à toute la législation, tant morale que culturelle.

Remarquons que Moïse, le guide d'Israël pendant cet exode, meurt juste avant l'entrée en terre promise, au seuil du pays promis, au seuil de l'autre monde. C'est là que s'arrête aussi la Torah. Pour Israël, la révélation est close. Comme si, à ce moment-là, tout était dit...

Israël n'est donc pas tant le peuple qui entre dans une terre que celui qui sort du monde.

Un roi pour être comme les autres peuples

La suite de ce que nous appelons l'Ancien Testament nous montre une tension nouvelle et durable qui surgit et se développe à partir de l'installation du peuple

en Canaan : la question de la royauté. Autour de ce thème vont graviter désormais toutes les péripéties du peuple élu depuis Josué et les Juges jusqu'à l'époque d'Hérode le Grand. Après les patriarches, de fait, une seule lignée sert de fil conducteur à l'histoire d'Israël, celle de David, dans l'attente de cet Unique qui referait l'unité perdue, le Messie.

La royauté israélite a directement son origine dans la question du rapport au monde du peuple élu. C'est pour être « comme les autres peuples » que le peuple demande un roi à Samuel, demande ambiguë, que Samuel hésite à satisfaire, conscient du reniement que cela représente, reniement du Seigneur, seul vrai Roi pour ce peuple qui lui appartient.

Par la personne du roi, Israël entre dans le concert des nations ; la question des alliances occupe constamment le devant de la scène politique et même religieuse : longtemps la tentation bipolaire Egypte-Assyrie, puis ce sera Babylone, la Perse, la Grèce, Rome. Ce pluriel, les alliances, suffit à dire que l'Alliance unique est par là même fragilisée, remise en question.

Dès ce moment, si l'unique, l'élu, décide d'être comme tout le monde, comme tous les autres peuples, l'unicité d'Israël se trouve menacée. Certes, il y a l'exception davidique : cette période, en fait tumultueuse pour la royauté, permet l'éclosion de la promesse prophétisée par Nathan, promesse d'une royauté stable, durable, éternelle ; mais aussitôt après vient le roi Salomon qui épouse la fille de Pharaon, qui commerce avec le roi de Tyr et la reine de Saba : il voit son règne s'achever par la scission du peuple en deux royaumes.

Le peuple n'est même plus un, comment pourrait-il être unique ?

Un apprentissage de l'unicité

Quel enseignement tirer d'un tel survol de l'histoire sainte ?

L'élection d'Israël peut être considérée comme un apprentissage de « l'unicité ». Car il n'est pas naturel de se savoir et de se croire unique. Pour un peuple comme pour une personne. C'est une grâce qui vient de Dieu. L'élection n'est pas une différenciation de l'ordre de la valeur, qui tendrait à ériger quelqu'un en modèle pour les autres, mais une différenciation absolue, qui établit un peuple comme unique, réfractaire à quelque comparaison que ce soit.

Ce qui est naturel, c'est de se situer toujours sur le mode du comparatif, de la rivalité, attitude caractéristique de l'individu tout autant que de la société. L'élection est un appel à sortir du champ du comparatif pour accéder à une relation d'un autre ordre, ce que nous proposons d'appeler « unicité ».

Dès les premiers temps de la royauté, David avait été gravement châtié pour avoir osé faire un recensement : le recensement est le type même de l'action

royale qui établit le peuple dans un rapport de forces avec les nations environnantes ; ce recensement est le contrepied symbolique des exploits des Juges, qui, avec Jephté, Gédéon, Samson, tournaient toujours en dérision cet élément statistique. Le roi qui recense « compte » ses forces, il se met donc à compter sur ses propres forces, il tourne le dos à l'Alliance.

L'évangile de Luc place aussi un recensement comme l'acte symbolique de l'empereur César au moment de la naissance du Christ. On décompte le monde précisément au moment où apparaît l'Unique, l'absolument Incomparable.

LE FILS UNIQUE DE DIEU

Un célibataire comme tout le monde

S'il n'y avait eu en 2004 les sornettes à succès d'un romancier contemporain, il est possible que je ne me serais pas intéressé de la même façon à la question du célibat du Christ. Quelle est donc sa signification ? Il est bien possible que cette réflexion ait été longtemps gênée, voire phagocytée ou étouffée par des siècles de méditation non sur le célibat mais sur la virginité, par cette distance suspecte vis-à-vis de la « chair », qui a suscité très tôt dans l'Eglise les controverses que l'on sait sur l'encratisme. Or célibat et virginité sont deux registres très différents.

La première chose à dire est justement que le célibat ne va pas de soi ; vingt siècles de christianisme en ont fait une évidence sans aspérités, mais saint Paul bataillait dur avec ses contemporains pour justifier la condition de célibataire. Le monde juif traditionnel n'avait rencontré de célibataire « reconnu » que le prophète Jérémie, et son célibat recevait clairement la signification d'une prophétie de deuil et de malheur, il manifestait un manque cruel. Depuis les origines était répétée, *ne varietur*, la doctrine disant qu'« il n'est pas bon que l'homme soit seul ». Avec le Christ apparaît une bénédiction nouvelle, celle du célibataire.

La valeur la plus fondamentale du célibat du Christ est sans doute celle de l'universalité, car nous sommes tous d'abord des célibataires. Personne ne naît marié. En restant célibataire, le Christ se place durant toute sa vie au niveau où tous ont accès. Il rejoint ainsi tout être humain, il tient la situation la plus universelle.

Le primat de la personne

Mais, en restant célibataire, le Christ prend aussi le contrepied de la doctrine de son temps. Rompant avec le mariage obligatoire, il rompt du même coup avec une loi beaucoup plus ancienne encore que le judaïsme, une loi quasi-animale, la loi dite de la perpétuation de l'espèce. Dès lors, c'en est fini du primat de l'espèce, de la tribu, du clan ou même de la famille sur la personne. Chaque personne

humaine accède à une autonomie nouvelle, reçoit sa pleine valeur. À partir du Christ, chaque être humain, même célibataire, même stérile, a un prix infini aux yeux de Dieu ; devant Dieu, chaque être humain est unique à un point que nous ne soupçonnions pas.

La troisième note apportée par ce célibat du Christ est d'ordre sociologique. Jésus se place, de par son célibat, du côté des pauvres, des sans-amour-réalisé, des mal-vus du judaïsme ; il assume la condition de ceux qui n'ont pas accès au mariage, comme les eunuques. Aujourd'hui encore, le célibat reste une sorte de pauvreté ; il est souvent vécu comme une privation, un manque, un déficit d'être ; le célibat des religieux est peut-être plus à mettre en relation avec le vœu de pauvreté qu'avec celui de chasteté, car la chasteté se place sur un autre plan, plus large que celui de la seule sexualité, et régit en fait toutes les relations interpersonnelles. Tout célibataire est pauvre d'une certaine façon mais tout célibataire n'est pas chaste.

Le désir d'une alliance

Après ce qui peut paraître à certains une apologie du célibat, que devient l'Alliance ? N'est-elle pas l'horizon indépassable de toute la révélation ? Bien sûr ! Elle le reste...

La dernière valeur qui m'apparaît dans le célibat du Christ parle du désir. Le fils de Dieu célibataire est tout entier un être de désir ; il n'est pas marié et pourtant il veut se marier, il cherche sa fiancée, et il l'a trouvée : il est amoureux de l'humanité tout entière, mais il n'a pas reçu le consentement de sa fiancée ; alors, il soupire, il désire. Telle est la dimension divine, si l'on peut dire, du célibat du Christ : ouverture maximale ; cela ne veut pas dire évidemment qu'il encourage les nymphomanes ou les Don Juan ; seulement, c'est ouvert, spirituellement toujours ouvert, comme une alliance toujours capable de s'élargir.

Les noces de la Croix

En même temps, dans le Christ, l'Alliance est déjà parfaitement réalisée, parce que lui-même en tant qu'homme a pleinement répondu à l'appel divin.

Les Pères de l'Eglise ont explicité la contemplation extraordinaire de saint Jean au ch.19 de son évangile : sur l'arbre de la croix, le véritable Adam s'est mystérieusement endormi ; et avec Jean et Marie, on voit, on regarde : « Ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé ». Que voit-on ? Le coup de lance a ouvert son « côté », en grec *pleura*, « la côte ». Ce n'est pas le cœur ni le sein, ni la poitrine, c'est la côte ou le côté, exactement le même mot qu'en Gn 2, 21-22 grec ! Qu'est-ce que cela signifie ?

Avec cette côte, Dieu a façonné une épouse au nouvel Adam : la nouvelle Eve, l'Eglise, Corps du Christ, os de ses os, chair de sa chair.

Au pied de l'arbre « se tenait sa mère, avec le disciple que Jésus aimait » : genèse de l'Eglise. L'Eglise est l'os des os du Christ, la chair de sa chair : désormais « ils ne sont plus deux, mais une seule chair », un corps unique et uni, le Corps du Christ.

Hans Urs von Balthasar, dans *Le Cœur du monde*, met dans la bouche du Christ ces mots à l'adresse de l'Eglise : « Toi que j'ai engendrée sur la croix dans les douleurs, tu seras jusqu'à la fin du monde la femme en travail qui m'engendre dans les douleurs ». C'est un raccourci extraordinaire de l'intuition johannique : l'Eglise est tout à la fois Engendrée par le Christ, Epouse du Christ, Mère du Christ.

Dès lors, le couple humain, modèle ou « type » constant de l'alliance, reçoit du Christ et de l'Eglise un surcroît de signification. Le mariage n'est plus, lui non plus, « soumis à la loi », mais devient éminemment un lieu de grâce, qu'exprime justement le sacrement.

Conclusion

Toute la Bible fait retentir un puissant appel à l'unicité, avec en corollaire une forte tension, l'une des plus dynamiques dans l'histoire des hommes : unité – unicité.

A Abraham et Sara vieillissant, couple sans enfant, comme une alliance incapable de prolonger l'histoire, Dieu promet l'unique, le fils unique, le bien-aimé, et en même temps le peuple innombrable, la descendance de ce fils, comme le sable au rivage des mers, comme les étoiles : « regarde, et compte-les si tu peux ! ».

Le peuple d'Israël est le peuple unique, ni le meilleur ni le plus nombreux ni le plus fort des peuples de la terre, il est seulement la part du Seigneur, il appartient au Seigneur : le regard aimant de son Dieu le constitue unique à ses yeux. Celui ou celle que l'on aime devient unique. L'amour rend unique. Pour être fidèle à sa vocation, Israël devra inlassablement sortir du monde des comparatifs, du monde qui recense, qui compte, ordonne et classe sans cesse et nie trop souvent le plus extraordinaire de la vie, son irréductible singularité.

Le Christ, le Fils unique, exprime par son célibat le primat de la personne par rapport à toute espèce d'organisation plurielle, à commencer par la famille, cellule originaire de la construction sociale. La personne, à l'image du Christ, c'est l'unique, perpétuellement à découvrir, à faire sortir de sa gangue de convention ou d'apparence.

Seul l'amour nous permet véritablement de devenir unique, unifié intérieurement dans ce qui n'était jusque-là que singularité. Aux yeux d'un homme qui aime, celle qu'il aime n'est pas plus belle que les autres, elle n'est même pas la plus belle, elle a seulement une façon unique d'être belle, qui, souvent, ne peut se dire que par ces mots : « c'est elle », écho lointain, trop rare ici-bas, du « Je suis » originel, le plus bel hommage qu'on puisse rendre au Dieu qui nous a créés par amour et pour l'amour.

– 2 –

... DANS

LA TRADITION

MONASTIQUE

Saint Antoine et le monde

*Frère Jean-Luc
Moine d'En Calcat*

La Vie de saint Antoine¹⁷ par saint Athanase, constitue avec les écrits de
¹⁷ Antoine naît en 252 en Égypte. Vers 271, âgé de dix-huit à vingt ans, il s'installe aux abords de son village et deux ans après, en 273, il se retire dans un tombeau pendant environ treize ans. Après avoir mené le combat spirituel, il s'enferme dans un fort abandonné vers 286, âgé de trente-cinq ans. Il y reste près de vingt ans et, vers 306, âgé de cinquante-cinq ans, il quitte sa retraite et accepte des disciples. En 311, vers la soixantaine, Antoine vient à Alexandrie pour assister les confesseurs de la foi sous la persécution de Maximin. Quelque temps après, pour fuir la célébrité, il tente de gagner la Thébaïde ou Haute-Égypte mais oblique vers l'est, et se fixe près du mont Kolzim, dans le désert arabique, à trois jours et trois nuits de marche du Nil. Ce sera sa « montagne intérieure » d'où, il descendra périodiquement voir les visiteurs à la « montagne extérieure », Pispir, sur la rive orientale du Nil - vraisemblablement identique au fort qu'il avait quitté.

En 338, à la demande des évêques, Antoine âgé de 87 ans retourne à Alexandrie pour réfuter les Ariens. Vers 341, âgé de 90 ans, il prend avec lui deux disciples pour le soigner.

Il meurt le 17 janvier 356, âgé de 105 ans. Probablement l'année suivante, caché à Alexandrie, Athanase écrit la Vie d'Antoine.

Nous utiliserons VA comme abréviation pour désigner la Vie de saint Antoine.

Cassien¹⁸ la première littérature monastique d'Occident. Ces ouvrages transmettent une expérience, celle de l'Égypte, ils représentent depuis le 4^e siècle des repères essentiels pour le monachisme européen, en particulier dans sa manière de vivre la rupture aux hommes et au monde.

Le choix d'étudier cette biographie permettra de donner des clefs de lecture pour une littérature monastique abondante et variée.

Par ses pratiques ascétiques étonnantes, ses nombreux récits d'exorcismes, ses représentations des démons, une lecture rapide de la biographie d'Antoine dérouté un esprit moderne ; pourtant, lu avec attention, ce texte manifeste bien une manière originale et profondément chrétienne de se situer vis-à-vis des hommes. Il peut beaucoup enseigner sur l'être au monde du chrétien.

Plan de la biographie de saint Antoine

La première partie va de l'enfance d'Antoine au martyr manqué à Alexandrie (1-48), la deuxième de l'installation dans le désert intérieur, à la mort et au renom posthume (49-93). Historiquement, la première moitié correspond en gros à l'ère des persécutions, la seconde à la paix de l'Église et à la tourmente arienne. La première embrasse les soixante premières années d'Antoine, la deuxième les quarante-cinq dernières. Dans la première partie, le saint accomplit son renoncement et son entrée au désert, d'où résulte un rayonnement déjà considérable, mais limité au monde monastique. Dans la seconde, il pousse l'anachorèse à son dernier point, tout en exerçant un rayonnement qui, dépassant le milieu monastique, s'étend aux séculiers, chrétiens ou non, de l'Égypte et du monde entier. Cette influence se dégage dès la première partie comme le fruit de l'expérience du combat spirituel d'Antoine rapportée dans le discours ascétique adressé aux moines (16-43) ; dans la seconde partie, Antoine habite dans son *désert intérieur*, il lui est possible de descendre plus librement pour rencontrer ceux qui veulent lui parler, son influence se dégage de ses miracles (48-64) accompagnés de visions (65-66; 82), de ses discours contre les ariens et contre la sagesse des philosophes (67-80), de son action sur les empereurs et sur les juges (81-87)...

Dans ce cadre bipartite, dont la seconde moitié fait souvent écho à la première, l'histoire d'Antoine se déroule comme une progression ininterrompue, une marche triomphale sans revers ni retour, mais cette œuvre tout entière apparaît comme un hymne au Christ Sauveur, Athanase le rappelle continuellement.

¹⁸ 365-435. Originaire de Roumanie, il a su recueillir auprès de maîtres spirituels une doctrine monastique vécue en Égypte avant de la transmettre aux moines gaulois.

I – La vocation d’Antoine

Si bref que soit le récit de la vocation de saint Antoine, il n’en constitue pas moins un élément essentiel, un résumé de ce qui sera ensuite développé.

a) Ses fondements scripturaires : Ac 4,35-37 ; Mat 19,21 ; Mat 6,34 ; 2Thess 3,6

En reprenant ces versets, Athanase met par écrit ce qui constitue jusqu’à nos jours, une valeur essentielle du monachisme.

1 - « Un jour, environ six mois après la mort de ses parents, il va à l’église selon sa coutume. Tout en marchant il médite et se dit : Les apôtres ont tout abandonné pour suivre le Seigneur. Et dans le livre des Actes, on raconte que les premiers chrétiens ont vendu leurs biens et ont apporté l’argent aux pieds des apôtres, pour le donner aux pauvres. Ainsi ils espéraient avoir une grande récompense dans les cieux » (Allusion à Ac 4,35-37 dans VA 2a).

Antoine a 18 ans, il est propriétaire et il a pour modèle la conduite des apôtres qui ont renoncé à toute propriété ! Ce passage du Livre des Actes est d’une grande importance pour tout le monachisme primitif : les Apôtres quittent tout pour suivre le Christ, les fidèles vendent leurs biens... Les moines font de même !

Antoine n’a pas encore pris la décision de renoncer à ses biens, mais son cœur est déjà travaillé par les Écritures...

2 – « Quand Antoine entre dans l’église, son cœur est tout plein de ces pensées. Au moment de l’Évangile, il entend le Seigneur dire au jeune homme riche : «Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, et donne-le aux pauvres, puis viens, suis-moi ; alors tu auras un trésor dans les cieux». Antoine pense : «Ces paroles sont pour moi». Il fait cadeau aux gens du village du bien laissé par ses parents : trois cents ares de terre fertile et excellente, pour ne pas en être embarrassé le moins du monde, lui et sa soeur. Il vend aussi tous ses meubles et donne aux pauvres l’argent qu’il reçoit. Mais il en garde un peu pour sa soeur » (Citation de Mat 19,21 dans VA 2b).

C’est dans le cadre de la liturgie, au moment de la proclamation de l’Évangile dans l’assemblée qu’Antoine reçoit, comme une parole que lui adresse le Christ, la confirmation de son intuition spirituelle.

Pour Antoine, à la suite du Christ et des premiers chrétiens, il existe un lien entre le détachement des biens, la liberté pour Dieu et le partage avec les plus

pauvres. Suivre Dieu, c'est, *ipso facto* : partager avec les démunis. Ce n'est pas là un détail car ce lien entre une vie donnée à Dieu seul et une attention constante aux plus pauvres ira en se précisant tout au long de la biographie de saint Antoine.

3 – « Un autre jour, Antoine entre dans la maison de Dieu. Il entend le Seigneur dire dans l'Évangile : «Ne vous inquiétez pas du lendemain». Alors il ne peut pas rester là plus longtemps. Il sort et donne aux pauvres l'argent qu'il avait gardé. Il confie sa soeur à des vierges connues et fidèles pour qu'elles l'élèvent » (Citation de Mat 6,34 dans VA 3).

Antoine avait gardé une petite somme d'argent pour sa sœur, avec le souci du lendemain. Maintenant, il la donne aux pauvres : le détachement pour suivre le Christ rend disponible pour une confiance absolue en Dieu. Le thème du partage avec les pauvres est ici encore associé à celui de l'abandon entre les mains de Dieu.

4 – « Il travaille de ses mains, car il a entendu la parole de l'apôtre Paul : «Celui qui ne travaille pas ne doit pas manger». Ainsi, avec l'argent qu'il gagne il achète du pain, et le reste, il le distribue aux pauvres. Il prie continuellement, car il a appris qu'il faut toujours prier dans son cœur. Il fait attention aux lectures à l'église et ne laisse tomber aucune parole des Livres saints. Au contraire, il se souvient de tout, et sa mémoire remplace les livres » (Citation de 2Thess 3,6 dans VA 3).

Cette quatrième référence scripturaire montre Antoine obéissant encore à la Parole de Dieu et vivant du travail de ses mains pour lui-même et pour partager avec les plus pauvres !

Sa vie monastique, Antoine commence par la mener non loin de chez lui, comme le font les ascètes de son temps. Ce n'est donc pas tant la rupture avec les hommes qui constitue la vocation d'Antoine, mais plutôt un appel à la liberté intérieure, au détachement, à la non-propriété et au partage, au service des pauvres. Il est important de relever ce point et de se souvenir qu'il est au commencement, car nous le verrons souvent revenir.

Lorsque Antoine en viendra à s'enfoncer dans le désert, ce ne sera pas un rejet de l'humanité, mais un appel intérieur à mener le combat spirituel pour lui, mais surtout pour les hommes, il n'hésitera pas à en sortir lorsqu'il le faudra. Il n'y a pas dans la vie d'Antoine de discours idéologique préconstitué mais simplement une obéissance à la volonté de Dieu. Ce point est donc identifiable dès le début du récit.

b) Formation monastique d'Antoine

S'il semble vrai qu'Antoine se situe en amont d'un monachisme chrétien institué, il est faux de se représenter Antoine comme le premier moine, comme il est

faux de se représenter l'Égypte comme le berceau du monachisme. Aujourd'hui, la plupart des spécialistes s'accordent sur ce point : la distinction entre monachisme et pré-monachisme (ou proto-monachisme pour la Syrie) ne doit pas être durcie et l'apparition des premiers ascètes ou des premières vierges est bien antérieure à 271. La vie monastique, apparue – semble-t-il – de façon concomitante à plusieurs endroits différents, et sous l'influence de facteurs divers, ne se réclamera de la paternité de l'Égypte qu'en un second temps, lorsque la diffusion extraordinaire du monachisme en Égypte s'imposera aux yeux de tous¹⁹.

Antoine n'est donc pas le premier moine, même si sa Vie est le premier écrit monastique qui a marqué toutes les générations suivantes et si tous l'appellent « Père des moines ». Au début de sa vie retirée, il vit dans son village - ou aux environs du village. Il a besoin d'un maître pour sa formation et pour cela, il va visiter un ancien du village voisin, il cherche à l'imiter, il regarde aussi tous ceux qui agissent bien autour de lui.

VA 3,4-5 ; 4 : « D'abord il commença à habiter lui aussi dans les environs du village. De là, lorsqu'il entendait parler d'un zélé, comme une abeille avisée, il le cherchait et ne revenait pas à son propre ermitage sans l'avoir vu ; ayant pris de lui comme un viatique pour cheminer vers la vertu, il rentrait (...) Voilà la vie d'Antoine, et tous l'aiment. Quand il va voir des ascètes, il leur obéit de bon coeur. Il veut apprendre à imiter les bonnes actions et l'ascèse de chacun. Il les regarde avec attention : celui-ci est aimable, celui-là prie sans cesse. Il remarque : l'un reste éveillé pour prier, l'autre s'applique à lire la Parole de Dieu. Il admire celui-ci parce qu'il est patient, celui-là parce qu'il jeûne et couche à terre sans natte. Il observe : celui-ci est doux, celui-là est généreux. Mais il s'aperçoit que tous, sans exception, ont beaucoup de tendresse et de respect pour le Christ, et qu'ils s'aiment tous les uns les autres. »

Antoine reçoit la vie monastique comme l'on reçoit la vie chrétienne. Plus tard, le statut de moine imposera au candidat un temps de probation vécu sous l'autorité d'un maître. Antoine de lui-même cherche un maître. Son obéissance dépasse l'autorité instituée, elle est écoute attentive non seulement de la vie de son ancien, mais aussi de tous les ascètes qu'il rencontre... En amont de toute institution, le monachisme chrétien n'a pu se transmettre que par un désir de médiation.

¹⁹ Cf. Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, Bellefontaine, 1979, (Spiritualité Orientale, n°30), pages 215-239.

II – La conception du désert et du combat spirituel

Antoine quitte son lieu de retraite, proche du village, pour aller vivre dans un tombeau. Situées à un ou deux kilomètres du village, les tombes étaient construites dans des petites maisons où les parents se réunissaient pour manger aux anniversaires de la mort du défunt. Antoine y restera peu de temps.

Quel est le motif de ce retrait, de cet éloignement du village ? Pour saint Athanase, ce qui conduit Antoine à entrer dans un tombeau, c'est de vivre l'instant présent avec Dieu (VA 7), de ne pas être un homme tourné vers le passé, objet des tentations... Il n'y a rien ici sur le danger de côtoyer les hommes.

Au bout de quelques semaines, après avoir subi des attaques violentes des démons, Antoine va rencontrer son ancien pour lui demander conseil et s'enfoncer plus loin dans le désert pour s'établir dans un fort abandonné. Aucun nouvel argument de ce déplacement n'est ici donné par Athanase, aussi avons-nous tout lieu de penser que celui qui a été donné en VA 7 demeure valable.

Antoine s'établit au mont Pispir, à l'est du Nil, à environ soixante-quinze kilomètres au sud de Memphis. En ce lieu, il réside dans une forteresse, sans doute un poste de garde du désert, une maison solide en terre séchée qui commande un endroit stratégique, et qui est occupée par des soldats lorsqu'ils en ont besoin.

a) Le choix du désert

Cette attirance d'Antoine pour le désert mérite un développement car le désert est un poncif de toute la littérature monastique et continue d'habiter le cœur et le désir du moine et du chrétien.

L'Ancien Testament a une double conception du désert :

- Il est d'abord le lieu où l'Alliance a été scellée, le lieu des fiançailles d'Israël avec Dieu. Il y a une nostalgie de ce temps des origines, de ce temps de l'exode qui favorise une conception mystique du désert.
- Il est aussi le lieu des bêtes sauvages, le lieu où sont rejetés les exclus comme Caïn, Agar et Ismaël, mais aussi le bouc émissaire.

C'est surtout la première vue, plus positive, que la littérature patristique a retenu et développé, en particulier saint Jérôme. Elle s'est développée sous l'influence de Philon d'Alexandrie qui fait subir une inversion à la perspective de l'Ancien Testament : ce n'est pas parce que le désert a été le lieu de l'Alliance qu'il est un lieu mystique, mais plutôt parce qu'il est un lieu préservé de la corruption des villes, qu'il a été choisi par Dieu comme le lieu de l'Alliance.

À partir de cette conception extra-biblique de la quête d'un « désert écologique », influencée par la pensée hellénique, fuir au désert signifiera échapper à la souillure²⁰.

Cette vision du désert n'est cependant pas celle des moines d'Égypte, hommes du terroir, ils savent qu'à quelques kilomètres du Nil, la terre est inhospitalière, elle est le domaine des nomades, des étrangers hostiles, des bêtes sauvages qui sont pour les égyptiens de véritables démons, elle est aussi le lieu des tombeaux. La terre cultivée, la terre noire, celle d'Osiris, le dieu de la vie s'oppose à la terre rouge du dieu Seth, le dieu du désert, dieu hostile et malfaisant.

Cette opinion est très présente dans la vie d'Antoine où le démon défend son territoire contre Antoine, inquiet que cet homme ne parvienne à faire du désert une cité ! C'est pourtant bel et bien ce qui arrive : « Il persuada beaucoup de gens d'embrasser la vie solitaire, et c'est ainsi que des monastères s'élevèrent dans les montagnes et que le désert se peupla de moines, d'hommes ayant renoncé à leurs biens et donné leur nom à la cité des cieux²¹. »

Cette conception réaliste du désert est proche de celle du Nouveau Testament qui nous montre Jésus, conduit par l'Esprit au désert pour y être tenté... Faire du désert, un lieu habitable, c'est vaincre le mal. Le moine qui s'y rend poursuit l'œuvre du Christ et c'est bien là la mission d'Antoine, nous le verrons.

Cependant, Antoine et tous les moines après lui ne partent pas au désert pour rencontrer le diable, mais pour rencontrer Dieu. Le motif qui les encourage est avant tout celui de l'unification intérieure et de la recherche de l'union à Dieu. C'est ici que se retrouve partout, y compris chez les Pères Égyptiens et dans la vie d'Antoine²², ce motif positif du désert que l'on retrouve aussi dans l'Écriture – La conception du désert chez les Pères Égyptiens est très proche de la Bible -. La recherche laborieuse et peineuse de Dieu et de sa présence conduit le moine à se séparer et à vivre plus isolé. C'est pour lui une aide, mais jamais une solution, car il lui reste à mener le combat contre les pensées. C'est sans doute cette conception biblique et réaliste du désert qui aide le moine d'Égypte à se forger cette

²⁰ Cf. Antoine GUILLAUMONT, *La conception du désert chez les moines d'Égypte*, in *Aux origines du monachisme chrétien*, Bellefontaine, 1979, (Spiritualité Orientale, n°30), chapitre 5, pages 70-87.

²¹ VA 14,7.

²² Une fois parvenu à son ermitage de la montagne intérieure : « Comme par motion divine, Antoine aima cet endroit: il reconnaissait celui qu'au bord du fleuve, la voix lui avait indiqué. D'abord fourni de pains par ses compagnons, il resta seul, absolument seul sur la montagne. Il regardait ce lieu comme sa demeure » (VA 50).

certitude que l'on retrouve dans plusieurs apophtegmes²³ – comme en écho à la vie d'Antoine – que la séparation n'est qu'un moyen, et qu'il se trouve d'excellents chrétiens qui vivent dans les villes, cette conviction le gardera de ne jamais faire de la solitude du désert un absolu.

Cependant la doctrine des moines d'Égypte sur la relation du moine avec les autres hommes ne sera pas unanime, sans doute leur option dépendra-t-elle alors de l'objet de leur combat spirituel. Le P. Leloir a rendu compte de cette diversité : « Il n'y a pas eu «un type» de Père du Désert; il y en a eu plusieurs et ce pluralisme de réalisations, qu'ils ont voulu et qui leur est apparu comme un principe essentiel de leur vie au Désert, a été une de leurs richesses. Un des premiers apophtegmes relatés dans les collections arméniennes cite comme un axiome absolu cette sentence de l'Abbé Nesteron : «Les manières de vivre ne sont pas identiques. Abraham pratiquait l'hospitalité, et Dieu était avec lui ; David était humble, et Dieu était avec lui ; Élie aimait la vie retirée, et Dieu était avec lui» ; à l'intérieur même de la vie monastique, chacun a son message particulier à donner, et cette diversité doit être non seulement respectée, mais cultivée. Un des rôles du père spirituel sera de percevoir le témoignage particulier que Dieu attend de chacun et d'aider celui qui se met sous sa direction à répondre fidèlement à l'appel du Seigneur, sans avoir la nostalgie d'autre chose, ni critiquer ceux auxquels Dieu a donné une vocation différente »²⁴.

b)Le combat spirituel d'Antoine

Le lecteur moderne sera parfois étonné par l'importance accordée à la démonologie dans ce bref ouvrage de saint Athanase. Il faut resituer cette œuvre dans son contexte historique, celui de l'Égypte du 3ème siècle pour laquelle l'affirmation de l'impuissance des démons était une véritable bonne nouvelle et la vie d'Antoine, un message de libération !

Le combat contre les démons

Les tentations d'Antoine sont liées à son retrait du monde, il y a là un rapport de cause à effet que saint Athanase ne cesse de mettre en relief. Les démons se refusent à voir Antoine demeurer en un lieu qui est le leur ! Or, l'argument d'Athanase qui revient comme un refrain est profondément évangélique (cf. en

²³ On appelle « apophtegmes » de courtes sentences prononcées par les premiers moines du désert et transmises jusqu'à nous dans différents recueils.

²⁴ Dom Louis LELOIR, *Désert et communion*, Bellefontaine, 1978, (Spiritualité Orientale, n°26), page 82.

particulier VA 56-66) : chaque fois qu'Antoine vainc les démons, c'est l'œuvre du Christ qui s'accomplit. La puissance du signe de la croix est, à ce propos, très significative. Antoine cherche Dieu, il désire le prier continûment, pour cela il est conduit à s'enfoncer dans le désert... Il y rencontre le démon, dont c'est le lieu, mais Antoine en fait le lieu de Dieu qui chasse le démon.

Affirmer ce lien entre le désert et le démon, c'est dire dans un langage plus moderne l'interaction entre la recherche de Dieu et la descente au fond de soi et de ses turbulences, c'est apprendre de la foi au Christ l'issue heureuse de ce douloureux combat.

Le démon commence par attaquer l'homme par des tentations qui portent sur des domaines où il est particulièrement vulnérable, on pourrait appeler ces tentations « psychologiques » : sur ce terrain, si le démon se trouve vaincu, il est alors démuni et se transforme en des animaux terrifiants afin d'inspirer la crainte. Après avoir gagné le combat intérieur, le plus difficile, il reste au moins à déloger le démon... Ce combat, que l'on pourrait alors qualifier en le transposant dans un autre univers, de combat politique ou social, de lutte contre l'injustice, est une mise en ordre du monde, une habitation du monde. Dieu seul peut le réaliser dans le cœur de celui qui a mené le bon combat.

Le discours sur l'ascèse

Après avoir combattu les démons dans son premier ermitage, dans son tombeau, puis dans son fort de Pispir, Antoine sort de sa solitude et adresse à tous ceux qui sont là un long discours sur l'ascèse, car il est bon, dit-il, de s'encourager mutuellement (VA 16). Il fait part de son expérience et il résulte de son discours un rayonnement de celui qui est appelé désormais le Père des moines.

- Un discours libérateur

L'introduction de son discours reflète un profond optimisme anthropologique : l'ascèse n'est pas une négation de notre humanité mais l'occasion de redevenir tel que nous avons été créés. La vertu n'est pas hors de nous, elle est en nous. Ce discours sera développé par Cassien, lui aussi fondamentalement optimiste : le «mal» opère sur le cœur de l'homme par suggestion, le sanctuaire de l'âme lui reste inaccessible.

Personne ne doute que les esprits immondes ne puissent connaître la nature de nos pensées ; mais c'est du dehors par un raisonnement fondé sur des indices sensibles, comme nos dispositions, les paroles que nous disons, et les occupations où ils remarquent que nous avons plus de pente. Mais pour celles qui ne sont pas encore sorties du sanctuaire de l'âme, elles leur demeurent entièrement

inaccessibles. Pour Cassien comme pour Antoine, la connaissance des choses cachées ne peut être que le fait d'un cœur pur, le démon ne le peut pas, il n'a aucune autorité sur notre présent et moins encore sur notre avenir (VA 28-34).

Parce que les « esprits immondes »²⁵ ne peuvent connaître les pensées, le cœur de l'homme est inaccessible au diable : « Les démons, pour explorer les trésors de notre cœur, jettent le sable fin de leurs suggestions mauvaises. Et le retentissement que, selon les cas, ils perçoivent dans notre sensibilité, comme un tintement qui sortirait du plus profond d'une chambre, leur donne à connaître ce qui est caché au secret sanctuaire de l'homme intérieur. »

L'homme est libre d'éviter de faire le mal. Plus profondément encore, les esprits du mal qui assaillent le moine - de l'extérieur- n'ont aucune expérience de l'homme, ils ne le connaissent pas. Seule la Trinité connaît l'homme. « Un esprit (mauvais) peut imprégner une matière épaisse et massive comme est notre chair : rien n'est plus facile. Mais on ne croira pas pour autant qu'il puisse également s'unir à l'âme, qui est esprit comme lui, de manière qu'ils soient réciproquement l'un dans l'autre. Ceci n'est au pouvoir que de la seule Trinité, qui pénètre tellement les natures intellectuelles que non seulement elle les embrasse et les enveloppe, mais s'écoule et se répand en elles, comme dans un corps une essence incorporelle (...). À Dieu seul sont pénétrables toutes les substances spirituelles et intellectuelles, parce que seul il est tout entier partout et en tout, de sorte qu'il plonge et promène ses regards sur les pensées de l'homme, ses mouvements intérieurs, et jusque dans le fond le plus mystérieux de son âme »²⁶.

Prendre conscience que Dieu le connaît, libère le moine de l'impression que le mal peut avoir sur lui une emprise possessive. Quel qu'il soit, il est alors en mesure de s'ouvrir à la conversion, à un avenir possible. Ce trait est en cohérence avec la première conférence de Cassien où la présence à Dieu est définie comme le but de la vie monastique. C'est en se rendant attentif, au plus profond de son intimité, à la présence de Dieu que le moine peut vaincre les assauts extérieurs de l'ennemi²⁷.

Le retrait du monde n'est donc pas pour Antoine ou pour Cassien un refuge, mais un lieu de prise de possession de soi, de recouvrement de sa liberté perdue...

²⁵ Pour Cassien, le Mal est personnifié. Il parle peu de «l'esprit du mal» singulier, mais beaucoup plus des «esprits maléfiqes», des «démons», des «esprits immondes»...

²⁶ CASSIEN, Conf.13, 1-2.

²⁷ Cassien, dans la conférence IX,35 commente longuement Mt 6,6 où le Seigneur invite ses disciples à s'enfermer dans leur chambre pour prier. La nécessité du silence et du secret est reliée au fait que les mauvais esprits ne connaissent pas les pensées de l'homme. L'homme se met ainsi hors d'atteinte du mal.

Là encore, aucun jugement négatif n'est porté sur les hommes de son temps.

- Un discernement à opérer.

Comment savoir si la suggestion intérieure, la vision, le projet de vie, vient de Dieu ou des démons ? Outre le signe de la croix, Antoine pose un critère déterminant :

« La vue des saints n'est pas troublante. *Il ne criera pas, il ne parlera pas haut, il ne fera pas entendre sa voix dans les rues.* Elle se produit tranquillement et doucement, si bien qu'aussitôt la joie, l'allégresse et le courage s'insinuent dans l'âme. Car avec eux est le Seigneur, qui est notre joie et la puissance de Dieu le Père. Les pensées de l'âme demeurent sans trouble et sans agitation (...) Mais l'incursion et l'apparition des mauvais sont troubles. Elles se font avec bruit, rumeurs et cris, comme une agitation de gens mal élevés et de brigands ; ce qui produit aussitôt frayeur de l'âme, trouble et désordre des pensées, tristesse, haine contre les ascètes, acédie, chagrin, souvenir des proches, crainte de la mort et enfin désirs mauvais, pusillanimité pour la vertu et dérèglement des mœurs » (VA 35b-36a).

Toute la Tradition spirituelle chrétienne fait sienne ce critère que saint Ignace de Loyola dans ses Exercices spirituels, désigne par deux termes significatifs : la suggestion divine produit la « consolation », la mauvaise suggestion produit la « désolation » qui engendre l'amertume et le dégoût de soi. Plusieurs passages de la vie d'Antoine manifestent l'œuvre diabolique comme violente et tapageuse. Aussi le goût du désert et la recherche de la solitude et du silence offrent un cadre qui permet plus facilement d'opérer ce discernement.

Lorsque Antoine sort de son ermitage de Pispir, Athanase le décrit comme un homme qui incarne les fruits du discernement de la volonté de Dieu, tout entier imprégné de la paix et de l'égalité d'âme.

« Spirituellement pur, il n'était ni resserré par le chagrin, ni dilaté par le plaisir ; en lui, ni rire ni tristesse, la multitude ne le troublait pas, tant de gens qui le saluaient ne lui donnaient pas de joie excessive : toujours égal à lui-même, gouverné par la raison, naturel » (VA 14).

Après avoir achevé de rapporter le discours d'Antoine, Athanase met en relief son rayonnement par une description qui rappelle le tableau idyllique dressé par saint Luc de la première communauté de Jérusalem : « À entendre Antoine discourir ainsi, tous se réjouissaient ; chez les uns, l'amour de la vertu grandissait ; la pusillanimité des autres disparaissait ; chez d'autres encore, les opinions erronées étaient rectifiées. Il persuadait tout le monde de mépriser les embûches du démon et chacun admirait la grâce de discernement des esprits, donnée par le Seigneur à

Antoine. Il y avait donc dans la montagne comme des tentes remplies de chœurs divins d'hommes chantant des psaumes, étudiant, jeûnant, priant, exultant dans l'espérance des biens futurs et travaillant pour faire l'aumône. Parmi eux régnaient l'amour mutuel et la concorde. On pouvait vraiment voir comme une région à part de piété et de justice » (VA 44).

À partir d'ici, cet appel particulier lancé par Dieu à Antoine de se retirer toujours plus loin, dans le désert, va devenir, par l'expérience spirituelle qui en découle, un service rendu aux moines, à l'Église et à tous les hommes.

III – De nombreuses rencontres et un goût pour la solitude

a) Une réalité paradoxale

Ce goût d'Antoine pour la solitude, pour le silence et pour le retrait du monde, ne diminuent aucunement avec le temps qui passe et le développement de son rayonnement. Il assiste les martyrs en les encourageant sur la route qui les conduit au lieu de leur supplice. Il rencontre quantité d'hommes et de femmes, devient universellement connu et pourtant, lorsqu'il peut retourner dans sa « montagne intérieure », c'est à sa « propre maison » qu'il se rend (VA 71), c'est là son lieu véritable, celui de la solitude, constitutive de la vie du moine. « En restant sur la terre aride, les poissons meurent. Ainsi, à s'attarder avec vous, à faire des séjours chez vous, des moines se relâchent. Il faut donc que, comme le poisson revient à la mer, nous revenions à la montagne, pour ne pas oublier, en nous attardant, les choses intérieures » (VA 85). Cet enseignement a certainement frappé les esprits, car il est repris pratiquement in extenso dans un apophtegme attribué à Antoine.

On a là le point de départ d'un appel, d'une vocation, sur lequel il ne convient pas de revenir sous peine de trahir un charisme. Même lorsqu'il est conduit à sortir beaucoup et à se rendre régulièrement à ce qu'il appelle lui-même sa « montagne extérieure », il aspire à retourner à sa solitude. Ce goût est l'ajustement au désir de Dieu, il est l'expression de la liberté profonde.

Plusieurs passages de la Vie d'Antoine offrent un développement d'Athanase sur cette question.

- Montagne intérieure et cohabitation avec les Sarrasins (VA 49-51)

Lorsque Antoine cherche à fuir de Pispir à cause de la foule car « il ne peut plus vivre dans la solitude comme il le désire et le veut » (VA 49), le Seigneur l'envoie chercher le désert intérieur, un lieu très isolé au pied d'une montagne, et sa route lui est indiquée par des sarrasins qui vont cheminer avec lui trois jours et trois nuits. Parvenu à cette solitude, Athanase nous dit qu'Antoine aima cet endroit et qu'il s'y établit.

Aussitôt après, sans s'inquiéter de l'apparent paradoxe, Athanase nous dit que les sarrasins le visitent et empruntent volontiers sa route pour le rencontrer, que ses frères viennent jusqu'à lui pour lui apporter de la nourriture. Antoine ne cherche pas à faire cesser ces visites et ces rencontres, bien au contraire :

« Antoine voit que certains moines se fatiguent beaucoup pour lui apporter des pains. Alors il réfléchit et demande aux frères qui viennent le voir : « Apportez-moi une petite pioche, une hache et des grains de blé ». Ils lui envoient tout cela. Antoine fait le tour de la montagne pour chercher un champ de bonne terre à labourer. Il trouve un endroit qui convient très bien, où il y a même de l'eau pour l'arroser. Il sème les grains de blé et ainsi peut faire son pain lui-même. Chaque année il recommence. Il est content de ne déranger personne et d'avoir ce qu'il lui faut, sans donner de mal aux autres... Mais ensuite des visiteurs viennent voir Antoine. Il cultive donc quelques légumes en plus pour les nourrir. En effet, le chemin est long et le voyage très fatigant. Au début les bêtes sauvages détruisent les cultures d'Antoine, quand elles viennent boire près de là. Alors il prend doucement l'une de ces bêtes et il dit à toutes : « Pourquoi me faites-vous du mal ? Moi, je ne vous ai rien fait. Partez, au nom du Christ, et n'approchez plus d'ici ». Et depuis ce jour, elles ne reviennent plus, comme si elles obéissaient à Antoine » (VA 50).

Le texte poursuit, sans se soucier du paradoxe : « Antoine reste donc seul sur la montagne intérieure s'occupant à la prière et à l'ascèse » (VA 51).

Cependant, ce paradoxe n'en est pas un, Athanase parle de la « montagne intérieure » et de la « montagne extérieure » ; il parle d'Antoine qui passe de l'une à l'autre, désireux de solitude avec Dieu mais libre intérieurement pour accomplir la volonté de Dieu et pour recevoir de Dieu les fruits de cette solitude en apportant l'aide à ses frères. L'exemple des sarrasins est caractéristique de la pensée d'Athanase sur ce point : c'est en fuyant les foules pour vivre avec Dieu qu'Antoine rencontre des sarrasins et touche leur cœur. L'option radicale et continue d'Antoine est bien la fuite au désert et cette fuite est féconde !

•Tentation de la soif et joie dans les montagnes (VA 54)

Autre exemple : Antoine part pour rencontrer ses frères, il marche longtemps dans le désert et là se reproduit la tentation de l'exode, celle de la soif... Il en résulte découragement et même désespoir, Antoine remporte la victoire contre l'adversité en se mettant en prière et une source lui apparaît. Aussitôt et sans aucune transition, Athanase parle d'une joie qui s'empare de tous ceux qui habitent les montagnes : « C'était la joie dans les montagnes ! ». La même joie s'empare aussi d'Antoine. Elle est le fruit de la tentation vaincue, comme le rayonnement est le fruit du combat spirituel mené par Antoine contre les démons.

•L'œil du compagnon (VA 55)

La spiritualité d'Antoine est bien unifiée autour du seul désir de Dieu, elle n'en est pas moins porteuse d'une attention au regard du frère. Des moines viennent le visiter et il leur donne des conseils qui portent tout autant sur la pureté du cœur que sur la relation au prochain, il termine en préconisant à chacun d'écrire les mouvements de son âme comme si nous devions nous les communiquer les uns aux autres. La possibilité du regard d'autrui nous fera rougir de certaines de nos actions. On a là une autre caractéristique de la personnalité d'Antoine qui montre le fait d'un homme tourné vers Dieu seul, mais jamais misanthrope.

Suit un long développement (VA 56-66) pour montrer que ce n'est pas Antoine qui guérit les malades, qui chasse les démons, mais bien le Seigneur par son entremise. Libre à l'égard de tous parce qu'attentif à la seule quête de Dieu, il est disponible pour réaliser son œuvre, il est devenu un instrument dans les mains de son Créateur !

b)Antoine et l'Église (VA 67-70)

Antoine aime l'Église et souffre de ses divisions. Cet amour passe par le respect pour le clergé, mais aussi par la certitude qu'il a à recevoir et à apprendre de tous ses frères. Cette double attention, cet accueil de la médiation met Antoine dans la paix (VA 67).

Cet attachement à l'Église le conduit à souffrir de ceux qui s'en séparent et attisent des tensions doctrinales par des schismes. Antoine, qui accueille tous les hommes qui viennent à lui, se refuse pourtant à rencontrer les ariens : la rupture de l'unité de l'Église et de la communion est – pour lui – le vrai danger contre lequel le moine doit se protéger.

L'importance de l'unité de l'Église est telle qu'il faut se garder de ce qui la menace.

Argument qui, dans une perspective œcuménique actuelle, conduit à l'attitude opposée à celle d'Antoine : la même passion pour l'unité amenant le chrétien à rencontrer ses frères d'une autre confession. L'attitude œcuménique, suscitée par l'Esprit de Dieu dans le cœur des chrétiens depuis la seconde moitié du 20^{ème} siècle, semble étrangère aux Pères. Pourtant, c'est bien chez eux que vont puiser les théologiens, dans les nombreux textes sur l'unité de l'Église, lorsqu'ils cherchent à fonder dans la Tradition ce qui est devenu aujourd'hui une manière d'être, de vivre et de penser de l'ensemble des chrétiens.

Cette attitude d'Antoine réjouit le peuple et attire les païens vers Antoine :

« Toute la population se réjouissait d'entendre un tel homme prononcer l'anathème contre l'hérésie qui combat le Christ. Tous les gens de la ville accouraient pour voir Antoine. Les païens, et même leurs soi-disant prêtres, venaient à la maison du Seigneur et disaient : 'Nous demandons à voir l'homme de Dieu' » (VA 70,1-2). Celui qui lutte contre les divisions entre chrétiens contribue à l'annonce de l'Évangile. Saint Athanase n'invente pas cet argument, il est présent dans le message du Nouveau Testament. Retenons deux exemples. Au chapitre 17 de l'Évangile de Jean, Jésus dans sa prière, demande au Père que ses disciples « soient un afin que le monde croie » (Jn 17,21). Luc, dans les Actes des Apôtres, développe la même argumentation : après l'institution des Sept (Ac 6, 1-6), la crise qui divisait la communauté de Jérusalem à propos des veuves de langue grecque – délaissées par leurs frères de langue hébraïque – est résolue. Aussitôt et sans transition, Luc conclut : « la Parole du Seigneur croissait : le nombre des disciples augmentait considérablement à Jérusalem, et une multitude de prêtres obéissaient à la foi » (Ac 6,7). Lorsque l'amour est vécu en son sein, l'Église qui tire son unité de l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint²⁸ rayonne de l'amour même de l'unité de Dieu...

c) Antoine et la sagesse païenne

Les païens viennent donc nombreux à Antoine et se convertissent (VA 70). La réputation de l'homme de Dieu conduit ensuite à lui des philosophes dont la sagesse est mise en concurrence avec celle d'Antoine.

On peut distinguer trois groupes :

- Deux philosophes viennent pour le mettre à l'épreuve (VA 72). Antoine n'entre pas en débat avec eux, il les renvoie plutôt à l'image qu'ils se font de

²⁸ La formule est de saint Cyprien dans son *Traité Sur l'unité de l'Église*, elle sera reprise dans la Constitution *Lumen Gentium* du Concile Vatican II, elle servira à fonder les fondements trinitaires de l'Église dans le décret sur la mission – Ad Gentes – du même Concile.

lui... S'il est considéré par eux comme un interlocuteur potentiel, comme un homme sage, il les invite alors à l'imiter, à devenir chrétien comme eux. Le Christ est la Sagesse !

L'argumentation d'Antoine ne se situe pas sur le terrain des idées mais sur celui du témoignage de vie. En agissant ainsi, bien loin d'esquiver les questions embarrassantes, il permet la rencontre entre hommes de cultures différentes. La sagesse du Christ permet la fraternité, car elle est un don et non pas une construction mentale comme celle des interlocuteurs d'Antoine, venus pour vérifier qui avait la supériorité entre eux et lui, en matière de raisonnement et d'argumentation.

- Des philosophes viennent à Antoine pour se moquer de son ignorance (VA 73). Il montre que seul celui qui a de l'esprit peut acquérir la culture profane, mais que cette culture ne saurait en aucun cas donner de l'esprit à celui qui n'en a pas et que, par voie de conséquence, l'homme sain d'esprit n'a pas vraiment besoin des lettres. Les philosophes approuvent l'argumentation d'Antoine puisqu'ils sont étonnés de voir une si grande intelligence chez un homme sans lettres.

La pointe de cette rencontre porte encore sur la fraternité : la culture profane suscite l'envie ou le mépris alors qu'Antoine suscite la joie et que son discours « assaisonné du sel divin » (Col 4,6) ne saurait susciter chez qui que ce soit la moindre jalousie. Ses rencontres ne se situent pas sur le terrain de la rivalité.

- D'autres philosophes objectent que la Croix ne résiste pas à l'argumentation de la raison et aux syllogismes. À l'argument des philosophes, Antoine oppose celui d'une beauté plus grande. À partir de plusieurs exemples pris dans la foi chrétienne et mis en comparaison avec des éléments de la religion des grecs, il montre que la Croix, l'Incarnation, la venue de Dieu au milieu des hommes, son amour pour les hommes, sont ce qu'il y a de plus beau ! Or, cette beauté change la vie des chrétiens au point de les conduire à adorer Dieu... Les syllogismes, les mythes grecs, les connaissances des choses créées ne change rien à la vie des philosophes et ne les conduit pas à l'adoration. La Croix mérite-t-elle donc tant que cela la moquerie ? Il reprend ensuite l'argument de causalité, :qu'est-ce qui est premier et cause de l'autre : la foi qui agit ou le raisonnement ? Son raisonnement n'a rien à envier à celui que formulera plusieurs siècles après lui, saint Anselme,

avec l'adage *fides quaerens intellectum*... La foi est en quête de l'intelligence d'elle-même, sous entendu : ce n'est pas le raisonnement qui fait advenir la foi agissante, mais la foi agissante qui fait naître le raisonnement. La foi est donc meilleure et plus forte, plus efficace aussi que tous les syllogismes !

- Encore une fois, en insistant sur l'absence de culture d'Antoine et sur la qualité de ses réponses, Athanase veut montrer la fécondité de la vie d'Antoine et du monachisme.

d) Séparé de tous et utile à tous

À la fin de sa vie, Antoine redit encore son goût pour la solitude et son affliction d'être continuellement obligé de quitter sa montagne intérieure. C'est pourtant sur la fécondité de la vie d'Antoine que s'achève le récit de sa vie : « Vraiment, il avait été donné par Dieu pour médecin à l'Égypte. Qui venait à lui affligé et ne s'en retournait joyeux ? Qui venait en se lamentant sur ses morts et ne quittait aussitôt son deuil ? Qui venait en colère et n'était transformé en ami ? Quel pauvre venait à lui, découragé, et, à l'entendre et le voir, ne méprisait la richesse et n'était consolé de sa pauvreté ? Quel moine, qui s'était laissé aller au relâchement et était venu vers lui, ne devenait bien plus fort ? Quel jeune homme, venu à la montagne et ayant contemplé Antoine, ne sentait aussitôt les plaisirs se dessécher et ne chérissait la tempérance ? Qui venait vers lui tenté par un démon et ne sentait aussitôt les plaisirs se dessécher et ne trouvait le repos ? Qui venait enfin, troublé dans ses pensées, et n'éprouvait le calme de l'esprit ? » (VA 87). Son charisme de discernement des esprits a fait de lui le « père de tous » (VA 88).

Après la mort d'Antoine, Athanase s'interroge sur le motif de sa célébrité et formule ce qu'il a montré tout au long de l'œuvre : son amour pour Dieu, son goût pour la solitude.

« Qu'il fût célèbre partout, admiré de tous et désiré même de ceux qui ne l'avaient pas vu, c'est le signe de sa vertu et de l'amitié de son âme avec Dieu. Car ni écrits, ni sagesse profane, ni aucun savoir-faire ne firent connaître Antoine, mais la seule piété envers Dieu. Nul ne saurait nier que ce fut là un don de Dieu. Comment, en effet, aurait-on entendu parler jusqu'en Espagne et en Gaule, jusqu'à Rome et en Afrique, de cet homme caché et assis sur la montagne, si ce n'est par l'intervention de Dieu, qui fait connaître partout ceux qui sont à lui et avait fait cette promesse à Antoine au début ? Encore qu'ils agissent dans le secret et qu'ils cherchent à rester ignorés, le Seigneur les révèle à tous comme un flambeau,

pour que ceux qui entendent parler d'eux reconnaissent qu'il est possible d'accomplir les commandements avec perfection et s'animent à suivre le chemin de la vertu » (VA 93).

Paradoxalement, cette distance de plus en plus grande par rapport aux hommes lui a donc aussi donné une proximité de plus en plus grande avec eux. Ainsi à la première étape, il est «comme une abeille», il va d'un ascète à un autre ascète, les visitant, remarquant ce que chacun a de bien. À la seconde, Dieu lui promet de le rendre «célèbre partout». À la troisième, il devient père spirituel, père de moines et ici se place son discours ascétique, destiné aux moines. À la dernière enfin, il attire tout le monde, fait des miracles et devient le père de tous. Ici se place son discours apologétique, adressé à tous les hommes.

Athanase nous donne déjà la leçon qu'Augustin formulera ainsi : « Il y a des séparations qui sont des ruptures, mais il y en a d'autres qui sont des unions ». Et c'est déjà ce qu'un autre moine, Évagre, résumera encore dans cette phrase : « Moine est celui qui, séparé de tous, est uni à tous ». Non pas «bien que séparé», mais «parce que séparé ».

Le rapport au monde

dans la Règle de saint Benoît

Frère Michel-Marie
Moine d'En Calcat.

Il est difficile d'interroger une règle monastique sur son rapport au monde sans faire surgir dans l'inconscient collectif qui nous habite des schémas bien connus : celui de la fuite du monde (la traditionnelle *fuga mundi*), celui du désert, de l'idéal érémitique, ou de l'autarcie d'un groupe humain retiré loin des autres hommes. Dans le langage courant, le mot *cloître* ne désigne-t-il pas un monastère ? Une telle fixation sur la *clôture*, au point de l'identifier avec la vie monastique, alors que dans la Règle le mot ne vient que deux fois (contre 53 pour le mot *monastère*), montre à quelle profondeur ces figures types sont ancrées en nous.

La Règle de saint Benoît n'est pas exempte de mentions qui se situent dans la ligne de cette tradition et viennent conforter ces schémas. Relevons quelques exemples :

- tout d'abord, le regard positif que Benoît pose sur les ermites qui vont *au désert* pour mener le combat singulier (RB 1, 5).
- sa condamnation des sarabâites qui restent « fidèles au siècle » (RB 1, 7).
- sa présentation, comme un instrument des bonnes œuvres, du fait de « se tenir à l'écart des affaires du monde » (RB 4, 20).
- son idéal autarcique — peut-être un peu rêvé puisqu'il l'assortit d'un « si c'est possible » — mais en tout cas motivé par une peur du monde : « S'il est possible, le monastère sera construit de telle façon que tout le nécessaire, à savoir l'eau, le moulin, le jardin, soit à l'intérieur du monastère et que s'y exercent les différents métiers, pour que les moines ne soient pas forcés de se répandre à l'extérieur, ce qui ne convient nullement à leur âme » (RB 66, 6-7).
- ses recommandations répétées aux frères qui sont à l'extérieur du monastère pour qu'ils n'omettent pas la prière et ne prennent pas la liberté d'accepter une invitation à déjeuner (RB 50 et 51) ; ou encore, son inquiétude pour ceux qui sont en voyage et doivent, de façon semble-t-il *systématique*, demander la prière des frères le jour même de leur retour « à cause des écarts qu'ils ont pu commettre en cours de route » (RB 67, 3-4). Quant à raconter ce que l'on a vu et entendu au-dehors, c'est à proscrire car « cela fait

beaucoup de ravages » (RB 67, 5). C'est dire le peu d'estime qu'a Benoît pour ce qui se passe dans le siècle.

Ces quelques exemples suffisent à donner le ton. Faut-il en conclure que Benoît a une vision essentiellement négative du monde, et qu'il conçoit le monastère comme une citadelle qui doit mettre le moine à l'abri de ses assauts ?

Nous allons voir, qu'en fait, le problème est plus subtil que cela.

Le refus du manichéisme

La vision simpliste qui place le monastère d'un côté et le monde de l'autre, l'axe du bien contre l'axe du mal, cette vision manichéenne est radicalement incompatible avec le message évangélique. Elle occupe pourtant une place importante dans nos imaginaires. Tout le monde constate que le mal est présent dans le monde. Diviser le monde en bien et en mal est depuis toujours le moyen le plus simple d'*expliquer* le mal. On comprend sans peine que cette tentation atteigne aussi le moine et peut-être plus encore le législateur de règle monastique. Quel rêve de pouvoir créer un îlot de «purs», isolé du monde, d'où enfin le mal serait banni !

Mais Benoît est trop attaché à la personne du Christ pour ignorer que l'universalité et la totalité du salut apporté par le Christ sont constitutives du message évangélique. Lui qui termine sa Règle sur le souhait que le Christ « nous conduise tous ensemble à la vie éternelle » (RB 72, 12), ne peut imaginer qu'il faille rejeter le monde. Mais d'autre part Benoît connaît trop bien la nature humaine pour savoir que le moine ne peut pas faire n'importe quoi dans son rapport au monde. Si Benoît manifeste une si grande prudence sur ce sujet (les passages relevés ci-dessus le montrent bien), c'est parce qu'il sait qu'il y a tension, non pas entre le monde et le monastère, mais entre l'esprit du monde et l'évangile.

Le monde n'est pas à rejeter. Le monde n'est pas «mauvais». Mais il est à évangéliser. Or le moine lui aussi est à évangéliser parce qu'il porte en lui bien des connivences avec le monde. Ce qui va constituer le cœur de cette relation difficile, tendue, entre le moine et le monde, c'est donc finalement la contestation du monde par le moine, et les tentations du monde sur le moine. Il va donc falloir apprendre à vivre ensemble. C'est ce qui fait le tissu de la Règle quand elle aborde ces questions.

Le moine, un homme comme tout le monde

Ce qui frappe celui qui découvre la Règle de saint Benoît pour la première fois, c'est l'étonnante simplicité des sujets qu'elle aborde : la nourriture, le vêtement, le travail, l'horaire, les outils, la façon de prendre ses repas, de dormir, de voyager. Le

lecteur non averti découvre que les moines sont des gens comme tout le monde !

Qui penserait aujourd'hui à mettre tant de chapitres aussi terre-à-terre dans une règle de vie ? Il suffit de parcourir les règles écrites au XX^e siècle pour s'apercevoir qu'on n'y trouve rien de tel. La raison en est peut-être tout simplement que la tradition monastique a tellement imprégné la vie religieuse (et l'occident chrétien en général) que bien des formes concrètes de cette vie d'aujourd'hui qui semblent aller de soi viennent en fait d'un héritage très lointain.

Par exemple, qui imaginerait aujourd'hui une communauté religieuse qui n'ait pas son oratoire calme et silencieux ? Cela va de soi, pense-t-on, oubliant qu'un chapitre spécial de la Règle a solidement enraciné cette tradition : « L'oratoire sera ce qu'indique son nom. On n'y fera, on n'y mettra rien qui n'ait rapport à sa destination » (RB 52, 1). Sur un sujet aussi basement matériel que la nécessité d'un local pour se réunir, voilà clairement affirmé deux choses :

1- une vérité chrétienne forte, à savoir : lorsqu'une communauté de frères se rassemble pour la prière, c'est un acte porteur de sens indispensable à l'Église.

2 - une coupure avec certains réflexes bien humains : l'oratoire n'est pas une salle polyvalente, ni un lieu commode pour entreposer des choses. Il fallait peut-être que quelqu'un nous le dise, qu'une règle le fixe par écrit, pour que cela devienne, quelques siècles plus tard, une évidence qui va de soi.

Cet exemple illustre parfaitement ce que nous voulions montrer : le moine est un homme comme tout le monde. Il s'inscrit dans le temps, l'espace, la géographie, les contraintes naturelles comme tous ses frères humains. Comme eux, il doit lutter pour travailler cette pâte humaine au mieux. La Règle le guide dans ce travail, en partant des données de bases de la vie humaine, mais en les orientant selon les appels du Christ et de l'évangile, et cela se vit souvent en opposition avec l'esprit du monde.

La vie monastique : une contestation de l'esprit du monde

En inscrivant les exigences évangéliques au cœur des choses les plus ordinaires et les plus universellement partagées de la vie humaine, Benoît fait de la vie monastique un lieu de contraste, voire d'affrontement, entre l'évangile et le monde. Le monastère confère ainsi, grâce à ce contraste, une lisibilité toute particulière à la radicalité évangélique. La vertu des moines est secondaire. Leurs combats, leurs chutes et même leurs échecs peuvent témoigner de l'évangile, parfois plus encore que leurs succès.

Parmi ces signes, il faudrait citer en premier lieu le plus parlant d'entre eux : le choix du célibat pour le Royaume. C'est sans aucun doute le signe le plus fon-

damental et le plus ancien qui a servi à préfigurer qu'un *autre monde* était déjà présent sur la terre des hommes. Mais la Règle n'en parle pas ! parce que cette tradition lui est bien antérieure et fait partie de ces choses acquises qui vont de soi pour le moine du VI^e siècle. Limitons-nous à quelques particularités plus bénédictines :

Des vieillards et des enfants (RB 37)

Voilà une donnée bien humaine : les vieillards et les enfants. Les enfants ont disparu de la plupart de nos monastères depuis qu'ont été fermées les écoles monastiques, mais demeure la présence dans les monastères d'êtres plus fragiles que les autres. Ce chapitre très court demande simplement que cette faiblesse soit prise en considération.

La façon dont Benoît argumente son propos est une parfaite illustration du combat évangélique : « Il est clair que la nature humaine est d'elle-même encline à l'indulgence envers les vieillards et les enfants en raison de leur âge, cependant l'autorité de la Règle doit aussi avoir pour eux des égards ». Cette phrase contient tout : ni optimisme naïf, ni méfiance soupçonneuse. La *nature humaine* est réputée bonne, mais *l'autorité de la Règle* doit lui rappeler le meilleur d'elle-même.

Il n'est pas difficile d'entendre comme un écho de ce langage dans celui de Jean-Paul II défendant la vie en son commencement et en son terme, en partant du droit naturel. Or, nous savons combien sa voix a été perçue comme une contestation des habitudes du monde sur ce sujet.

Du bon zèle que doivent avoir les moines (RB 72)

Ce chapitre est l'un des plus difficiles à expliquer à ceux qui ne mènent pas la vie monastique. Comment définir le «*bon zèle*» ? C'est une ferveur, une sorte d'élan du cœur autant que de la volonté dans la pratique concrète de l'amour des frères. Mais seul peut l'expliquer un profond enracinement dans la foi au Christ qui nous fait tous frères au-delà des difficultés présentes. « Les moines exerceront donc ce zèle avec toute la ferveur de l'amour, c'est-à-dire qu'ils se préviendront d'égards les uns les autres, supporteront avec une extrême patience leurs infirmités physiques et morales, rivaliseront d'obéissance les uns aux autres » (RB 72, 3-6).

Benoît, à la fin de sa vie, comprend bien qu'il n'est pas possible d'enfermer dans la lettre d'une règle, si parfaite soit-elle, « toute la pratique de la justice » (RB 73, titre). Le Royaume ne pourra advenir dans un groupe humain, même très généreux, que si ses membres acceptent d'aller plus loin que la règle, plus loin que la simple justice humaine. On peut se croire juste et créer l'enfer autour de soi.

Bien des idéologies l'ont illustré dans l'histoire.

En invoquant un au-delà de la justice et de la règle, Benoît indique comment sortir du monde, comment sortir des logiques mortifères du monde. Il ouvre le ciel. Il n'est plus question d'opposition entre le monastère et le monde, le bon zèle est quelque chose qui perce le plafond, qui nous conduit *ailleurs*.

Cette fois-ci, c'est le discours de Benoît XVI que l'on retrouverait en filigrane. Au cœur de sa première encyclique *Dieu est amour*, il développe longuement ce thème du rapport entre le politique et le caritatif. Dénonçant les idéologies qui pensaient que la justice pouvait nous dispenser de la charité, il insiste : « L'amour — caritas — sera toujours nécessaire, même dans la société la plus juste. Il n'y a aucun ordre juste de l'État qui puisse rendre superflu le service de l'amour. Celui qui veut s'affranchir de l'amour se prépare à s'affranchir de l'homme » (§ 28, b). Au-delà des compétences professionnelles indispensables, « les êtres humains ont toujours besoin de plus que de soins techniquement corrects. Ils ont besoin d'humanité. Ils ont besoin de l'attention du cœur » (§ 31).

Aucune règle ne peut imposer l'amour. Et pourtant l'amour est indispensable au vivre ensemble sur Terre. Benoît appelant les moines à le mettre en pratique, le Saint Père invitant le monde à ne pas l'oublier, posent le même acte prophétique, qui est forcément toujours un peu une contestation du monde.

Le monde en effet ne dispose pas de ce type de moyens. Ce n'est pas le rôle du politique que d'inviter les gens à s'aimer. Or, le monde est lui aussi travaillé par le souci du bien. Et il est heureux qu'il en soit ainsi. Mais le seul moyen dont il dispose pour le promouvoir, c'est la loi.

C'est ainsi, par exemple, que ces dernières années, sous l'effet de la construction européenne, nous avons vu se multiplier à une vitesse croissante des réglementations en tout genre qui s'introduisent dans notre vie privée. Que ce soit en matière de sécurité incendie, d'accessibilité handicapés, de protection contre les microbes, les virus, les intoxications, les chutes et autres malheurs possibles, il semble que l'État cherche à tout prévoir, à tout prévenir. L'idée est bonne, mais les moyens sont-ils adaptés ? Peut-on remplacer la confiance par des réglementations ?

C'est là que le « *bon zèle* » peut devenir l'oxygène dont risque de manquer gravement une société généreuse mais qui pourrait bientôt mourir étouffée sous le poids de ses propres « *mises en conformité* » pour employer le vocabulaire administratif actuel ; un monde où, finalement, tout ce qui ne serait pas interdit serait obligatoire. Ce *meilleur des mondes* ne pourra pas tenir, c'est sûr. Il faut réapprendre la confiance mutuelle que rien ne remplacera jamais.

Un tout petit fait communautaire pourrait illustrer cela. La question se posait de savoir si nous installions un monte-charge dans l'aile de l'hôtellerie, bien pratique pour monter les gros ballots de draps devenus trop lourds pour nos frères hôteliers âgés. C'était évident qu'il fallait le faire.

Nous avons finalement opté pour une solution résolument «*non conforme*» : les ballots de draps seront laissés au pied du grand escalier, et tous ceux qui sont aptes à les monter sont priés de le faire au moment où ils passent. Bien sûr, cela ne peut «marcher» que si le bon zèle anime les esprits, les cœurs et les jambes. Nous savons qu'une telle méthode peut connaître des difficultés voire des échecs. Même en communauté, on en a des exemples ; la vaisselle, les ménages ne se font pas sans quelques rappels du Père Abbé. Mais le résultat peut s'avérer très *payant*. L'économie des moyens mis en œuvre, l'absence de contrôles onéreux et de procédures tatillonnes peuvent se montrer économiquement très rentables, même si tel n'est pas le but premier recherché. Le plus important est de créer un climat de confiance mutuelle où la vie circule et où l'on respire. Cette *obéissance mutuelle*, perle de la Règle de saint Benoît, abolit toutes les hiérarchies et donne un avant-goût du Royaume.

Ne rêvons pas toutefois. Nous en sommes encore loin. C'est en espérance que nous le goûtons. Et au prix d'un renoncement permanent à ce que la tradition monastique appelle la *volonté propre*, c'est-à-dire les tentations de dérapage du moi qui se prend pour le centre du monde, dont on dit que, même chez les moines, elle ne disparaît vraiment qu'un quart d'heure après la mort. Signe que le monde est bien présent en chacun de nous. Mais l'existence de la communauté, quelles que soient ses difficultés, est le signe que le monde n'a pas encore eu le dernier mot, et que l'amour a été assez puissant jusqu'ici pour contester le monde.

Clôture et ouverture des monastères

face aux défis de la mondialisation

En Calcat mai 2006

*P.Martin Neyt, OSB
Président de l'A.I.M.*

*(Cet article synthétise quatre conférences
données par l'auteur à l'abbaye d'En Calcat en 2006).*

Quel est le secret de l'institution monastique bénédictine qui traverse depuis plus de quinze siècles les périodes d'expansion et de déclin et qui ne cesse de se développer en ces temps troublés par des mutations géopolitiques et sociales entraînant conflits, guerres et génocides ? Quel est ce chemin initiatique qui permet à ses membres d'habiter le silence et la prière dans la solitude et d'irradier vers l'extérieur, tandis que les hôtes et ceux qui vivent proches des monastères font la démarche inverse, de l'ouverture vers le secret initiatique, partageant peu à peu le cœur même de la tradition bénédictine ?

Clôture et ouverture sont les maîtres mots qui ont guidé notre réflexion monastique face aux défis de la mondialisation. Il n'est pas inutile de remonter aux origines pour retrouver les sources d'eau vive qui ont nourri le premier monachisme et qui continuent d'irriguer les nouveaux territoires que dessinent le XX^e et le XXI^e siècles. L'essentiel est de relever quelques défis majeurs qui manifestent cette vitalité née de la clôture et de l'ouverture des monastères de notre temps. En voici quelques expressions nouvelles.

1. Fondations nouvelles et Dialogue monastique interreligieux

Le XX^e siècle déconcerte par ses immenses contrastes entre le développement des techniques, des mass media et l'immense précarité d'une grande part de l'humanité qui s'accroît de jour en jour. Violence, terrorisme et guerre soulignent cet abîme qui s'accroît entre les nantis et le reste de l'humanité. Parallèlement les monastères ont connu durant ce temps une expansion sans précédent dans leur

histoire. À l'orée du XX^e siècle, treize monastères existaient en dehors de l'Amérique du nord et de l'Europe. Depuis, près de 450 monastères ont surgi en terre africaine, en Amérique latine, en Asie et en Océanie. Ces nouveaux territoires monastiques ont engendré des perspectives nouvelles d'inculturation, de dialogue œcuménique, interreligieux et de développement, pour les moniales et pour les moines d'abord, pour leurs hôtes et les peuples environnants ensuite. Paradoxalement, si le nombre des communautés a fléchi en Occident, il va de pair avec une croissance au Brésil et dans l'extrême Orient, déplaçant du même coup les centres de gravité du monachisme, comme de l'Église en général, vers le Sud et l'Est. L'Alliance Inter Monastères (A.I.M.)²⁹ est créée en 1961 pour soutenir ce mouvement, car les monastères se créent sans discontinuer au rythme de cinq par an.

La spiritualité bénédictine semble répondre aux exigences spirituelles de notre époque, laboratoires d'une autre manière de vivre face à la mondialisation. Le Bulletin de l'AIM lui-même est devenu un organe de communication et de réflexion en profondeur sur l'identité monastique elle-même. De nouvelles dialectiques s'engendrent entre la clôture des monastères et leur ouverture.

Le fait le plus important de la deuxième moitié du XX^e siècle est le dialogue intense qui s'est développé entre les grandes religions du monde et la place qui occupent les monastères. Parmi les événements fondateurs de ce dialogue, le congrès pan-asiatique de Bangkok en 1968 eut une importance décisive. Tout à coup, des moines de religions différentes reconnaissaient avec étonnement ce qu'ils avaient en commun. Le chemin parcouru depuis 25 ans a laissé tombé bien des malentendus pour intensifier des lieux d'hospitalité, de prière et de réflexion théologique.³⁰

2. Les premières traditions monastiques

Trois dimensions, qui s'unifient, fondent la vie des premiers moines d'Égypte et d'Occident : une vie tournée vers le retour du Christ, de façon univoque, simple, mobilisant toutes leurs énergies ; une vie fondée sur le mystère pascal, suscitant un incessant va-et-vient entre la grâce reçue et une conversion conduisant à la douceur, à l'humilité et à la sérénité³¹; une vie de prière continue faite de louange, d'intercession et de silence habitée par l'Essentiel.

²⁹ Organisme officiel de toutes les traditions monastiques bénédictines chargé d'accompagner les communautés, de réfléchir à leur évolution et de les soutenir dans la formation et leurs projets communs.

³⁰ Voir le Bulletin de l'A.I.M. n°80-81, 2004 consacré aux « 25 ans du Dialogue Interreligieux Monastique ».

³¹ Le mot équanimité convient d'autant plus qu'il trouve un écho dans la tradition bouddhiste. Voir Jean Leclercq, Nouvelle page d'histoire monastique, La Rochette, 1986, p.138.

CLÔTURE ET OUVERTURE DES MONASTÈRES FACE AUX DÉFIS DE LA MONDIALISATION

Ces trois processus impliquent une mise à distance de la culture et des valeurs du monde pour se laisser habiter par l'Évangile et par la présence de Celui qui a reçu le Nom au-dessus de tout nom, Jésus-Christ. Le retrait au désert, dans la solitude de la cellule, de l'ermitage va dans ce sens. Corrélativement, le moine acquiert une présence à lui-même et aux autres qui l'ouvre à la compassion, à la solidarité, à la communion. « *Séparé de tous et uni à tous* », comme le formula Evagre le Pontique, fut la clé du monachisme primitif tant en Orient qu'en Occident.

Une nouvelle synthèse originale du premier monachisme égyptien semi-anchorétique se développa à Gaza en Palestine, vers le milieu du VI^{ème} siècle. Deux ermites, reclus, dirigeaient par l'intermédiaire de billets écrits, transmis par l'higoumène de la communauté, la vie matérielle et spirituelle du monastère, celle des solitaires qui l'environnaient, des évêques et des laïcs qui venaient les consulter. Cette direction spirituelle engendra le développement de l'accueil des hôtes, de divers ateliers de travail, et la création d'un hôpital. Ouverture et clôture reposaient sur le discernement, le bon sens et la compassion de deux hommes de prière, reclus de surcroît, qui avaient atteint une grande réputation dans la région.

D'autres traditions antérieures à saint Benoît, saint Basile en Cappadoce, saint Martin de Tours en Occident, saint Honorat sur l'île de Lérins sont des témoins de ce double mouvement : le moine reste moine et prête son service à la pastorale et aux précarités des personnes qu'ils rencontrent. La vocation de Pacôme, militaire, naquit des soins que lui accordèrent des chrétiens alors qu'il était encore païen. Ce fut l'origine des premières communautés monastiques égyptiennes fondées sur la « *koinonia* ».

Une dialectique originale reliait la prière, la solitude et la vie commune à l'ouverture aux autres. Le maître mot, à l'intérieur de la triple dynamique mentionnée plus haut, était la compassion et la charité. Saint Benoît dans le chapitre 72 de sa Règle souligne le zèle que doivent pratiquer les moines entre eux, à travers les générations et les états de vie de chacun et la manière de « ne rien préférer à l'amour du Christ ». Sur des modes variés, les lieux expriment cette dialectique.

Les moines de Gaza n'étaient guère éloignés d'une ville célèbre et vivaient adossés au désert. À Lérins, île solitaire à quelques coudées de la ville de Cannes, plusieurs abbés, nommés évêques, allaient christianiser la Gaule : Honorat, Césaire, Eucher... Benoît, à son tour, vécut dans une grotte à Subiaco avant de fonder un monastère au mont Cassin. Le pape Grégoire le Grand envoya des moines en Grande Bretagne et quelques siècles plus tard, des moines irlandais viendront évangéliser le continent européen. L'exil pour l'Évangile fut une expression du retrait du monde et engendra une nouvelle forme d'évangélisation.

Notre perspective n'est pas de retracer l'histoire monastique à travers les âges, mais de mieux centrer les défis contemporains de clôture, d'ouverture du monachisme et de cette fécondité mystérieuse qui en jaillit. Après l'époque de règles mixtes qui régissaient la vie des communautés monastiques, au temps de Charlemagne, la Règle de saint Benoît s'imposa. Le génie de son créateur fut de pondérer de façon admirable la prière et le travail au sein de la communauté, vérifiant l'authenticité de la recherche de Dieu et de sa présence continue dans les multiples services d'une communauté : « ...C'est à cette fin que nous voulons fonder une école où l'on serve le Seigneur. Dans cette institution, nous espérons ne rien établir de rude ni de pesant. » (RB, Prologue, 45).³² Cette école, dans le monachisme de Gaza, à la même époque que saint Benoît, était celle du Christ doux et humble de cœur (Mt.11, 28-29)³³ comme l'exprime cette sentence de Barsanuphe : « Fais reposer la douceur dans ton cœur et souviens-toi du Christ, agneau et pasteur, et de ce qu'il a souffert pour nous ».

Le cœur de la Règle bénédictine, profondément enracinée dans les Évangiles, se transmet de génération en génération : « Une foi profonde dans la présence miséricordieuse du Christ en chacun des frères, la conviction que, de proche en proche, la vie monastique peut faire vivre chez tous cette compassion venue d'en haut. C'est le secret de l'extraordinaire trésor de modération et de respect qui en marque toutes les dispositions communautaires... La discrétion est comme la reconnaissance active de cet amour. Elle s'accompagne d'une humilité et d'une confiance assez grandes pour laisser Dieu agir en premier.³⁴ ». La perspective ultime des moines est celle de l'attente ardente du retour du Christ.

3. Les écoles bénédictines

L'éducation bénédictine s'inscrit dans le rayonnement même de la vie d'une communauté qui se nourrit de la Parole de Dieu, célèbre le Seigneur dans l'Eucharistie et l'Office divin. Le monastère vit de son travail, accueille les personnes qui l'entourent et contribue d'une façon ou d'une autre à son développement. La formation continue des membres de la communauté est un facteur essentiel du dynamisme et de la vitalité d'un monastère.³⁵

³² Constituenda est ergo nobis Domini scola servitii : in qua institutione nihil asperum, nihil grave nos constituere speramus.

³³ Venez à moi, vous tous qui peinez sous le poids du fardeau, et moi je vous donnerai le repos. Prenez sur vous mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes.

³⁴ Voir DEBUYST Frédéric, *Saint Benoît, Prie et travaille au milieu de tes frères*, Paris, 1980, p.37.

³⁵ C'est une des préoccupations majeures de l'A.I.M.

CLÔTURE ET OUVERTURE DES MONASTÈRES FACE AUX DÉFIS DE LA MONDIALISATION

Durant les premiers siècles, les moines connaissaient de mémoire et de cœur le Psautier ainsi que le Nouveau Testament dans de larges extraits. L'éducation bénédictine s'est nourrie de la rumination des Écritures et de la liturgie. Les études fondées sur des auteurs classiques d'Homère à Thucydide, de Cicéron à Virgile et Tacite, étaient imprégnées de cette perspective. Selon la vision bien connue de Newman, trois étapes de la culture chrétienne se succèdent : l'éducation bénédictine caractérisée par la poétique, celle des Dominicains qui s'en distingue par la science, celle des Jésuites où domine l'efficacité. Il est en effet dans la tradition bénédictine un souffle de la nature, proche des Géorgiques de Virgile, qui respecte le rythme de la création, des saisons et des jours. Cet élan se perçoit dans l'*ora et labora*, dans la liturgie comme dans le travail quotidien. Cette recherche de l'essentiel qui habite chaque instant apparaît comme une rumination de la Parole de Dieu. Celle-ci investit chaque moment d'intériorité et d'activité et colore toute étude et toute éducation d'une présence mystérieuse, propre à la tradition bénédictine.

Au fil des siècles, l'éducation bénédictine s'est diversifiée selon l'esprit des différentes congrégations bénédictines : traditions autrichienne, bavaroise, suisse, anglaise, hongroise, belge, américaine, philippine, latino-américaine, africaine... Les relations entre les monastères et les institutions scolaires et éducatives se sont fortement complexifiées. De nouveaux rapports dépendent des lois établies par la société et l'État. Le monastère, bien souvent, doit laisser se développer les institutions scolaires suivant des principes qui ne répondent pas au cœur même de sa vie. Clôture et ouverture se conjuguent suivant des modes différents et on peut comprendre, non sans regret, que certains monastères aient abandonnés l'éducation bénédictine. Les rapports avec la jeunesse se sont forcément distendus et les communautés sont appelées à de nouveaux défis. En voici quelques-uns :

Les moines bénédictins ont éduqué les hommes de leur temps. Ils sont traditionnellement éducateurs et bâtisseurs de société. Certes, ils prennent une certaine attitude à l'égard du monde : prise de distance, regard critique, présentation de vraies valeurs transformatrices de la personne et de la société. Leur vocation est à la fois de « transmettre » et « d'innover ». « L'évolution de saint Benoît lui-même – écrit Dominique Milroy – fut paradoxale : sur la base d'un idéal de solitude, il édifia une philosophie de la communauté ; il commença par chercher le désert et finit par le civiliser...Le même paradoxe circule dans l'histoire de tous les monastères qui ont puisé leur inspiration primitive dans sa règle... Le monachisme occidental devient ainsi un agent de transformation interne de la société... Il semble exister dans la règle de saint Benoît un mouvement qui renvoie les moines aux vraies activités qu'ils pensaient avoir abandonnées »³⁶.

³⁶ MILROY Dominique, *Lettre de Maredsous*, n°4, 1980, p.5

L'éducation chrétienne de la société occidentale a séparé la formation classique et littéraire de la formation scientifique et technique. Cette distinction semble, de nos jours, plus préjudiciable qu'utile. Une pédagogie nouvelle s'efforce de réconcilier ces deux types de formation. Une rencontre des monastères dans le sud-est asiatique (BEAP, Benedictine East Asia and Philippines), a mis l'accent sur la conception actuelle des jeunes qualifiée de « E-generation » : l'électronique joue un rôle considérable dans notre monde et l'image virtuelle appelle plus de discernement.

Une question pédagogique essentielle fait partie intégrante de la vie monastique et chrétienne : quelle est la finalité ultime de la formation chrétienne ? L'éducation intègre-t-elle la relation des jeunes à Dieu, aux autres, à lui-même ? Ce défi est relevé de nos jours par le mouvement de Sant'Egidio à Rome et celui de Manquehue au Chili. L'AIM pourrait soutenir de nouvelles formes d'éducation bénédictine nourrie par la *lectio divina*.

4. Le respect de la création

La spiritualité monastique est liée à la terre et à l'environnement. Les monastères sont prédisposés à respecter la nature. Toute la vie des moines et des moniales s'inscrit dans la création. Cette expérience intérieure du dialogue avec celle-ci est une remarquable école d'apprentissage pour trouver l'attitude juste vis-à-vis du monde extérieur. L'humilité et la douceur sont des clefs précieuses de cette connaissance.

Du lever au coucher, la vie de la communauté bat au rythme de la création et le calendrier liturgique suit aussi un rythme cosmique. Saint Benoît ordonne le rythme de la journée selon les Heures qui deviennent des moments particuliers de prière et de travail. Cependant comme le disent les premiers moines, il nous est recommandé de prier sans cesse et non de travailler sans cesse ! Les Vigiles appellent à l'éveil. Ainsi le silence de la nuit a son rythme propre et les premières heures du jour sont habitées par le désir et l'attente du retour du Christ. Aux premières lueurs de l'aube, les Laudes évoquent précisément ce moment pascal où le Maître du jardin se promène dans sa création et nous interroge.

Suivent les autres Heures du jour, plus courtes, Tierce, Sexte, None et les Vêpres qui récapitulent, en quelque sorte, la journée écoulée dans l'intercession pour la vie du monde. La journée s'achève par les Complies où toute chose repose dans le silence de la nuit. La journée bénédictine correspond au rythme biologique de l'être humain et le Père Anselme Grün prolonge cette réflexion par ces mots : « *Notre santé physique et mentale dépend de notre accord vital avec le rythme*

CLÔTURE ET OUVERTURE DES MONASTÈRES FACE AUX DÉFIS DE LA MONDIALISATION

biologique et cosmique. Des recherches médicales ont prouvé que les hommes vivant selon un rythme quotidien, hebdomadaire et annuel sain, sont en meilleure santé que les autres. Ils trouvent dans ce rythme identité et intégrité. La conséquence en est aussi une harmonie sociale. Benoît le savait intuitivement. Une vie adaptée au rythme du cosmos est bonne pour l'homme. Elle lui offre patrie et sécurité et l'inclut dans le grand rythme de tous les vivants ».

Ce rythme de vie implique un certain nombre d'attitudes qu'il ne nous est guère possible de développer ici ³⁷ : le sens de la mesure et de l'équilibre, l'émerveillement devant la création, la prise de distance par rapport aux événements, le respect du temps et de la croissance de toute chose, la patience et l'espérance, le sens de la beauté et de la louange, la stabilité et la persévérance. Lors d'une retraite prêchée à l'abbaye de Chambarand, la Mère Abbesse m'a fait visiter les ateliers de fabrication du fromage. Les sœurs y travaillaient avec zèle, en tablier, manches retroussées et en sabots. Le soir, en les entendant chanter les Vêpres, je me suis fait cette réflexion : elles ont les pieds dans la terre et la tête dans le ciel. Leur prière accompagne un travail réel et consistant et toute leur vie s'enracine dans leur environnement.

« *Ils seront vraiment moines s'ils vivent du travail de leurs mains* », tel est le précepte de saint Benoît. Déjà Robert de Molesme, entraînant ses frères dans la forêt de Collan, et Etienne Harding affermissant les fondations de Cîteaux, avaient souligné l'exigence de la solitude. Celle-ci induit la nécessité d'une indépendance économique. Le choix des sites cisterciens en est révélateur. De ce fait, toutes les ressources vitales doivent nécessairement se trouver dans l'enceinte du monastère : « eau, moulin, jardin, ateliers etc » (RB 66.6). Le souci du travail bien fait, autant par nécessité matérielle que morale, a enrichi la compétence des moines, et a aidé à l'exploitation rationnelle du sol et de ses ressources. Ni plus ni moins défricheurs que d'autres, ils se sont adaptés à la configuration du terrain. L'exploitation des terres a toujours impliqué leur mise en valeur préalable, en fonction des conditions climatiques et régionales propres à chaque terroir. Quant aux ressources naturelles, elles aussi ont été gérées avec savoir-faire et ingéniosité. L'eau, le bois, la pierre, tout est exploité avec art et méthode tant pour l'extraction, l'exploitation que pour la transformation et les constructions.

Dans une période plus proche de nous, évoquons les étangs asséchés ou drainés en Dombes, la lutte contre la malaria jugulée par la culture de l'eucalyptus dans la périphérie de Rome, et actuellement la culture de l'olivier par les moi-

³⁷ Le respect du rythme de la vie se marque ici par la place de chacun au chœur et au chapitre. Celle-ci est déterminée en fonction de la date d'entrée au monastère.

nes de Tre Fontane. A l'époque contemporaine, l'attachement des moines pour la nature et ses ressources apparaît dans plusieurs secteurs d'activités : fabrication de produits laitiers, de vins, de bière, de pain, de pâtes, de farine, de café et de produits diététiques et cosmétiques. Ces activités se déploient aussi dans les monastères d'Afrique, d'Asie, et dans les Amériques.

Les exemples foisonnent sur la manière de gérer eau potable et eau d'irrigation, contrôle de l'érosion du sol et reforestation ; environnement et santé ; agriculture et élevage modèles ; luttes contre la pollution ; sources d'énergies nouvelles ; éducation et sensibilisation au développement durable.³⁸

5. Lieux de paix dans les conflits de notre monde

Si les écoles bénédictines sont nées d'un mouvement venant du cœur de la vie monastique, les conflits et les guerres assaillent des communautés de l'extérieur au point même qu'à certains moments celles-ci sont obligées de quitter le cadre de leur vie. La vie du moine appelé à vivre avec lui-même et avec ses frères dans un respect profond de la création en fils de Dieu se trouve confrontée à la haine et à la violence meurtrière. Sa demeure reste un asile de prière, de paix, d'accueil, de réconciliation et de solidarité. Que d'exemples montrent la violence des uns face à ces lieux emplis de silence, de prière et de solidarité. C'est la mort tragique des moines de Tibhirine en Algérie, la présence courageuse des bénédictines de Bethléem en Israël. Dans une Colombie qui a connu 50 ans de guerre civile, les moines à Guatapé et à Envigado, œuvrent à plus de paix, écartant toute violence et accueillant de nombreux visiteurs³⁹.

A Bouaké en Côte d'Ivoire, les conflits armés ont amené les moniales et les moines à quitter leur monastère pour y revenir ensuite et soutenir la vie des

³⁸ Plusieurs monastères suscitent des cours d'alphabétisation, par ex. à Keur Moussa au Sénégal. A Koubri au Burkina Faso, 29 écoles d'alphabétisation ont été construites dans les villages.

Plus d'une vingtaine d'écoles primaires et secondaires pauvres ont été recensées de l'Ethiopie à l'Afrique du sud en passant par l'Uganda, de l'Afrique centrale à la Tanzanie. Le programme « Earthforce » mis au point par les Bénédictines d'Erie, PA, USA, pour les enfants pourrait être adapté à l'Afrique et aiderait grandement à la sensibilisation et à la formation pour un plus grand respect de la création et de l'environnement.

Une structure pour soutenir les écoles pauvres est en cours d'étude entre l'AIM et l'ICBE (International Conference of Benedictine Education). Cette association couvre près de 125.000 étudiants formés par les Bénédictins dans le monde. L'abbaye de Keur Moussa au Sénégal a créé une école primaire qui compte 150 élèves en majorité musulmans.

³⁹ Les moniales et les moines face à la paix, dans Fêtes et Saisons, « *La nouvelle aventure monastique* » n°550, 2000, p.25-32.

CLÔTURE ET OUVERTURE DES MONASTÈRES FACE AUX DÉFIS DE LA MONDIALISATION

habitants des alentours. Leur présence reconforte, soutient, réconcilie. Dans la région des grands lacs, en République Démocratique du Congo, au Rwanda, au Zimbabwe d'immenses problèmes d'insécurité se posent. Les Bénédictines de Sovu et les moines de Gihindamuyaga restent traumatisés du génocide et des deux bénédictines condamnées comme génocidaires, victimes en grande partie des politiques africaines et belges. Le Père Zacharias du Burundi qui a vu ses séminaristes tués autour de lui pour n'avoir pas voulu dénoncer leurs frères a passé une année au monastère de La Pierre-qui-Vire et est revenu dans sa patrie pour fonder un monastère de réconciliation.

En Angola, suite à la cessation des hostilités, les monastères près d'Huambo et de Luanda reprennent vie et contribuent au développement de la population locale. A Tororo en Uganda, des réfugiés du Nord ont été hébergés par les moniales. A Madagascar, le monastère de Joffreville a hébergé des réfugiés et la prieure s'est opposée à ce que les militaires gardent le monastère. « Pas un fusil ici, s'écria Mère Charles, c'est Dieu qui garde le monastère ».

Ouverture et clôture s'inscrivent dans l'ombre de la Croix glorieuse du Christ, Agneau et Pasteur non violent qui donna sa vie pour le salut du monde. Les monastères sont des lieux d'innocence et de douceur présents dans un univers souvent habité par la haine et les violences meurtrières.

6. Les défis devant les précarités

Un autre défi majeur qui s'impose aux communautés monastiques est celui de la précarité des populations qui les environnent. Le développement des populations autour de nos monastères, sous une forme ou une autre, devient une nécessité humaine et évangélique. Les communautés des sœurs bernardines près des camps de réfugiés à Goma en république démocratique du Congo, les moniales et les moines de Bouaké en Côte d'Ivoire, l'Afrique centrale de manière générale, mais aussi bien d'autres régions du monde ont appelé les moines à prendre à cœur le développement des populations qui les entourent : santé, moyens de subsistance, éducation. Collaborant avec des associations compétentes, les monastères se sont attelés à faire face à une précarité suivie d'une autre.

Car la résolution d'une précarité aboutit à aborder une autre précarité jusqu'à ce que l'homme intégral soit soigné et puisse devenir autonome. Ainsi, le soutien d'une communauté monastique à des projets agricoles pour aider les populations environnantes suscite d'autres appels : la santé, l'alphabétisation, l'éducation des jeunes et des laissés pour compte. La référence à la première communauté chrétienne est particulièrement tangible dans les passages de la Règle bénédictine

qui traitent du partage des biens, du service des tables, du soin des malades, des vieillards, des enfants, de tout ce qui touche à la vie quotidienne et matérielle des sœurs et des frères. *Mutatis mutandis*, cette même sollicitude à l'égard de leurs voisins invite les communautés à s'engager devant les défis de la précarité engendrée par la mondialisation. L'éducation des enfants est un parcours obligé sur ce chemin de croissance et de maturité.

7. Vers de nouveaux partenariats ?

Le principe « *uni à tous et séparé de tous* » appelle de façon urgente une lecture institutionnelle. Les monastères sauvegardent légitimement leur autonomie ; face à la mondialisation, ils éprouvent de plus en plus la nécessité de s'unir à différents niveaux (économique, santé, éducation, formation...). La tradition monastique, en effet, est portée par l'autonomie des communautés, inscrites dans des structures fédérées, limitées à leurs propres possibilités. Les Congrégations bénédictines ont chacune leurs constitutions propres, la Confédération s'est structurée autour de l'Abbé Primat élu par le Congrès des Abbés ; Les Fédérations et les Congrégations féminines se rassemblent progressivement, moniales et sœurs ensemble dans la *Communio Internationalis Benedictinarum*. Le premier catalogue commun apparaît en l'an 2000. Les Cisterciens réformés, relativement plus centralisés, se rassemblent régulièrement, moniales et moines ensemble, et s'entraident selon des relations de filiations qui leur sont propres. Malgré ces nécessités d'œuvrer ensemble et effectivement, des réunions régionales, nationales et internationales s'organisent, souvent avec le soutien de l'A.I.M., il faut reconnaître combien l'absence d'organisation unifiée et centralisée a eu ses avantages, et elle les conserve : elle maintient une diversité qui est une richesse. Le secret de la vie monastique reste précieusement protégée dans l'enceinte du monastère, dans l'ombre du cloître et de la Croix glorieuse du Christ. Le cœur du monachisme, sous son triple dynamisme rappelé plus haut, continue à battre dans le silence révélant le Maître doux et humble de cœur et son école de vie.

Face aux défis de la mondialisation, la nécessité d'accentuer les réseaux semble primordiale. Non pas sur le plan religieux et institutionnel, mais sur le plan de la solidarité et des projets de développement.. Le Dialogue Interreligieux Monastique (D.I.M.-M.I.D), né au sein de l'AIM, s'est développé à son tour dans plusieurs continents, favorisant les rencontres de prière, d'accueil et de réflexion avec les autres religions. Les écoles bénédictines ont créé un réseau, l'*International Commission on Benedictine Education*.

CLÔTURE ET OUVERTURE DES MONASTÈRES FACE AUX DÉFIS DE LA MONDIALISATION

L'expansion des monastères, encouragée par l'encyclique *Fidei donum* publiée par Pie XII en 1957⁴⁰, ne cesse de se poursuivre et d'étonner. Mais, un peu partout, les projets de développement, dans le domaine de la santé, du développement agricole, de la formation nécessitent d'entrer dans des réseaux compétents et efficaces. Des jeunes viennent passer quelques semaines dans les monastères d'autres continents et y découvrent d'autres cultures, une autre manière de vivre l'Évangile qui parfois réveille chez eux une vocation nouvelle dans leurs engagements futurs. Tels sont quelques-uns des défis qui se présentent aux monastères insérés partout dans le monde.

L'identité monastique, séparée de tous et unie à tous, reste la condition fondamentale de fidélité au dessein fondateur de la tradition bénédictine. Comme l'écrivait Jean Leclercq : « Seule cette fidélité permet une croissance et une ouverture sans limites : une communion universelle, qui se concrétise en des réseaux de communication de plus en plus complexes et nombreux, profitables à ceux qui donnent et à ceux qui reçoivent ».

⁴⁰ Comme l'écrivait le P.Tholens : « *Plus qu'à aucun chrétien, le moine se sait visé par Fidei donum ; il n'est pas du Christ s'il n'est pas totalement dévoué à la cause de l'universalité de l'Église, voulant fermement qu'elle s'enracine et fleurisse par toute la terre* ». Vatican II, Décret *Ad Gentes*, n°18 et 40.

Cinq Millions de moines dans la cité

*F. Daniel
Moine d'En Calcat.*

OU ET COMMENT LES MOINES HINDOUS VIVENT-ILS LA DIMENSION DE SÉPARATION ET DE COMMUNION ?

Un regard vers l'Inde et ses quelques 5 millions de moines⁴¹ nous apportera une vision de la vie religieuse différente de celle que nous connaissons dans le monde catholique en particulier au sujet de la double dimension de séparation et de communion. Le fait que 0,5 % de la population hindoue⁴² ait renoncé aux contingences de la société civile impressionne. Toutefois, ces renonçants ne sont pas tous des ermites vivant dans 5 millions de grottes ! Grand nombre d'entre eux sont affiliés à de très nombreuses confréries par des liens plus ou moins étroits, ce qui tend à les insérer dans la société religieuse, laquelle est totalement imbriquée dans la société civile. Leur vie n'en est pas moins marginale pour autant. C'est ce paradoxe que nous évoquerons, sans jamais arriver à le cerner, en raison de sa complexité, à travers un schématique tableau des formes de vie religieuse, et la figure de deux mystiques.

Les quatre âges de la vie :

Selon la conception hindoue, tout homme naît « endetté » vis-à-vis de trois types de créanciers ; vis-à-vis des rishis, sages anciens qui sont à l'origine des Ecritures, et qu'il « remboursera » en étudiant le Vêda, vis-à-vis des dieux, pour lesquels il devra sacrifier, et vis-à-vis des ancêtres, pour lesquels il devra procréer. De là découle un modèle idéal⁴³ d'accomplissement de l'existence, qui désigne quatre âges de la vie, pour accomplir le dharma, (ordre cosmique, loi des cho-

⁴¹ Au nombre desquels on compte 10% de femmes, et la plupart d'entre elles sont des veuves.

⁴² Estimation approximative, en l'absence de recensement de la population « de la forêt », qui a renoncé, par définition, à toute vie civile.

⁴³ Ce modèle contraint surtout l'existence des brahmanes, mais il s'inscrit aussi profondément dans l'imaginaire collectif des autres castes.

ses). L'enfant sera confié à un maître (gourou), pour sa formation religieuse de sacrificateur, par le long apprentissage des écritures ; adulte il fondera un foyer, et aura surtout un fils... Quand il verra naître les fils de ses fils, il partira dans la forêt rejoindre des communautés de « retraités », en menant une vie austère, mais encore relativement communautaire. Certains iront encore plus loin dans l'état de renonçant, en radicalisant solitude et ascèse. Il va sans dire que ce schéma « idéal » est souvent bousculé, par de jeunes hommes qui brûlent les étapes et partent dans la forêt avant même de se marier, ou par de nobles vieillards qui finissent pieusement et honorablement leur vie à la maison. La prégnance plus ou moins grande de ce modèle, même s'il ne contraint religieusement et socialement qu'une minorité, laisse deviner la proximité de la figure monastique désignée comme horizon de tout accomplissement religieux.

Les sâdhus⁴⁴ constituent effectivement une des figures emblématiques de l'Inde. Ces moines, souvent itinérants, se rencontrent partout, mais surtout dans les lieux de pèlerinage. Ils présentent aujourd'hui encore le plus large éventail des formes monastiques pratiquées à travers les siècles et dans toutes les religions. Depuis les moines ermites, les reclus, les stationnaires (vivant debout sur une seule jambe), les dendrites (vivant dans les arbres), les gyrovagues⁴⁵ (ne vivant jamais plus de trois jours au même endroit), jusqu'aux moines médecins ou universitaires, l'hindouisme suscite toujours l'appel à se consumer dans le feu divin⁴⁶. Toute l'ascèse du moine porte sur la dissolution des liens qui le retiennent à la condition humaine, et au système de valeurs qu'elle engendre. L'indifférence aux biens matériels, le mépris du statut social et ses clivages fondés sur le système des castes, le rejet même de tout rituel, et des avantages comme des obligations qui lui sont afférents, sont autant de moyen de réaliser la radicale quête de l'ultime⁴⁷. Mais la radicalité de la rupture brise rarement tous les liens, elle les réduit et les transforme plutôt.

⁴⁴ De «Sadhana», terme désignant une méthode, ou défi, entraînement, pour atteindre un but particulier. Ascète est sans doute la meilleure traduction du mot sâdhu.

⁴⁵ Ces formes de vies extrêmes, connues aussi du christianisme primitif, trouvent ici plus facilement leur modèle et leur inspiration, sinon leur justification, dans la foisonnante mythologie hindoue. On s'interroge, à contrario, sur ce que pouvait avoir de chrétien ces mêmes pratiques se réclamant pourtant de l'Évangile...

⁴⁶ « L'Inde est un feu où des hommes tentent des aventures aux limites du possible ». Maurice Cocagnac On dit du renonçant qu'il a « avalé » le feu du sacrifice extérieur, dont il devient à la fois la victime et le sacrificateur. A sa mort, il ne sera pas incinéré, car déjà « cuit » par son ascèse !

⁴⁷ Ysé Tardan-Masquelier, *L'Hindouisme*, Bayard, 1999, offre une très bonne introduction à cette tradition.

La mendicité :

Les moines orientaux ne connaissent pas l'injonction de St Benoît faite aux moines de « vivre du travail de leurs mains ». La mendicité fait partie de la pratique du renonçant, et sa nourriture, bien que frugale, est le dernier lien, combien vital, qui le retient dans un échange social et religieux avec tous ses semblables. Le donateur entre dans le jeu de l'échange d'autant plus volontiers qu'il reçoit lui-même des dieux, reconnus dans le quémendeur, les grâces que lui vaut cette rencontre. Par sa simple présence, le moine fait à tout être qu'il croise sur sa route le don ou l'aumône de « l'absence de crainte », d'une vie pacifiée⁴⁸.

Le dépouillement :

La plupart des sâdhus ceignent leur taille d'une pièce de coton sans coutures et posent un châle sur leurs épaules. Les très rares objets que le moine porte sur lui constituent tout son avoir. Ils ne doivent posséder que le strict nécessaire à leur survie et à la pratique de leur rituel. Certains vont plus loin encore. La nudité symbolise fortement le caractère ascétique, le renoncement à la société des hommes, la radicalité du dépouillement dans la recherche de l'absolu. Les premiers Grecs qui rencontrèrent les sâdhus au 3ème siècle avant JC les qualifièrent de « gymnosophistes », de « philosophes nus ». Autrefois, ces *renonçants* se rencontraient dans de multiples confréries ; aujourd'hui, seuls les Shiva Nâga pratiquent encore la nudité, en des lieux de plus en plus restreints, ou certaines occasions. J'ai le souvenir marquant d'avoir vu cependant, il y a 35 ans, dans une rue de Bénarès, un de ces ascètes nus. J'ai surtout été étonné du peu d'attention que lui portaient les passants. A l'inverse, descendant la même rue, l'occidental que je suis attirait plus les regards que lui ! Sans forcer le paradoxe, on peut discerner dans cette acceptation du renoncement intégral, de la part des foules, la marque d'une profonde intégration du monachisme, dans une société indienne qui paraît tout cautionner !

Les pèlerinages :

La ville de Haridwar, (la porte du Seigneur), au nord de Delhi, où le Gange quitte sa vallée himalayenne pour la vaste plaine, est une ville où seuls les moines étaient admis jusqu'en 1948. Aujourd'hui, quelques 10 000 (dix mille !) d'entre eux se répartissent dans les différents ashrams ou institutions de la ville, les terrains vagues et les forêts alentour. Cette ville est aussi un haut lieu de pèlerinage, le *Kumbh Mela*, qui réunit⁴⁹ périodiquement jusqu'à 50 millions de pèlerins, sur

⁴⁸ Jacques Scheuer, *Le Prêtre, le renonçant, et le roi*. Quelques figures hindoues de la relation au divin in *Sagesses de l'orient* Collection Rencontres Assomptionnistes. 8 - 2004

une période de 3 mois, avec des pics de 15 millions simultanés. Ces chiffres hallucinants, mais tout-à-fait à la mesure du pays, disent un peu la force mobilisatrice de cette grande tradition. Parmi ces pèlerins se trouve une forte proportion de moines. C'est donc 5% de la population hindoue du pays qui côtoie ses renonçants! Les relations avec les plus saints de ces hommes sont codifiées. Leur fonction est de partager l'énergie spirituelle qu'ils ont acquise. Les dons qu'ils reçoivent sont rendus aux dévots, chargés d'énergie spirituelle par le toucher ou la proximité du sadhu, et deviennent ainsi *prasad*, nourriture divine. Les cendres de leur feu sont aussi distribuées comme des *prasad* et utilisées à des fins culturelles ou médicales.

Le **darshan**, qui consiste à s'exposer en silence au regard des fidèles, suffit aussi à communiquer cette énergie. Les saints s'y prêtent par compassion, vaincus par l'attente des foules. Ils ont accompli un cycle informel qui les a conduits de la vie en société au renoncement, puis d'une libération de l'ego à la compassion et à l'offrande de leur personne, comme un fruit mûr se détache pour être livré.

Deux célèbres témoins, parmi d'autres, de cet état d'accomplissement nous aideront à saisir l'expression de cette compassion.

Ramdas - Né en 1884, Vittal Rao appartenait à la caste des Saraswati. Il présente des dispositions artistiques, et fonde une troupe de théâtre amateur à Mangalore. Il obtient le diplôme d'ingénieur textile, et se passionne pour la littérature anglaise. Il découvre les écrits de Vivekananda, fondateur de la Ramakrishna Mission. Il se marie, a une fille. Il travaille dans différentes industries textiles puis s'installe à son compte en 1918. En protestation face à la colonisation anglaise, il s'associe au mouvement de non-coopération lancé par Gandhi et devient un fervent militant de l'indépendance.

Alors que sa femme et sa fille sont malades, il prie ardemment devant la photo d'un célèbre renonçant. Elles se remettront toutes deux de leurs maladies. Il pratique à son tour l'ascèse, et en 1922, à 38 ans, il quitte sa maison emportant avec lui la Bhâgavata Gîta, le Nouveau Testament et une Vie du Bouddha. Il entreprend alors un long pèlerinage à travers l'Inde qui durera trois ans, mendiant sa nourriture, dans un complet abandon à la volonté divine. Il voit la présence de Dieu dans chaque être vivant et devient alors Ramdas, le serviteur de Râm. Des disciples se rassemblent autour de lui. Un ashram est fondé. Il devient témoin de la compassion divine pour une multitude à travers le monde jusqu'à sa mort en 1963.

Sa correspondance manifeste à un haut degré l'effacement de l'ego. Tous ses correspondants sont perçus par lui comme d'autres lui-même, et appelés Râm, du nom par lequel il vénère Dieu, et dont il signe aussi ses lettres !

⁴⁹ En alternance avec quatre autres villes saintes qui se partagent ce flot de pèlerins.

« Râm bien aimé,

La magnificence de l'amour est en vérité inexprimable. Le fidèle est comme la rivière qui, ayant rejoint l'océan, ne fait qu'un avec lui, et pourtant trouve encore la joie à courir gaiement vers lui. Le fidèle, ayant réalisé son identité avec son Dieu, reste cependant son enfant et se divertit avec Lui comme avec sa mère, en jouissant d'une indescriptible béatitude. Telle est la vie glorieuse⁵⁰...»

Ramana Venkatraman est né en 1879 dans une famille de brahmanes tamouls. A 17 ans, il vit une expérience qui changera le cours de sa vie. Saisi par une terrible angoisse de la mort, il réalise qu'il est « l'atman » immortel, la source divine de son être.

Entré dans une observation stricte d'un long silence, il se retire dans une grotte de la montagne sacrée d'Anunachala, au sud de l'Inde, ne survivant que grâce à la charité des gens de passage. Des disciples affluent, et un ashram se constitue autour de lui.

Il n'est pas au sens propre du terme un gourou, ne connaissant pas le sanskrit, et n'ayant pas reçu d'initiation, mais il enseigne à la manière de Socrate. Aux questions qu'on lui pose, il répond par d'autres questions. « Qui suis-je ? – Personne ne saurait vous enseigner la Connaissance, elle est un trésor caché au fond de votre propre coeur. »

C'est ce détachement, inspiré du *Védanta* strict, qui attiraient les personnes en recherche spirituelle, hindous mais aussi musulmans, bouddhistes ou chrétiens, tel le père Henri le Saux, moine bénédictin. Les fidèles lui donnèrent le nom de *Maharshi* (Grand Sage). En 1950, à la fin de sa vie, il était mondialement connu.

L'unique espérance

Sous tous les cieux, la vraie mesure du moine est l'excès. Plus il manifeste par son ascèse, sa volonté de rompre avec la vie de ses semblables, plus il devient icône du transcendant, et plus il est vénéré par les hommes. La distance crée le lien. « Élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes ». Être « séparé de tous, et unis à tous », selon la formule d'Évagre, est bien le même mouvement, induit par le Dieu « unique » de chaque tradition, qui promet une récapitulation, un achèvement, une assomption de tous les hommes et du cosmos.

Cette espérance lointaine est lue dans ceux qui se tiennent « au loin » du siècle présent, qui vivent tendus vers cet à venir.

⁵⁰ Bombay 1929 – in Swami Râmdas Présence de Râm - Préface de Charles Andrieu Ed. Albin Michel Paris 1956

Le monastère dans son milieu

*P. Jean-Marie DIARRASSOUBA,
Prieur du monastère bénédictin de Bouaké,
Côte d'Ivoire.*

La vie monastique et l'identité du moine sont deux réalités mal connues dans l'environnement qui est le nôtre. Notre contexte est celui d'un pays du tiers-monde qui vit une grave crise depuis la nuit du 18 au 19 septembre 2002. Il s'agit de la Côte-d'Ivoire. Ce pays est situé en Afrique de l'Ouest. Au centre de ce pays se trouve le Monastère Sainte Marie de Bouaké. Bouaké ! Ce nom est devenu le symbole de la crise qui coupe notre pays en deux.

C'est dans cette ville qu'une expérience monastique a commencé, il y a bientôt cinquante ans. Cette forme de vie intrigue ceux qui de l'extérieur la regardent avec tous les clichés qu'ils ont de la vie monastique. Là, une communauté s'enracine tout doucement en cherchant sa voie. Il s'agit d'être moine là où nous sommes avec une vie de communauté, de prière et de travail sans négliger le retrait du monde.

Le retrait du monde est un aspect de la vie monastique qui intrigue les hommes et les femmes de notre milieu. C'est aussi une réalité à laquelle nous avons à réfléchir de façon loyale en tant que moines dans la tradition africaine qui est la nôtre. Depuis le début de la crise dans notre pays, notre communauté sous l'impulsion de ses supérieurs s'est engagée au côté de la population. Ce combat s'est voulu et continue de se vouloir humanitaire, social et spirituel. Notre engagement aux côtés des populations s'est vécu concrètement en deux temps et il nous faut aujourd'hui penser à l'après crise. Cet engagement à leurs côtés a développé de nouveaux rapports entre nous. Dans cet article, nous nous proposons de parler de nos relations avec notre entourage, dans l'urgence et dans la durée.

Le monastère de Bouaké dans son milieu.

« Que faites-vous de vos journées au Monastère ? » – « Rien de bien particulier. Nous prions, travaillons, mangeons et vivons ensemble un chemin de conversion. »

Cette question et la réponse qui lui est apportée ne disent pas tout du moine. La question dit au moins que la présence du monastère et des moines dans notre milieu ne laisse pas les personnes indifférentes. Leur présence et leur mode de vie posent question.

Qui sont-ils ? Que font-ils dans ce lieu depuis des décennies pour les plus anciens ?

Pour le commun de nos voisins, les moines sont des religieux chrétiens qui travaillent et qui font du bien aux personnes qui viennent à eux. Pour d'autres mieux informés, les moines sont des personnes qui prient et à qui l'on peut demander de prier pour telle ou telle intention qui tient à cœur. Pour cela, nous recevons à la porterie des personnes qui viennent exposer régulièrement leurs problèmes matériels et spirituels.

Avec l'aide de nos amis, durant cette crise, nous avons pu organiser deux sessions de formation pour des jeunes des paroisses de la ville. Ils sont toujours demandeurs de telles sessions, mais les moyens financiers ne suivent pas toujours.

Dans notre communauté, nous sommes jusqu'à ce jour restés ouverts aux appels de ceux qui viennent à nous, nous faisons de notre mieux pour les écouter et leur apporter une aide ; des frères passent du temps à recevoir et à conseiller des personnes.

À côté de ceux qui ont essentiellement besoin d'un soutien spirituel et moral, il y a un nombre croissant de personnes qui viennent au monastère pour demander une aide matérielle. Eux aussi ont besoin d'être écoutés et regardés avec considération. Quand nous nous trouvons dans l'incapacité de satisfaire leurs besoins matériels nous essayons au moins d'être aimables en leur disant de bonnes et réconfortantes paroles. C'est ainsi que depuis des années, des personnes viennent au monastère demander une aide matérielle pour elles-mêmes, pour leur famille, ou pour d'autres personnes du quartier. Les besoins matériels pour lesquels nous sommes sollicités vont donc de la nourriture quotidienne à la santé en passant par les problèmes de scolarité et d'apprentissage.

Les raisons pour lesquelles les moines sont sollicités sont vraiment multiples et variées : une écoute, des demandes de prière pour des personnes qui se sentent menacées par des forces mystérieuses, la célébration du sacrement de la réconciliation et de l'eucharistie (au monastère, mais parfois aussi à l'extérieur du monastère)...

Dans l'urgence de la crise.

Depuis le début de la crise que vit le pays, les demandes d'aide adressées au monastère se sont faites plus pressantes, plus nombreuses. Dès que nos voisins se sont sentis menacés, spontanément, ils sont venus chercher refuge au monastère. Cette réaction a été motivée par le fait qu'ils reconnaissent en nous des per-

sonnes qui vivent pour Dieu. En venant au monastère, ils sont venus chercher refuge auprès de Dieu alors que tous les appuis humains semblaient disparaître autour d'eux.

Face à cette situation, la communauté s'est mise au service de toutes ces personnes venues se réfugier chez elle. Sans tarder, des besoins se sont fait sentir : il fallait trouver de quoi manger et boire pour tout ce monde alors que personne n'était préparé à une telle éventualité. Avec l'aide de Dieu, manifestée par nos amis et bienfaiteurs, la communauté a pu faire face à la situation de détresse dans laquelle la crise a subitement placé des familles qui avaient déjà du mal à vivre convenablement avant la crise.

Partir ou rester ? Telle est la question à laquelle il fallait absolument répondre face à tout ce qui se vivait et se disait dans la ville et dans le sud du pays. Notre réponse communautaire a été de rester. Une fois cette décision prise, il nous fallait accepter de voir la réalité en face. Les personnes en détresse sont venues solliciter notre aide. Certains voulaient de l'aide pour quitter la ville de Bouaké, d'autres ne sachant où partir, sollicitaient notre aide matérielle pour pouvoir vivre en attendant que la crise passe.

Très rapidement, nous nous sommes occupés avec l'aide de Dieu – manifesté par les amis et les ONG comme le PAM etc.- de nos voisins d'Oliénou. Ce bidonville, voisin du monastère compte près de dix mille habitants. Il est un reflet de la société ivoirienne. Dans ce bidonville, on trouve des personnes venant de toutes les parties du pays et de la sous-région. C'est avec cette population particulière que nous vivons notre charité humaine et chrétienne au quotidien. Nous le faisons en tenant compte de ce que nous sommes : des moines.

Dès que cela a été possible, nous avons sensibilisé ceux qui venaient vers nous à une prise en charge personnelle et communautaire. Nous leur avons fait comprendre qu'il est important que nous menions ensemble des activités qui puissent nous faire vivre, au cas où l'aide reçue de nos bienfaiteurs et des humanitaires s'arrêterait. Le message est bien passé et un partenariat s'est implicitement instauré entre le monastère et les habitants d'Oliénou.

Avec les personnes dans le besoin, nous nous sommes organisés pour mener des activités qui puissent les aider à se prendre en charge. Nous avons ainsi initié des champs communautaires sur les terres du monastère. La première expérience en 2002-2003 a réussi. Avec le produit du travail, sept puits ont été creusés dans le quartier pour le bonheur de ses habitants. En 2003-2004, le même projet a été reconduit ainsi qu'en 2004-2005. Nous avons aussi commencé à réunir ceux et celles qui font le maraîcher. Le but recherché est de les aider à baisser leurs coûts

de production en regroupant leurs achats d'intrants et pourquoi pas à la longue en regroupant la vente de leurs produits. En plus des champs communautaires, il s'est avéré nécessaire que les personnes aient des parcelles personnelles leur permettant de bénéficier librement du produit. À côté du projet agricole, un projet de teinture sur tissus (fabrication de pagnes, nappes, services de table...) a été mis sur pied pour les jeunes filles en lien avec le groupement des femmes du quartier, dont certaines maîtrisent bien cette activité. L'objectif de ce projet est de donner à ces jeunes une formation technique.

Avant la crise et pendant celle-ci, l'activité avicole du monastère essaye d'être un modèle de développement dans notre milieu. Par cette activité soutenue par la présence d'une communauté d'hommes consacrés à Dieu, nous disons que vivre ensemble est possible malgré nos diversités... Il ne s'agit pas pour le monastère de dire aux habitants de Bouaké : « regardez nous », notre parole est silence, mais un silence perceptible.

De plus, ce gagne pain de la communauté est devenu une source de revenu assez stable pour plusieurs familles. Le produit de cette activité constitue pour plusieurs familles la source de revenu principale ou un complément de revenu. En faisant une estimation de ceux que cette activité occupe à plein temps ou à temps partiel, nous évaluons à environ 500 le nombre de personnes qui vivent totalement ou en partie du produit que génère notre ferme qui compte autour de 15 000 poules pondeuses.

Le monastère et le développement social de son milieu.

Cette crise nous amène à nous poser la question sur notre rôle en tant que moine, dans le développement humain, social, économique et spirituel de notre milieu. La crise nous a révélé que nos voisins, en silence, nous regardent et attendent de nous un soutien pour leur bien-être spirituel et matériel. Dans son existence, le monastère ne les a jamais ignorés. La crise que vit le pays nous a mis en contact de façon plus étroite. Allons-nous arrêter du jour au lendemain tout ce que nous avons entrepris de faire avec la population parce que la crise qui divise le pays en deux est terminée ?

La vie monastique et les moines en Afrique, sous aucun prétexte n'ont le droit d'ignorer le peuple au milieu duquel ils vivent. Ce que nous savons de la vie monastique et de l'Afrique nous conduit à dire que la vie monastique en Afrique a besoin de puiser dans sa noble histoire pour se mettre au service de l'Afrique et des africains d'aujourd'hui en vue d'un développement intégral, intégré et durable.

Les moines d'Afrique ne peuvent pas se contenter d'être des distributeurs d'aumônes même si cela ne doit pas être exclu dans leur pratique des bonnes œuvres dont nous parle Saint Benoît dans sa Règle au chapitre 4.

L'expérience qu'il nous est donné de vivre à Bouaké nous demande de réfléchir à la place que le monastère peut occuper dans une Afrique en quête d'un avenir meilleur. Les moines vont-ils au nom de « n'avoir rien de plus cher que le Christ » (RB 5, 2), fermer leurs yeux, leurs oreilles et leur cœur aux détreesses des personnes qui, à longueur de journée, demandent leur aide pour des besoins essentiels à leur vie quotidienne et pour des questions qui engagent leur avenir ?

Avec ce qui nous sert de gagne-pain, nous arrivons à apporter un peu de réconfort à des personnes. Allons-nous nous arrêter-là ? Ne nous faut-il pas explorer d'autres pistes pour voir comment, avec l'aide de laïcs et de personnes de bonne volonté, nous pouvons être un lieu d'où partira une prise en charge durable de nos populations par elles-mêmes ?

Sans cesser d'être moines, sans rien négliger de la Règle de Saint Benoît, il nous semble qu'aujourd'hui en Afrique, il serait injuste que les moines vivent repliés sur eux-mêmes dans l'ignorance des problèmes sociaux de leurs voisins. Moines et moniales d'Afrique, nous avons le devoir au nom même de notre attachement au Christ, de nous engager dans le développement durable de notre milieu de vie. Nous le ferons efficacement en nous appuyant sur la compétence et la générosité de laïcs qui nous fréquentent et attendent de nous que nous soyons des initiateurs. Ils sont disposés à se mettre au travail avec nous pour apporter de l'aide à ceux de nos frères et sœurs qui en ont le plus besoin.

L'engagement du monastère pour un développement durable de son milieu d'implantation peut avoir plusieurs volets. Les populations qui nous côtoient manquent de beaucoup de choses nécessaires pour une vie vécue avec un minimum de dignité : nous pouvons énumérer les problèmes de santé, de formation et même de la prise en charge alimentaire au quotidien. Il y a aussi la sauvegarde de la nature autour de nous. Combien d'espèces médicinales disparaissent autour de nous par méconnaissance et ou par négligence alors que les personnes n'ont pas les moyens de se faire soigner dans des dispensaires et hôpitaux parce que trop loin du lieu d'habitation et (ou) trop cher par rapport à leurs finances ?

Alors que les moines sont montrés comme les bâtisseurs de l'Europe, l'œil interrogateur de l'Afrique et de l'africain d'aujourd'hui nous questionne : moine africain et moine en Afrique qu'attendez-vous pour bâtir votre Afrique, notre Afrique, l'Afrique ? Allons-nous nous cacher derrière des valeurs spirituelles pour laisser mourir l'enfant qui est malade et (ou) qui a faim ? Allons-nous nous cacher

derrière des Etats souverains qui n'arrivent pas à assurer le minimum indispensable pour la vie de leurs populations ? Allons-nous nous substituer à ces mêmes Etats pour les exempter de leurs responsabilités ? Moines et moniales en Afrique aujourd'hui, il nous semble que nous avons à nous engager aux côtés des enfants, des femmes et des hommes de notre continent pour créer là où nous sommes une qualité de vie acceptable. En chantant la beauté de la création dans la psalmodie ne refusons pas de participer au bien-être de celui que Dieu a créé à son image et à sa ressemblance et qui aujourd'hui est défiguré dans ce monde que le Créateur nous a donné.

– 3 –

... DANS LA VIE
DE L'ÉGLISE
& DU MONDE

Le va-et-vient entre
la foi et les cultures

*P. Gaston PIETRI,
Prêtre du diocèse d'Ajaccio, Théologien,
Ancien vicaire général d'Ajaccio,
Ancien secrétaire de la Conférence des évêques de France.*

*(Cet article synthétise trois conférences
données par l'auteur à l'abbaye d'En Calcat en 2006).*

S'il est une symbolique qui exprime bien le statut de la foi chrétienne dans l'histoire des sociétés, c'est celle du passage. Dans les Actes des Apôtres, Paul à Troas entend l'appel d'un macédonien : « Passe en Macédoine et viens à notre secours » (Act. 16, 6-11). L'auteur du livre des Actes tient à nous signifier aussitôt que ce passage correspond tout à la fois à l'intention de Dieu et à l'attente des hommes : « Nous avons immédiatement cherché à partir pour la Macédoine, car

nous étions convaincus que Dieu venait de nous appeler à y annoncer la Bonne Nouvelle ». Le récit du livre des Actes est bâti de telle manière que ce passage se comprend en dernier ressort comme le passage aux païens. Ce qui fait de Paul en particulier l'artisan résolu d'un passage qui s'impose comme une absolue nécessité, dut-il se payer d'une rupture. De fait la rupture entre les juifs et la communauté des croyants en Christ a trouvé dans cette audace de Paul en faveur des païens un motif déterminant, même si elle n'a été consommée que bien plus tard.

Pas d'autre espace que celui des groupes humains

L'idée-force est celle de faire exister à travers l'Eglise une réalité originale, qui ne soit en rien un « monde à part » ni vis-à-vis du monde juif, ni vis-à-vis du monde grec. Rien en somme de ce que Celse, adversaire farouche de la foi chrétienne, qualifiait de « tertium genus » (troisième race). C'est cette idée-force que développera au deuxième siècle l'épître à Diognète en insistant sur le seul facteur « extraordinaire » qu'est pour les chrétiens leur « genre spirituel de vie », et non pas quelque manière systématique de se démarquer du langage, de l'habillement, des usages de tel ou tel groupe humain. Le « ni juif, ni grec » de l'épître aux Galates (Gal. 3, 28) ne signifie pas que la différence entre juif et grec est annulée, mais que la foi en Christ est pleinement « chez elle » aussi bien chez le juif que chez le grec, créant entre tous une surprenante unité (« Vous n'êtes qu'un dans le Christ »). C'est là une façon de proclamer que la foi chrétienne, et donc l'Eglise a priori, n'a d'autre espace où se déployer que celui qui lui est offert par les différents groupes humains qu'elle ne saurait arracher à leur manière particulière d'être humains. Autrement dit l'universalité du salut en Christ ne pourrait faire l'économie de ces particularités sans perdre sa raison d'être. Car son universalité est celle qu'elle tient de Jésus de Nazareth qui, pour inscrire la présence même du Fils de Dieu en notre histoire, a été un juif du 1^{er} siècle de notre ère dans une société strictement particulière.

Reprendre le mouvement du passage

Le passage du monde juif au monde grec, tel que les écrits du Nouveau Testament nous le montrent en voie de réalisation, demeure en tous points exemplaire. Certes il ne nous livre aucune théorie sur l'inculturation. Il nous montre une dynamique à l'œuvre. Ce n'est pas cette réalisation inaugurale en tant que telle que nous sommes appelés à copier. Car historiquement parlant, elle est celle d'un moment, et en ce sens nullement susceptible d'être reproduite. C'est ce mouvement même du passage qu'il s'agit sans cesse de reprendre dans le même esprit

et en quelque sorte de réinventer. Le commencement ne se comprend ici que comme inspirant d'autres commencements. L'évènement fondateur est l'irremplaçable clef de lecture de tous les itinéraires, que la foi a dû et devra sans cesse se tracer dans la variété des situations historiques et culturelles.

Pendant longtemps le langage privilégié a été celui de l'adaptation. Au contact de pays dont les missionnaires chrétiens découvraient des caractéristiques fort différentes de celles de nos pays occidentaux de vieille tradition chrétienne, la question était celle de savoir comment respecter leurs manières de vivre. La découverte était celle de l'altérité du destinataire de l'Évangile. En 1956, le Père Mulago expliquait : « On ne peut christianiser un peuple que si l'on a commencé à le comprendre, à moins de vouloir se contenter d'un christianisme superficiel »⁵¹. Avec le vocabulaire de l'adaptation, la métaphore fréquemment employée a été celle de la greffe. Ainsi dans l'encyclique « Evangelii preces » de Pie XII (1951) : « l'Église imite plutôt le jardinier qui greffe une tige de qualité sur des sauvageons pour leur faire produire un jour des fruits plus savoureux et plus doux ». Vatican II a son tour ici ou là recourt à la notion d'adaptation : « que la vie chrétienne soit adaptée au génie et au caractère de chaque culture »⁵².

Dépasser l'adaptation

C'est en termes d'adaptation qu'a été comprise l'affirmation de Paul : « J'ai été avec les Juifs comme les Juifs pour gagner les Juifs (...), avec ceux qui étaient sans loi comme si j'étais sans loi »⁵³. En fait l'aventure de l'Évangile dans le monde grec s'est avérée très vite, au-delà de la période apostolique, comme un croisement tout à la fois risqué et fécond, grâce à un passage audacieux de schémas de pensée hébraïques à des catégories de la philosophie grecque. Ce qui suppose une pénétration de l'Évangile à l'intérieur même des manières de penser, mais aussi des manières de vivre du monde hellénique. Ce qui oblige du même coup à considérer que jamais, pas même dans l'action publique de Jésus, l'Évangile n'a existé en-dehors d'une culture. La théologie elle-même des quatre évangiles laisse voir des variantes culturelles, où l'on pense pouvoir reconnaître les milieux culturels différents auxquels s'adressaient ces récits concernant ce que Jésus « avait fait et enseigné »⁵⁴. C'est ce type de pénétration qu'a voulu indiquer l'apparition

⁵¹ « Des prêtres noirs s'interrogent » - Editions du Cerf

⁵² Décret « Ad gentes » - n° 22

⁵³ I Cor. 9, 19-21

⁵⁴ Act. 1, 1

du néologisme « inculturation ». Dans les documents du Magistère catholique il a été utilisé pour la première fois en 1979. Dans l'encyclique « Redemptoris missio » (1990), Jean Paul II présente le « processus d'inculturation » comme une « exigence, qui n'est pas neuve dans l'histoire de la mission mais qui « se fait aujourd'hui particulièrement sensible et urgente » (n° 52).

Il faut dire aussi que les travaux des ethnologues et anthropologues avaient mis en lumière, depuis quelques décennies, l'extrême diversité des cultures mais aussi leur caractère englobant et leur capacité à façonner, en tous les domaines de l'existence individuelle et collective, des types d'humanité irréductiblement particuliers. Au point que l'une des grandes questions, par rapport à l'avenir de l'espèce humaine, est devenue celle des conditions de la rencontre des cultures. La mondialisation des échanges économiques et culturels, telle qu'elle est en train de s'effectuer, ne peut que rendre plus aiguë cette question qui est aussi, pour la foi chrétienne, celle du lien entre l'universalité et la particularité. Quelle universalité, s'il est bien entendu qu'elle passe par la reconnaissance des particularités comme richesses d'humanité ?

L'interaction de la « terre » et de la « semence »

Dans ces conditions comment ne pas prendre en compte l'inculturation ? Et comment le faire, sinon en la regardant comme ce processus que dès l'origine l'Évangile a assumé ? Avec ou sans le mot, c'est bien d'inculturation qu'il s'agit. A cet égard la métaphore de la greffe peut être remplacée avantageusement par celle de la semence. De la parabole évangélique du semeur ressort l'interaction entre la terre et la semence. Si la semence est l'Évangile et si la terre est la culture, l'important est le produit de la germination. La variété des cultures donne à penser que chaque fois la réponse sera neuve, inédite. La démarche de l'annonce s'inscrit dans une sorte de va-et-vient entre une culture et une autre. Le message ne peut à aucun moment s'abstraire de la culture de celui qui le porte, pas plus que la culture de celui qui le reçoit. Il y faut donc une reconnaissance mutuelle, et de la part de celui qui le premier va à la rencontre de l'autre la reconnaissance de sa propre particularité. Ce qui est vrai du passage de l'Occident porteur d'un certain passé chrétien à d'autres continents, encore largement étrangers au christianisme, est vrai, toutes proportions gardées, du passage d'une époque à une autre. Saint Bernard exhortait ainsi son ancien disciple devenu le Pape Eugène III : « Examine ce que ce temps requiert de toi ».

Points de rencontre et points de tension

Le Père Pedro Arrupe définissait l'inculturation en 1978 à la suite de la 32^{ème} congrégation générale de la Compagnie de Jésus en parlant d'« incarnation de la vie et du message chrétien dans une aire culturelle concrète ». Mais il notait que cette « incarnation » est effective là seulement où elle se montre capable de « transformer » voire de « recréer » cette culture. Dans l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (1975), Paul VI signale la capacité de l'Évangile à « bouleverser » ce qu'il appelle « les sources inspiratrices et les modèles de vie de l'humanité » (n° 19). L'histoire des premiers siècles chrétiens montre que, si l'Église a beaucoup reçu du monde hellénique, l'Évangile a rencontré dans cette civilisation des résistances durables, et que celles-ci ont parfois infléchi dangereusement l'expression et la mise en pratique du message évangélique. Pour ne prendre qu'un exemple, la Résurrection, à cause du dualisme âme-corps de la philosophie grecque, a eu de la peine à être prise en considération dans sa véritable teneur et dans ses incidences concrètes sur l'existence chrétienne. Aujourd'hui Michaël Amalados, théologien indien, profondément préoccupé du sérieux de l'inculturation, signale avec force combien le système des castes, inhérent à l'hindouisme, constitue en Inde un obstacle de première importance à l'Évangile. Sur ce point il va jusqu'à demander aux chrétiens d'être une « communauté contre-culturelle ». Les points de rencontre ne vont pas sans des points de tension.

Dans la société contemporaine, par rapport à des transformations culturelles considérables, nos communautés chrétiennes occidentales se trouvent devant une tâche de discernement délicate. Nous sommes devant une double question. Comment éviter cette sorte de « projet contre-culturel » systématique qui ne connaît que déploration et dénigrement par rapport à des modèles de pensée et de conduite au premier abord déroutants ? Comment se prémunir contre cette fausse inculturation qui se contente d'un alignement facile sur les idées dominantes ?

La religion dans les cultures non occidentales

Par ailleurs notre expérience occidentale d'une société largement dégagée d'une tutelle des instances religieuses, si légitime que soit ce mode de « sécularisation », risque de fausser la manière dont nous percevons pour d'autres peuples l'inculturation indispensable. En effet nous imaginons facilement une culture détachée de la religion. Des théologiens asiatiques nous mettent en garde contre cette dissociation. Lorsque les penseurs chrétiens ont réalisé une première alliance avec la philosophie grecque, ils ont eu d'autant moins besoin de s'inquiéter des

cultes païens que ceux-ci étaient en plein déclin, or ce n'est pas le cas des sages-
ses asiatiques en ce début du 21^e siècle. Aborder aujourd'hui la culture asiatique,
c'est aussi aborder un monde religieux. C'est une raison supplémentaire pour les
Églises chrétiennes de ne pas séparer l'évangélisation, et donc l'inculturation, de
cet immense chantier qu'est le dialogue interreligieux. La religion est encore, sous
bien des latitudes, le noyau créateur des cultures. Nos modes de pensée occiden-
taux ne sont pas adéquats en tous points pour envisager les questions capitales
que pose la rencontre de l'Évangile avec des cultures non occidentales. L'accepter
est pour nous la condition essentielle du respect des cultures où la semence évan-
gélique doit germer de façon nouvelle.

L'Église dans la société indienne

Père Laurence Culas John, prêtre indien.

Étudiant au cycle de doctorat de l'Institut Catholique de Toulouse

Introduction

L'Inde est le plus grand pays démocratique séculier dans le monde et offrant la liberté religieuse. En fait, le christianisme en Inde est aussi vieux que le christianisme lui-même. Mais toutes les fois que je me présente comme un prêtre catholique de l'Inde à mes amis en Europe ou Amérique, beaucoup me posent des questions telles que : « Est-ce que vous avez beaucoup de chrétiens en Inde? » « Est-ce que l'Inde n'est pas un pays hindou? » « Quand le christianisme est-il arrivé en Inde? » « Quand avez-vous été convertis au catholicisme? » « Est-ce que vos parents sont catholiques? » Dans cet article, j'essaie de répondre aux questions précitées. J'espère que cet article fournira une idée claire de l'Église dans la société indienne. Il comprend une brève histoire du christianisme en Inde, son état présent, ses défis et l'orientation de la mission de l'Église indienne.

Une Brève Histoire

Il y a principalement deux arguments au sujet de l'origine du christianisme en Inde. D'abord on croit que l'apôtre Saint Thomas a semé les graines de la foi chrétienne en Inde avec un autre disciple du Christ, saint Bartholomé, presque en même temps, mais en des lieux différents. Ensuite, un autre argument affirme que les négociants et les missionnaires de Syrie, qui ont fait du commerce d'épices et de matières précieuses, ont apporté la religion aux rivages de l'ouest et du sud d'Inde, autour du quatrième siècle ou un peu avant.

Au cours de cette période de quinze siècles, l'Église en Inde a établi progressivement des relations avec les autres Églises de l'Est et de l'Ouest. L'arrivée de Pantaneus en 189 montre son rapport avec l'Église alexandrine. L'Église indienne est restée en lien avec la Perse jusqu'à la fin du quinzième siècle. Deux immigrations de Perse (avec Thomas de Cana et avec Sabriso) et la visite de Cosmas Indicopleustes (en 522) attestent de ces relations.

Ces liens ont été raffermis en outre avec une série d'efforts missionnaires européens menés par des franciscains et des moines dominicains dans la première

moitié du 14^e siècle. Le moine John, franciscain de Monte Corvino, est arrivé au commencement du 14^e siècle, suivi par Jordanus Catalani de Seveac, un moine dominicain français, en 1321.

Un autre missionnaire à atteindre les rivages indiens au commencement du quatorzième siècle fut le moine Odoric, franciscain de Pordenone. Un autre franciscain, l'évêque John de Maringoli de Florence, a visité l'Inde à son retour en Europe après une mission en Chine. Il a atteint Quilon en 1346 et est parti autour de 1349-50, impressionné par les communautés chrétiennes florissantes en Inde.

Les missions chrétiennes organisées ont commencé dès le seizième siècle après l'arrivée des Portugais en 1498, spécialement saint François Xavier. Bien que les missionnaires Portugais fussent heureux de voir des chrétiens en Inde, ils ont désapprouvé certains rituels hindous que les chrétiens pratiquaient. Les missionnaires étrangers voulaient corriger ces erreurs et apporter aux chrétiens locaux le rite latin pur, mais ceux-ci ont résisté à la domination latine (le synode de Diamper, 1599). Les troubles se sont accrus et un groupe a fini par se détacher de l'Église (le serment à Mattancherry, 1653).

Quelques-uns sont restés avec les missionnaires latins, parce qu'ils ne voulaient pas abandonner la « foi catholique. » Plus tard, ils ont été connus comme les « catholiques syriens ». La section séparatiste, en revanche, formait les « syriens orthodoxes ». Ce groupe se déchira ensuite lors de discordes.

Les chrétiens latins en Inde, qui suivent la liturgie romaine, sont le fruit du labeur de missionnaires portugais et d'autres aussi venus de l'ouest, surtout des régions côtières, des collines nord de l'est et des villages de l'intérieur.

Un troisième rite a émergé quand une section minuscule de l'Église orthodoxe syrienne est revenue à foi catholique en 1930. Le Pape leur a permis de garder leur liturgie et leurs traditions. Ils sont appelés l'Église syro-malankara.

L'Inde a plusieurs Églises protestantes telles que l'Église du Nord de l'Inde et Église du Sud de l'Inde. Avec les baptistes et les Églises orthodoxes, ces Églises ont formé une association, le Conseil National d'Églises en Inde. Les évangélistes et baptistes se trouvent principalement parmi les tribus et les groupes de la caste basse dans les villages.

La Délégation Apostolique de l'Inde de l'est a été établie en 1884. Avec l'établissement de relations diplomatiques entre le Saint-Siège et le gouvernement Indien, la Délégation Apostolique a été élevée le 12 juin 1948 au rang d'une Inter-Nonciature Apostolique. Le 22 août 1967 elle a été élevée au niveau de Nonciature Apostolique. La Conférence des Évêques catholiques d'Inde (CBCI) a été instituée à la Conférence des Métropolitains tenue à Madras en septembre 1944.

Le Christianisme en Inde aujourd'hui

Il y a 27 millions de chrétiens en Inde, ce qui est juste au-dessous de 3% de la population totale du pays. Ce nombre est légèrement plus que la population entière d'Australie et Nouvelle Zélande, ou légèrement au-dessous de la population totale du Canada, ou de la population totale de plusieurs pays en Europe. Il y a des parties de l'Inde très chrétiennes comme en certaines parties de l'Europe ou de l'Amérique, par exemple, Kerala, Goa, Mizoram, Nagaland, etc. Le Kerala a le plus grand nombre de chrétiens parmi les Etats indiens. Cependant, l'Église est représentée seulement par de petits nombres de chrétiens au nord de l'Inde, et ce sont des communautés éparpillées. Les chrétiens catholiques, orthodoxes et protestants, forment le troisième plus grand groupe en Inde.

Il est estimé qu'approximativement 73% des chrétiens en Inde sont catholiques. L'Église catholique en Inde est composée de trois Églises individuelles : latine, malabar et malankara, avec leurs propres hiérarchies indépendantes. Des Chrétiens occupent de hautes places dans l'administration : ministres, gouverneurs d'États, hauts juges de cour, vice-chanceliers d'Université, officiers de premier rang, etc. Les chrétiens ont aussi principalement contribué à l'éducation en Inde. Leur contribution dans le travail social est hors de toute proportion avec leur nombre.

Le mouvement missionnaire de l'Église indienne a fourni des services précieux à l'Inde, en particulier dans les champs de l'éducation et de la médecine. Mais l'histoire de la mission a été politisée par des interprétations opposées. La vaste majorité des chrétiens indiens a pris racine dans des mouvements vers la foi chrétienne de peuples défavorisés. Le plus grand impact a été dans le nord-est de l'Inde où des tribus entières sont devenues des structures chrétiennes et les traditions culturelles et sociales ont changé considérablement à cause de cette expérience de la conversion et aussi des forces de modernisation. Il est estimé que 65% des chrétiens de l'Inde sont issus de communautés moins évoluées.

Une nouvelle discipline théologique, « Théologie dalit », s'est formée pour se concentrer sur les besoins de la majorité négligée de chrétiens ruraux pauvres. « Dalit » est maintenant le terme favori pour appeler les gens moins évolués. Parallèlement à l'avancement de la « Théologie dalit » le processus de contextualisation (le terme protestant) ou inculturation (le terme catholique) par rapport aux cultures classiques de l'Inde continue à être discuté et expérimenté. La théologie chrétienne indienne a fait référence pour une grande part à l'hindouisme classique jusqu'à l'émergence de la « théologie dalit ». Il y a en effet de la tension entre les avocats de ces deux tendances théologiques parce que beaucoup de théologiens dalit voient les cultures classiques d'Inde comme les ennemis des pauvres et des opprimés plutôt que comme des alliés.

Le christianisme indien est en tête du christianisme mondial dans plusieurs champs importants. Le mouvement œcuménique qui cherche l'union n'a pas de plus grande victoire que l'union de plusieurs Églises protestantes dans l'Église du Sud de l'Inde (1948) et l'Église du Nord de l'Inde (1971). Le christianisme indien a produit des héros, des missionnaires qui ornent la foi chrétienne et dont les œuvres sont reconnues et étudiées dans le monde entier. Le christianisme indien est aux avant-postes au niveau international dans la quête pour la théologie contextuelle et dans la théologie du dialogue interreligieux. Finalement, le christianisme indien a fait une contribution inestimable dans le domaine de la théorie sociale et politique chrétienne et de l'action, qui culmine dans la naissance de la « Théologie Dalit ».

Unités ecclésiastiques

Il y a en Inde 158 unités ecclésiastiques qui comptent 29 archidiocèses et 128 diocèses. Parmi ceux-ci, 128 sont du rite latin, 25 du rite syro - malabar et 5 du rite syro-malankara.

Statistiques (2003)

Nombre total de prêtres diocésains	14 000
Prêtres religieux	13 500
Frères religieux	4 300
Soeurs religieuses	90 000
Nombre de congrégation Religieux	300
Pour les hommes	70
Pour les femmes	230

L'ÉGLISE DANS LA SOCIÉTÉ INDIENNE

Institutions pédagogiques	Institutions	Étudiants
K. G. & Maternelles	3 785	600 000
Écoles primaires	7 319	3 000 000
Lycées	3 765	2 000 000
Collèges et facultés	240	500 000
Ecoles de médecine et d'infirmiers	28	10 000
Ecoles d'ingénieurs	5	1 500

Activités de la Protection sociale

Ecoles techniques	1 524
Foyers et internats	1 765
Orphelinats	1 085
Crèches	228
Hôpitaux	704
Dispensaires & Centres de santé	1 792
Léproseries	111
Centres de rééducation	102
Maisons pour personnes âgées	455

Défis de l'Église indienne

Nous sommes douloureusement informés de ce qui se passe en Inde depuis ces années récentes: démolitions de mosquées, destructions d'églises, viols de religieuses chrétiennes, meurtres de prêtres, peur des minorités, reconversion de dalits et de chrétiens tribaux, etc. Ce sont des manifestations de forces fondamentalistes qui pointent vers un futur incertain et dangereux. Dans tout cela, on voit une menace sérieuse de laïcisme et par conséquent un danger pour la démocratie, et la co-existence paisible et harmonieuse d'Indiens qui appartiennent à des fois religieuses et des croyances diverses.

Le fondamentalisme religieux est un développement des temps récents. Fondamentalement l'hindouisme préconise les principes suivants : vivre une vie de contrôle du moi, éviter de blesser les autres, maintenir un rapport de compréhension, tolérance et amitié avec les autres. Mais récemment il y a eu un changement dans la pensée et le comportement de partisans de l'hindouisme. Une des raisons principales est le fondamentalisme religieux croissant. Les groupes

des fondamentalistes religieux hindous essaient d'établir une identité spécifique pour l'hindouisme, ce qui provoque la haine contre les autres religions, surtout contre les chrétiens. Plus de 78% de la population est hindoue, ils sentent que c'est leur droit d'avoir un pays hindou comme ailleurs il y a des pays chrétiens et des pays musulmans. Mais la Constitution indienne n'autorise pas cela. De plus, l'hindouisme n'est pas une religion à proprement parler, mais c'est une manière de vivre, enracinée dans sa doctrine de base mentionnée ci-dessus.

L'accusation principale portée contre les Églises chrétiennes en Inde est que les missionnaires chrétiens contribuent à des conversions par la force et la fraude. Dans la partie nord de l'Inde, les missionnaires travaillent parmi les « dalits » et les groupes tribaux pour leur développement pédagogique et sociologique. Ces activités sont mal interprétées ; elles sont considérées comme des activités de conversion au Christianisme. Cette mauvaise compréhension a entraîné une série d'attaques contre les missionnaires chrétiens qui travaillent au nord de l'Inde. Cela se passe principalement dans ces régions où les groupes fondamentalistes religieux sont forts. Dans le Sud de l'Inde, les chrétiens sont bien établis. Il n'y a pas beaucoup de problèmes contre les chrétiens dans le Sud. L'Église, comme totalité, réagit à la violence contre les chrétiens aux niveaux régional et national par des manifestations paisibles et par l'envoi de représentants aux gouvernements.

Toutes les vraies religions ont des aptitudes et des ressources pour la tolérance. Chaque communauté religieuse demande que sa religion soit la plus tolérante de notre temps. Leur demande est vraie s'ils reconnaissent d'autres religions comme chemins différents qui mènent au même but. La tolérance est une valeur normative, oui, mais ce n'est pas une réponse au danger fondamentaliste pour l'unité et pour l'intégrité de notre pays. Dans le contexte actuel, ce que nous avons besoin d'affirmer et de perpétuer c'est que chaque croyant a le droit d'exprimer sa foi ; chaque croyant a le devoir d'accepter d'autres croyances religieuses et d'autres pratiques religieuses ainsi que de demeurer dans un dialogue constant avec les autres religions. Ce sont ces principes qui paveront le chemin pour une atmosphère saine de respect, de tolérance et d'acceptation des uns des autres. Chaque tradition religieuse nous permettra alors de vivre ensemble comme Indiens dans la paix et dans l'harmonie.

Les institutions pédagogiques chrétiennes peuvent contribuer, dans la conjoncture actuelle, à ce projet. Par exemple, l'étude de toutes les religions devrait être amplifiée à côté d'autres sujets en plus, les chefs religieux et spirituels pourraient être invités pour s'adresser aux étudiants dans différentes occasions, les festivals religieux et fêtes ont besoin d'être célébrés dans les écoles, collèges etc.

Tout cela ferait une énorme différence, en inculquant et en encourageant dans les esprits et les coeurs des étudiants, un amour pour les gens de foi et de communautés différentes ; en outre cela pourrait enrichir leurs propres traditions et expériences différentes. De cette manière, les écoles, collèges et autres instituts de l'éducation pourraient, dans un sens authentique, devenir des temples d'éducation holistique et intégrante.

L'orientation de la mission de l'Église indienne

Dans le passé, il a été présumé que la mission de l'Église était d'offrir le salut aux gens et l'Église a été considérée comme la gardienne du Salut obtenu par la mort et la résurrection de Jésus Christ. Les documents actuels du magistère reconnaissent que les fruits du mystère Pascal atteignent tous les êtres humains et que le salut est offert à tous. La mission de l'Église doit donc se concentrer principalement sur la mission de Jésus dans le contexte pluraliste, linguistique, culturel et religieux de l'Inde.

1. Un nouveau rapport

Jésus a été envoyé dans le monde comme le vrai médiateur entre Dieu et les hommes. Par conséquent, Jésus, à travers son ministère, a manifesté l'amour et la compassion de Dieu. En même temps il a manifesté le rapport de Dieu au monde. Par Jésus, les hommes sont entrés en contact avec Dieu. Dieu est entré dans leurs vies et leurs vies ont été transformées. Ils avaient un nouveau rapport avec Dieu que Jésus a qualifié de « foi » (Mc 5,34 ; 6,29 ; Mt 9,27-31 ; Lc 7,9 ; Jean 5,53). Le Dieu des Évangiles, manifesté par Jésus, s'intéresse aux autres. Cette image de Dieu a produit un changement dans l'attitude des hommes qui ont « glorifié Dieu » qui « fait tomber la pluie sur tous ».

Ce rapport de Dieu avec les hommes doit être suivi par la mission de l'Église en Inde. Par conséquent, la mission est de bâtir un nouveau rapport avec les hommes, leurs cultures et leurs religions. L'Église, envoyée par Jésus pour révéler et pour communiquer l'amour de Dieu à tous les hommes et à toutes les nations, reconnaît qu'elle a encore une tâche missionnaire immense à accomplir.

2. L'Église et la culture indienne

Le Verbe demeure dans chaque réalité du monde. Par conséquent, toutes les cultures du monde sont habitées par le Verbe. La culture est l'espace vital dans lequel la personne humaine rencontre Dieu. C'est la langue par laquelle Dieu a parlé aux hommes. L'Église indienne, dans sa mission, doit aimer et respecter

les cultures différentes présentes en Inde et finalement les faire siennes. Jésus comme personne humaine s'est approprié la culture juive ; et il en a éliminé ses éléments déshumanisants (Mt 5,1-7:28 ; Mc 2,18-22 ; Lc 5,17-26 ; Jean 5,19-29). Donc la communauté autour de Jésus a assumé une expression spécifique de la culture juive.

Mais en Inde, l'Église Orientale et l'Église Latine manquent souvent de respect pour la culture indienne. La première impose la forme syrienne dans son adoration et la dernière occidentalise sa liturgie. L'Église en Inde doit s'adapter à la culture indienne et la respecter, si elle veut progresser. Des personnes visionnaires telles que Robert de Nobili, Jean de Britto, Brhmabhandav Upadyaya, Swami Abhishiktananda, etc. ont essayé de mouler une identité indienne pour l'Église Indienne. Mais à cause de l'influence occidentale ils n'ont pas réussi à établir une identité indienne pour l'Église indienne. S'identifiant avec la culture et luttant alors contre ses éléments déshumanisants, telle doit être la mission de l'Église indienne aujourd'hui, comme Jésus de Nazareth l'a fait, il y a des siècles.

3. Concernant d'autres religions

Les Évangiles ne présentent pas Jésus comme un représentant d'une religion particulière. Son désir était le règne de Dieu. Il a formé une communauté et l'a envoyée pour continuer sa mission (Mt 28,19). Finalement cette communauté a donné naissance à une religion. Mais la transformation de la communauté de Jésus en religion ne devrait pas nous mener à conclure que sa mission est de remplacer les autres religions ; sa mission est plutôt d'être en rapport avec les autres religions.

La mission de Jésus nous invite à reconnaître, conserver et encourager les valeurs des autres religions et à entrer en dialogue avec elles. Pendant sa visite en Inde, en 1964, Paul VI, citant la prière Upanishadique célèbre, « menez-nous de l'irréel au réel, de l'obscurité à la lumière, de la mort à l'immortalité » (Br. Up. 1. 3. 28), a qualifié l'Inde comme "la terre de cultures anciennes, le berceau de grandes religions, la maison d'une nation qui a cherché Dieu avec un désir insatiable, dans la méditation profonde, le silence et des cantiques de prière fervente." Le Pape Jean Paul II a dit pendant sa visite en Inde en 1986, « je veux rencontrer le plus d'Indiens possible et en venir à une compréhension plus profonde des riches cultures de votre pays. J'exprime mon intérêt sincère pour toutes les religions de l'Inde, mon respect pour ce que nous avons en commun, mon encouragement pour le dialogue interreligieux et ma collaboration fructueuse entre personnes de toutes les fois différentes. »

Alors que l'intolérance est devenue courante pour beaucoup, surtout contre les religions, la mission chrétienne en Inde doit se départir d'une étroitesse d'esprit religieux. Nous devons reconnaître la grandeur de toutes les autres religions. La mission du dialogue interreligieux n'est pas simplement une stratégie pour une coexistence paisible parmi le peuple ; mais c'est une partie essentielle de la mission de l'Église parce qu'elle a son origine dans le dialogue du Père, avec l'humanité à travers le Fils, dans la puissance du Saint-Esprit pour le salut. L'évangélisation en Inde doit être une structure de complémentarité et d'harmonie. Donc, l'Église indienne doit faire tout son possible pour encourager le dialogue interreligieux et assurer les autres religions différentes qu'elle les respecte.

4. Perspective du royaume

Jésus a été envoyé pour prêcher l'Évangile aux pauvres. Par conséquent, Jésus a visé la transformation prophétique de la culture de son temps. Il a apporté une nouvelle signification et une nouvelle approche à la loi existante (Mt 5,17 ; 18,22). Par tout son ministère Jésus s'est intégré à ceux que la société juive avait marginalisés. Il a travaillé pour les pauvres, les sans éducation, les pêcheurs, les ouvriers de ferme, les pécheurs, les lépreux, les possédés, etc. Donc le ministère de Jésus invite l'Église à s'impliquer dans le travail social.

Les marginaux en Inde : les « dalits », les gens des tribus, les femmes, les pêcheurs, etc., rencontrent plusieurs formes de discrimination. La défense et le soutien des droits de l'homme et de la dignité humaine du marginalisé sont la tâche urgente de l'Église indienne. « La nouvelle façon d'être Église » en Inde est d'être solidaire avec les victimes de la discrimination et de la marginalisation. Les activités missionnaires de l'Inde doivent s'impliquer dans la réhabilitation du pauvre, parce que l'activité missionnaire est liée étroitement à la nature humaine et à ses aspirations.

5. Signe d'amour divin

Jésus est le signe de l'amour de Dieu et du règne de Dieu. Il a révélé Dieu comme visible et tangible pour les êtres humains. Il a personnifié Dieu à travers sa vie et son ministère. L'Église ne doit avoir aucune autre ambition que de servir les êtres humains en manifestant l'amour de Dieu révélé dans Jésus Christ. L'Église indique Dieu et l'interaction de Dieu avec les hommes manifestée dans Jésus Christ. Comme Jésus a créé un nouveau rapport avec les hommes, l'Église doit devenir aussi un instrument de l'interaction divine avec les hommes aujourd'hui.

Indépendamment du pourcentage négligeable de chrétiens en Inde, la communauté chrétienne doit devenir un signe tangible et visible du règne de l'amour divin. Par conséquent, la mission implique de faire connaître l'amour divin et donc de réaliser un nouveau rapport entre les êtres humains et l'Église.

Conclusion

Le christianisme en Inde aujourd'hui est incroyablement divers, un congrégat kaléidoscopique de peuples, langues, cultures, perspectives, théologies et usages. Les chrétiens et les Églises sont en rapport avec la société environnante dans des chemins vastement différents. L'histoire du christianisme en Inde et ses expressions diverses de nos jours sont plus fascinantes que la fiction ne pourrait l'évoquer. Son futur est sûrement aussi au-delà de la conjecture ou même de l'imagination. Ce que nous trouvons au coeur de notre expérience est que les chrétiens en Inde ont des défis et en même temps des chances à saisir. Cependant il est aussi important de noter que la grande culture de l'Inde, malgré des siècles d'activité missionnaire, ne considère pas encore la foi chrétienne comme une présence vivante au coeur de l'expérience indienne. En général, elle est liée inséparablement à la culture occidentale dont elle se méfie pourtant. Beaucoup de chrétiens engagés sentent une coupure entre leur expérience culturelle indienne et l'aspect occidental dominant qu'ils éprouvent dans l'Église.

« Du monde sans être du monde » : la fascination des « seuils » dans la culture contemporaine.

Josiane RIEU
Professeuse de littérature du XVI^e siècle
Université de Nice

Comment la culture contemporaine aborde-t-elle la question de Dieu ? C'est à partir d'un regard de « seiziémiste », habitué à scruter les siècles passés, que je vous propose quelques réflexions sur un sujet complexe. La culture contemporaine semble particulièrement soucieuse de diversité : elle « revisite » les traditions anciennes de façon éclectique et éclatée, exalte l'unicité de chaque geste qui épuise le phénomène, fait de l'art un espace autarcique qui se définit d'abord par sa rupture avec le monde. L'important est à la fois de dire une révolte et de faire une expérience intense, qu'on n'imagine pas autre que fugace, une expérience des « limites ».

Comment comprendre cette évolution ? L'histoire de la culture n'est pas erratique, elle arrive en cette fin de XXe et début de XXIe siècle, au terme d'un processus dont on peut tenter de repérer les grands axes. Comme à chaque époque, ce terreau bouleversé et écartelé est aussi celui où les germes du royaume attendent d'être cultivés...

Au bout de l'athéisme : le mystère ?

Les batailles idéologiques du XXe siècle ont longtemps polarisé les énergies de « l'élite » intellectuelle et artistique contre la métaphysique, la religion, les valeurs éthiques et esthétiques qui semblaient imposées de façon arbitraires. Elles ont abouti non à l'affirmation d'une autre culture, d'une autre conception de l'homme, comme l'auraient peut-être souhaité les « humanistes athées » (Sartre, Malraux, Camus...), mais à un refus de toute tentative d'unification, (refus salutaire si l'on pense aux pressions des « partis » totalitaires nazis et communistes). De fait, l'attitude de distance critique permanente qui s'est généralisée a eu une action

décapante, mais peut aussi maintenant inhiber la création. La culture contemporaine qui se pense désormais fondée sur le néant et l'absurde, dit et redit l'absence d'idéal, les leurre de l'être. Pour Sartre : « La réalité humaine surgit comme émergence de l'être dans le non être, et (...) le monde est « en suspens » dans le néant. L'angoisse est la découverte de cette double et perpétuelle néantisation » (L'Être et le néant, p.52). Contre cette vision étouffante de la condition humaine, la réaction est de crier sa révolte (l'œuvre par définition doit être contestataire, subversive et dérangement), ou bien de s'évader, en faisant du monde littéraire et artistique un univers parallèle, que les analyses de type « formalistes » ont contribué à déconnecter de tout contexte de réalité. Pour autant, la poésie ne cesse de lancer, dans ses fractures, une sorte d'appel :

« L'air fume au bord des branches nues un ciel bas
 fait croire aux yeux qu'ils voient enfin la matière
 qu'est-ce que l'espace entre les doigts ouverts
 un clocher cloue dans la vue un point d'histoire [...]
 un coup de poing lumineux crève un instant
 la vapeur noire qui joue à l'éclat divin
 il y a une beauté désespérante
 quelque chose où tout comme un dernier cadeau
 quand la vie se retire en laissant à sec
 la pincée de rien qui lui donnait du goût »

Bernard Noël, *Le reste du voyage*, POL, 1997, poème TGV 1.

Dans ce texte, représentatif du nihilisme implicite de la modernité, résonne la nostalgie d'une foi possible, et refusée. Comment l'homme peut-il encore désirer parler, à Qui et pour quoi ? aurait on envie de demander. De la conscience que « notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en vous » (saint Augustin), demeure aujourd'hui pour l'homme malgré la désespérance, une étrange motion intérieure par laquelle, obscurément, il aspire à autre chose.

Si la poésie contemporaine est de plus en plus métaphysique, c'est précisément parce qu'elle arrive au bout d'une expérience du néant qui la place devant un choix fondamental. Au tranchant de la vie et de la mort, du néant et de l'être, de la matière opaque et de l'obstinée présence du sujet, la conscience est en suspens au seuil de l'inconnu.

Mais là encore, chacun a le choix : accueillir cet inconnu comme une Présence avec qui entrer en relation et commencer une aventure, ou rester sur le seuil et se contenter de frissonner de la proximité d'un « mystère », qu'on ne veut pas approfondir, dont on se contente qu'il soit là, peut-être... Comme si le pressentiment de

la Transcendance possible semblait déjà une trop belle suggestion. De toutes ses forces, la culture contemporaine, où l'homme se croit condamné à l'illusion, à l'incommunicabilité, dénonce cette solitude « existentielle » qui provient plus profondément d'une solitude métaphysique. Tandis que le grand public trouve des compensations immédiates dans les imaginaires des forces obscures, magiques (comme en témoigne le succès d'Harry Potter), les poètes s'étonnent de frôler aux limites de leur travail sur la forme, ce qui serait un Autre monde. Pour Yves Bonnefoy, la poésie par définition fait « une brèche dans le réseau des notions que la langue ordinaire resserre sur chaque chose... La phrase maintient l'ouvert devant nous au moment même où les vocables qui sont prêts cette fois à être nôtres, vont peut-être dire autre chose », (*Vérité poétique et vérité scientifique*, PUF, 1989, p. 50).

Le long chemin de la sécularisation, marqué par la dérive loin de l'Être, par le refus et la négation, pourrait-il devenir malgré lui une voie semblable à celle de la théologie négative ? En son terme, alors qu'il croyait faire de l'homme la totalité de son univers, il découvre « quelque chose » qui se définit par le fait même qu'on peut toujours le penser plus grand...

Au bout de l'illusion : redécouvrir le réel ?

Expérimenter les seuils qui mettent en relation avec une forme de Transcendance, fût-elle illusoire, conduit à explorer l'autre lieu mystérieux où se vérifie la transcendance : le sujet humain. Or, la postmodernité a éclaté la notion de sujet, et l'a entraîné à se sentir coupé de la réalité. On ne parle que « d'effets de réel », d'épiphénomènes. Une réaction à cette déréalisation est la quête épicurienne d'émotions maximales (à tout prix) qui aujourd'hui prend une valeur ontologique. Nos contemporains sont avides de moments forts où ils ont la sensation de retrouver un contact avec la réalité concrète, *incarnée*, même s'ils sont éphémères. Certains conçoivent cette rencontre dans l'ultime et violent affrontement avec la mort qui exacerbe en retour le sens de la vie. Certains au contraire cherchent à saisir chaque mouvement sensoriel et affectif, se recentrant sur leurs moindres émotions. L'écriture enregistre une succession de « flashes » de plus en plus subjectifs. Paradoxalement, quelque chose y devient saisissable d'une relation de l'homme avec le monde, comme si une connexion avec l'unique réalité, sensible et transcendante, subrepticement s'y révélait. Les fils ténus de la « mémoire – sensation » perçoivent la secrète symphonie d'un « sujet » à réinventer. Le seuil, c'est le corps humain, vécu de l'intérieur, ce corps où se noue la relation du sujet au monde, et où naît la contemplation extatique qui accorde l'intérieur à l'extérieur. Le Réel surgit alors, non comme objet matériel, ni comme projection subjective, mais bien comme « épiphanie ».

Philippe Jacottet, selon Jean-Pierre Jossua, témoigne d'une telle recherche de moments épiphaniques. Les signes deviennent des figures liminaires (on note la récurrence des images de seuil, porte, ouverture), qui lui permettent d'exprimer la manifestation abrupte de l'absolu en ce monde. Ainsi la poésie est-elle liée à l'immédiat, et dit le sentiment d'une présence immémoriale : « S'il y avait quelque chose comme une éternité, si nous pouvions penser encore quelque chose comme cela, ce ne serait plus en opposition avec la lumière du monde, ou dans le figement de celle-ci. Elle devrait être éternellement respirante, éternellement jaillissante, mouvante, animée »⁵⁵. Dans ces fulgurations, une étrange Présence devient irréfutable.

C'est à partir de l'expérience de l'existence, comme lieu d'unification entre le réel objectif et le réel subjectif, que l'homme pourra retrouver la source de l'unité de l'Être, pensait saint Thomas d'Aquin. Aujourd'hui, cette relation fondamentale au réel est affaiblie ou détournée, et c'est elle qu'il s'agit de réapprendre. Ne nous étonnons pas que l'intensité soit le maître mot de la culture contemporaine. Elle traduit une soif d'absolu.

En effet, l'homme sait désormais qu'il ne peut « construire un absolu » ni compter sur lui-même pour être sa propre source de vie. Il attend les surgissements imprévisibles qui le fascinent.

Pour Michel Collot, le poète a pour mission de « veiller la merveille » de cette rencontre :

« Tressaillement simultané de l'esprit et du corps, dont les sens et le sang, plus fluides, circulent librement, des nervures des membres jusqu'aux embranchements multiples du ciel et de la terre. Perméabilité totale, que connaît l'arbre traversé par les sucs et la sève, filtrant par son feuillage les plus ténus atouchements de la lumière. Corps conducteur. Etat d'alerte du langage : chatoiement des sonorités, qui ébranle les couches les plus profondes de la signification. Echanges instantanés du sens et de la sensibilité.

Cette animation prodigieuse a lieu au plus près de l'inerte. Miracle précaire, mais constamment renouvelé, de la naissance à même l'anéantissement. Seule mystique à laquelle nous ayons accès, elle est sans cesse aussi menacée. Sachons en préserver la chance et l'aléa. En guetter les auspices ; suspendre notre souffle pour surprendre l'imprévisible. Veiller la merveille »⁵⁶.

⁵⁵ Philippe Jacottet, *Transaction*, 1990 (cité par Jean-Pierre Jossua, *Figures présentes, figures absentes*, l'harmattan, 2002 p.69).

⁵⁶ Michel Collot, *Chaosmos*, Belin, 1997, p.30.

« DU MONDE SANS ÊTRE DU MONDE » : LA FASCINATION DES « SEUILS »
DANS LA CULTURE CONTEMPORAINE.

Au-delà du soupçon fondamental qui pèse sur l'avènement de l'être et sur la possibilité d'un « sens », le poète contemporain écrit sur une ligne ténue entre la mort et le miracle d'une résurrection (il dit « animation »). Même si c'est depuis la finitude du langage -substitut du corps humain-, finitude reconnue comme signe d'une objectivation mortifère, le poète qui vit au plus près des surgissements mystérieux des significations, sait qu'il ne crée pas tout, qu'il ne maîtrise pas le monde dans la limite des formes, mais que sans cesse au plus intime de sa création, dans les creux de la matière, se joue l'avènement de la vie. Lorsque la « merveille » a surgi, a été donnée, il ne faut que prolonger sa présence incommensurable au néant : « Garder les yeux fixés sur ce point infime, qui ne demande pour s'éteindre qu'un peu d'inattention. Veiller, simplement pour en prolonger le rayonnement. D'un instant si nul faire une source : y retrouver la nudité de l'inconditionné. Ecrire alors, comme prier, pour s'accorder à ce qui est sans commune mesure »⁵⁷.

Son travail ressemble, dit-il, à celui des moines défricheurs : « il a fallu sacrifier les feuilles, tailler les ceps, scarifier le sol, dans l'attente des fruits. Inciser, retrancher pour faire croître et multiplier. Ascèse du style. Même racine pour la greffe et pour la graphie. Déchiffrer, défricher. Un travail de bénédictin : émonder le texte, rendre lisible le paysage »⁵⁸. Mais il sait aussi les dangers de la littérature actuelle, qui veut fuir le monde au lieu de l'habiter : « Lire, écrire : pour la plupart, s'arracher à l'ici - maintenant. Triomphe de la fiction. Lier l'écriture à l'horizon, au paysage : interroger le lieu et le moment présents pour les rendre habitables, au lieu de les fuir. Tâche d'autant plus nécessaire, urgente, que se multiplient les voies d'accès, de plus en plus faciles, et plus puissantes, aux univers parallèles de l'image. L'évasion dans la réalité virtuelle risque de devenir une nouvelle forme d'aliénation, d'enfermement. Chacun prisonnier de son casque et d'un idiot cosmos. Laissant en déshérence notre patrimoine, et en jachère notre terre, qu'il conviendrait plutôt de réapprendre à cultiver. La langue s'appauvrit de ne plus avoir à dire le concret, l'infinie variété des choses qui sont autant de versions du monde possibles... »⁵⁹.

Pour lutter contre cette voie de l'illusion, il faut « Renouer, artiste, artisan, paysan, le geste qui accompagne la croissance des choses, hors de nous et en nous. L'épouser, l'éprouver. En creusant la mémoire de l'idiome, y créer l'inédit. La langue comme le paysage est toujours à refaire. ». Le poète sans cesse fraye des chemins : « A pleins poumons je me mis à marcher dans les trouées du vent,

⁵⁷ Op. cit., p.28.

⁵⁸ Op. cit., p.66.

⁵⁹ Op. cit., p.67.

cherchant de flaque en flaque les éclats dispersés du sens, avec lesquels bâtir un langage nouveau »⁶⁰.

Au bout de la défiguration : redécouvrir l'homme ?

Ces prises de conscience comme autant d'à-coups appellent à une redécouverte de l'homme, dont la définition est devenue floue. Car à l'heure où la pensée ne procède que de façon partielle, par juxtaposition d'éléments disjoints, renonçant au principe d'identité, une anthropologie organique et claire comme celle des théologiens du Moyen Age semblerait artificielle. Qui pourrait offrir d'un coup la révélation de ce qu'est l'homme, cet inconnu à lui-même ?

Un chrétien dirait que c'est la figure du Christ qui seule peut le révéler. Ecce homo.

Ce n'est pas un hasard, si c'est dans la violence du corps meurtri que l'on semble aujourd'hui demander une réponse. Comme si la défiguration était un lieu privilégié où vérifier la Présence transcendante qui habite l'homme. Il est intéressant que Jean Claude Renard en 1999, par delà les doutes et les crises, se tourne à nouveau vers le Crucifié :

« Même sans feu sans foi
 Agenouille-toi devant l'Homme
 Au corps nu cloué sur le bois
 Aux os rompus
 A la terrible et sainte histoire
 Qui s'ouvrit en chaque victime
 A tous nos drames et nos détresses
 Parce qu'il est plus nous que nous
 Et que seul peut être il fut Dieu »⁶¹.

Ce n'est pas un hasard non plus si la *Passion* de Mel Gibson a déchaîné en 2005 des polémiques étonnantes à une époque où la violence sur les écrans est quotidienne. Ce film oblige le spectateur à se situer sur un seuil de lecture du visible et de l'invisible : se laisser arrêter par l'horreur des images ou y chercher le mystère paradoxal de la gloire divine dans son œuvre de rédemption. Un épisode du chemin de croix est significatif. Jésus rencontre sa mère, épouvantée par son supplice ; il lui confie, dans un regard illuminé de joie, la clef de sa Passion, citant l'Apocalypse : « Voici que je fais toutes choses nouvelles ! ». Il *fallait* que l'Amour rédempteur vienne traverser la défiguration (Lc 24, 26).

⁶⁰ Op. cit., p.29.

⁶¹ J. C. Renard, in Henri Maccheroni *I.N.R.I.*, 1999.

Il n'y a pas deux mondes. La résurrection est en marche au cœur de la souffrance et de la mort, et le Ressuscité gardera les blessures à ses pieds et ses mains. Percevoir la connexion de la Croix et de la Gloire, non comme une idée, une dialectique à deux temps, mais dans l'unité qui lie la chair meurtrie (notre chair) à la divinité, c'est déjà entrer dans la lumière du mystère. C'est du moins, la proposition qui continue de nous être faite, et qui nous bouscule.

L'alternative qui est la nôtre dans la culture contemporaine est radicale et en cela « biblique ». Choisir la séparation mortifère du monde (des mondes), se couper de la Réalité au profit d'univers d'illusions plus ou moins confortables, ou bien choisir l'insoutenable force de la vérité qui se révèle et nous révèle (l'insoutenable « poids » de l'Être) ?

Il semble que nous soyons parvenus au terme d'un chemin de négations qui peuvent être autant de « purifications » et qui rendent plus pressante l'injonction : combien de temps la condition humaine sans espérance débouchera-t-elle sur le recours aux paradis artificiels du néo épicurisme et la paralysie de l'autodérision ; quand la soif obstinée de la Vérité ouvrira-t-elle à la présence du Mystère ? Car s'arrêter au seuil de ce mystère n'est pas suffisant. Le Christ a révélé que c'est au cœur de l'homme que Dieu se tient « à la porte », pour communiquer et déployer sa Vie.

Si la culture contemporaine occidentale creuse des béances, avive des blessures, c'est peut-être le signe d'une question refoulée qui remonte des profondeurs de sa mémoire chrétienne : pourrait-il se faire que dans la blessure, la destruction, l'Amour, paradoxalement, vienne guérir, combler toute béance, et donner un visage ?

Identités ethniques

et ségrégation sociale

Par Arnaud LATAPIE

Officier d'infanterie, docteur en sociologie, le colonel Arnaud LATAPIE a assumé les fonctions de chef de bureau « informations militaires » au sein de l'état-major de la FORPRONU en Bosnie en 1993 avant d'être conseiller militaire de l'ambassadeur de France à Sarajevo (1995-1996). Il a enquêté sur les Églises chrétiennes en Bosnie Herzégovine en 1998 et 1999.

(Cet article synthétise trois conférences données par l'auteur à l'abbaye d'En Calcat en 2005).

La question ethnique fut au cœur du dernier conflit yougoslave. En est-il de même en France en ces temps de désordres ? La question de la mixité sociale et, par là, de l'intégration est-elle déterminante ou n'est-elle que la donnée la plus visible d'un problème global concernant l'ensemble de la société française actuelle ?

Après avoir revu très brièvement la dynamique dramatique des identités ethniques en Yougoslavie, puis comparé l'évolution de la volonté de mixité sociale dans les deux pays, il sera présenté une description schématique de la segmentation dont serait affecté le corps social français dans son entier.

LES IDENTITÉS ETHNIQUES EN BOSNIE-HERZÉGOVINE

Une identité créée, entretenue et protégée par l'Église catholique : les Croates.

Contrairement à ses voisins serbes et musulmans, la culture croate n'a cessé de se construire et de se renforcer au cours des siècles. L'ordre franciscain en est l'élément moteur. Il mène ici de front ses missions culturelle et apostolique. Un séjour prolongé dans cette région donne l'intuition de cette expérience séculaire de prêtres et de négociateurs au profit d'une minorité isolée confrontée à un occupant. Pendant cinq siècles les frères recensent, agrègent, créent eux-mêmes ce qui distingue les Croates des autres. Ils sont les bâtisseurs-défenseurs de cette identité.

Cela posé, les Croates ont un penchant certain pour la vassalité. Les franciscains eux-mêmes obéissent à Rome. Leur histoire à peine entamée, ils font allégeance à la Hongrie, puis à l'Autriche, et enfin avec le III^e Reich jusqu'à l'excès. Cette marche orientale de la catholicité recherche sans cesse un protecteur occidental. Le Vatican et l'Allemagne reconnaissent son indépendance dès 1991. Il leur faut s'allier pour survivre ; aussi, depuis le XII^e siècle, ces slaves ont fait le choix de l'occident latin et romain.

Cette double filiation, slave et latine, engendre des divergences. Un nationalisme ardent, violent, étroit parfois, mais majoritaire, s'oppose au yougoslavisme fédérateur. Par leur choix catholique, plus que les autres ethnies, les Croates ont vécu cet effet de frontière qui pousse les uns à la défensive, les autres à la négociation et à l'entente. La situation perdure.

Dès le début du récent conflit, éclairée par les leçons tirées de l'épisode ousatchi d'Anté Pavelic, l'Église catholique se démarque clairement des extrémistes de son bord. C'est moins net en Herzégovine. Elle gère la contradiction entre la solidarité ethnique et la foi en son message universaliste. Il faut garder à l'esprit que les franciscains sont le peuple croate. L'enjeu est la survie de cette symbiose étendue à tous les représentants de l'Église catholique locale. De plus les modèles occidentaux (consommation, déchristianisation) agressent cette culture encore patriarcale. Enfin les Croates du centre et du nord, minoritaires, vivent la mixité, gage de paix, alors qu'au sud, les Herzégovènes, majoritaires, cultivent à travers la pureté ethnique un nationalisme aux tendances bellicistes, caressant le rêve d'un rattachement à la Croatie.

Pour maîtriser ces contraintes, l'Église se doit de conforter son rôle central en réduisant la fracture herzégovène, de rassurer les siens en reconstruisant le patrimoine culturel, et surtout de travailler à leur évolution vers la reconnaissance des autres ethnies, vécue dans la mixité sur l'ensemble du territoire bosniaque. Dans cette perspective et sur le long terme, la foi devrait finir par supplanter la culture ethnique et les démarches individuelles par prendre le pas sur les attitudes collectives.

Une identité instrumentalisée par un parti dominant : les Musulmans

Le départ des Turcs, à la fin du XIX^e siècle, a brutalement révélé un besoin identitaire de la communauté musulmane des Balkans et, particulièrement, de Bosnie Herzégovine. Pour ne pas être expulsés comme des étrangers, il leur fallait faire la démonstration de l'ancienneté de leur présence. Celle-ci devait être comparable à celle des Serbes et des Croates, donc antérieure à leur conversion à l'islam.

L'hérésie bogomile leur ouvre les portes du passé. Le mouvement bosniste, à la fin du XIXe siècle soutient que la Bosnie fut entièrement bogomile au Moyen Age et, de ce fait soumise à l'Inquisition. Aussi dès l'arrivée des Turcs, les bosniaques se convertirent en masse à l'islam. Selon cette thèse, les musulmans sont donc les seuls vrais descendants des Bosniaques médiévaux. Il s'agit là d'un construit identitaire a posteriori. Pendant le conflit de 1991-95, il s'est façonné sur la visibilité du rite musulman. Au plan religieux, la stratégie du parti du président Izetbegovic se limite à ce rite. Elle ne s'ouvre pas à un islamisme militant. Après un accueil enthousiaste, les moudjahid arabes indisposent rapidement une population monogame et très souple sur les prescriptions alimentaires de l'islam. De plus, avec eux s'implantent des réseaux sulfureux peu contrôlables. Enfin quelques imams prêchent des thèmes qui ne s'inscrivent pas dans la tradition religieuse bosniaque. Le SDA réagit dès l'apaisement du conflit.

Les alliances de cette communauté en guerre rendent compte de la dualité de ce peuple occidental et musulman. La *Umma* et les états-Unis d'Amérique assurent sa survie et cette sorte de victoire qui fait d'elle une entité à part entière de l'état bosniaque. Si le drapeau de la Communauté islamique est vert, celui de la guerre fut bleu et blanc, frappé des fleurs de lys du roi Tvrtko qui rappelle l'ancienneté de leur histoire à jeu égal avec les autres ethnies. Aujourd'hui ils pratiquent un islam modéré qui reste largement du domaine du privé. La Charia ne régenté en rien la vie publique. Tout ceci porte la marque d'un islam européen original même si à l'heure du danger cette communauté a dû donner des gages à des pays plus radicaux pour obtenir leur soutien. Ils achèveront leur normalisation pour peu que l'Europe leur ouvre ses portes. Ses modèles séduisent déjà sa jeunesse.

Une identité perdue source de frustration et de violence : les Serbes

Depuis le Moyen Âge les Serbes cherchent à constituer un ensemble politique particulier aux peuples de la région entre Orient et Occident, au besoin en lui sacrifiant leur propre culture. Après la Première Guerre Mondiale, le jeune royaume des slaves du sud écarte l'Église orthodoxe, prix d'une meilleure intégration. Derrière le Croate Tito, ils sont le moteur de la résistance des partisans, puis les éléments les plus convaincus du Parti communiste. Pour libérer les peuples de leurs contraintes identitaires, prêchant par l'exemple, ils se font les artisans de leur propre déculturation et persécutent leur Église.

Comme le fit dans la légende le Prince Lazar lors de la bataille de Kosovo Polje, ils renoncent à eux-mêmes pour un idéal supérieur.

L'échec serbe est sans appel. Le sacrifice de leur mémoire à une Yougoslavie dis-

parue les laisse désespérés. S'exerçant sur les trois ethnies, la tentation de l'Occident séduit plus encore ses jeunes générations. Derrière le paravent d'un nationalisme outrancier, l'identité serbe s'est affaiblie sans discontinuer depuis un siècle.

Que peut l'Église orthodoxe ? Son renouveau lors du dernier conflit n'a pu tempérer ni les nationalistes minoritaires, ni les Yougoslaves athées, les premiers figés dans leur rêve, les seconds tétanisés par l'éclatement de leur pays, mais tous enragés de punir ces ethnies qui ont louvoyé pour préserver leur identité sous la monarchie et le titisme. Cette Église saura-t-elle dire ses fautes à son peuple tout en lui marquant sa solidarité ? A-t-elle la vitalité pour ranimer ses traditions et ses rites ? Lui insuffler la foi ? Même si elle limite ses ambitions au renouveau identitaire, on peut penser qu'il est bien tard.

Le niveau de violence des ethnies lors de l'implosion de la Yougoslavie est fonction de celui du désespoir dans lequel se trouve chacune des ethnies.

La culture croate est latine et romaine. Les Croates sont prêts à s'intégrer à l'Europe. Ils ont certes commis des violences mais elles étaient largement motivées par le projet séparatiste visant à rompre avec la Bosnie.

La guerre offre aux musulmans une reconnaissance politique et internationale. Elle permet même de renforcer leur identité et leur unité de musulmans européens.

Au contraire, les Serbes sont désespérés. Leur espoir est derrière eux, il se nommait Yougoslavie. La disparition de leur patrie crée une frustration qui engendre une violence paroxysmique.

Les mêmes causes peuvent-elles ailleurs produire les mêmes effets ? Lorsqu'elle n'est pas compensée par leur intégration, la perte d'identité des immigrés est-elle à l'origine des violences que nous venons de vivre en France ?

*

FRANCE ET YOUGOSLAVIE, DEUX VOLONTÉS DE MIXITÉ

L'échec yougoslave

La Yougoslavie titiste fonde sa légitimité sur la résistance à l'occupant germano-italien et au régime d'Ante Pavelic. La guerre contre l'ennemi extérieur se double d'une guerre civile. Avant de se diversifier, cette résistance est surtout le fait des Serbes. « Partisan » en est le mot clé. Ce vocable est ethniquement neutre. Le titisme unit le yougoslavisme, fédérateur des peuples, et le communisme. A une résistance de plus en plus interethnique, il apporte un cadre idéologique qui dépasse les cultures, un avenir. Pour cela, à la fin de la guerre, après une phase de

répression assez brutale, l'épuration est bridée afin de ne pas gâcher les chances de la mixité dans la nouvelle Yougoslavie.

La réalité de cette mixité en devenir évolue au rythme du yougoslavisme et du communisme. Dans l'immédiat après-guerre, tout concourt au succès de ce binôme original. La rupture avec le Kominterm, la politique de non-alignement entre autres, sont autant de mesures qui donnent corps au titisme. Cette spécificité est à la fois facteur de ralliements d'ethnies et d'opinions qui auraient été rebutées par un régime trop stalinien, et un facteur d'atténuation identitaire pour un idéal commun et moderne, socialiste mais ouvert sur le monde.

A partir de 1965 une série de décisions provoquent le retour à l'ethnicité et le renforcement des républiques constitutives. L'ouverture des frontières, le développement des possibilités de profit individuel grâce à l'économie sociale de marché, une nouvelle constitution, contribuent à l'affaiblissement de l'Etat fédérateur. En 1990, la Ligue Communiste Yougoslave renonce au monopole politique. L'année suivante la Yougoslavie implose. Le conflit interethnique commence. Mais ce sont d'abord les tenants de la Yougoslavie, principalement d'origine serbe, qui s'opposent aux indépendantistes Croates et Slovènes. L'évolution des conditions politiques, l'effondrement du communisme, ont bloqué les progrès de la mixité ethnique. La guerre connaît son paroxysme là où le mélange ethnique est le plus accentué, en Bosnie centrale. Là, le clergé diocésain et les franciscains de la province de Srébrénice restent à leurs postes envers et contre tout pour préserver la pluri-ethnicité de cette région sans laquelle aucune paix durable n'est possible.

La mixité a-t-elle échoué en France ?

La France refuse le système communautaire qui prévaut chez les Anglo-saxons. La légitimité du modèle est fondée sur la prééminence du citoyen dans cet Etat de droit qu'est la République. Après l'intégration des particularismes régionaux, les conquêtes coloniales accentuent les données du problème qui, pendant longtemps ne se posera qu'en dehors des limites de la métropole. « Nos ancêtres les Gaulois... » enseigné à tous, caricature une volonté d'intégration, voire d'assimilation à un système porteur de valeurs spécifiques mais universelles. Le summum est atteint en Algérie qu'on organise en départements. Exception faite de l'Indochine, c'est là que le déchirement est le plus tragique.

Deux figures de colonisateurs émergent. Galliéni le républicain cherche l'assimilation des peuples. Lyautey se démarque de ce modèle : « (ces peuples) ne sont ni supérieurs, ni inférieurs, ils sont autres ».

Mixité pour l'intégration ? Jusqu'où va cette volonté ? L'œuvre de développement est indéniable, elle fut une étape initiatique inévitable sur le chemin chao-

tique de la mondialisation. Mais l'Égalité s'arrête aux portes des deux collèges de représentants en Algérie qui différencie les Européens de la population autochtone. Les limites se dressent aux portes du pouvoir.

Actuellement, pour expliquer la réticence face aux populations immigrées africaines du nord et du Sahel, on citera, avec une certaine mauvaise foi, l'intégration réussie de la vague migratoire d'origine européenne. C'est oublier un peu vite les rejets parfois sanglants dont ces derniers furent les victimes à la fin du XIX^e siècle et même plus tard.

Selon Durkheim, l'intégration est réalisée lorsque les membres d'une société :

- Possèdent une conscience commune, partagent les mêmes croyances et pratiques (société religieuse).
- Sont en interaction les uns avec les autres (société domestique).
- Se sentent voués à un sort commun (société politique).

Les conditions économiques exceptionnelles des Trente Glorieuses permettent à ces vagues européennes de catholiques *buveurs de vin* d'achever leur intégration. Avec la population de souche issue de l'exode rural, ils bénéficient du réel confort que représentent à cette époque les grands ensembles HLM et autres. Puis, enrichis, ils s'établissent dans un habitat plus individualisé, souvent pavillonnaire.

Répartition des immigrés par continent d'origine

	Immigrés d'origine européenne	Immigrés originaires d'Afrique du Nord et d'Afrique Noire	Immigrés originaires d'Asie (Turcs non compris)
1921	1 435 976	36 277	28 272
1954	1 431 219	227 209	40 687
1982	1 760 000	1 416 440	293 780
1999	1 934 144	1 691 562	549 994

Sources : 1921 à 1982 INSEE et Ministère des Affaires sociales et de la solidarité nationale (Recensements 1954, 1975, 1982). 1999 INSEE recensement de la population 1962-1999.

Ces immigrés sont remplacés dans cette forme d'habitat, presque toujours suburbain, par la vague venue d'Afrique, principalement du Maghreb. Ces derniers, de 14,9% en 1962, représentent 39,3% des immigrés en 1999. Le regroupement familial maximal en 1971 (81 500 personnes) se stabilise à partir de 1996 aux alentours de 27 000 personnes par an. La possibilité d'entrer comme « membre de famille de Français » devient le mode majoritaire d'entrée dans le territoire national (61 500 en 2003).

Mais depuis 1973 l'économie stagne. Les grands ensembles suburbains deviennent des ghettos où s'empilent les générations. La machine à intégrer se grippe. La société se segmente en groupes voire en sous groupes, séparés par leurs modes d'existence et d'activités. Le niveau de mixité ethnique économique et sociale s'arrête et régresse.

*

Une société française segmentée.

Si les deux premières parties sont fondées sur l'expérience de l'auteur, celle-ci présente des observations et des analyses de trois sociologues que l'on lira dans leur entier avec profit : Hugues Lagrange (Les jeunes face aux ruptures migratoires majoritaires – Esprit Mars-avril 2005), Jacques Donzelot (La ville à trois vitesses : relégation, périurbanisation, gentrification⁶² – Esprit Mars-avril 2004), Eric Maurin (Le ghetto français, enquête sur le séparatisme social) .

Ces trois scientifiques nous amènent à dépasser les évolutions identitaires ethniques et leurs conséquences considérées ci-dessus. Au lieu de constituer le cœur du problème, elles ne deviennent qu'un élément, certes à forte visibilité, d'une transformation globale de notre société.

Les médias focalisent sur les banlieues où s'exaspère une crise qui affecte l'ensemble du tissu social, et pas seulement en France. Les incivilités s'y manifestent avec d'autant plus de violence que leurs acteurs ne disposent que de très peu de moyens pour sortir d'une condition que la dynamique sociale tend à rendre irréversible. L'école et l'habitat sont les lieux de convergence de ces forces qui fragmentent notre société.

L'école : autorité contestée, sélectivité précoce.

La mixité est un état temporaire qui devrait permettre à des groupes minoritaires venant de l'étranger de s'intégrer au groupe majoritaire, dit de souche, en assimilant ses normes, en l'occurrence celles de l'Etat de Droit qu'est la République Française. L'école constitue par excellence le lieu d'acquisition de ces normes et des connaissances ouvrant sur la vie professionnelle et sociale. Cette éducation est contraignante car elle impose le passage d'une culture encore vivace vécue en famille, à une culture dominante. Cette contrainte exige l'existence conjointe d'une autorité pédagogique adaptée à la situation socio-économique, et d'une volonté parentale d'appuyer son exercice afin d'atteindre l'intégration recherchée dans les meilleures conditions. Or une profonde crise de l'autorité affecte tant les maîtres que les parents.

⁶² « Gentrification » fait référence au terme anglais « gentry » marquant par là une société fermée de privilégiés.

L'école utilise des outils pédagogiques inadaptés par rapport à la situation créée par les contraintes nées de la diversification des enseignements et de la précocité de la sélection. Le procédé de socialisation est passé du mode imitatif, dans lequel l'élève absorbe des connaissances et des conduites dispensées par un nombre réduit de professeurs, à un mode contractuel dans lequel il doit participer activement à l'acquisition de savoirs diversifiés dispensés par un nombre croissant d'enseignants. Ainsi le collège oppose « *une uniformité des principes à une hétérogénéité des situations* ».

De plus l'école est devenue un lieu de sélection prématurée et quasi définitive. Celle-ci se fait par l'échec et non par la contrainte sociale ou le choix individuel. Autrefois la situation sociale d'une famille déterminait celle-ci à pousser vers l'apprentissage et l'emploi des adolescents dont l'incapacité intellectuelle n'était pas prouvée. Maintenant l'ouverture de l'école à tous et de façon prolongée, fait de chaque individu le responsable de son échec ou de sa réussite. La frustration sera d'autant plus grande qu'il aura conscience de n'avoir su ou voulu s'approprier les savoirs nécessaires à son intégration sociale. Dès lors, informé trop tôt du caractère irréversible de son destin, l'individu s'adonne à toute sortes d'incivilités qu'une autorité elle-même en crise, ne peut maîtriser que par la coercition.

Après avoir acquis ces dernières décennies une plus grande autonomie au sein de sa famille, l'élève attend d'elle aujourd'hui, et contradictoirement, un soutien d'autant plus important que la compétition est plus vive. A l'évidence, l'immense majorité des familles immigrées, elles-mêmes immergées dans des milieux cosmopolites, sont incapables de subvenir culturellement et matériellement à ce besoin.

La famille marginalisée par sa culture, ne se connecte pas au système éducatif. Ce déficit n'est d'ailleurs pas uniforme. Il est maximal pour les familles d'origine sahélienne. La polygamie, l'absence d'un père à l'image souvent dégradée, des familles déstructurées par l'immigration, créent de fortes divergences de perception entre l'école et la famille qui déséquilibrent l'adolescent et multiplient les carences et les contradictions. En conséquence, « *les éducateurs ne reçoivent pas de ces familles cette délégation d'autorité qui les rendraient légitimes aux yeux de nombres d'élèves*⁶³ ». La constitution de cette clôture générationnelle est seule à même de former la cohérence éducative des adultes, clé de l'autorité retrouvée.

⁶³ Hugues LAGRANGE, *Les jeunes face aux ruptures migratoires majoritaires – Esprit Mars-avril 2005*, page 42.

Le lieu de résidence : la société de l'entre soi.

Eric Maurin nomme ainsi « *ce processus de mobilité stratégique par lequel les classes sociales se fuient sourdement (...) La ségrégation n'est pas l'affaire de quelques marges de la société mais le résultat de tensions qui la traversent de part en part, sans cesse renouvelées et alimentées par chacun à la recherche du contexte résidentiel le plus propice à son épanouissement et à celui de ses proches* ».

Ces regroupements créent autant de ghettos. Les plus favorisés cumulent les moyens et décident de leurs stratégies résidentielles et scolaires. Les moins favorisés dépourvus de moyens la subissent et se révoltent sporadiquement. Le marché du logement sélectionne les familles et accentue les caractéristiques communes du voisinage. Celui-ci, par ses potentialités et/ou ses carences conditionne le destin de ses habitants. Il est observé que les quartiers défavorisés n'ont pas une forte charge identitaire. D'une part la mixité sociale y est plus forte qu'ailleurs et, d'autre part, leurs habitants y sont animés du désir d'en sortir et non de s'y constituer en communauté.

La fracture la plus marquée se situe entre les classes moyennes et les élites. Celles-ci maîtrisent leur situation sociale. Celles-là sont fragilisées par le contexte économique qui les expose au chômage, souvent prélude à un déclassement social. Celui-ci peut les amener à habiter dans les grands ensembles où il s'alourdira d'un déclassement ethnique. Ces classes moyennes, réellement menacées, sont très logiquement les plus tentées par le vote sécuritaire.

Jacques Donzelot constate « *qu'à la continuité des conditions sociales grâce à la promotion régulière des éléments les plus méritants de la société industrielle, est venue se substituer une logique de séparation qui défait l'unité de la société urbaine* ». Il présente trois idéaux- types pour décrire sa ville à trois vitesses : relégation, périurbanisation, gentrification. Cette étude est structurée par quatre éléments de comparaison : l'entre soi, la mobilité, la sécurité et la scolarité. La relégation affecte les grands ensembles, la périurbanisation pourrait se situer dans le territoire pavillonnaire sub-urbain, alors que la gentrification décrit la situation des élites des centres villes où s'accumulent les biens culturels et matériels.

En quelque sorte assignée à résidence par son absence de moyens, la population reléguée vit l'entre soi comme une contrainte. Très limitée dans ses déplacements, elle ne trouve de quiétude que dans son logement car l'insécurité caractérise les espaces communs. Cette dernière contraint les jeunes à se constituer en bandes. Loin d'apporter des solutions, l'école « *cristallise les effets négatifs engendrés par l'entre soi contraint, l'inertie et l'insécurité* ».

En revanche, l'entre soi est une protection pour ceux du périurbain. Ils rejettent ceux des cités, surtout s'ils en viennent. Leur résidence excentrée les contraint à l'hyper mobilité entre la maison et le lieu de travail. Ils cherchent à étendre leur besoin de sécurité à l'ensemble des espaces communs de leur environnement. Leur attirance pour le vote sécuritaire a déjà été signalée. Enfin, « *l'achat d'une maison (équivalent pour eux) à un ticket d'accès à une école privilégiée* » qui fait l'objet de stratégies de protection. Rejetés par les élites, menacés par les relégués, cible des politiques sociales, ils se sentent oubliés. Ils sont les victimes occultées de l'insécurité sociale.

La gentrification consacre la situation des gagnants. Les marchés de l'emploi et du logement les ont élus pour vivre dans un entre soi sélectif. Leur mobilité est caractérisée par leur ubiquité. Parcourant le monde ils vivent au rythme de son actualité. C'est elle qui influence leur sentiment d'insécurité. À leurs enfants, ils cherchent à leur donner une éducation adaptée aux perspectives de la mondialisation. Le modèle anglo-saxon est une référence qui les attire et les amène à se distancier de la pédagogie scolaire classique.

Derrière ces descriptions schématisées pour les besoins de l'étude, s'accroît un réel mouvement de ségrégation qui affecte l'ensemble de la société. Le territoire de vie devient synonyme de destin social et cela de façon quasi irréversible. De plus l'hypocrisie marque le dialogue politique et social car les élites prônent une mixité qu'ils se gardent bien d'appliquer à eux-mêmes et à l'école de leurs enfants.

*

Le titisme n'a pu mener à bien son idéal de mixité d'où serait né le Yougoslave parfait, modèle supra national oublié de ses racines. Ceci incite à une Europe respectueuse des identités qui la composent. En France, le marqueur ethnique n'est qu'un facteur aggravant, très visible, mais secondaire d'une société engagée dans une dynamique de segmentation donc de ségrégation. Talonnés par les échéances électorales, les politiques de la ville s'acharnent sur l'arbre des banlieues qui cache l'arbre du corps social dans son entier.

La solution ne passe-t-elle pas par la prise de conscience et l'action individuelle ? Plutôt que de dispositifs politiques volontaristes il s'agit de considération du prochain, d'homme à homme. La rencontre freine l'imagination, le fantasme donc la crainte. Le noyau dur de la ségrégation est en nous-même au cœur de nos ambitions et de nos peurs.

Table des matières

ÉDITORIAL

P. André-Jean, Abbé d'En Calcat

PRÉSENTATION.....

1^{ÈRE} PARTIE : ... DANS LA BIBLE.

La présence des chrétiens dans le monde.....

P. Pierre Debergé, Recteur de l'IC de Toulouse.

L'amour rend unique

Frère David, moine d'En Calcat.

2^E PARTIE : ... DANS LA TRADITION MONASTIQUE

Saint Antoine et le monde.....

Frère Jean-Luc, moine d'En Calcat.

Le rapport au monde dans la Règle de saint Benoît

Frère Michel-Marie, moine d'En Calcat.

Clôture et ouverture des monastères

face aux défis de la mondialisation

P. Martin Neyt, OSB, Président de l'A.I.M.

Cinq Millions de moines dans la cité.....

F. Daniel, moine d'En Calcat.

Le monastère dans son milieu.....

P. Jean-Marie DIARRASSOUBA,

Prieur du monastère bénédictin de Bouaké, Côte d'Ivoire.

3^E PARTIE : ... DANS LA VIE DE L'ÉGLISE & DU MONDE.

Le va-et-vient entre la foi et les cultures.....

P. Gaston PIETRI, Ancien secrétaire de la Conférence des évêques de France.

L'Église dans la société indienne

Père Laurence Culas John, prêtre indien.

« Du monde sans être du monde » : la fascination

des « seuils » dans la culture contemporaine.....

Josiane RIEU, Professeur de littérature du XVI^e siècle, Université de Nice.