

Université de Lausanne  
Mémoire en Théologie Pratique  
Printemps 2017

Professeur : Olivier Bauer  
Expert : Pierre-Yves Brandt  
Étudiant : Sylvain Stauffer

# **Un chemin de Vie**

## **Le monachisme intériorisé**

« Dieu nous veut heureux » frère Roger de Taizé.

« Le renouveau de l'Église devra sans nul doute venir d'une nouvelle forme de monachisme qui n'aura avec l'ancienne qu'un point commun : une vie menée sans compromission selon le Sermon sur la montagne, à la suite du Christ. Je crois venu le temps de rassembler les hommes dans ce but »  
Dietrich Bonhoeffer.

# Introduction

Ce travail trouve son origine dans un double questionnement. Tout d'abord, au cours de l'année qui a précédé le début de nos études en théologie, un ami nous parlait souvent de l'importance, selon lui, d'avoir une structure dans la vie spirituelle. Nous avons alors imaginé écrire une règle de vie pour les laïcs, sur le modèle des règles monastiques. Nous avons aussi pensé à adapter une règle monastique déjà existante à la vie des croyants vivant au sein de la société. Ces projets n'ont jamais vu le jour, mais nous avons continué à y réfléchir. Deuxièmement, au cours de nos études, à la fin du bachelor, nous nous sommes intéressés aux premiers moines chrétiens, partis vivre dans les déserts, pour fuir le monde et chercher Dieu. Au cours de ces lectures nous avons découvert le courant hésychaste qui prône la recherche du clame, de la paix, du silence, extérieur puis intérieur, dans le but de parvenir à la prière pure<sup>1</sup>. Nous nous sommes alors demandé s'il était nécessaire de vivre dans le désert pour atteindre cette quiétude, ce silence intérieur. Nous nous sommes donc mis en quête de textes et d'auteurs qui auraient donné des conseils sur la manière de rechercher et de vivre cette paix tout en demeurant au cœur de la société. Nous avons alors découvert l'idée du *monachisme intériorisé* chez Daniel Bourguet, l'ancien prieur de la Fraternité Spirituelle des Veilleurs, puis chez Paul Evdokimov de qui il s'est notamment inspiré. Cette idée, qui consiste à adapter, sans l'édulcorer, la spiritualité monastique à la vie des croyants dans le monde, correspondait en grande partie à ce que nous recherchions. Le monachisme intériorisé répond à notre première préoccupation car il donne une direction, il propose une structure pour mener sa vie spirituelle. Il répond à notre second questionnement car il indique une voie, un chemin pour vivre dans le monde une spiritualité inspirée du monachisme et des pères du désert.

Paul Evdokimov, théologien russe, laïc, émigré en France dans les années 1920, est le premier auteur francophone qui ait développé le thème du monachisme intériorisé. Selon lui, il existe, au-delà de la forme institutionnalisée, ce que l'on pourrait appeler un esprit du monachisme. Or, le monachisme intériorisé c'est précisément vivre dans le monde selon cet esprit. Evdokimov écrit dans ce sens : « il nous est possible de mettre en relief les valeurs impérissables du monachisme, susceptibles, par une intériorisation, de s'ériger en principes de toute vie chrétienne »<sup>2</sup>. Ces valeurs, cet esprit, impliquent le refus de toute compromission avec le monde et s'expriment, selon le théologien russe, dans les trois vœux monastiques : la chasteté, la pauvreté et l'obéissance. On pourrait alors résumer l'idée du monachisme intériorisé en disant qu'il s'agit d'être dans le monde, sans être du monde<sup>3</sup>, selon la parole du Christ à ses amis.

Le point de départ, ainsi que le centre de ce travail, sera le monachisme intériorisé tel que l'a proposé Evdokimov, à savoir la reprise et l'adaptation des vœux monastiques par les croyants qui ne sont pas moines. Nous commencerons donc par présenter la pensée de cet auteur sur le monachisme intériorisé. Pour ce faire, nous rappellerons tout d'abord brièvement son parcours. Puis nous nous interrogerons sur les sources qui l'ont inspiré pour développer l'idée du monachisme intériorisé. Nous verrons aussi que ce concept est à replacer dans le cadre d'une réflexion plus large sur la spiritualité des laïcs et sur le rôle de l'Église dans le monde moderne. Enfin, nous présenterons le monachisme intériorisé tel que Paul Evdokimov l'a exposé dans ses écrits.

---

<sup>1</sup> En grec, le terme ἡσυχία (hésychia) désigne le calme, l'immobilité, le repos, le silence ou encore la paix. Les hésychastes sont des moines dont le but est d'atteindre la paix, le calme, le silence intérieur. Le mot hésychasme « désigne un système de spiritualité ayant pour principe l'excellence, voire la nécessité, de l'hésychia » (Hausherr, Irénée, *Solitude et vie contemplative. D'après l'hésychasme*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 9).

<sup>2</sup> Paul Evdokimov, « A propos du monachisme », in *Contacts*, 12, 1960, p. 77.

<sup>3</sup> Cf. Jn 17, 16 - 18.

Comme nous l'avons dit, le monachisme intériorisé est d'abord, dans la pensée d'Evdokimov, la reprise et l'adaptation des vœux monastiques par les croyants qui ne sont pas moines. Mais dans ses textes, le théologien orthodoxe donne peu d'indications sur la manière de concrétiser cette adaptation. Nous réfléchissons donc à la façon d'adapter ces trois vœux aux conditions de vie d'une personne demeurant au sein de la société. Nous pensons que, pour procéder à cette adaptation, si la forme ou la manière de vivre les vœux peut évoluer selon les conditions de vie de chacun, le sens ou l'esprit est à conserver. Nous commencerons donc par essayer de comprendre le sens des vœux. Pour ce faire, nous avons choisi d'étudier la pauvreté, la chasteté et l'obéissance au sein de trois règles monastiques, en l'occurrence les Règles de saint Basile, la Règle de saint Augustin et la Règle de saint Benoît. Pour chacun des trois vœux, nous découvrirons un sens général qui est commun à toutes ces Règles. En même temps, nous verrons qu'il existe des spécificités dans chacun de ces textes sur la manière de comprendre ces vœux et d'organiser leur pratique. Cette diversité d'approches constituera pour nous une richesse dans laquelle nous pourrions puiser lorsque nous réfléchirons à l'adaptation concrète des vœux.

Après avoir mis en évidence le sens et la pratique de la chasteté, de la pauvreté et de l'obéissance dans les règles monastiques susmentionnées, nous nous intéresserons à la manière dont un monachisme intériorisé peut être vécu en Occident au XXI<sup>e</sup> siècle. A notre connaissance<sup>4</sup>, après Paul Evdokimov, le seul auteur francophone à avoir développé l'idée du monachisme intériorisé est Daniel Bourguet. Nous commencerons donc par étudier ses textes. Nous verrons que, s'il s'inspire du penseur russe, il apporte aussi des éléments personnels dans sa manière de comprendre et de vivre le monachisme intériorisé. De plus, Daniel Bourguet est l'ancien prieur de la Fraternité Spirituelle des Veilleurs. Au cours d'une discussion<sup>5</sup>, il nous a appris que, lorsqu'on lui a proposé ce ministère, il a prêché une retraite sur le thème du monachisme intériorisé afin d'expliquer la direction qu'il souhaitait donner à cette fraternité<sup>6</sup>. Ainsi, depuis lors, certains Veilleurs essaient de vivre cette pratique. C'est donc vers eux que nous nous sommes tournés pour comprendre comment est menée une existence de moine intérieur au quotidien.

Finalement, nous ferons quelques propositions dans le but d'élaborer une pratique du monachisme intériorisé pour aujourd'hui. Pour ce faire, nous reprendrons et utiliserons les données récoltées au cours de nos recherches.

Puisque nous avons présenté le monachisme intériorisé comme la reprise de la spiritualité monastique par les croyants vivant dans la société, il convient de se demander ce qu'est la spiritualité monastique ou, plus généralement, ce qu'est le monachisme. Dans ce travail, nous n'aurons pas la place d'approfondir cette question. Nous ferons confiance à Evdokimov selon qui les vœux monastiques expriment l'essentiel de l'esprit du monachisme. Cela dit, dans cette introduction, nous souhaitons tout de même nous risquer à une très brève présentation de ce qui nous semble être un élément central du sens de la vie monastique.

Il est bien sûr impossible de résumer ou de définir en quelques lignes le sens d'une pratique vécue par des millions d'hommes et de femmes, à travers le monde entier et pendant plus de dix-sept siècles. Nous souhaitons cependant mettre en lumière un élément qui, au travers de nos lectures, nous a semblé être au cœur du monachisme : la vie des moines est tout entière

---

<sup>4</sup> Nous avons effectué des recherches sur *rero*, *renouvaud*, la base de données *Francis* et sur *google*. S'il arrive que des auteurs fassent brièvement référence au monachisme intériorisé (voire notamment : Miquel, Pierre, *Propos monastiques*, Paris, Beauchesne, 2000, pp. 89 – 94 ; Roscanu, Horia, « L'hésychasme, paix du cœur au cœur du monde : pour ne pas s'enliser », in *Théologiques*, vol. 7, no 2, 1995, pp. 97 – 100, article trouvé sur : <http://id.erudit.org/iderudit/005026ar>), ils le présentent toujours comme un concept de Paul Evdokimov et, à part Daniel Bourguet, ils ne font que présenter brièvement la pensée du théologien russe.

<sup>5</sup> Bourguet, Daniel, *Discussion avec Sylvain Stauffer*, St-Jean-du-Gard, le 12 novembre 2015.

<sup>6</sup> Un livre a été publié suite à cette retraite : Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité. Le monachisme intériorisé*, Lyon, Olivetan, 2000.

orientée vers un seul but, Dieu. Comprendre cela pourra nous aider à appréhender le monachisme et ainsi à éclairer notre réflexion sur son adaptation à la vie dans le monde. Cela pourra aussi nous aider à mieux comprendre et à mettre en perspective les vœux monastiques. Pour comprendre le sens du monachisme, nous pensons utile de revenir sur l'étymologie du mot. *Monachisme* et *moine* viennent du grec *monachos* qui a été formé à partir de la racine grecque *monos* qui signifie, *un, unique, seul*. Pierre Miquel, distingue quatre sens du mot *monachos* dans l'église chrétienne des premiers siècles<sup>7</sup>. Tout d'abord, entre les II<sup>ème</sup> et IV<sup>ème</sup> siècle, le terme *monachos* désigne des croyants qui choisissent de rester célibataires, *seuls*, pour des raisons d'ascétisme religieux<sup>8</sup>. Puis, à partir du IV<sup>e</sup> siècle et notamment suite de la rédaction de la *Vita Antonii*<sup>9</sup>, biographie de saint Antoine, le « père des moines », le terme *monachos* commence à désigner celui qui vit *seul*, non plus uniquement dans le célibat, mais dans la solitude du désert. Autrement dit, le moine n'est plus seulement le célibataire, mais celui qui est séparé physiquement du monde et des hommes, pour demeurer *seul* avec Dieu. Troisièmement, le moine est « celui qui vit dans *l'unité avec d'autres* »<sup>10</sup>. Les fondements scripturaires de cette conception du monachisme sont notamment Ac 4, 32 : « La multitude de ceux qui avaient cru n'était qu'un cœur et qu'une âme » (le latin donne « *cor unum et anima una* ») et Ps 132, 1 : « Voici, oh! qu'il est agréable, qu'il est doux pour des frères de demeurer ensemble! » (le latin donne « *habitare frates in unum* »). À propos de ses frères religieux qui ne vivaient pas dans la solitude, mais en communauté, Augustin écrit :

Pourquoi n'appellerions-nous pas les nôtres *monachos*, d'après le *Ps. Ecce quam bonum et quam jucundum habitare frates in unum* [...] *Monos* en effet signifie *un seul*. Ceux-là donc qui vivent *en un* de manière à ne faire qu'un seul homme, afin que soit vérifié ce que dit l'Écriture : *une seule âme et un seul cœur...*, on peut à bon droit les dire *monos*, c'est-à-dire *un seul*<sup>11</sup>.

Enfin, le préfixe *monos* a été compris comme désignant celui qui est *un* au sens de *uni* ou *unifié*. Le moine est alors celui qui mène une vie *monotrope*, c'est à dire une vie *unifiée* vers *un seul* but, qui est la recherche et le service de Dieu. Il est aussi celui qui est *unifié* ou qui cherche *l'unification* de sa vie intérieure. Enfin, il est celui qui cherche *l'union* avec Dieu. Le pseudo-Denys est le premier à n'avoir gardé que ce sens de l'unification pour définir le moine :

Leur vie, loin d'être divisée, demeure parfaitement une, parce qu'ils s'unifient eux-mêmes par un saint recueillement qui exclut tout divertissement de façon à tendre vers l'unité d'une conduite conforme à Dieu et vers la perfection de l'amour divin<sup>12</sup>.

Dans le même sens, Théodore Studite écrit :

---

<sup>7</sup> Miquel, Pierre, « Signification et motivations du monachisme », in *Monachisme*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Tome X, Paris, Beauchesne, 1980, coll. 1549 – 1550.

<sup>8</sup> Sur les célibataires intégrés dans les églises locales aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles et sur l'ascétisme des premiers siècles, voire notamment : Desprez, Vincent, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Ephèse*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1998, pp. 101 – 153 ; Gribomont, Jean, « Naissance et développement du monachisme chrétien », in *Monachisme*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Tome X, Paris, Beauchesne, 1980, col. 1539 – 1540 ; Guillaumont, Antoine, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1979 p. 218.

<sup>9</sup> Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink, Paris, Cerf, 1994.

<sup>10</sup> Miquel, Pierre, « Signification et motivations du monachisme », col. 1549.

<sup>11</sup> Augustin, *Ennaratio in Ps. 132*, 6, cité par Miquel, Pierre, « Signification et motivations du monachisme », col. 1550.

<sup>12</sup> Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, pp. 27 – 28.

Est moine celui qui n'a de regard que pour Dieu seul, de désirs que pour Dieu seul, d'application qu'à Dieu seul et qui, ne voulant servir que Dieu seul, devient cause de paix pour les autres<sup>13</sup>.

Selon Pierre Miquel, si cette étymologie du pseudo-Denys, qui voudrait que le moine soit « celui qui est unifié ou qui est en voie d'unification »<sup>14</sup>, est « grammaticalement fausse »<sup>15</sup>, elle aussi « profondément vraie »<sup>16</sup>. Daniel Bourguet écrit quant à lui que « l'important est de noter que les moines se sont eux-mêmes reconnus dans cette définition »<sup>17</sup>. Ainsi, le moine est celui dont toute la vie est unie vers un seul but qui est Dieu. Selon Antoine Guillaumont, le sens du monachisme et de tous les aspects de la vie des moines se trouvent dans cette volonté d'unifier sa vie vers Dieu :

Toutes les démarches constitutives de la vie monastique, en effet, s'expliquent par la conviction que cette vie est essentiellement « monotrope », orientée exclusivement vers une seule fin. Le renoncement au monde et aux biens de ce monde est corrélatif de la volonté qu'a le moine de se donner tout à Dieu<sup>18</sup>.

La spiritualité monastique ne se résume bien sûr pas à cela. Toutefois, nous pensons que cette idée englobe l'ensemble de la vie des moines. Dans son article intitulé « Signification et motivations du monachisme »<sup>19</sup>, Pierre Miquel, « faute de pouvoir donner une définition rigoureuse du moine »<sup>20</sup> présente « les « archétypes » ou « idées-forces » dont les moines des premiers temps se sont inspirés »<sup>21</sup>. Parmi eux, il mentionne l'« imitation du Christ »<sup>22</sup>, l'imitation des martyrs et le témoignage<sup>23</sup> ou encore l'« imitation de la vie angélique »<sup>24</sup>. Ce sont autant de sens que les moines ont donné à leur existence. Nous pourrions ajouter que les moines sont aussi ceux qui prennent l'évangile au sérieux, autrement dit qui essaient de suivre toutes les paroles du Seigneur. Or, tous ces éléments découlent de ce que Guillaumont appelle une vie monotrope, à savoir une vie qui est orientée vers une seule fin, en l'occurrence Dieu. Notons que ce sens général de la vie monastique s'accorde avec l'idée de Paul Evdokimov selon qui la spiritualité monastique s'adresse à tous les croyants. En effet, mettre Dieu au cœur de sa vie est un appel lancé à chaque chrétien. C'est à la lumière de cette volonté d'orienter toute sa vie vers Dieu que nous pourrions lire les trois vœux monastiques.

Notons encore, qu'une vie orientée vers Dieu implique aussi nécessairement une vie tournée vers les autres, quelle que soit la manière, et une vie dans la recherche de l'amour et de la communion.

---

<sup>13</sup> Théodore Studite, *Petites cathéchèses* 39, cité par Miquel, Pierre, « Signification et motivations du monachisme », col. 1550.

<sup>14</sup> Miquel, Pierre, *La voie monastique*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 282.

<sup>15</sup> Miquel, Pierre, *La voie monastique*, p. 282.

<sup>16</sup> Miquel, Pierre, *La voie monastique*, p. 282.

<sup>17</sup> Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 27.

<sup>18</sup> Guillaumont, Antoine, *Aux origines du monachisme chrétien*, p. 53.

<sup>19</sup> Miquel, Pierre, « Signification et motivations du monachisme », coll. 1547 – 1557.

<sup>20</sup> Miquel, Pierre, « Signification et motivations du monachisme », col. 1551.

<sup>21</sup> Miquel, Pierre, « Signification et motivations du monachisme », col. 1551.

<sup>22</sup> Miquel, Pierre, « Signification et motivations du monachisme », col. 1551.

<sup>23</sup> Miquel, Pierre, « Signification et motivations du monachisme », col. 1552.

<sup>24</sup> Miquel, Pierre, « Signification et motivations du monachisme », col. 1553.

Nous souhaitons encore faire trois remarques au sujet de ce mémoire.

Premièrement, nous avons décidé d'inclure dans ce travail de nombreuses citations. D'une part nous ne souhaitons pas paraphraser, en moins bien, des textes très précis et parfaitement bien rédigés. D'autre part, nous souhaitons faire profiter le lecteur du style souvent singulier des auteurs dont nous présentons les idées.

Deuxièmement, parler aujourd'hui de l'ascèse ou des vœux monastiques peut sembler parfois un peu austère. Il est vrai que ces pratiques comportent des formes de renoncement. Cela dit, les auteurs que nous avons étudiés réussissent toujours, selon nous, à montrer que derrière l'austérité apparente ou les difficultés souvent réelles inhérentes à ces pratiques, il y a toujours et d'abord un amour, une joie et un bonheur. Nous n'avons ni le talent ni l'expérience pour transmettre cela aussi bien qu'eux. Ainsi nous prions le lecteur de lire ce mémoire à la lumière de la phrase de frère Roger mise en exergue à la page deux : « Dieu nous veut heureux »<sup>25</sup>.

Enfin, dans le cadre de ce travail de mémoire nous avons dû circonscrire notre sujet. Nous avons donc renoncé à utiliser certaines approches ou à aborder certains thèmes qui nous ont semblé intéressants et pertinents. En voici trois. Tout d'abord, pour mieux comprendre le sens des vœux monastiques et imaginer la manière de les adapter à la vie des croyants dans le monde, nous aurions notamment pu interroger des moines sur leurs pratiques. Deuxièmement, il aurait pu se révéler intéressant d'étudier le discours des sciences humaines sur la chasteté, la pauvreté et l'obéissance. Finalement, nous aurions souhaité nous interroger plus profondément sur les liens entre monachisme intériorisé et protestantisme. Dans certains milieux réformés, le monachisme peut sembler suspect<sup>26</sup>. Cela vient probablement du fait que Martin Luther, puis les autres Réformateurs, l'ont critiqué. Or, si nous nous intéressons aux griefs du réformateur allemand, nous nous apercevons que le monachisme intériorisé les intègre et les désamorce en quelque sorte. En effet, ce que Luther a fustigé dans le monachisme, ce sont notamment les vœux en tant qu'œuvre de salut. Mais il a « salué les effets de stimulation et d'appui qu'[ils peuvent] avoir dans un cheminement spirituel »<sup>27</sup>. Or c'est bien comme cela que le monachisme intériorisé entend les vœux. De plus, défendant le sacerdoce universel, Luther s'est insurgé contre le fait que les vœux semblent instituer deux catégories de chrétiens<sup>28</sup>. Or, Evdokimov insiste également sur l'importance du sacerdoce universel. Chaque chrétien est appelé selon lui à témoigner de sa foi au cœur du monde. Cela rejoint la pensée des Réformateurs. Dans une conférence où il posait la question de savoir s'il est possible d'être protestant et moine, Laurent Schlumberger expliquait :

Au nom d'une certaine radicalité, le moine vit sa vocation sur le mode d'une certaine rupture avec le monde, selon l'expression courante. Au nom d'une radicalité analogue, tout chrétien est appelé, selon les Réformateurs, à vivre sa vocation au cœur du monde. On pourrait dire que, contrairement à l'opinion reçue, le protestantisme, ce n'est pas le refus du monastère, c'est son élargissement aux dimensions du monde<sup>29</sup>.

Or, le monachisme intériorisé, c'est précisément cela : élargir le monastère aux dimensions du monde. La différence entre les Réformateurs et Evdokimov est que, dans l'esprit du théologien russe, le monachisme traditionnel à sa place aux côtés du monachisme intériorisé. En tous les

---

<sup>25</sup> Frère Roger, de Taizé, *Les écrits fondateurs. Dieu nous veut heureux*, Taizé, Les Ateliers et Presses de Taizé, 2011.

<sup>26</sup> Cela est tout de même de moins en moins fréquent. Sur les rapprochements entre le monachisme et le protestantisme, voire notamment Sœur Évangéline (coordonnée par), *Protestantisme et vie monastique : vers une nouvelle rencontre ?*, Lyon, Olivetan, 2015

<sup>27</sup> Schlumberger, Laurent, « Peut-on être protestant et moine ? », in *L'apport de frère Roger à la pensée théologique. Actes du colloque international. Taizé, 31 août - 5 septembre 2015*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2016, p. 95.

<sup>28</sup> Sur la critique des vœux monastiques par Martin Luther, voire Schlumberger, Laurent, « Peut-on être protestant et moine ? », pp. 94 - 96.

<sup>29</sup> Schlumberger, Laurent, « Peut-on être protestant et moine ? », p. 100.

cas, nous voyons que ce dernier n'est en rien incompatible avec les idées de la Réforme, et qu'il semble même, au contraire, s'y accorder parfaitement.

Cette présentation des liens possibles entre monachisme intériorisé et protestantisme est beaucoup trop brève et mériterait d'être développée. Nous n'en avons malheureusement pas le temps, mais, puisque nous écrivons ce mémoire dans une faculté de théologie protestante, nous souhaitons tout de même évoquer ce thème.



# 1<sup>ère</sup> partie : Le monachisme intériorisé selon Paul Evdokimov

Paul Evdokimov est le premier et, hormis Daniel Bourguet, à notre connaissance<sup>30</sup> le seul théologien francophone à avoir proposé le monachisme intériorisé comme chemin de vie pour les laïcs. Dans le cadre d'un travail sur le monachisme intériorisé, il nous semble donc important de prendre du temps pour présenter cet auteur et sa pensée.

Tout d'abord nous présenterons Evdokimov au travers d'une brève biographie. Nous essaierons ensuite de comprendre les raisons qui l'ont conduit à développer une pensée sur la spiritualité des laïcs et à proposer le monachisme intériorisé comme voie pour la vivre. Nous verrons que ses réflexions trouvent en partie leur origine dans sa propre vie. Nous présenterons aussi les diverses sources textuelles qui l'ont inspiré pour élaborer le thème du monachisme intériorisé. Nous verrons encore que le contexte social et politique, au vingtième siècle, de son pays d'origine, la Russie, a certainement joué un rôle dans le développement de ses réflexions.

Nous nous intéresserons ensuite aux textes de Paul Evdokimov. Nous verrons que c'est dans le cadre d'un questionnement sur la spiritualité des laïcs et de leur rôle dans la société et dans l'Église qu'il a élaboré sa pensée sur le monachisme intériorisé. Nous commencerons donc par présenter ce cadre, car ce n'est, selon nous, qu'en prenant en compte le contexte dans lequel la proposition du monachisme intériorisé s'inscrit que nous pourrions en comprendre les implications et le sens.

## 1. Biographie

Paul Nicolaïevitch Evdokimov naît à St-Petersbourg le 2 août 1901. Sa mère vient d'une famille d'aristocrates et son père est officier et appartient à la noblesse de service. En 1907 il est assassiné par un soldat gagné au terrorisme après la révolution de 1905. Dès lors, la mère de Paul Evdokimov joue un rôle essentiel dans son éducation spirituelle. Plus tard, saint Séraphin de Sarov, puis Dostoïevsky notamment deviendront des sources d'inspiration majeures pour lui.

Evdokimov fait ses études à l'École des Cadets et durant ses vacances sa mère l'emmène en retraite dans des monastères. Le théologien français orthodoxe Olivier Clément écrit :

Il fût ainsi formé par les deux disciplines du soldat et du moine. Il devait en garder jusqu'au bout le sens de la maîtrise de soi et des disciplines libératrices – celles notamment de la nourriture et du sommeil<sup>31</sup>.

En 1918, alors que la révolution a déjà commencé, il débute des études de théologie à l'Académie de Kiev, où sa famille s'est repliée.

---

<sup>30</sup> Voir note 4 de ce travail.

<sup>31</sup> Clément, Olivier, *Orient-Occident : deux passeurs : Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 107.

Au bout de quelques mois cependant, Paul Evdokimov fut mobilisé dans l'armée blanche. Il combattit près de deux ans, mais, sur l'intervention de sa famille, fut rendu à la vie civile avant la débâcle finale<sup>32</sup>.

Ayant combattu dans le camp de ceux qui avaient perdu la guerre, il doit alors s'exiler. Il vit quelques années à Constantinople, où il est chauffeur de taxi, puis serveur dans un restaurant. En septembre 1923 il arrive à Paris. Il étudie la philosophie à la Sorbonne et travaille la nuit pour subsister (en nettoyant des wagons, comme ouvrier dans les usines Citroën ou comme aide-cuisinier dans des restaurants). Puis il s'inscrit à l'Institut Saint-Serge, qui vient d'être fondé par des théologiens et penseurs religieux russes en exil, et il y poursuit sa licence de théologie qu'il termine en 1928. Durant ces années il rencontre notamment Nicolas Berdiaev et Serge Boulgakov, deux penseurs qui le marquent profondément. Il donne alors un sens spirituel à son exil, et à l'exil de tant de penseurs russes : faire connaître l'orthodoxie en occident.

En 1927 il se marie avec Natacha Brunel, une Nîmoise. Deux enfants naissent, Nina en 1928 et Michel en 1930.

En 1942 il soutient sa thèse en philosophie intitulée *Dostoïevski et le problème du mal*. Elle sera publiée la même année.

L'ouvrage tente de répondre à la question qui tenaille Paul Evdokimov devant les crises apocalyptiques du XXe siècle : si le monde est une théophanie [...], quelle est la signification du mal, celle de l'histoire ? La réponse est dans la kénose de Dieu pour que s'affirme la liberté de l'homme, pour que se précise le choix ultime entre le Dieu-homme et l'auto-déification. À travers l'ouvrage se filigrane aussi l'« image conductrice » du destin d'Evdokimov : celle d'Aliocha Karamazov envoyé dans le monde par son *starets*, témoin d'un « monachisme intériorisé » qui ne refuse pas la vie, mais la transfigure, qui ne refuse pas la femme, mais fait de sa rencontre, au-delà de tout moralisme, « le sacrement de l'amour »<sup>33</sup>.

En 1945 sa femme décède d'un cancer. Pendant la guerre, Evdokimov s'engage dans la Résistance aux côtés de ses amis protestants de la CIMADE<sup>34</sup>.

Au lendemain du conflit, la CIMADE, fondée pour l'accueil des évacués, se consacre à celui des réfugiés, et Paul Evdokimov se donne sans retour à ce service où son propre destin d'exilé achève de se décrypter<sup>35</sup>.

Il dirige notamment la Maison d'accueil de la CIMADE à Bièvres entre 1946 et 1947. Puis il dirige jusqu'en 1968, à Sèvres puis à Massy, le Foyer d'Étudiants fondé par la CIMADE. Durant ces années de service, le penseur russe approfondit sa compréhension de la place et de l'importance du chrétien laïc dans le monde, sa compréhension du sacerdoce universel :

J'étais profondément mis en cause ; les âmes, leur souffrance m'interrogeaient, faisaient de moi un témoin, un confident, un intercesseur. Et dans ma prière, je puisais consciemment dans le sacerdoce du laïc, dans son charisme, pour mettre dans ma réponse autre chose que de l'humain pur. Le moment était venu... de reconnaître en tout visage humain l'icône vivante du Christ, de saluer en tout homme l'image de Dieu, d'y vénérer sa présence [...] La secousse apocalyptique des camps et de la guerre faisait revivre quelque chose de l'ambiance des « Actes »<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> Clément, Olivier, *Orient-Occident : deux passeurs*, p. 108.

<sup>33</sup> Clément, Olivier, *Orient-Occident : deux passeurs*, p. 111. Evdokimov, Paul, *Le mariage, sacrement de l'amour*, Lyon, Editions du Livre Français, 1944, sera d'ailleurs son deuxième livre.

<sup>34</sup> Comité Inter-Mouvements pour l'Accueil Des Evacués.

<sup>35</sup> Clément, Olivier, *Orient-Occident : deux passeurs*, p. 112.

<sup>36</sup> Evdokimov, Paul, cité par Clément, Olivier, *Orient-Occident : deux passeurs*, p. 113.

En 1953, il devient professeur à l'institut Saint-Serge où il enseigne l'histoire du christianisme et la théologie morale. En 1954, il épouse Tomoko Sakai, fille d'un diplomate japonais. Selon Olivier Clément, « elle va libérer en lui les forces de la création »<sup>37</sup>. En effet, après ses deux premiers livres, et depuis la mort de sa première femme, Evdokimov n'avait plus écrit que quelques articles. Mais depuis son second mariage et jusqu'à sa mort, il écrit une dizaine de monographies. Parmi elles, citons la publication en 1958 de *La femme et le salut du monde* et en 1959 de *L'Orthodoxie*. Ce livre conduit l'Institut Saint-Serge à lui décerner le doctorat en théologie. En 1961 il publie *Gogol et Dostoïevski ou la descente aux enfers*. En 1964 paraît *Les Âges de la Vie spirituelle*. C'est dans cet ouvrage que sera le plus développé le thème du monachisme intériorisé. Ses deux derniers livres, parus en 1970, sont *L'art de l'icône. Théologie de la beauté* et *Le Christ dans la pensée russe*.

Rappelons encore qu'Evdokimov s'est engagé dans l'œcuménisme. Il a notamment participé au travail du Conseil Œcuménique des Églises. Il fut membre du comité qui dirige l'Institut Œcuménique de Bossey et dès 1967 il enseigna à l'Institut Supérieur d'Études Œcuméniques à l'Institut catholique de Paris. Enfin, il fut présent au Concile Vatican II pour représenter l'Institut Saint-Serge.

## 2. Les sources du monachisme intériorisé dans la pensée de Paul Evdokimov

La biographie que nous venons d'esquisser laisse entrevoir que certaines expériences vécues par Paul Evdokimov ont pu influencer sa réflexion sur la spiritualité des laïcs et sur le monachisme intériorisé. Nous pensons par exemple à ses retraites avec sa mère dans les monastères ou à sa lecture de Dostoïevski et sa rencontre avec le personnage d'Aliocha Karamazov, à qui son *starets*<sup>38</sup> avait dit « Tu quitteras ces murs... Tu vivras dans le monde comme un religieux »<sup>39</sup>. D'autre part, frère François de Taizé, qui a rencontré Evdokimov, a écrit un article à son sujet<sup>40</sup>. Lors d'un entretien<sup>41</sup>, il nous a expliqué que le théologien russe a aussi vécu personnellement ce monachisme intériorisé. Par exemple, pendant qu'il était à Constantinople et durant les premiers temps à Paris, Evdokimov a lui-même connu la pauvreté. Notons encore que l'importance du mariage dans son existence l'a certainement conduit à réfléchir à la manière de vivre cette relation en adéquation avec sa foi. Enfin, son engagement à la CIMADE a également stimulé sa réflexion sur le rôle et l'importance des laïcs pour l'Église et dans le monde.

Evdokimov s'est aussi laissé inspirer par ses lectures pour élaborer sa pensée sur le monachisme intériorisé. Tout d'abord, dans la tradition patristique, qui est son terreau théologique, on ne trouve pas la distinction entre les conseils et les préceptes évangéliques. Autrement dit, pour les pères de l'Église, chaque chrétien est appelé à vivre l'évangile

---

<sup>37</sup> Clément, Olivier, *Orient-Occident : deux passeurs*, p. 114.

<sup>38</sup> *Starets* signifie *vieillard* en russe. C'est le nom donné aux pères spirituels.

<sup>39</sup> Dostoïevski, Fédor, cité par : Behr-Sigel, Élisabeth, *Discerner les signes du temps*, Paris, Cerf, 2002, p. 66. Le romancier russe avait d'ailleurs prévu une suite aux *Frères Karamazov* qui décrivait notamment la vie d'Aliocha dans le monde.

<sup>40</sup> Stoop, frère François, « « J'avance en Te chantant » Paul Evdokimov, 1901 - 1971 », in *Communion*, vol. XXV, no 97, Mâcon, Communauté de Taizé édit., 1971, pp. 104 - 107.

<sup>41</sup> Stoop, frère François, *Discussion avec Sylvain Stauffer*, Taizé, le 2 septembre 2016.

entièrement. Selon eux, en dehors du célibat, la vie de tout chrétien ne devrait pas être différente de celle des moines<sup>42</sup>.

L'expression de *monachisme intériorisé* semble apparaître sous la plume de saint Tikhon de Zadonsk (1724 – 1783), dont nous n'avons malheureusement pas trouvé de texte en français. Evdokimov le cite à plusieurs reprises et il dit de lui :

Le premier, il prêche la dignité du laïc en tant que « monachisme intériorisé ». En s'adressant aux autorités ecclésiastiques, il écrivait : « Ne soyez pas pressés de multiplier les moines, l'habit noir ne sauve point. Celui qui porte l'habit blanc et qui a l'esprit d'obéissance, d'humilité et de pureté, celui-là est un vrai moine du monachisme intériorisé. » L'archimandrite Boukharev reprendra plus tard ce thème d'une importance capitale pour la théologie du sacerdoce du laïc<sup>43</sup>.

La seconde partie de cette citation laisse apparaître une figure qui, bien qu'il ne le mentionne que peu dans ses écrits, a aussi influencé Evdokimov sur la question du monachisme intériorisé<sup>44</sup>. Il s'agit d'Alexandre Boukharev (1829 – 1871). Moine, archimandrite, professeur de théologie, il fut contesté par les milieux conservateurs de l'Église pour ses idées, jusqu'à l'interdiction de la publication de son commentaire de l'Apocalypse. Alors,

envoyé dans un couvent avec interdiction d'écrire et de parler, Boukharev, convaincu d'être appelé par Dieu à un apostolat très personnel, demanda au Synode de le réduire à l'état laïc<sup>45</sup>.

Il prêcha alors, et vécut, le monachisme intériorisé à la suite de Tikhon de Zadonsk. Il mourut, très pauvre, à 47 ans. Il n'existe pas de traduction française de ses écrits, hormis une partie de sa correspondance<sup>46</sup>.

Notons encore que Jean-François Roussel cite également saint Séraphim de Sarov ou Nicolas Cabasillas comme des personnes ayant inspiré Evdokimov pour sa réflexion sur la spiritualité des laïcs<sup>47</sup>.

Enfin, le contexte social et politique de la Russie de son temps a certainement conduit le penseur russe à développer sa pensée sur le monachisme intériorisé. Il fallait en effet trouver une voie qui permette d'être moine sans être persécuté. Il fallait aussi simplement vivre sa foi. Selon Roussel,

en Union soviétique, la perte d'une société originaire et des institutions qui y offraient des matérialités jouant comme autant de médiations où arrimer une pratique, appelle une intériorisation. Intériorisation d'un culte qui constituait dans la Russie pré-révolutionnaire la marque la plus visible de l'Église orthodoxe ; intériorisation du monachisme dont on

---

<sup>42</sup> Voir Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, Poitiers/Ligugé, Desclée de Brouwer, 1980, p. 125.

<sup>43</sup> Evdokimov, Paul, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris, Cerf, 1970, p. 49 (la citation de saint Tikhon est aussi donnée dans : Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 127).

<sup>44</sup> Evdokimov explique notamment que Boukharev, « s'inspirant de saint Jean Chrysostome, applique au mariage les vœux monastiques » (Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris, L'Épi, 1962, p. 91). Sur l'influence de Boukharev sur Evdokimov, voir notamment : Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, Montréal, Paris, Médiaspaul, 1999, pp. 235 – 236 ; Behr-Sigel, Élisabeth, *Discerner les signes du temps*, p. 66, note 1 ; Pleakon, Michael, « Interiorized monasticism : A reconsideration of Paul Evdokimov on the spiritual life », in *The American Benedictine Review*, vol. 48, no 3, 1997, p. 232.

<sup>45</sup> Evdokimov, Paul, *Le Christ dans la pensée russe*, p. 85.

<sup>46</sup> Behr-Sigel, Élisabeth, *Alexandre Boukharev. Un théologien de l'Église orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne. Introduction et Lettres à Valérien et Alexandra Lavrski*, Paris, Beauchesne, 1977 et Behr-Sigel, Élisabeth, *Discerner les signes du temps*, pp. 91 – 97. Sur la vie de Théodore Boukharev, voir : Behr-Sigel, Élisabeth, *Discerner les signes du temps*, pp. 65 – 90 ; Evdokimov, Paul, *Le Christ dans la pensée russe*, pp. 85 – 89.

<sup>47</sup> Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, p. 235.

connaît la position centrale dans les institutions de cette Église, et qui disparaît de l'Union soviétique. En Union soviétique comme partout dans l'occident déchristianisé, intériorisation de la foi, portée « sous le manteau » au milieu d'occupations quotidiennes qui sont celles de tout le monde<sup>48</sup>.

En 1965, Evdokimov écrit dans ce sens :

Tout récemment, dans les cadres de l'athéisme d'État, l'épiscopat russe a exhorté les fidèles, faute d'une vie liturgique régulière, à devenir temple, à prolonger la liturgie dans leur existence quotidienne, à faire de leur vie une liturgie, à présenter aux hommes sans foi un visage, un sourire liturgique, à écouter le silence du Verbe afin de le rendre plus puissant que toute parole compromise<sup>49</sup>.

Signalons enfin qu'à la même époque, en Russie, d'autres croyants ont aussi évoqué cette thématique, comme Alexis Métchev (1859 – 1923) qui parlait du « monachisme dans le monde »<sup>50</sup>, ou Nikon Vorobiev (1894 – 1963) qui écrivait au sujet du « monachisme intérieur »<sup>51</sup>. Il est cependant difficile de savoir s'il y a une influence réciproque entre ces auteurs car, dans les textes que nous avons lus, aucun ne cite les autres.

### **3. Le monachisme intériorisé dans la pensée de Paul Evdokimov**

Selon Paul Evdokimov, dont la théologie s'inspire des pères de l'Église, il n'y a qu'une seule spiritualité chrétienne, indépendante de l'état de vie. Qu'il soit prêtre, moine ou laïc, chaque chrétien est appelé au même radicalisme évangélique, à vivre l'évangile selon les mêmes exigences et avec la même intensité. Or, selon le théologien russe, « un moine est un témoin par excellence des choses dernières, un apôtre de la perfection évangélique »<sup>52</sup>. Il érige alors le monachisme en modèle pour tout croyant. Le monachisme intériorisé s'inscrit dans cette optique. Il est la reprise de la spiritualité monastique par les laïcs et son adaptation à leur vie dans le monde.

Chez Paul Evdokimov, ce thème du monachisme intériorisé prend donc place dans une réflexion plus globale sur la spiritualité des laïcs, sur leur rôle dans le monde et sur leur place dans l'Église. Selon lui, l'être humain a été créé pour vivre en communion avec Dieu, autrement dit pour devenir saint. L'une des questions qui animent notre théologien est de savoir comment transmettre l'Évangile dans la société sécularisée de son temps. Or, dans un monde qui ne veut plus écouter les discours de l'Église, c'est par leur vie, leur être, que les chrétiens, en devenant saints, témoigneront le mieux. Evdokimov propose alors un éthos chrétien, pour vivre l'absolu de l'évangile dans le monde, qui s'articule autour de deux thèmes, celui du sacerdoce universel des laïcs et celui du monachisme intériorisé.

---

<sup>48</sup> Roussel, Jean-François, « Évidence et indicibilité dans l'apologétique de Paul Evdokimov », *Contacts*, vol. 47, no 172, 1995, p. 302.

<sup>49</sup> Evdokimov, Paul, *L'amour fou de Dieu*, Paris, Seuil, 1973, p. 76.

<sup>50</sup> Voir : Juliana, Moniale, *Le père Alexis Métchev starets de Moscou*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2011, pp. 65 – 66.

<sup>51</sup> Voir : Vorobiev, Nikon, Higoumène, *Lettres spirituelles*, traduit du russe par Anne Kichilov, introduction de Jean-Claude Larchet, avant propos du professeur Alexei Ossipov, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2015, pp. 343 – 344.

<sup>52</sup> Evdokimov, Paul, « A propos du monachisme », in *Contacts*, 12, 1960, p. 70.

Nous commencerons par présenter quelques éléments de l'anthropologie de Paul Evdokimov, puis nous nous intéresserons à sa manière de concevoir le témoignage dans une société sécularisée, enfin nous présenterons les thèmes du sacerdoce universel et du monachisme intériorisé selon Evdokimov. Sauf indication contraire, dans ce point 3 nous proposerons le point de vue de Paul Evdokimov. Nous ne précisons donc pas toujours : « selon Evdokimov », mais cela sera implicite.

### 3.1 La vocation de l'être humain selon Paul Evdokimov

Selon Evdokimov, Dieu est « philanthrope »<sup>53</sup>, il aime les hommes et les a créés pour qu'ils vivent en communion avec lui :

L'homme est prédestiné, dans l'acte même de la création, à participer au divin dans sa nature même ; il est ouvert à la communion. De même [...] Dieu s'ouvre et s'offre à la communion<sup>54</sup>.

Pour vivre pleinement cette communion, l'homme est appelé à être divinisé, à participer, par grâce, à la nature divine<sup>55</sup>. Il s'agit de « réunir par l'amour la nature créée (humaine) avec la nature increée »<sup>56</sup> (la grâce divine). Cette divinisation est aussi sanctification. La sainteté conduit à un « mode personnel et unique d'existence, atteignant l'état de la "nouvelle créature" en Christ »<sup>57</sup>. Un saint existe donc d'une manière *personnelle* et *unique*. Dans le même sens, Evdokimov écrit :

L'individu dont on dit qu'il a une « forte personnalité », n'est souvent qu'une impression « typique » du déjà vu, qu'on peut classer en types psychologiques ou en exemplaires caractéristiques. Un saint frappe par son visage personnel, unique au monde. Il n'a jamais été vu auparavant<sup>58</sup>.

Ainsi, nous nous souviendrons lorsque nous aborderons le monachisme intériorisé, et les trois vœux monastiques, qu'il ne s'agit pas d'une règle ou d'un schéma précis que chacun devrait appliquer uniformément, mais plutôt d'une direction, d'une voie, d'un esprit d'un support ou d'une structure pour aider les croyants sur le chemin de la sanctification.

La vocation de l'être humain est aussi de devenir un « être liturgique »<sup>59</sup>, c'est à dire un être dont la vie entière est louange :

Un saint n'est pas un surhomme, mais celui qui trouve sa vérité en tant qu'*être liturgique*. La meilleure définition de l'homme nous vient du culte liturgique : l'être humain, c'est l'homme du *Trisiagion* et du *Sanctus* : « Je chante à mon Dieu tant que je vis » [...] C'est pour cette raison que l'homme est « mis à part », rendu saint [...] Il ne suffit pas d'*avoir* la prière, il faut devenir, *être*, prière incarnée. Il ne suffit pas d'avoir des moments de louange, il faut que

---

<sup>53</sup> Evdokimov, Paul, *Une vision orthodoxe de la théologie morale*, Paris, Cerf, 2009, p. 71.

<sup>54</sup> Evdokimov, Paul, *Une vision orthodoxe de la théologie morale*, p. 70.

<sup>55</sup> Voir notamment : Evdokimov, Paul, *Une vision orthodoxe de la théologie morale*, p. 71.

<sup>56</sup> Maxime le Confesseur, cité par : Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris, L'Épi, 1962, pp. 72 - 73.

<sup>57</sup> Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour*, p. 73.

<sup>58</sup> Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour*, p. 73.

<sup>59</sup> Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour*, p. 82.

toute la vie, tout acte, tout geste, jusqu'au sourire du visage humain, devienne chant d'adoration, offrande, prière. Offrir non pas ce qu'on a, mais ce qu'on est<sup>60</sup>.

C'est donc par leur être, un *être liturgique*, un être *unique au monde*, que les chrétiens sont appelés à témoigner de l'Évangile.

## 3.2 Le témoignage

Comme de nombreux théologiens de son temps, Evdokimov réfléchit à « la place de la foi dans un monde sécularisé »<sup>61</sup>. L'une des questions qui traversent son œuvre est de savoir « comment faire passer l'Évangile dans l'esprit de l'homme moderne, d'une civilisation urbaine et industrielle »<sup>62</sup>. Il s'interroge donc sur les raisons de la sécularisation de la société et du développement de l'athéisme. S'il regrette et critique ce désintérêt pour Dieu, il n'hésite pas à affirmer que l'Église et les croyants ont une part de responsabilité. L'athéisme est alors perçu comme une opportunité pour l'Église afin de repenser son témoignage de l'Évangile, « le point décisif étant ici la manière, la "forme" choisie pour l'expression du message »<sup>63</sup>. Selon Evdokimov, c'est d'abord par leur être, par leurs actes, et non par leurs discours, que les chrétiens doivent témoigner : « Le destin du monde dépend de notre art d'être témoins de la Pentecôte, il dépend aussi de notre charité inventive, face à la dimension infernale du monde<sup>64</sup> ».

Ce témoignage est donc primordial, et ce d'autant plus que, si le monde est hostile à l'Église et à son message, en même temps, bien qu'il n'ose pas se l'avouer, il a soif de ce message, de sens, de salut. Pour Evdokimov, « l'Église n'a d'autre fin que le salut du monde et ne peut se définir qu'en fonction du monde [...] L'Église est donc donnée pour le monde et non pour les chrétiens »<sup>65</sup>. Ainsi, chaque chrétien « a une tâche historique à accomplir : dans l'absurdité, introduire du sens »<sup>66</sup>.

### 3.2.1 La question de l'athéisme

Dans les *Les âges de la vie spirituelle* Evdokimov réfléchit à la progression de l'athéisme dans la société<sup>67</sup>. Selon lui, les grands systèmes athées (le marxisme, le scientisme, la philosophie existentialiste, le psychologisme) ne sont pas intellectuellement convaincants et il explique pour chacun d'eux pourquoi il n'est pas opérant<sup>68</sup>. Mais si ces systèmes ne sont pas convaincants et « par leur absence de contenu positif [...] conduisent à la déception systématique »<sup>69</sup>, pourquoi y a-t-il de plus en plus d'athées ? Et pourquoi la religion intéresse-t-elle de moins en moins ?

---

<sup>60</sup> Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour*, pp. 82 – 83.

<sup>61</sup> Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, p. 119.

<sup>62</sup> Evdokimov, Paul, *La nouveauté de l'esprit : études de spiritualité*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1977, p. 101.

<sup>63</sup> Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, p. 120.

<sup>64</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 93.

<sup>65</sup> Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, p. 126.

<sup>66</sup> Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, p. 121.

<sup>67</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, pp. 15 – 42.

<sup>68</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, pp. 19 – 37.

<sup>69</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 37.

Il faut reconnaître l'avance massive de l'athéisme, devenu un fait mondial qui détermine le nouveau visage de notre époque en pénétrant tous les secteurs de la vie publique. La structure mentale et affective de notre ère est spécifiquement athée [...] La pression du milieu social et de la culture sécularisée est telle que la religion n'intéresse, tout simplement, plus l'homme<sup>70</sup>.

Selon Evdokimov, la plupart des gens ne deviennent donc pas athées au bout d'une réflexion, d'une recherche personnelle, mais plutôt par paresse, par conformisme, pour éviter l'effort d'un questionnement existentiel. La question de Dieu ne se pose même plus :

Comme disent les sociologues, « l'athéisme s'est massifié » sans passer par aucune rupture. Les êtres vivent à la surface d'eux-mêmes où, par définition, Dieu est absent. Devenir athée aujourd'hui, c'est moins choisir, encore moins nier, que se laisser aller pour être comme tout le monde<sup>71</sup>.

Ainsi, l'athéisme se serait développé plus par indifférence que par rejet de Dieu. Il y a dans ce constat une note positive, un espoir : si c'est parce qu'ils n'ont aucune idée de Dieu que les hommes sont athées, il suffirait qu'ils le connaissent pour que la situation évolue. La tâche des croyants est alors de le leur faire connaître. Et ce d'autant plus que l'être humain a besoin de sens :

Inquiet, soucieux, l'homme s'interroge : même pour un athée comme Merleau-Ponty, « l'homme est condamné au sens », ce qui signifie que sa dignité force l'homme à trouver une nouvelle vision<sup>72</sup>.

Ainsi, selon Evdokimov les hommes se sont désintéressés de la religion et du Dieu dont témoignait l'Église, mais ils sont toujours à la recherche du sens de la vie. L'athéisme peut donc être une opportunité pour l'Église afin de faire son autocritique et de repenser son témoignage :

Il se peut que l'athéisme moderne soit une providentielle et urgente exigence à épurer l'idée de Dieu, à élever le dialogue au niveau biblique et patristique, au-dessus de toute théologie d'école<sup>73</sup>.

### 3.2.2 Le rôle et la responsabilité de l'Église

Ainsi, si « la religion n'intéresse, tout simplement, plus l'homme »<sup>74</sup>, c'est aussi parce que les chrétiens n'ont pas su être des témoins de l'Évangile, n'ont pas su présenter Dieu, parler de Dieu, donner envie de Dieu à ceux qui n'ont pas la foi, à ceux qui ne le connaissent pas. Le théologien russe pointe du doigt trois éléments impliqués selon lui dans l'échec de ce témoignage. Le pouvoir ecclésial, la théologie et les croyants.

---

<sup>70</sup> Evdokimov, Paul, *L'amour fou de Dieu*, Paris, Seuil, 1973, p. 12.

<sup>71</sup> Evdokimov, Paul, *L'amour fou de Dieu*, p. 13.

<sup>72</sup> Evdokimov, Paul, *L'amour fou de Dieu*, p. 65.

<sup>73</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 36.

<sup>74</sup> Evdokimov, Paul, *L'amour fou de Dieu*, p. 12



## Le pouvoir ecclésial

Au cours de l'histoire, en utilisant parfois la force pour convertir et par ses collusions avec le pouvoir politique, l'Église a contribué au rejet du Dieu dont elle voulait témoigner :

L'image de Dieu s'est retrouvée bloquée avec l'image du roi terrestre et de ses attributs : dignité, majesté, puissance. Au Moyen Âge, les peuples furent convertis souvent en bloc comme des communautés politiques, sur l'ordre de leurs princes et à la pointe de l'épée. L'idée de Dieu devint garante de l'édifice social et politique. L'incroyance du XVIIe siècle s'affirma devant le scandale d'un Dieu imposé et de la religion forcée<sup>75</sup>.

## La théologie

Puis, Evdokimov remet en question la théologie des derniers siècles. Elle aurait contribué à donner une image partielle et peut-être parfois erronée de Dieu :

Les grands théologiens avec les pères du concile Vatican II disent que la théologie des derniers siècles a perdu le sens du mystère, s'est constituée en spéculation abstraite *sur Dieu* et a cessé d'être pensée vivante *en Dieu*. Marcel Moré le dit à sa manière : « La parole de gens qui ont trouvé moyen de s'asseoir, on ne sait comment, d'une manière confortable sur la croix, ne peut plus avoir aucune résonance »<sup>76</sup>.

C'est donc le Dieu conceptuel, le Dieu des systèmes théologiques qui est dénoncé ici par notre théologien. L'athéisme a pu se frayer un chemin notamment car l'Église a oublié de dire que Dieu est philanthrope, qu'il est avant tout relation et amour. Au lieu de cela, la théologie des systèmes a conduit à présenter « Dieu comme un objet quasi physique situé à la périphérie de l'espace cosmique, pure extériorité et par cela Maître redoutable »<sup>77</sup>. Il fut perçu comme celui qui interdit, qui met des limites. Ainsi, le christianisme n'a pas su rejoindre les êtres humains dans leurs préoccupations et leurs attentes : il n'a pas su leur montrer un sens à la vie. Dès lors, ce serait plus l'image que les gens ont de Dieu que Dieu lui-même qui est rejetée : « Aucune négation de Dieu ne l'atteint, car elle se situe à l'extérieur de Dieu, elle est la négation d'un faux Dieu ou d'une conception abstraite de Dieu »<sup>78</sup>.

C'est donc parce qu'ils ne connaissent pas Dieu, ou qu'ils ont une image erronée de lui, que les hommes s'en sont désintéressés. Et pour qu'ils le connaissent, les croyants sont appelés, dans et par leur vie quotidienne, à témoigner de lui.

## Le croyant

Le croyant est donc la troisième composante de l'Église envers laquelle le théologien russe se montre d'une part exigeant, mais aussi sévère :

Il se peut que le monde soit proche de la foi religieuse, maintenant plus que jamais. La science ne présente plus aucune difficulté, l'athéisme ne peut plus avancer aucun argument sérieux. Mais il y a un obstacle de taille et qui vient de la chrétienté elle-même. C'est *l'athéisme latent des croyants moyens*, assoupis dans leur fade bonne conscience, qui fait l'économie de la

---

<sup>75</sup> Evdokimov, Paul, *L'amour fou de Dieu*, p. 19.

<sup>76</sup> Evdokimov, Paul, *L'amour fou de Dieu*, p. 18.

<sup>77</sup> Evdokimov, Paul, *L'amour fou de Dieu*, p. 18.

<sup>78</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 39.

conversion du cœur. Cette manière inactuelle de vivre une foi abstraite profane le Nom de Dieu. Une *mischna* le déclare clairement : « Vous faites comme si j'étais inexistant. » Pour Jean Rostand, la nostalgie de Dieu d'un incroyant est infiniment plus profonde que toute « satisfaction » d'un croyant. Il est temps pour les chrétiens de cesser d'être aussi facilement religieux que les athées sont difficilement athées<sup>79</sup>.

Ainsi, la tiédeur des croyants moyens, parce qu'ils ne parlent pas du Dieu d'amour par leur vie, serait également responsable du désintérêt pour lui. Or, dans une période où les hommes se sont désintéressés de l'Église et de la théologie, c'est d'abord des chrétiens que doit venir le témoignage :

Il ne s'agit pas de réformes dans l'Église ; telle quelle, elle est miracle et sanctuaire. Il s'agit de la métanoïa, du changement de l'être de tout croyant [...] La fin de l'ère constantinienne signifie la fin des grands corps historiques et l'ère joyeuse de la foi apostolique des témoins<sup>80</sup>.

Ainsi, les laïcs ont pour ministère de témoigner de leur foi et de l'Évangile dans le monde. Et pour que leur témoignage soit crédible et interpelle, Evdokimov pense que la foi et la spiritualité devraient imprégner leur vie entière :

Ce qui scandalise sûrement les incroyants, ce ne sont pas les saints, mais le fait combien redoutable que tous les chrétiens ne soient pas saints. Léon Bloy disait bien : « Il n'y a qu'une seule tristesse, c'est de n'être pas des saints. » Et Péguy : « Il a fallu des saints et des saintes de toutes sortes, et maintenant il en faudrait une sorte de plus. » Simone Weil accentuait plus fortement encore ce besoin d'une qualité particulière : « Le monde actuel a besoin de saints, de saints nouveaux, de *saints qui aient du génie...* »<sup>81</sup>.

Et cette sainteté nouvelle doit venir, selon Evdokimov, non des moines ou des prêtres, mais bien des laïcs. C'est dans cette optique notamment qu'il réfléchit à la spiritualité des laïcs et à la manière dont ils peuvent témoigner de leur foi par leur vie au cœur même de la société.

### 3.2.3 Le témoin

Evdokimov s'interroge donc sur la manière de transmettre le message chrétien au monde. Jean-François Roussel écrit que,

du témoignage chrétien, le fruit attendu par Evdokimov constitue bien plus que la simple transmission d'un message ou d'une connaissance. Ce dont il s'agit, en dernière analyse, c'est de la manifestation de Dieu. Dans tous ces écrits sur la mission du christianisme dans le monde, Evdokimov ne cesse de distinguer le fait de parler du Christ et celui de le montrer<sup>82</sup>.

Or, ceux qui montrent le Christ par leur vie, par leur visage, leur sourire, ce sont les saints. Ils sont des témoins pour le monde, ils « prennent la relève des mains des martyrs et illuminent le monde »<sup>83</sup>. Et pour Evdokimov, ce sont tous les chrétiens qui sont appelés à la sainteté : « l'appel de l'Évangile s'adresse à tout homme et c'est pourquoi saint Paul appelle tout fidèle "saint" »<sup>84</sup>.

---

<sup>79</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 40.

<sup>80</sup> Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour*, p. 66.

<sup>81</sup> Evdokimov, Paul, *L'amour fou de Dieu*, pp. 70 – 71.

<sup>82</sup> Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, p. 123.

<sup>83</sup> Evdokimov, Paul, *L'amour fou de Dieu*, p. 68.

<sup>84</sup> Evdokimov, Paul, *L'amour fou de Dieu*, p. 68.

Aujourd'hui, cette sainteté n'est plus celle des exploits ascétiques, comme les premiers moines, mais la sainteté du quotidien. Quoi qu'il fasse, même dans les gestes les plus simples, le saint est celui qui fait tout en Dieu et pour Dieu :

Les chrétiens « glorifient Dieu dans leur corps » (1 Co 6, 11-20), dit saint Paul : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, et quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (1 Co 10, 31). Il y a donc une manière toute nouvelle, on peut dire un « style évangélique » de faire les choses les plus quotidiennes et habituelles. Un paysan dans son champ, un savant qui étudie la structure de l'atome, leurs gestes et leurs regards sont purifiés par la prière, la matière qu'ils touchent est aussi une « nouvelle créature » rendue telle par l'attitude nouvelle de l'homme, car « toute la nature est en gémississement, en attente de sa libération dans l'homme nouveau » (Rm 8, 18-23)<sup>85</sup>.

C'est donc par sa vie entière qu'un chrétien dans le monde a vocation à être témoin de l'Évangile. Toute son existence doit s'accorder avec ce dont il témoigne, elle doit être une louange joyeuse à Dieu et le chrétien un être liturgique. Dans cette optique, Evdokimov propose une éthique individuelle qui permette à chacun de s'approprier librement le message de l'Église et d'en être le relais, au quotidien, dans la société. Cette éthique « s'articule autour des thèmes, connexes, du sacerdoce universel des fidèles et du monachisme intériorisé »<sup>86</sup>.

### 3.3 Le sacerdoce universel

Bien que l'idée du sacerdoce universel soit connue et fasse partie intégrante de la tradition chrétienne, Evdokimov revient régulièrement sur ce thème dans ses écrits<sup>87</sup>. Selon notre auteur, trois raisons justifient cette insistance. D'une part la notion du sacerdoce universel a été quelque peu oubliée au cours des siècles. D'autre part, dans leur quotidien les laïcs ne vivent pas suffisamment selon la triple dignité de prêtre, de prophète et de roi qu'elle implique. Enfin, dans les faits, la distance s'est creusée entre les laïcs et les clercs :

La différence s'est produite non pas dans la mentalité des Pères et dans les cadres de la spiritualité monastique (déserts et couvents), mais dans les villes, dans les paroisses, et les premiers signes inquiétants apparaissent déjà au IV<sup>e</sup> siècle. Ce sont les laïcs qui lâchent leur dignité de prêtres, s'appauvrissent, se vident de leur substance sacerdotale, et alors les évêques deviennent de plus en plus les points de condensation du sacré, du sacerdotal. Ce n'est point une séparation, encore moins une opposition, mais une distance qui se forme et qui marque chez les laïcs le redoutable refus des dons de l'Esprit-Saint<sup>88</sup>.

Ainsi, alors que dans les premiers siècles de l'Église, la différence entre les clercs et les laïcs n'aurait pas été très marquée, c'est au fil du temps, et d'abord par un manque de ferveur des laïcs, que cet écart se serait creusé. Il s'agit donc, selon Evdokimov, de rappeler aux laïcs non seulement leur dignité, mais aussi leur responsabilité.

---

<sup>85</sup> Evdokimov, Paul, *L'amour fou de Dieu*, pp. 73 – 74.

<sup>86</sup> Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, p. 139.

<sup>87</sup> Voir notamment, Evdokimov, Paul, *L'orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, pp. 279 – 287 ; Evdokimov, Paul, *La nouveauté de l'esprit*, pp. 94 – 98 ; Evdokimov, Paul, *La femme et le salut du monde*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, pp. 103 – 113 ; Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, pp. 209 – 226 ; Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour*, pp. 115 – 142.

<sup>88</sup> Evdokimov, Paul, *L'orthodoxie*, p. 282.

L'idée du sacerdoce universel implique l'égalité ontologique de tous les chrétiens. Dans cette optique, s'il existe bien une distinction entre le sacerdoce d'ordre, c'est-à-dire le clergé, et le sacerdoce royal, c'est-à-dire tous les croyants, elle est uniquement fonctionnelle et il n'y a aucune hiérarchie de nature entre les croyants :

La tradition est très ferme en ce qui concerne la distinction fonctionnelle (basée sur les charismes et l'ordre des ministères) entre les deux sacerdoxes. Elle ne donne jamais dans la confusion et affirme l'égalité de nature : tous sont avant tout *membres équivalents* du peuple de Dieu, et c'est au sein de cette équivalence que se produit une différenciation fonctionnelle des charismes<sup>89</sup>.

Dans le rite orthodoxe, cette égalité ontologique est signifiée dans les sacrements du baptême et de l'onction chrismale (le sacrement de la confirmation en occident)<sup>90</sup> :

Le sacrement de l'onction chrismale, qui est le sacrement du sacerdoce universel, établit *tous* dans une équivalence sacerdotale parfaite, sous la même et unique grâce sanctifiante de la sainteté personnelle [...] La différence des ministères est fonctionnelle et n'opère aucune différence ontologique<sup>91</sup>.

Par l'onction reçue au cours des sacrements du baptême et de l'onction chrismale, tous deviennent prêtres, prophètes et rois. C'est la triple dignité du sacerdoce universel :

L'onction (1 Jn. 2.20), limitée dans l'Ancien Testament aux rois, aux prêtres et aux prophètes, est étendue dans l'Église à *tous* les fidèles. Ce n'est plus l'élément ethnique ni spatial (temple de Jérusalem) qui est constitutif (Jn. 4. 21-24), mais tous les baptisés sont réunis en peuple de Dieu – λαὸς Θεοῦ - en Christ et tout baptisé est λαϊκός, laïc, membre du peuple, membre du sacerdoce royal – βασιλείον ιεράτευμα, *prêtre*<sup>92</sup>.

Avant de revenir à cette triple dignité, arrêtons-nous un instant sur un élément qui nous semble important dans cette citation. Aujourd'hui le terme *laïc* est parfois dévalorisé, ou synonyme de ce qui n'est pas religieux. Or, le théologien russe donne à ce mot un sens éminemment spirituel. En effet, il rappelle que *laïc* vient du grec λαὸς qui signifie le *peuple*. Or, selon lui le laïc n'est pas le membre du peuple, par opposition au clergé, mais le membre du *peuple de Dieu*. Le laïc est dès lors pensé comme un « ministère essentiellement *ecclésial* »<sup>93</sup> auquel tout baptisé est consacré. Le laïc a donc une fonction, un rôle dans l'Église. Ce rôle est notamment apostolique, il est d'être témoin de l'évangile dans le monde : « c'est dans toute sa vie en tant que liturgie intériorisée et demeure trinitaire, c'est par tout son être qu'il est appelé au témoignage incessant »<sup>94</sup>. Apparaît ici un élément essentiel du monachisme intériorisé : la dimension du témoignage. Et ce témoignage n'est pas d'abord donné par la parole, mais par la vie entière. Revenons sur la triple dignité des laïcs. Concrètement, affirmer la dignité sacerdotale de chaque baptisé signifie que chacun est appelé à offrir sa vie en sacrifice. Affirmer la dignité prophétique de chaque chrétien signifie que chacun est appelé à témoigner de l'évangile. Enfin, affirmer la dignité royale de tous les croyants signifie que tous sont appelés à dominer les passions, « c'est

---

<sup>89</sup> Evdokimov, Paul, *L'orthodoxie*, p. 165.

<sup>90</sup> Le sacrement de l'onction chrismale est l'équivalent de la confirmation en occident. Toutefois, dans l'Église orthodoxe, le baptême, l'onction chrismale et la première communion sont donnés en même temps. Ainsi, tout baptisé reçoit aussi l'onction chrismale.

<sup>91</sup> Evdokimov, Paul, *L'orthodoxie*, p. 279.

<sup>92</sup> Evdokimov, Paul, *L'orthodoxie*, p. 279.

<sup>93</sup> Evdokimov, Paul, *La nouveauté de l'esprit*, p. 95.

<sup>94</sup> Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour*, p. 120.

la maîtrise du spirituel sur le matériel, sur les instincts et les pulsations cosmiques de la chair, la libération de toutes déterminations venant du monde »<sup>95</sup>.

Finalement, en insistant sur le sacerdoce universel et sur le rôle des laïcs, Evdokimov combat un double écueil. D'une part il s'insurge contre la croyance que ceux qui sont responsables d'un ministère particulier dans l'Église seraient au-dessus des autres. D'autre part il refuse l'idée que le maximalisme évangélique ne serait le lot que des pasteurs de l'Église et des moines. Il rappelle ainsi que tous les baptisés sont appelés à vivre pleinement l'évangile, chacun selon ses forces, mais sans compromis ni demi-mesure. Il refuse donc l'idée d'un christianisme à deux vitesses, avec d'un côté les préceptes et de l'autre les conseils évangéliques<sup>96</sup>. Puisque tous les chrétiens ont la même dignité de nature, tous les chrétiens sont appelés à être sanctifiés et à témoigner par leur vie. À propos de la dignité prophétique, qui se concrétise dans le témoignage, Evdokimov écrit qu'elle « est le cœur du sacerdoce universel, et s'il y a quelque chose de donné en propre aux fidèles, c'est bien ce charisme »<sup>97</sup>.

Le maximalisme évangélique, auquel tout croyant est appelé, Evdokimov le découvre dans la spiritualité monastique. Selon lui, les premiers moines étaient d'ailleurs des laïcs qui cherchaient les conditions les plus favorables pour vivre ce qu'ils avaient compris de l'évangile<sup>98</sup>. Alors,

la constatation de prime abord assez paradoxale, c'est que la seule spiritualité qui s'adresse à tous est formée par des moines laïcs. C'est donc à sa lumière que nous pouvons trouver la plus exacte précision de l'état et de la dignité des laïcs<sup>99</sup>.

Ainsi, le croyant qui n'est pas officiellement un moine est appelé à vivre cette spiritualité monastique dans sa vie de laïc, dans le monde, et à l'intérioriser. Notre théologien le répète souvent,

il n'y a qu'une seule spiritualité pour tous, sans aucune distinction entre évêques, moines ou laïcs, et c'est la *spiritualité monastique*. L'orthodoxie n'a jamais accepté la différence entre les préceptes et les conseils évangéliques ; l'Évangile, dans la totalité de ses exigences, s'adresse à tous et à chacun. C'est donc à la lumière de cette unique spiritualité qu'il faut chercher à comprendre la dignité du laïcat en tant que sacerdoce royal<sup>100</sup>.

Dès lors, tous les éléments de la vie des moines, en tant qu'ils cherchent à vivre l'évangile pleinement, doivent aussi faire partie de la vie des laïcs. Il s'agit simplement de les adapter à la vie dans le monde. C'est notamment dans cette optique qu'il propose le monachisme intériorisé comme chemin de sanctification<sup>101</sup>.

---

<sup>95</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 221.

<sup>96</sup> Au moyen-âge, en occident, les théologiens ont distingué, parmi les paroles de Jésus, les préceptes des conseils. Selon eux, les préceptes sont ce que tout chrétien doit appliquer et les conseils ce qui n'est pas obligatoire, mais qui peut être mis en œuvre par ceux qui veulent devenir parfaits. Il s'agit de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance.

<sup>97</sup> Evdokimov, Paul, *La femme et le salut du monde*, p. 112.

<sup>98</sup> Evdokimov, Paul, *L'orthodoxie*, p. 280.

<sup>99</sup> Evdokimov, Paul, *L'orthodoxie*, pp. 281 – 282.

<sup>100</sup> Evdokimov, Paul, *L'orthodoxie*, p. 280.

<sup>101</sup> Evdokimov, Paul, *L'amour fou de Dieu*, p. 76.

## 3.4 Le monachisme intériorisé

C'est donc « dans le cadre d'une réflexion sur le ministère des laïcs dans le monde »<sup>102</sup> que la réflexion sur le monachisme intériorisé apparaît dans l'œuvre d'Evdokimov. L'institution monastique fonctionne, aux yeux d'Evdokimov, « comme l'archétype de la vie “dans le siècle” »<sup>103</sup>. Il propose alors un chemin de vie pour les laïcs qui se fonde sur la spiritualité monastique. Selon le théologien orthodoxe, les trois vœux monastiques sont au cœur du monachisme. C'est donc d'abord à partir d'une réflexion sur ces vœux qu'il envisage la manière d'adapter la spiritualité monastique à la vie des chrétiens dans le monde. Cela dit, il précise aussi que, à part le célibat, ce sont tous les aspects de la vie monastique qui doivent être repris par les laïcs. L'ascèse et la prière sont aussi deux éléments centraux de la spiritualité monastique qu'il s'agit pour les laïcs de s'approprier.

### 3.4.1 Le monachisme intériorisé et l'histoire

C'est aussi dans le cadre d'une réflexion sur l'histoire qu'Evdokimov pense le monachisme intériorisé. Selon lui le monachisme de son temps est en crise. Il explique alors que le monachisme a d'abord été un moyen, à une période de l'histoire, pour transmettre le message de l'Évangile. Or, il faut « distinguer entre les formes mobiles et le principe permanent, entre la transmission du message essentiel des Évangiles et l'engendrement créateur de ses témoins nouveaux »<sup>104</sup>. Le monachisme intériorisé est alors présenté comme la nouvelle forme qui permettra d'accomplir cette transmission du message des évangiles : « Le témoignage de la foi chrétienne dans les cadres du monde moderne postule la vocation universelle du *monachisme intériorisé* »<sup>105</sup>.

Cette mutation de la forme de ce qui a vocation à porter le message évangélique a déjà eu lieu au IV<sup>e</sup> siècle lorsque le monachisme a pris le relais du martyr. Jusque-là les martyrs étaient la figure de la sainteté, les témoins par excellence de l'Évangile : « Vivante configuration au Christ crucifié, le martyr le prêche en se donnant en “spectacle” au monde, aux anges et aux hommes »<sup>106</sup>.

Puis, lorsque l'Église fût protégée par un statut particulier, le martyr a disparu. Alors,

l'Esprit Saint « invente » immédiatement le « martyr par équivalence ». En effet, le témoignage que les martyrs rendaient à l' « unique nécessaire » passe au monachisme. Le « baptême du sang » des martyrs laisse place au « baptême de l'ascèse » des moines<sup>107</sup>.

Mais voilà qu'aujourd'hui « la Cité chrétienne s'efface. Et désormais [...] la mission d'évangélisation du monde, longtemps dévolue à l'institution monastique, incombe désormais aux laïcs »<sup>108</sup>. En effet, pour l'Église, notre temps ressemble plus aux premiers siècles du christianisme qu'aux temps où elle était toute puissante. Elle doit alors « donner le “bon

---

<sup>102</sup> Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, p. 144.

<sup>103</sup> Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, p. 147.

<sup>104</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 121.

<sup>105</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 123.

<sup>106</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 122.

<sup>107</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 122.

<sup>108</sup> Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, p. 148.

témoignage” dont parle le Nouveau Testament. Elle ne peut pas se contenter de pointer les monuments de son passé »<sup>109</sup>.

### 3.4.2 Le témoignage de l'Église dans l'histoire

Selon Evdokimov, cette volonté de témoigner de l'évangile et de le transmettre s'est développée de deux manières dans l'histoire. D'une part,

une fuite complète de la société et la constitution de communautés monastiques indépendantes [...], pouvant être de puissantes sources d'inspiration. Cette vocation très particulière ne peut être acceptée de tous ; c'est une solution donc assez limitée tout en étant très riche spirituellement<sup>110</sup>.

D'autre part « une tentative de prêcher l'Évangile en l'imposant à tous pour former une humanité chrétienne »<sup>111</sup>. Il s'agit alors d'essayer de

christianiser le monde sans en sortir afin de bâtir la société chrétienne. Les Théocraties, tant en Orient qu'en Occident, manifestent cet effort maximal sous la forme ambiguë des Empires et des États Chrétiens. L'échec retentissant de cette tentative démontre qu'on ne peut jamais imposer l'Évangile d'en haut, prescrire sa grâce comme une loi<sup>112</sup>.

Evdokimov explique alors que le monachisme intériorisé est une troisième voie qui

doit s'approprier les deux existantes en les intériorisant, ce qui veut dire s'approprier leurs principes dans un au-delà de leurs formes précises. « Vous n'êtes pas de ce monde, vous êtes dans le monde. » Cette parole du Seigneur préconise un ministère très particulier qui est celui d'être signe, référence au « tout autre » ; il était jadis réalisé différemment là et ailleurs, actuellement, le signe semble-t-il se fait voir au-dessus de la Cité et du Désert, car il est appelé à dépasser toute forme, afin de pouvoir s'exprimer partout et à travers toute circonstance<sup>113</sup>.

### 3.4.3 Les fondements théologiques pour un monachisme intériorisé

Pour fonder cette conception de la vie du laïc dans le monde, Evdokimov recourt à la tradition. D'une part il présente l'idée du sacerdoce universel que nous avons exposée plus haut. D'autre part il rappelle que les pères de l'Église ne distinguaient pas les laïcs et les moines dans les exigences de la vie chrétienne. Par exemple, saint Jean Chrysostome écrit : « Quand le Christ [...] ordonne de suivre la voie étroite, il s'adresse à tous les hommes. Le moine et le séculier doivent atteindre les mêmes hauteurs »<sup>114</sup>, ou : « Ceux qui vivent dans le monde, bien que mariés, doivent par tout le reste ressembler aux moines »<sup>115</sup>.

---

<sup>109</sup> Pleakon, Michael, « Interiorized monasticism : A reconsideration of Paul Evdokimov on the spiritual life », p. 236.

<sup>110</sup> Pecheff-Evdokimoff, Nina, « Le « Monachisme intériorisé » chez Paul Evdokimoff », in *Collectanea Cisterciensia*, Scourmont : Abbaye de Scourmont, 1972, t. 34, no 2, p. 111.

<sup>111</sup> Pecheff-Evdokimoff, Nina, « Le « Monachisme intériorisé » chez Paul Evdokimoff », p. 111.

<sup>112</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 124.

<sup>113</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 124.

<sup>114</sup> Jean Chrysostome, cité par Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 125.

<sup>115</sup> Jean Chrysostome, cité par Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 125.

D'ailleurs, comme nous l'avons vu, Evdokimov rappelle que l'Église d'Orient ignore la distinction entre les conseils et les préceptes évangéliques. Il n'y a donc pas d'un côté ceux qui seraient parfaits, car ils respectent toutes les paroles du Seigneur et d'un autre côté le peuple. « C'est dans sa totale exigence que l'Évangile s'adresse à tous et à chacun »<sup>116</sup>.

Enfin, Evdokimov donne plusieurs exemples de grands saints qui sont eux-mêmes allés dans le sens d'un dépassement de la distinction entre moines et laïcs. Il cite notamment Séraphin de Sarov, dans son entretien avec Motovilov, qui a dit :

Ce n'est pas à vous seul qu'il a été donné de comprendre ces choses, mais par vous, au monde entier, afin que vous soyez affermis dans l'œuvre de Dieu, pour l'utilité de plusieurs. *Quant au fait que vous êtes laïc, et que je suis moine, il n'est pas besoin d'y penser...* Le Seigneur recherche les cœurs remplis d'amour pour Dieu et pour le prochain<sup>117</sup>.

Saint Tikhon de Zadonsk, dans le même esprit, a écrit aux autorités ecclésiastiques :

Ne soyez pas pressés de multiplier les moines. L'habit noir ne sauve point. Celui qui porte l'habit blanc et qui à l'esprit d'obéissance, d'humilité et de pureté, celui-ci est un vrai moine du *monachisme intériorisé*<sup>118</sup>.

### 3.4.4 Les vœux monastiques

Selon Evdokimov, l'esprit des trois vœux monastiques est au fondement du monachisme. Or ces trois vœux reprennent les trois réponses du Christ aux trois tentations du diable dans le désert<sup>119</sup>. Puisque chaque chrétien est appelé à suivre le Christ, et à refuser les tentations, chaque chrétien devrait faire sien l'esprit de chacun de ces trois vœux. Ainsi, le monachisme intériorisé c'est d'abord l'appropriation par les laïcs de ces trois vœux :

Le monachisme tout centré sur les choses dernières a jadis changé la face du monde. Aujourd'hui il fait appel à tous, aux laïcs comme aux moines, et pose une vocation universelle. Il s'agit pour chacun du monde d'adaptation, d'un équivalent personnel des vœux monastiques<sup>120</sup>.

Les mots « *adaptation* » et « *personnel* » nous semblent ici importants. Evdokimov ne donne pas de règles ou de préceptes rigides et stricts. Il demande plutôt aux croyants de s'inspirer de l'esprit de la chasteté, de la pauvreté et de l'obéissance et de l'adapter, de manière créative, à leur vie quotidienne, où qu'ils soient.

Alors que,

instinctivement, la société moderne, et même le chrétien moyen, voient les vœux comme des limitations, c'est-à-dire des choix et des promesses de *ne pas* avoir de relations sexuelles, *ne pas* se marier ni avoir des enfants; *ne pas* contrôler ses propres ressources et *ne pas* agir selon sa propre volonté<sup>121</sup>,

---

<sup>116</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 125.

<sup>117</sup> Séraphin de Sarov, cité par Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 126.

<sup>118</sup> Tikhon de Zadonsk, cité par Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 127.

<sup>119</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, pp. 131 - 132.

<sup>120</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 127.

<sup>121</sup> Pleakon, Michael, « Interiorized monasticism : A reconsideration of Paul Evdokimov on the spiritual life », p. 246.



Evdokimov perçoit dans les vœux une source de liberté :

Les trois vœux monastiques s'inscrivent en grande charte de la liberté humaine. *La pauvreté* libère du matériel et c'est la transmutation baptismale en la nouvelle créature ; *la chasteté* libère de l'emprise du charnel et c'est le mystère nuptial de l'agapè; *l'obéissance* libère de l'emprise idolâtre de l'ego et c'est la divine filiation dans le Père<sup>122</sup>.

Ainsi, l'esprit au fondement de ces trois vœux c'est la liberté. Voyons maintenant pour chacun d'eux quel est, selon le théologien orthodoxe, leur sens plus spécifique.

### **Le vœu de pauvreté**

La pauvreté monastique n'est pas la misère, mais la liberté vis-à-vis des biens matériels. « Même l'idéal monastique ne prêche pas la pauvreté formelle, mais une sage frugalité des besoins »<sup>123</sup>. La pauvreté est alors un renversement des valeurs du monde : elle fait primer le spirituel sur le matériel. Il ne s'agit pas de dénigrer la matière, mais d'établir une juste hiérarchie au sein de la création :

La réponse du Seigneur : « l'homme ne vivra pas seulement de pain seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche du Seigneur », fait voire le passage de l'ancienne malédiction : « à la sueur de ton front tu mangeras ton pain », à la nouvelle hiérarchie des valeurs, à la primauté de l'esprit sur la matière, de la grâce sur la nécessité [...] La version des béatitudes dans l'Évangile de Luc accentue le renversement des situations: « Heureux vous les pauvres... vous qui avez faim. » Même la pauvreté physique « à la sueur du front » n'est plus une malédiction, mais un signe d'élection posé sur les humbles, les derniers et les petits, opposés aux puissants et aux riches<sup>124</sup>.

Dans cette nouvelle hiérarchie entre spirituel et matériel, l'homme découvre un nouveau mode de relation à la création : « l'espace de la liberté désintéressée entre l'esprit et les choses, restitue la capacité de les aimer comme don de Dieu »<sup>125</sup>. Dès lors, « l'absence du besoin d'avoir, devient besoin de ne pas avoir »<sup>126</sup>. Cette liberté vis-à-vis des biens matériels devient alors disponibilité vis-à-vis des biens spirituels :

Les « pauvres d'Israël », disponibles pour le Royaume, plus généralement, les « pauvres en Esprit » reçoivent le don, *gratuitement*, le « froment des anges », la Parole du Père descendue dans le pain eucharistique<sup>127</sup>.

En fait « le pauvre du monachisme intériorisé est celui qui refuse de se laisser rassasier par les nourritures trafiquées et qui accueille comme une grâce le Pain vivant descendu du ciel »<sup>128</sup>. Il est celui qui ne désire que Dieu comme seule véritable richesse, celui qui fait confiance au Seigneur et non aux sécurités du monde.

Concrètement, chacun est invité à vivre cette liberté vis-à-vis des biens matériels selon ses propres conditions de vie : « Les vrais besoins varient selon les vocations, mais l'essentiel se

---

<sup>122</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 127.

<sup>123</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 134.

<sup>124</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, pp. 133 - 134.

<sup>125</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 134.

<sup>126</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 134.

<sup>127</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 134.

<sup>128</sup> Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, p. 149.

trouve dans l'indépendance de l'esprit à l'égard de tout avoir »<sup>129</sup>. La créativité et la charité sont requises pour cette adaptation :

La mesure de la pauvreté, toujours très personnelle, exige l'invention créatrice et exclut tout esprit sectaire simpliste. Le problème n'est pas dans la privation, mais dans l'usage, c'est la qualité du don qu'on met dans un verre d'eau offert qui justifie l'homme au jugement dernier<sup>130</sup>.

## Le vœu de chasteté

Selon Evdokimov, la chasteté est d'abord liée à la pureté et à la structure de l'esprit de l'homme. Être chaste « signifie qu'on appartient au Christ intégralement, sans partage »<sup>131</sup>, c'est « la désappropriation et la consécration totale de son existence »<sup>132</sup>. Evdokimov propose donc une intériorisation de la chasteté du corps vers l'esprit. Il s'appuie ici à nouveau sur la tradition :

Origène parle de la « chasteté de l'âme<sup>133</sup> » qui s'appellera chez les pères du désert la « purification du cœur » [...]

La dialectique paulinienne de la circoncision dans la chair, l'intériorise jusqu'au « cœur circoncis<sup>134</sup> ». La même dialectique intériorise la chasteté : « Celui qui n'est pas spirituel jusque dans sa chair devient charnel jusque dans son esprit », et encore « la virginité de la chair appartient à un petit nombre, la virginité du cœur doit être le fait de tous<sup>135</sup>. »<sup>136</sup>

Selon Evdokimov, la chasteté « intègre tous les éléments de l'être humain; elle transcende l'état physiologique vers la structure chaste de l'esprit »<sup>137</sup>. Dans le couple, il nous semble que la chasteté selon Evdokimov c'est le passage du désir purement charnel à l'amour :

L'amour chaste est aimanté par le cœur qui reste vierge au-delà de toute actuation corporelle. Selon la Bible, il est la « connaissance » totale de deux êtres, une conversation de l'esprit à l'esprit, où le corps apparaît prodigieusement véhicule du spirituel. C'est pourquoi : « Usez du corps avec sainteté et respect<sup>138</sup> ». Comme une matière pure, bonne pour l'emploi liturgique, l'homme chaste est tout entier – âme et corps – la matière du sacrement de mariage avec la sanctification cultuelle de son amour. Le charisme du sacrement opère la transcendance du pour-soi vers la transparente présence de l'un pour l'autre, de l'un vers l'autre, afin de s'offrir ensemble, en un seul être, à Dieu [...]

L'amour pénètre à la racine même de l'instinct et « change la substance même des choses », dit saint Jean Chrysostome<sup>139</sup>. Il surélève les finalités empiriques jusqu'aux finalités créées par l'esprit, en fait une source pure de joie immatérielle<sup>140</sup>

---

<sup>129</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 134.

<sup>130</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, pp. 134 – 135.

<sup>131</sup> Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour*, p. 91.

<sup>132</sup> Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour*, p. 113.

<sup>133</sup> P. G. 12, 728 C. (au sein des textes de Paul Evdokimov, les notes indiquant les références des citations sont données par l'auteur dans le texte original).

<sup>134</sup> Rom. 2, 26-29.

<sup>135</sup> Saint Augustin, *Enarr. in ps. 147*.

<sup>136</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 137.

<sup>137</sup> Evdokimov, Paul, *Une vision orthodoxe de la théologie morale*, p. 172.

<sup>138</sup> 1 Thess 4, 4.

<sup>139</sup> P. G. 61, 273.

<sup>140</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 137.

Roussel rappelle que pour le théologien russe, le mot *chasteté* est la traduction de σωφροσύνη (sôphrosunè). Il écrit que

le mot *sôphrosunè* est fréquent dans la littérature chrétienne des premiers siècles, où son sens connaît quelques modifications par rapport à celui qu'il avait durant la période classique. Si son sens de maîtrise de soi renvoyait à la modestie, au comportement qui convient à une bonne épouse, au contrôle de la colère et à la patience face à l'ennemi, la maîtrise de soi s'entend désormais au sens de chasteté, de pureté, de sobriété du comportement. Evdokimov l'emploie dans ce sens<sup>141</sup>.

La chasteté c'est donc aussi la libération du désir du pouvoir et de la domination. Evdokimov écrit :

[Dieu] n'a-t-il pas créé l'homme « à son image », tel un « microthéos » : « vous êtes tous des Dieux, fils du Très-Haut ». Conscient de sa grandeur, ce « petit dieu » risque de revendiquer les attributs de sa haute dignité. Tenter le Seigneur dans ce cas, c'est se servir de Dieu, du pouvoir « à l'égal de Dieu », afin de satisfaire tous ses désirs<sup>142</sup>.

Pourtant, ce don d'être enfant de Dieu devrait découler sur la joie et non sur le désir de puissance. Evdokimov commente ces paroles de Jésus :

« Ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis (la soumission des anges dont parle Satan) ; réjouissez-vous de ce que vos noms se trouvent inscrits dans les cieux. » Le nom désigne la personne. Le texte parle de la joie de se voir admis dans le ciel spirituel de la présence divine<sup>143</sup>.

Le théologien oppose alors la chasteté à la magie, qui cherche à mettre la main sur le monde et à l'utiliser pour soi. La chasteté c'est donc ne pas chercher à assouvir ses passions, autrement dit ne pas utiliser l'autre ou le monde pour satisfaire ses désirs personnels :

[La chasteté] dépasse le physiologique et exprime la structure chaste, entière, intègre de l'esprit humain. Elle constitue le charisme du sacrement du mariage ; plus largement, elle inspire le sens du sacré inviolable de toute parcelle de la création de Dieu, inviolable dans son attente du salut, venant de l'homme chaste<sup>144</sup>. La puissance de la chasteté est le contraire du pouvoir magique et signifie le retour au vrai pouvoir « surnaturellement naturel » du Paradis<sup>145</sup>. « Tu ne tenteras point le Seigneur » veut dire alors, tu ne feras pas de ta conformité à Dieu, la complice de tes passions, l'antichasteté<sup>146</sup>.

Ainsi, Jean-François Roussel écrit que, pour Evdokimov,

être chaste, c'est essentiellement se refuser à perdre de vue les finalités des pouvoirs dont dispose l'être humain – refus qui prend une résonance inédite à l'âge de la technique. Elle s'oppose à la perversion des pouvoirs orientés sans référence à Celui qui les a conférés<sup>147</sup>.

---

<sup>141</sup> Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, p. 150, note 27.

<sup>142</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 134.

<sup>143</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 136.

<sup>144</sup> Voir Rm. 8, 21.

<sup>145</sup> Selon Clément d'Alexandrie, le sacrement du mariage comporte une « grâce paradisiaque », *P.G.* 8, 1096.

<sup>146</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, pp. 136 – 137.

<sup>147</sup> Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, p. 150.

Dans la chasteté il y a donc l'idée d'une juste relation non seulement à l'autre, mais aussi au monde qui nous entoure et à toute la création. Dans cette nouvelle relation, l'amour remplace le désir de posséder ou d'utiliser ceux, ou ce, qui nous entourent pour nos propres fins.

## Le vœu d'obéissance

L'obéissance est la libération de l'ego, elle « crucifie toute volonté propre, afin de ressusciter la liberté ultime : l'esprit à l'écoute de l'Esprit »<sup>148</sup>. L'obéissance est donc obéissance à Dieu, à son Esprit. Mais il n'est pas donné à tout le monde d'écouter l'Esprit directement. Dans l'Église chrétienne d'Orient, et ce depuis le début du monachisme et les pères du désert, c'est le rôle du père spirituel que d'être un canal par lequel le disciple peut entendre l'Esprit :

Un père spirituel n'est jamais un « directeur de conscience », il est avant tout un charismatique. Il n'engendre pas « son » enfant spirituel, il engendre un enfant de Dieu. Tous deux, *en commun*, se mettent à l'école de la Vérité. Le disciple reçoit le charisme de l'attention spirituelle, le père reçoit le charisme d'être organe de l'Esprit Saint<sup>149</sup>.

Ainsi, *in fine*, l'obéissance est toujours obéissance à Dieu. Evdokimov insiste sur le fait que le père spirituel s'efface devant Dieu à qui il conduit toujours le disciple. Il explique qu'il ne doit y avoir « aucune idolâtrie d'un père spirituel, même si il est un saint »<sup>150</sup>. Il écrit aussi que « plus grande est l'autorité d'un père, et plus grand est son effacement »<sup>151</sup> et que « tout conseil d'un starets conduit à l'état d'un affranchi prosterné devant la face de Dieu »<sup>152</sup>. S'il donne parfois des conseils, le starets peut aussi parler simplement par sa présence et ses actions. Abba Poëmen précise ainsi « l'art d'un staretz : “ne commande jamais, mais sois pour tous un exemple, jamais un législateur” »<sup>153</sup>.

Obéir à Dieu, c'est aussi devenir « un enfant devant Dieu »<sup>154</sup>. Or, être un enfant de Dieu c'est être libre :

La définition liturgique de l'homme : l'être du Trisagion et du Sanctus, supprime tout état passif. La vraie obéissance en Dieu comporte la suprême liberté toujours créatrice ; le Christ le montre dans sa manière d'accomplir toute la loi: il plénifie et surélève la loi à sa propre et mystérieuse vérité d'être la grâce. De même, la forme négative, restrictive du Décalogue : « Tu ne feras point », se plénifie en faisant place aux béatitudes, à la création positive sans limites de la sainteté.

L'obéissance dans l'Évangile est réceptive de la Vérité, et celle-ci affranchit de tout. C'est pourquoi Dieu ne prescrit pas d'ordres, mais lance des appels, des invitations : « Écoute Israël », « si quelqu'un veut », « si tu veux être parfait »... C'est l'invitation à retrouver la liberté : « Si quelqu'un vient à moi et cependant ne hait pas... son, sa, ses... » : l'adjectif possessif ici est symptomatique d'un état captif, le « haïr » signifie s'en libérer et retrouver la vraie charité dépossessive<sup>155</sup>.

---

<sup>148</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 141.

<sup>149</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 140.

<sup>150</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 141.

<sup>151</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 140.

<sup>152</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 141.

<sup>153</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 140.

<sup>154</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 140.

<sup>155</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, pp. 139 – 140.

Le croyant obéit donc librement à Dieu, qui ne force jamais personne. De plus, il est invité à accomplir ses commandements dans la liberté et la créativité. Ainsi, dans la perspective d'Evdokimov, l'obéissance à Dieu se réalise dans la liberté et elle conduit à la liberté.

### 3.4.5 Autres aspects du monachisme intériorisé

Dans le chapitre des *Âges de la vie spirituelle* intitulé « le monachisme intériorisé », Evdokimov limite sa présentation du monachisme intériorisé à l'adaptation des vœux monastiques à la vie des laïcs dans le monde. Nous comprenons alors que les vœux sont centraux dans le monachisme intériorisé selon lui. Toutefois, comme nous l'avons dit plus haut, c'est toute la spiritualité monastique que le laïc est invité à reprendre. À la fin de l'article « À propos du monachisme »<sup>156</sup>, Evdokimov aborde le monachisme intériorisé et le présente en cinq points: les trois vœux, la prière et le maximalisme eschatologique. À propos de la prière, il écrit :

La *prière* en tant qu'état constant de l'âme, la prière devenue chair, fait merveilleusement de tout travail, de toute parole, de tout acte, une prière, signe vivant de la présence de Dieu, ministère de la louange<sup>157</sup>.

Ainsi, l'idéal monastique de la prière continue, incessante, doit être repris aussi par les laïcs. À propos du maximalisme eschatologique, Evdokimov écrit :

Le *maximalisme eschatologique* est cette violence qui s'empare du Royaume, ce totalitarisme de la foi qui ne cherche que l'unique en changeant le monde dans le Royaume et sa justice ; sous la lumière de la Fin, il voit et contemple la « flamme des choses ». Il est une attitude existentielle tendue vers l'ultime et qui ne peut être qu'une attente active, qu'une préparation de la Parousie. De par sa vie même l'homme raconte ce qu'il a vu en Dieu. Il le fait, et il ne peut faire autrement. C'est l'homme témoin, en qui le Royaume est déjà présent et qui le montre aux autres<sup>158</sup>.

Ainsi le moine est celui dont toute la vie est tendue, tournée vers Dieu. Il est celui qui ne cherche que l'*unique nécessaire* et dont l'existence est vécue tout entière pour le Royaume. En ceci également le moine du monachisme intériorisé est appelé à s'inspirer des moines.

Enfin, dans *Les Âges de la vie spirituelle*, juste après le chapitre sur le monachisme intériorisé, Evdokimov aborde la question de l'ascèse, qui fait assurément aussi partie de la spiritualité monastique. Nous n'avons pas ici la place de revenir en détail sur la présentation qu'en donne le penseur russe. Signalons simplement que, selon lui, dans la tradition monastique, l'ascèse est une pratique, un exercice, dont le sens est le « combat intérieur afin d'acquérir une maîtrise du spirituel sur le matériel »<sup>159</sup>. L'ascèse n'est donc pas un but en soi, elle n'est qu'« un moyen, une stratégie »<sup>160</sup> pour lutter contre les passions et atteindre l'humilité<sup>161</sup>. Son sens est le développement de l'« amour débordant et de la tendresse cosmique »<sup>162</sup> pour toutes les créatures. L'ascèse n'est pas une œuvre, mais elle a pour but de se rendre disponible à Dieu : « Les spirituels se placent toujours sur le plan concret de l'effort possible afin d'ouvrir l'âme et

---

<sup>156</sup> Evdokimov, Paul, « À propos du monachisme », pp. 67 – 78.

<sup>157</sup> Evdokimov, Paul, « À propos du monachisme », p. 78.

<sup>158</sup> Evdokimov, Paul, « À propos du monachisme », p. 78.

<sup>159</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 146.

<sup>160</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 147.

<sup>161</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, pp. 153 – 155.

<sup>162</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 148.

de la rendre réceptive et agissante »<sup>163</sup>. Comme pour les trois vœux, Evdokimov propose une adaptation de l'ascèse au monde moderne :

Dans les conditions actuelles, sous le poids du surmenage et de l'usure nerveuse, la sensibilité change. La médecine protège et prolonge la vie, mais en même temps diminue la résistance à la souffrance et aux privations. L'ascèse chrétienne n'est qu'une méthode au service de la vie, et elle cherchera à s'accorder aux besoins nouveaux. La Thébaïde héroïque imposait des jeunes extrêmes et des contraintes ; le combat aujourd'hui se déplace. L'homme n'a pas besoin d'un dolorisme supplémentaire ; cilice, chaîne, flagellation, risqueraient de le briser inutilement. La mortification serait la libération de tout besoin de doping : vitesse, bruit, excitants, alcools de toute sorte. L'ascèse serait plutôt le repos imposé, la discipline du calme et du silence, périodiques et réguliers, où l'homme retrouve la faculté de s'arrêter pour la prière et la contemplation, même au cœur de tous les bruits du monde, et surtout d'entendre la présence des autres. Le jeûne, à l'opposé de la macération que l'on s'inflige, serait le renoncement superflu, son partage avec les pauvres, un équilibre souriant<sup>164</sup>.

Au vu de l'évolution du monde depuis que Paul Evdokimov a écrit ces lignes, il nous semble que ces mots sont encore plus pertinents aujourd'hui qu'il y a cinquante ans.

## 4. Synthèse de la 1<sup>ère</sup> partie

Selon Paul Evdokimov, le sens du monachisme intériorisé est la sanctification, et par là le témoignage dans le monde. Il s'agit pour le croyant de vivre dans le monde sans être du monde. Les trois vœux monastiques, parce qu'ils reproduisent les trois réponses du Christ à Satan dans le désert, témoignent de l'engagement du croyant à suivre le Christ. Ainsi, ils sont au cœur de la vie du chrétien à la suite du Christ. D'une part ils marquent cette distance d'avec le monde ou ce refus du monde. D'autre part ils sont une libération vis-à-vis de l'esprit du monde. Ils libèrent de l'emprise du matériel, de l'emprise du charnel, et de l'emprise de l'ego.

Enfin, pour notre théologien, chaque chrétien est appelé à suivre le Christ, à devenir saint et donc à vivre dans l'esprit de ces trois vœux monastiques.

---

<sup>163</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 149.

<sup>164</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, pp. 57 – 58.

## 2<sup>ème</sup> partie : la pauvreté, la chasteté et l'obéissance dans les Règles monastiques

Paul Evdokimov définit le monachisme intériorisé ainsi : « Il s'agit pour chacun du mode d'adaptation, d'un équivalent personnel des vœux monastiques »<sup>165</sup>. Il s'agit donc pour chacun d'adapter les trois vœux en fonction de ses conditions de vie. Il n'est en effet pas possible de vivre la pauvreté de la même manière si l'on vit dans monastère (où tous les biens appartiennent à la communauté) et si l'on vit seul ou en famille, au sein de la société. De même, il n'est pas possible de vivre la chasteté de la même manière si l'on est moine, et donc célibataire, ou si l'on est marié.

Si l'adaptation prend en compte les conditions de vie et implique un changement dans la façon dont le vœu est concrétisé, nous pensons que ce qui doit guider cette adaptation, ce qui est appelé à rester, au-delà de la forme, c'est le sens, la signification, l'esprit de chacun des trois vœux. Pour réfléchir comment adapter chacun des trois vœux, nous devons donc essayer d'en comprendre le sens.

Pour ce faire, nous avons décidé d'étudier les règles monastiques. Plusieurs éléments nous ont conduits à choisir ce corpus. Tout d'abord nous souhaitions travailler sur des sources, mais il s'agissait de circonscrire notre champ d'investigation. D'autre part, les règles sont directement en lien avec notre sujet et, en plus de traiter du sens de la chasteté, de la pauvreté et de l'obéissance, elles donnent parfois des conseils concrets pour les vivre et ainsi elles envisagent aussi la pratique. Enfin, nous avons pensé que c'était une belle occasion de découvrir ces textes et de nous y plonger.

Cela dit, au terme de notre investigation, nous devons bien avouer que notre choix entraîne aussi plusieurs difficultés. Tout d'abord, si les règles étudiées abordent les questions de la chasteté, de la pauvreté et de l'obéissance, elles ne le font pas en tant que vœu, mais simplement en tant que pratiques monastiques parmi d'autres. De plus, elles n'abordent pas toujours les trois thèmes qui nous intéressent. Nous pensons surtout ici à la chasteté. Il semble que pour les auteurs que nous avons étudiés, le célibat allait tellement de soi pour un moine qu'il n'était pas nécessaire de s'étendre sur cette question dans la règle. Ils ont bien parlé de ce thème dans d'autres textes, et pour en comprendre le sens nous aurions pu aussi les étudier, mais ceci nous aurait menés trop loin. Cela rejoint le troisième inconvénient de notre corpus : les auteurs étudiés ont aussi traité des deux autres pratiques, la pauvreté et l'obéissance, dans d'autres textes, et si nous avions voulu être vraiment complet nous aurions également dû étudier ces thèmes dans ces autres écrits. Mais, encore une fois, cela nous aurait pris trop de temps et de place. En de rares occasions, nous nous permettrons une telle digression, mais nous les éviterons au maximum. C'est donc conscient de certaines limites inhérentes à notre analyse que nous en présentons les résultats.

Une fois les règles monastiques choisies comme terrain d'étude, nous avons encore dû opérer une sélection au sein même de ce terrain. Nous avons décidé de présenter trois règles. Il est vrai que la présentation d'une seule nous aurait permis de l'étudier plus à fond. Cela dit, nous nous sommes aperçus que si, au fond, l'esprit de chaque vœu est le même pour tous les auteurs étudiés, il y a aussi des différences significatives dans le sens que les auteurs ont donné à certains vœux. Nous avons donc pris le parti de présenter cette diversité, quitte à proposer une analyse un peu moins détaillée.

Les règles que nous avons choisi d'étudier sont celles de Basile, d'Augustin et de Benoît. C'est d'abord l'influence et l'importance de ces textes, et parfois les différences entre eux, qui nous

---

<sup>165</sup> Paul Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 127.

ont conduits à les choisir. Les Règles de saint Basile et de saint Augustin sont deux des trois premières règles, avec celle de Pachôme, qui aient été écrites et dont le texte a été conservé. Le texte de Basile exerce jusqu'à aujourd'hui une immense influence sur le monachisme oriental et ses règles, les typicons. Elle a même influencé le monachisme occidental puisque Benoît dit s'en être inspiré pour la rédaction de sa Règle et en conseille la lecture. La Règle d'Augustin est la première règle occidentale. Elle a aussi eu une grande influence en occident et continue d'être utilisée par de nombreux ordres (Ordre de saint Augustin ; les Chanoines réguliers de saint Augustin ; les dominicains ; et beaucoup d'autres). Enfin, la Règle de Benoît est la Règle occidentale « par excellence »<sup>166</sup>.

Il aurait aussi été pertinent se s'intéresser à la spiritualité des pères du désert, les premiers moines, pour approfondir la signification des trois vœux. En effet ils vivaient soit seuls, soit en communauté très réduite. En ceci, leur situation ressemblait à celle du moine du monachisme intériorisé. Nous aurions également souhaité étudier une règle plus moderne, par exemple celle de Taizé, qui dit avec des mots d'aujourd'hui, plus faciles à entendre, ce que les textes étudiés expliquent avec des paroles qui peuvent parfois étonner. Enfin, les règles des ordres mendiants auraient été particulièrement pertinentes à analyser, car, contrairement aux textes étudiés, elles s'adressent à des moines vivant dans le monde, ce qui est le cas du moine selon le monachisme intériorisé. Toutefois, comme nous l'avons déjà signalé, nous avons dû circonscrire notre sujet et nous avons donc été amenés à faire des choix.

## 1. Les Ascéticiens de saint Basile

Basile le Grand naît en 329 à Césarée en Cappadoce, dans une famille profondément chrétienne<sup>167</sup>. Il étudie à Césarée, Constantinople, puis Athènes où il se lie d'amitié avec Grégoire de Naziance. De retour à Césarée en 355 il reçoit le baptême. Il entreprend alors, entre 355 et 356<sup>168</sup>, un voyage en Syrie, en Mésopotamie, en Palestine et en Égypte « pour y découvrir les diverses formes d'ascèse et de monachisme qui y étaient nées »<sup>169</sup>.

De retour en Cappadoce, il se retire à Annesi, dans la région du Pont, où il demeure 5 ans. Là « Basile mène avec des compagnons la vie cénobitique conforme à l'idéal évangélique organisant une vie de prière, d'étude et de travail manuel »<sup>170</sup>. C'est durant cette période qu'il

---

<sup>166</sup> Schmitz, Ph., « La Règle », in *Benoît (saint) et Bénédictins*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Tome I, Paris, Beauchesne, 1937, col. 1387.

<sup>167</sup> Son grand-père maternel mourut martyr et ses grands-parents paternels furent des confesseurs de la foi. Ils vécurent sept années dans le maquis pour échapper à la persécution de Dioclétien et virent tous leurs biens confisqués. Parmi ses dix frères et sœur, dont Basile était l'aîné, deux autres devinrent évêques : Pierre de Sébaste et Grégoire de Nysse. Enfin, cinq membres de sa famille sont considérés comme saints : sa grand-mère maternelle, sa mère, sa sœur Macrine et ses deux frères Pierre et Grégoire.

Sur la vie de Basile, nous nous inspirons notamment de : Peters, Gabriel, *Lire les Pères de l'Église. Cours de patrologie*, Bar-le-Duc, Desclée De Brouwer, 1981, pp. 516 – 519 ; Pouchet, Jean-Robert, *Vivre la communion dans l'Esprit Saint et dans l'Église*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2014, pp. 173 – 180 ; Attinger, Daniel, « Intransigeance et douceur. Une lecture des Grandes Règles de saint Basile », in *Proche-Orient chrétien*, vol. 49, no 3-4, pp. 230 – 233. Sur l'histoire et le contexte de la rédaction des *Règles morales* et des *Petit et Grand Ascéticon* voire : Attinger, Daniel, « Intransigeance et douceur », pp. 230 – 240 ; Gribomont, Jean, « Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile », in *Irénikon*, 1958, t. 31, no 3, pp. 285 – 287 ; Pouchet, Jean-Robert, *Vivre la communion dans l'Esprit Saint et dans l'Église*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2014, pp. 173 – 180.

<sup>168</sup> Pour la datation des événements de la vie de Basile, nous suivons la chronologie de Attinger, Daniel, « Intransigeance et douceur ».

<sup>169</sup> Attinger, Daniel, « Intransigeance et douceur », p. 231.

<sup>170</sup> Peters, Gabriel, *Lire les Pères de l'Église. Cours de patrologie*, p. 517.



écrit les *Règles morales*, collection de quelque 1500 citations bibliques qui donnent des conseils précis sur la manière de mener une existence chrétienne.

En 362 il est ordonné prêtre. Dès lors il est régulièrement en contact avec des communautés de croyants qui, sous l'influence d'Eustathe de Sébaste notamment, et suite à la baisse de ferveur dans le peuple chrétien après la fin des persécutions, se sont quelque peu séparés de la grande Église et vivent l'Évangile le plus radicalement possible, dans un ascétisme qui parfois « frôl[e] l'anarchie »<sup>171</sup>. Lors de ces rencontres, les membres des communautés interrogent souvent Basile qui leur donne des conseils sur la manière de vivre l'Évangile en communauté. Le père cappadocien tente alors d'une part de tempérer leur ascétisme parfois extrême et d'autre part de les rapprocher de la grande Église. Il marque aussi ses distances vis-à-vis d'Eustathe, qu'il avait pourtant admiré dans sa jeunesse, et dont certaines idées ont été condamnées par le concile de Gangres vers 355.

Ces échanges avec ces communautés, mis par écrit et réélaborés par Basile lui-même entre 365 – 369, donnent jour au *Petit Ascéticon*, texte qui comprend deux cent trois questions et réponses (dans ce travail, nous citerons le *Petit Ascéticon* d'après l'édition de l'abbaye de Bellefontaine<sup>172</sup>, en abrégant *Q* pour *Question* suivi du numéro de la question). En 370, Basile devient évêque de Césarée. Durant cette période d'épiscopat, toujours en contact avec les communautés dont nous venons de parler, il réécrit et augmente le *Petit Ascéticon* qui devient alors le *Grand Ascéticon*. Ce recueil de conseils est dès lors composé de deux parties. La première contient cinquante-cinq règles, appelées Grandes Règles, qui reprennent et développent les onze premières questions du *Petit Ascéticon*. La seconde partie contient trois cent treize règles, les Petites Règles. Basile y reprend les questions 12 – 203 du *Petit Ascéticon*, tout en en changeant l'ordre et en en ajoutant de nouvelles (dans ce travail, nous citerons le *Grand Ascéticon* d'après sa traduction française aux éditions de Maredsous<sup>173</sup>, en abrégant *GR* pour *Grande Règle* et *PR* pour *Petite Règle* suivi du numéro de la règle). Basile s'éteint en 379.

Ce que nous appelons dans ce travail, en suivant en cela les usages de la tradition et par commodité, les *Règles Monastiques*, est en réalité plutôt une collection de conseils donnés par Basile à des communautés en développement et qui évoluent en fonction des nouveaux défis qui apparaissent au fil de l'expérience communautaire. Au fond, pour Basile c'est l'Écriture qui est toujours la règle ultime. D'ailleurs, parmi ses écrits, seules les *Règles morales*, collection de citations bibliques, portent officiellement le nom de Règle. « C'est dire que pour Basile, comme d'ailleurs pour tout le monachisme primitif jusque et y compris saint Benoît, il n'y a de fait pour tout chrétien [...] qu'une seule règle : l'Écriture »<sup>174</sup>. Si c'est donc le cas pour tous les fondateurs du monachisme, cet élément est particulièrement vrai chez Basile : « Aucun législateur ou réformateur monastique, avant ou après Basile, n'a peut-être autant que lui [...] réservé à l'Écriture seule le titre de *Règle* proprement dite de l'ascétisme chrétien »<sup>175</sup>.

De ce que nous avons présenté au sujet du processus de composition des *Asceticon*s, nous pouvons conclure que pour Basile la communauté est le point de départ de sa réflexion et de l'élaboration de ses conseils. De fait, la dimension communautaire est très importante à ses yeux. Le *Grand Ascéticon* s'ouvre sur le thème de l'amour de Dieu comme source de toute vie

---

<sup>171</sup> Gribomont, Jean, « Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile », p. 282. Sur ces communautés, voire notamment : Attinger, Daniel, « Intransigeance et douceur », pp. 235 – 236 ; Pouchet, Jean-Robert, *Vivre la communion dans l'Esprit Saint et dans l'Église*, pp. 184 – 186.

<sup>172</sup> Basile de Césarée, *Petit recueil ascétique. Inventer une vie en fraternités, selon l'Évangile*, Conception d'ensemble, choix et présentation de textes par Père Étienne Baudry, Traductions et annotations par Sœur Marie Ricard et Père Jean-Marie Baguenard, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2013.

<sup>173</sup> Saint Basile, *Les Règles Monastiques*, Introduction et traduction par Léon Lèbe O.S.B. Avant-propos par Olivier Rousseau O.S.B., Belgique, Maredsous, 1969.

<sup>174</sup> Attinger, Daniel, « Intransigeance et douceur », p. 232.

<sup>175</sup> Pouchet, Jean-Robert, *Vivre la communion dans l'Esprit Saint et dans l'Église*, p. 163.

évangélique (GR 2) et poursuit immédiatement sur l'amour des frères (GR 3). Plus loin Basile expliquera que la vie cénobitique est supérieure à la vie anachorétique pour mener une existence selon l'Évangile (GR 7). Ainsi,

la vie ascétique est pour Basile nécessairement cénobitique, elle apparaît à Basile comme la seule vie intégralement chrétienne, comme celle qui permet seule d'observer tous les commandements du Seigneur et leur synthèse qui se trouve dans le double commandement d'amour (de Dieu, et du prochain). C'est en communion réelle et effective avec ses frères que le moine cherche dans l'humilité, le service, l'amour, à accomplir tous les commandements de Dieu<sup>176</sup>.

La référence qui guide la recherche de Basile est la communauté primitive de Jérusalem décrite notamment en Actes 2, 44 et 4, 32-35. Selon lui la communauté est corps du Christ et le chrétien est un homme appelé à la communion : « telle est bien en définitive la pensée doctrinale qui sous-tend l'idéal cénobitique de saint Basile ; l'ascète réalise avec ses frères le corps du Christ dans l'unité de la vie de l'Esprit »<sup>177</sup>.

Le fait que la dimension communautaire soit au cœur de sa conception du monachisme est un élément important pour comprendre ses Règles et, nous le verrons, cela aura un impact sur sa manière de comprendre certaines vertus, notamment l'obéissance.

Enfin, l'importance de la communauté explique aussi que l'évêque de Césarée n'utilise presque pas le mot *monachos*, moine, mais préfère parler de frères, d'ascètes ou de chrétiens. En effet, à son époque, le mot *monachos* signifiait encore *celui qui vit seul*, c'est-à-dire dans la solitude, loin des autres humains.

L'autre raison pour laquelle il n'utilise pas ce mot est que cela aurait établi une démarcation au sein des croyants entre ceux qui vivent l'évangile modérément et ceux qui voudraient le vivre pleinement. Or, pour Basile, les conseils qu'il donne dans les *Ascéticons*, à part le célibat, devraient être suivis par tout chrétien. Selon lui, « la vie ascétique n'est pas une option réservée à quelques privilégiés, elle est une exigence offerte à tous baptisés, c'est la seule vraie réponse à l'engagement pris au baptême »<sup>178</sup>. Ce point est important à souligner dans le cadre de notre travail, car si Basile a écrit ses règles en pensant qu'elles devraient être vécues par tous les chrétiens, nous pourrions nous en inspirer dans notre réflexion sur le monachisme intériorisé.

## 1.1 L'obéissance

Pour Basile, le sens, le but premier de l'obéissance c'est la communion. C'est sur cette caractéristique de la conception basilienne de l'obéissance que nous souhaitons maintenant insister. Concrètement, l'obéissance se vit dans la soumission aux Écritures, dans la soumission mutuelle entre frère et dans la soumission au supérieur, responsable de la communion fraternelle.

---

<sup>176</sup> Peters, Gabriel, *Lire les Pères de l'Église. Cours de patrologie*, p. 525.

<sup>177</sup> Peters, Gabriel, *Lire les Pères de l'Église. Cours de patrologie*, p. 527.

<sup>178</sup> Henne, Philippe, *Basile le Grand*, Paris, Cerf, 2012, p. 77.

### 1.1.1 De l'amour de Dieu à l'obéissance fraternelle

Selon Basile, l'amour de Dieu est au fondement de tout (GR 2). Or, aimer Dieu c'est notamment adhérer à sa volonté et à ses commandements inscrits dans les Écritures. Aimer Dieu c'est donc aussi lui obéir. L'obéissance peut alors être vécue comme un acte d'amour. Or Dieu nous donne comme commandement d'aimer notre prochain (GR 3). L'amour pour Dieu s'exprime donc dans l'amour du prochain. Et puisque l'amour implique l'obéissance, l'amour du prochain c'est aussi l'obéissance fraternelle.

Ainsi, pour Basile, l'obéissance à Dieu se concrétise d'abord dans la relation fraternelle et dans le cadre communautaire, avant d'être obéissance à un supérieur. Elle est un témoignage de l'amour entre chrétiens. L'obéissance a donc toujours pour but la communauté, la communion.

### 1.1.2 Du Petit au Grand Ascéticon

L'importance de l'obéissance fraternelle est particulièrement patente dans le *Petit Ascéticon*. Le supérieur de la communauté n'y joue encore qu'un rôle que secondaire. Avec le temps, et selon des considérations pratiques, Basile lui donnera une importance plus grande, qui apparaît dans le *Grand Ascéticon*. Ceci dit, même là, la communion restera le sens de l'obéissance.

#### Le Petit Ascéticon

Dans le *Petit Ascéticon*, les Q 12 – 15 forment un ensemble dont le thème est l'obéissance. À la Q 12 : « Est-il permis ou profitable à quelqu'un de faire ou de dire de soi-même ce qui lui semble bon, sans tenir compte du témoignage de la sainte Écriture ? », Basile répond :

Notre Seigneur Jésus Christ a déclaré au sujet du Saint-Esprit : « Il ne parlera pas de lui-même, mais ce qu'il a entendu il le dira<sup>179</sup> », et à son propre sujet : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même<sup>180</sup> ». Et encore : « Moi, je n'ai pas parlé de moi-même : c'est celui qui m'a envoyé, le Père, qui m'a lui-même commandé ce que je devais dire et ce dont je devais parler, et je sais que son commandement est vie éternelle. Ainsi donc, ce que je dis, je le dis comme mon Père me l'a dit<sup>181</sup>. » Qui pourrait en venir à tant de folie pour oser, de soi-même, ne serait-ce que concevoir quelque chose, alors que, d'une part, il a besoin d'un guide, l'Esprit Saint et bon, pour être conduit sur la voie de la vérité en sa pensée, sa parole, ses actions, et que, d'autre part, il est aveugle, plongé dans les ténèbres, si le Soleil de Justice, Notre Seigneur Jésus Christ, ne l'éclaire de ses commandements, comme par ses rayons (Q 12).

Ainsi, le premier motif donné par Basile pour l'obéissance c'est l'imitation du Christ. Si Jésus a obéi à Dieu, l'homme qui veut suivre le Christ doit donc faire de même. C'est guidé par l'Esprit, qui est donc ici le principe de l'obéissance, qu'il pourra obéir aux commandements du Seigneur, inscrits dans l'Écriture. Rappelons que pour Basile l'Écriture est toujours la règle ultime.

Si le croyant a besoin du guide de l'Esprit et de la lumière des Écritures, c'est parce qu'il est dans l'incapacité d'accomplir par son propre jugement la volonté de Dieu. Ainsi, sans que les mots précis soient ici présents, apparaît le thème du renoncement à la volonté propre. Basile continue la Q 12 ainsi :

---

<sup>179</sup> Jn 16, 13. Dans tous les textes de Basile, d'Augustin et de Benoît que nous citons, les notes indiquant les références des citations bibliques ont été ajoutées par les éditeurs.

<sup>180</sup> Jn 5, 19.

<sup>181</sup> Jn 12, 50.

Or, parmi toutes les occupations ou paroles qui ont cours parmi nous, les unes sont précisées par un commandement de Dieu dans la Saint Écriture, les autres passées sous silence. Pour celles qui sont précisées : personne absolument n'a pouvoir ni de les faire, si c'est défendu, ni de les omettre, si c'est commandé [...] Pour ce que l'Écriture passe sous silence, l'Apôtre Paul nous donne une règle, en disant : « Tout est permis, mais tout n'édifie pas. Que personne ne cherche son propre intérêt, mais celui d'autrui<sup>182</sup> » (Q 12).

C'est donc bien l'Écriture qui est la règle de vie, et lorsque celle-ci ne donne pas de direction à suivre, c'est le service des frères qui guide le choix des actions. En effet, après l'amour de Dieu, le grand commandement donné par Jésus dans les évangiles, c'est l'amour du prochain. Selon Basile, l'amour et l'obéissance à Dieu se concrétisent donc dans l'amour et dans l'obéissance aux frères. La Q 12 se termine ainsi :

Ainsi, de toute façon, il est nécessaire de nous soumettre soit à Dieu, suivant son commandement, soit aux autres, à cause de son commandement. Il est écrit, en effet : « Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ<sup>183</sup> », et le Seigneur a dit : « Celui qui veut être le plus grand parmi vous, doit se faire le dernier de tous et le serviteur de tous<sup>184</sup> », c'est-à-dire bien sûr devenir étranger à ses volontés propres, à l'imitation du Seigneur lui-même qui dit : « Je suis descendu du ciel non pour faire ma volonté, mais la volonté du père qui m'a envoyé<sup>185</sup> » (Q 12).

L'obéissance à Dieu se manifeste donc d'abord dans l'obéissance à l'Écriture et aux frères et non à un supérieur. La réponse à la question suivante : « [...] faut-il obéir à tous et quoi qu'on puisse ordonner ? » (Q 13), va dans le même sens :

Si on prend les choses en regardant ceux qui donnent l'ordre, la distinction ne doit pas porter préjudice à l'obéissance de ceux qui reçoivent l'ordre, puisque Moïse a obéi à Jéthro qui lui donnait un bon conseil.

C'est du point de vue des ordres donnés, que la distinction est de taille : les uns s'opposent au commandement du Seigneur [...] d'autres s'accordent avec le commandement [...]

Par conséquent, si on nous ordonne quelque chose qui s'accorde avec le commandement du Seigneur, ou qui va dans son sens, nous devons l'accueillir comme étant la volonté de Dieu, avec tout notre zèle et toute notre sollicitude [...]

Mais si quelqu'un nous ordonne de faire une chose contraire au commandement du Seigneur, qui le corrompt ou le souille, c'est alors le moment de dire : « Il vaut mieux obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes<sup>186</sup> » (Q 13).

Dès lors, tous doivent s'obéir mutuellement, indépendamment de leur rang ou de leur statut au sein de la communauté. Le critère de l'obéissance n'est donc pas la position sociale, mais la conformité avec l'Écriture.

À la Q 14 : « En quelle disposition intérieure doit-on servir Dieu [...] ? » (Q 14), Basile répond que c'est dans

un désir fort, insatiable, inébranlable et immuable de plaire à Dieu. On y parvient par une contemplation pleine d'intelligence et assidue de la glorieuse majesté de Dieu, par des

---

<sup>182</sup> 1 Co 10, 23-24.

<sup>183</sup> Eph 5, 21.

<sup>184</sup> Mc 9, 35.

<sup>185</sup> Jn 6, 38.

<sup>186</sup> Ac 5, 29.

pensées de reconnaissance et le souvenir incessant des bienfaits reçus de Dieu. À partir de là, l'âme voit naître en elle-même [l'amour de Dieu] (Q 14).

Le supérieur n'est donc toujours pas mentionné et c'est « vers Dieu, sa gloire et ses bienfaits »<sup>187</sup> que le frère est orienté. Ainsi, les trois premières des quatre questions qui traitent de l'obéissance ne font aucune mention du supérieur.

C'est seulement à la Q 15 qu'apparaît le mot προεστώς (proestôs) qui signifie le *supérieur* ou « celui qui préside » (Q 15). La question porte alors sur ses dispositions lorsqu'il ordonne quelque chose. Basile écrit :

Vis-à-vis de Dieu, il est « comme le ministre du Christ et le dispensateur des mystères divins<sup>188</sup> », craignant de parler ou de commander contrairement à la volonté de Dieu attestée dans les Écritures (Q 15).

Comme dans les questions précédentes l'Écriture reste la règle. Le rôle du supérieur est d'être « l'interprète de la volonté de Dieu et de l'Évangile »<sup>189</sup>. Cette interprétation doit se faire d'une part dans le plus grand respect de la Parole, comme nous venons de le voir, mais aussi dans l'amour des frères :

Vis-à-vis des frères, il doit être « comme une nourrice qui réchauffe ses enfants<sup>190</sup> », trouvant bon, pour plaire à Dieu, ainsi que pour l'utilité de tous, de partager à chacun non seulement l'Évangile de Dieu, mais même sa propre vie, selon le commandement de notre Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, qui a dit : « Je vous donne un commandement nouveau : vous aimer les uns les autres comme je vous ai aimés. Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis<sup>191</sup> » (Q 15).

Le supérieur n'apparaît donc, pour la première fois, qu'à la dernière question de la section sur l'obéissance. Si sa charge d'interpréter la volonté de Dieu laisse penser que sa fonction est stable, Jean Gribomont, qui a analysé toutes les occurrences du mot προεστώς et de ses synonymes dans le *Petit Ascéticon*<sup>192</sup>, écrit : « Le tableau n'est pas très précis, on a l'impression de se trouver devant une organisation encore flottante [...] De toute façon, la centralisation ne préoccupe pas Basile »<sup>193</sup>. D'ailleurs, les autres questions qui traitent de l'obéissance sont éparpillées dans le texte et ne semblent pas suivre un plan systématique<sup>194</sup>.

Cela est significatif de la vision que Basile a de l'obéissance avant que des considérations plus pratiques ne le poussent à insister sur le rôle des supérieurs. Selon lui, l'obéissance est d'abord « adhésion aux commandements de Dieu. Dans ceux-ci le croyant trouve le principe d'une soumission à ses frères »<sup>195</sup>. Si Dieu est l'origine, c'est donc la communauté qui est le lieu et le but de l'obéissance. Plus tard,

---

<sup>187</sup> Gribomont, Jean, « Obéissance et Évangile selon Saint Basile le Grand », in *La vie spirituelle supplément*, Paris, Cerf, 1952, no 21, p. 203.

<sup>188</sup> 1 Co 4, 1.

<sup>189</sup> Gribomont, Jean, « Obéissance et Évangile selon Saint Basile le Grand », p. 203.

<sup>190</sup> 1 Th 2, 7.

<sup>191</sup> Jn 13, 34.

<sup>192</sup> Gribomont, Jean, « Obéissance et Évangile selon Saint Basile le Grand », pp. 203 – 205.

<sup>193</sup> Gribomont, Jean, « Obéissance et Évangile selon Saint Basile le Grand », p. 204.

<sup>194</sup> Gribomont, Jean, « Obéissance et Évangile selon Saint Basile le Grand », pp. 204-205.

<sup>195</sup> Tillard, Jean-Marie-R., « Aux sources de l'obéissance religieuse (à suivre) », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 98, no 7, 1976, p. 604.

Basile, devant l'accroissement de ses fraternités, vise à consolider les rapports entre le supérieur et les autres frères. L'expérience de certaines tensions ou dissensions locales lui suggère de mieux définir et valoriser la mission de « celui qui préside » (*proestôs*) vis-à-vis des autres ascètes<sup>196</sup>.

## Le Grand Ascéticon

Ainsi, dans le *Grand Ascéticon*, l'évêque de Césarée relègue plus loin dans le recueil, et en ordre dispersé, les quatre questions sur l'obéissance que nous venons de présenter<sup>197</sup>. Il « introduit un exposé où le supérieur prend un relief qu'il n'avait pas à l'origine »<sup>198</sup> au sein d'une section des GR (GR 24 – 36) sur « la manière de vivre les uns avec les autres » (GR 24). L'obéissance est donc pensée dans le cadre de l'organisation de la vie communautaire. Cela témoigne du fait que son sens est toujours le même<sup>199</sup>.

Lorsque Basile commence à traiter de l'obéissance, il utilise l'image du corps pour parler de la communauté. À ce propos, Gribomont écrit que selon Basile,

l'activité de la vie dans le Christ est grâce, charisme inspiré par l'Esprit [...] ; mais ce charisme n'est pas donné à un moi isolé, centré sur Dieu seul, il est fonction de communauté, de Corps du Christ [...]. Chacun des membres a donc sa fonction propre, son charisme personnel, chacun obéit à l'Esprit et au Corps en se consacrant à cette vocation<sup>200</sup>.

Dans la GR 24, Basile écrit :

Aura donc la fonction d'œil celui qui a reçu, dans l'intérêt de la communauté, la mission de juger ce qui a été fait et de prévoir sagement ce qu'il y a à faire ; celle de l'oreille celui qui a charge d'écouter ; celle de la main celui qui doit agir, et ainsi de suite selon l'activité de chacun.

Il n'est pas sans danger pour le corps qu'un membre néglige de remplir sa propre fonction ou refuse de se servir d'un autre membre selon la finalité qu'il a reçue du divin Créateur. Ainsi la main ou le pied n'obéissant pas aux indications de l'œil, la première court le risque de toucher ce qui lui sera nuisible et le second trébuchera nécessairement ou tombera dans un précipice. Si c'est l'œil qui se ferme et refuse de voir, il périra sûrement avec tous les autres membres auxquels il arrivera ce que nous venons de dire (GR 24).

Le supérieur est donc comparé à l'œil du corps. Selon Tillard, l'œil ne commande pas, il n'y a de tête que le Christ, mais il a la

faculté de jugement et de prévision, il guide. De même, le supérieur discerne le commandement de Dieu auquel la communauté doit se soumettre [...] L'obéissance à une personne, même lorsqu'elle devient stricte, apparaît donc toujours comme le moyen de reconnaître ce que Dieu demande<sup>201</sup>.

---

<sup>196</sup> Pouchet, Jean-Robert, *Vivre la communion dans l'Esprit Saint et dans l'Église*, p. 153.

<sup>197</sup> La Q 12 deviendra la PR 1, la Q 13 deviendra PR 114, la Q 14 deviendra PR 157 et la Q 15 deviendra PR 98.

<sup>198</sup> Tillard, Jean-Marie-R., « Aux sources de l'obéissance religieuse (à suivre) », p. 605.

<sup>199</sup> Une comparaison entre la Q 13 et la PR 303 donne un exemple frappant de ce rôle plus important que prend le supérieur au fil du temps.

<sup>200</sup> Gribomont, Jean, « Obéissance et Évangile selon Saint Basile le Grand », p. 206.

<sup>201</sup> Tillard, Jean-Marie-R., « Aux sources de l'obéissance religieuse (à suivre) », p. 607.

Ainsi, le rôle du supérieur n'est pas de commander, mais de juger, de prévoir et de guider. Il est celui qui discerne la volonté de Dieu, dans l'optique du bien de la communauté.

La métaphore du corps pour parler de la communauté, qui sera souvent reprise par Basile et qu'il emprunte à la tradition paulinienne, indique bien l'importance qu'il accorde à la communion entre les frères et met en lumière le fait que le supérieur fait partie intégrante du groupe. Il est le responsable de la communion fraternelle.

Nous n'avons pas la place ici de passer en revue toutes les règles du *Grand Ascéticon* où le thème de l'obéissance et la figure du supérieur apparaissent. Rappelons simplement que l'une des tâches importantes du supérieur est la correction fraternelle (GR 25), mais qu'il peut aussi lui-même être repris par les frères les plus anciens (GR 27) et que son rôle particulier ne le rend pas plus digne qu'un autre (GR 30 ; PR 113), enfin que l'Écriture reste toujours la norme ultime (PR 1, 114, 303).

Comme nous l'avons écrit, si le rôle du supérieur est de plus en plus important c'est probablement pour pallier des problèmes ou tensions qui se firent jour au sein des communautés. Les GR 28 et 43-45 sont des exemples qui témoignent de ce processus<sup>202</sup>. C'est donc pour le groupe, pour la communauté que Basile fait évoluer ses règles. Jean Gribomont, qui a analysé toutes les GR et PR relatives à l'obéissance<sup>203</sup>, écrit que « le bien de la paix, du bon ordre, de la vocation propre à chacun, l' [Basile] amène peu à peu à mieux marquer le prestige du supérieur »<sup>204</sup>.

### 1.1.3 L'obéissance comme renoncement à la volonté propre

Nous l'avons esquissé au sujet de la Q 12, l'obéissance est également renoncement à la volonté propre. S'en remettre à une tierce autorité procède de la prise de conscience par l'homme que sa volonté n'est pas naturellement orientée vers Dieu. Basile se fonde notamment sur Ga 5, 17 :

L'Apôtre ayant dit : « De sorte que vous ne faites pas ce que vous voulez<sup>205</sup> », il est mauvais de laisser quelqu'un faire ce qu'il a décidé par sa volonté propre. Il faut au contraire accepter tout ce qui est décidé par les supérieurs, même contre notre volonté (PR 96).

Dans la GR 6 il explique que pour suivre le Christ il faut renoncer à soi-même, « or le renoncement, c'est l'oubli complet des choses passagères et le sacrifice de sa volonté propre » (GR 6). Dans la PR 119 il écrit au sujet de celui qui refuserait un travail pour en chercher un autre qu'il « enfreint l'obéissance et montre clairement qu'il ne s'est pas renoncé à lui-même. Il est ensuite, pour lui-même et pour les autres, la cause de bien d'autres maux ... » (PR 119). Nous voyons que l'obéissance est comme le signe du renoncement à la volonté propre et non un exercice ascétique pour y parvenir. Elle est aussi présentée comme nécessaire à la bonne marche de la vie communautaire.

Finalement, « l'obéissance est essentiellement adhésion à la Parole de Dieu, dictant au chrétien la soumission à ses frères quels qu'ils soient »<sup>206</sup>. Puisque les commandements de Dieu sont d'abord l'amour de Dieu et l'amour du prochain, le sens de l'obéissance est l'amour et la

---

<sup>202</sup> voir Gribomont, Jean, « Obéissance et Évangile selon Saint Basile le Grand », pp. 207 et 209 – 210

<sup>203</sup> Gribomont, Jean, « Obéissance et Évangile selon Saint Basile le Grand », p. 206 – 211.

<sup>204</sup> Gribomont, Jean, « Obéissance et Évangile selon Saint Basile le Grand », p. 211.

<sup>205</sup> Ga 5, 17.

<sup>206</sup> Baudry, Étienne, « Glossaire », in Basile de Césarée, *Petit recueil ascétique. Inventer une vie en fraternités, selon l'Évangile*, p. 390.

communion. Ainsi, pour Basile, le renoncement à la volonté propre est comme un préalable nécessaire pour la communion fraternelle<sup>207</sup>. Ainsi, Tillard écrit qu'une intuition court sous l'obéissance basilienne :

À fréquenter les documents, on acquiert peu à peu la conviction que cette intuition c'est la *koinônia*. Explicitement recherchée comme idéal, celle-ci exige un déploiement continu, très concret, d'amour fraternel, appelant à son tour l'obéissance à des normes d'action parfois minutieusement détaillées et à certaines personnes chargées à titre spécial du « service » de l'unité [...] « dans l'amour » [...]. La dimension ascétique de l'obéissance, née en particulier du renoncement à la volonté propre si nette chez Basile [...] n'apparaît pas primordiale. Elle s'ordonne à la vie fraternelle<sup>208</sup>

## 1.2 La pauvreté

Le thème de la pauvreté apparaît chez Basile dans le cadre plus général d'un exposé sur le renoncement (GR 8-23) compris comme préalable nécessaire pour suivre le Christ. Nous commencerons donc par présenter ce thème du renoncement avant de parler de la pauvreté matérielle. Au sein du *Grand Ascéticon* la GR 8 « constitue le grand énoncé sur le renoncement »<sup>209</sup>. Nous analyserons donc essentiellement cette règle pour introduire le renoncement dans les écrits ascétiques du père cappadocien, tout en sachant que nous sommes bien sûr loin d'épuiser le sujet.

Précisons encore que nous avons choisi de présenter la doctrine de Basile sur le renoncement dans le cadre du vœu de pauvreté, car cette vertu est traitée au sein d'un exposé sur le renoncement. Ceci dit, le renoncement concerne les trois vœux. Dans la GR 5 la chasteté est liée au renoncement au mariage et dans la GR 6 ou 41 notamment l'obéissance est liée au renoncement à la volonté propre.

### 1.2.1 Renoncement

Selon Basile, le renoncement au monde est au fondement de la vie monastique. En effet il est nécessaire pour suivre le Christ et pour jouir des biens célestes de se détacher de tous les biens de ce monde. Le renoncement est donc le dépouillement des richesses de ce monde pour tourner son esprit vers Dieu.

#### Suivre le Christ

Selon l'évêque de Césarée, le but du renoncement c'est de suivre le Christ. À la question : « Faut-il premièrement renoncer à tout avant de se consacrer à Dieu de la sorte ? » (GR 8) il répond :

Notre Seigneur Jésus-Christ a vivement et souvent insisté : « Si quelqu'un veut venir à moi, qu'il se renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive<sup>210</sup> », et encore : « Celui qui

---

<sup>207</sup> Comme nous le verrons, la conception de l'obéissance de Benoît de Nursie est différente. Selon lui elle est d'abord le lieu du progrès spirituel.

<sup>208</sup> Tillard, Jean-Marie-R., « Aux sources de l'obéissance religieuse (à suivre) », pp. 607 – 608.

<sup>209</sup> Attinger, Daniel, « Intransigeance et douceur », p. 242.

<sup>210</sup> Mt 16, 24.



ne renonce pas à tout ce qu'il a, ne peut être mon disciple<sup>211</sup> ». Il nous paraît donc exiger le renoncement le plus complet (GR 8).

Ce qui conduit le frère à renoncer à tout pour suivre Jésus et se tourner vers les biens célestes c'est l'amour du Christ :

Ainsi, celui qui est animé d'un impérieux désir de suivre le Christ ne peut plus tenir compte de quoi que ce soit en cette vie [...] Si l'on veut connaître plus exactement et plus clairement avec quelle ardeur ceux qui suivirent le Christ apportaient à l'aimer [...] (GR 8).

### **Le dépouillement des biens de ce monde...**

Concrètement, pour Basile, le renoncement consiste à :

s'affranchir des liens de cette vie terrestre et passagère, et se libérer des contingences humaines, afin d'être plus à même de marcher dans la voie qui conduit à Dieu. C'est se libérer des entraves afin de pouvoir posséder et user de ces biens plus estimables dont il est dit : « Beaucoup plus précieux que l'or et l'argent<sup>212</sup> » (GR 8).

La GR 8 propose donc « un itinéraire progressif de dépouillement »<sup>213</sup>, dont les richesses matérielles font partie, mais ne sont qu'un aspect, et

dont les étapes principales sont : renoncement au diable, puis aux affections humaines (parenté, amitié, coutumes qui ne sont pas vécues selon l'Évangile), puis renoncement à soi-même et enfin à l'attachement à la vie elle-même<sup>214</sup> :

Basile écrit ainsi :

Certes, nous avons renoncé avant tout au démon et aux passions de la chair, nous qui avons rejeté les fautes secrètes, les parentés du sang, les fréquentations humaines et toute habitude de vie en contradiction avec la pratique parfaite et salutaire de l'Évangile.

Chose plus nécessaire encore, celui-là s'est renoncé lui-même, qui « s'est dépouillé du vieil homme et de ses actes<sup>215</sup> », parce qu'il « s'attache pour sa perte aux désirs trompeurs<sup>216</sup> ». Il repousse donc les affections mondaines capables de mettre obstacle à la perfection qu'il poursuit, il considère comme ses parents véritables ceux qui l'ont engendré dans le Christ par l'Évangile, et comme ses frères ceux qui ont reçu le même Esprit d'adoption ; enfin, il tient les richesses comme choses étrangères à lui, comme elles le sont en réalité [...] Le renoncement complet consiste donc à ne plus même tenir à la vie, mais à se regarder toujours comme condamné à la mort, de façon à ne plus faire état de soi (GR 8).

Il y a donc incompatibilité aux yeux de Basile entre l'attachement à Dieu et l'attachement au monde. Autrement dit le choix du Royaume de Dieu implique le renoncement à tout le reste. Il donne comme exemple scripturaire la parabole du marchand qui vend tout pour acheter une perle de grand prix (Mt 13, 45-46) :

---

<sup>211</sup> Lc 14, 33.

<sup>212</sup> Ps 18, 11.

<sup>213</sup> Attinger, Daniel, « Intransigeance et douceur », p. 242.

<sup>214</sup> Attinger, Daniel, « Intransigeance et douceur », p. 242.

<sup>215</sup> Col. 3, 9.

<sup>216</sup> Eph. 4, 22.

La pierre précieuse désigne assurément ici le royaume des Cieux, et le Seigneur nous montre qu'il est impossible de l'obtenir, si nous n'abandonnons tout ce que nous possédons : richesse, gloire, noblesse de naissance et tout ce que tant d'autres recherchent avidement (GR 8).

Il explique ensuite pourquoi il y a incompatibilité entre les choses du monde et les choses de Dieu :

Le Seigneur l'a déclaré, il est du reste impossible de s'occuper convenablement de ce que l'on fait, quand l'esprit est sollicité par des objets divers : Personne ne peut servir deux maîtres<sup>217</sup> », a-t-il dit, et encore : « Vous ne pouvez servir en même temps Dieu et Mammon<sup>218</sup> ».

C'est pourquoi le trésor qui est dans le ciel est le seul que nous puissions choisir pour y attacher notre cœur : « Car où est votre trésor, là est votre cœur<sup>219</sup> ». Si nous nous réservons donc des biens terrestres ou un superflu périssable, notre esprit y demeure enfoui comme dans la fange et notre âme reste incapable de contempler Dieu ; elle devient insensible aux désirs des splendeurs du ciel et aux biens qui nous sont promis (GR 8).

Autrement dit, les biens de ce monde accaparent l'esprit et le tiennent lié par les passions qu'ils y font naître, alors que le choix du Royaume des Cieux implique de tourner toutes ses pensées vers Dieu. Le renoncement aux biens du monde a donc pour but de procurer le calme extérieur puis intérieur, l'hésychia, nécessaire à la contemplation. Ainsi, le renoncement

est fait de maîtrise de soi, de simplicité, d'humilité, de pauvreté et de sobriété. Tout cela doit concourir à s'attacher à l'unique nécessaire : vouloir ce que Dieu veut, s'attacher sans distraction aux commandements de Dieu<sup>220</sup>.

### **... pour tourner son esprit vers Dieu**

Sous-jacent à cette idée se trouve un thème, très important dans les écrits de Basile, qui est le souvenir de Dieu, ou la mémoire de Dieu (μνήμη Θεοῦ)<sup>221</sup>. C'est l'idée que le chrétien est appelé à garder toujours son esprit tourné vers Dieu. Dans la GR 5, où il traite notamment « de la prière parfaite du moine »<sup>222</sup>, Basile note qu'après avoir renoncé à tous les biens de ce monde,

il nous faut encore garder notre cœur en toute vigilance, pour ne point perdre Dieu de vue, et ne point souiller par des imaginations vaines le souvenir des merveilles divines. Partout il nous faut porter la sainte pensée de Dieu comme un sceau indélébile imprimé dans nos âmes, nous souvenant uniquement et inlassablement de lui (GR 5).

Par ce souvenir, Dieu demeure en l'homme qui devient alors véritablement le temple de Dieu :

Attention habituelle à Dieu, rumination de sa Parole, de ses ordres, de ses bienfaits, de ses promesses et de ses jugements, ce souvenir empêche de pécher, purifie la mémoire de toutes

---

<sup>217</sup> Mt 6, 24.

<sup>218</sup> Mt 6, 24.

<sup>219</sup> Mt 6, 21.

<sup>220</sup> Attinger, Daniel, « Intransigeance et douceur. », p. 242.

<sup>221</sup> Voir notamment Q 2 ; PR 157.

<sup>222</sup> Sieben, Hermann Joseph, *Mnèmè Theou*, in Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Tome X, Paris, Beauchesne, 1980, col. 1410.

les sollicitudes et souillures mondaines. Il procure à l'âme la bonne disposition [...], en la rendant capable d'agir selon la volonté divine et en suscitant en elle l'amour pour son permanent Bienfaiteur<sup>223</sup>.

Dans la PR 294, Basile explique que le souvenir de ses bienfaits est un moyen efficace pour en garder la mémoire.

## Être dans le monde sans être du monde

Précisons encore que le renoncement au monde ne signifie pas sortir du monde. Dans la lettre 2 à son ami Grégoire de Naziance Basile écrit :

La séparation d'avec le monde ne consiste pas à vivre matériellement hors de lui, mais à arracher cette sympathie que l'âme a pour le corps. Alors, on devient sans cité, sans maison, sans biens propres, sans amis, sans richesses, sans moyens d'existence, sans affaires, sans engagement<sup>224</sup>.

Apparaît ici le thème, sous-jacent à toute la doctrine du renoncement, de la *xénitéia*<sup>225</sup>. Pour se défaire de tous les liens au monde qui sont autant de soucis, il s'agit de vivre comme un étranger (*xénitéia* vient de *xénos* qui signifie étranger en grec) sur la terre, ce que le chrétien est en réalité puisqu'il attend le retour dans sa patrie céleste.

### 1.2.2 Pauvreté volontaire

La pauvreté matérielle est donc un élément parmi d'autres du renoncement qui « commence par l'abandon des choses extérieures, comme les richesses, la vaine gloire, la société des hommes, l'attrait des bagatelles » (GR 8). Tout ce que nous venons de dire sur le renoncement a donc pour but d'éclairer le sens de la pauvreté chez Basile.

Rappelons tout de même que la pauvreté volontaire n'est pas la misère, mais qu'elle est renoncement à toute possession personnelle. Elle consiste à mettre en commun les avoirs, à vivre simplement et à faire un usage raisonnable des biens comme la nourriture (GR 18-20) ou les vêtements (GR 22-23).

Un usage modéré des biens matériels permet de progresser dans la simplicité et l'humilité (GR 22). Par exemple, proposer des plats simples aux hôtes (GR 20) et se vêtir de manière simple (GR 22-23) évite de s'attirer ou de rechercher la vaine gloire.

En fait, aux yeux de Basile, les richesses ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, mais ce sont les conséquences de la possession qui sont souvent néfastes (PR 92), car elles font naître dans l'âme de multiples passions. À l'inverse, le renoncement aux richesses permet de « s'affranchir des liens de cette vie terrestre et passagère » (GR 8) et de ces passions qu'elles font naître dans l'âme : « la colère, la tristesse, les soucis et, en somme, toutes les funestes passions de l'âme » (GR 8).

---

<sup>223</sup> Baudry, Étienne, « Glossaire », in Basile de Césarée, *Petit recueil ascétique. Inventer une vie en fraternités, selon l'Évangile*, p. 391.

<sup>224</sup> Basile de Césarée, *Lettre 2*, cité par Bardy, Gustave, « Chez les pères », in *Dépouillement*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Tome III, Paris, Beauchesne, 1957, col. 464.

<sup>225</sup> Voir Guillaumont, Antoine, *Aux origines du monachisme chrétien*, pp. 89 – 116.

Concrètement, la dépossession est radicale puisqu'elle implique de n'user d'aucun bien de la communauté librement. Il faut toujours demander la permission à celui qui en a été désigné responsable<sup>226</sup>. Cela va même jusqu'à l'interdiction de donner des objets :

Donner ou recevoir, même selon le commandement, n'appartient pas à chacun, mais à celui qui, ayant fait ses preuves, est préposé à l'administration. C'est donc lui qui, en temps utile, donnera ou recevra du neuf ou du vieux selon les besoins de chacun (PR 87).

### 1.2.3 Imitation du Christ

Enfin nous découvrons au dans une phrase de la GR 8 que renoncer aux biens de ce monde c'est imiter et s' « assimiler au Christ, lequel s'est fait pauvre pour nous, de riche qu'il était » (GR 8). Nous n'avons pas trouvé d'autres passages qui donnent ce sens à la pauvreté, mais c'est pourtant un point qui nous semble important. Ailleurs Basile parle de l'imitation du Christ dans la charité (GR 3), dans l'obéissance (GR 5), dans l'humilité (GR 7) ou dans la tempérance (GR 16).

Finalement, la pauvreté est un aspect d'une attitude fondamentale qui consiste à se considérer comme un étranger sur la terre et donc à ne s'attacher à rien ici-bas. Elle est l'un des éléments du renoncement qui permettent de se détacher des richesses de ce monde pour trouver le calme et garder le souvenir de Dieu. Elle donne les conditions extérieures nécessaires à la simplicité et à la paix intérieure. Il y a donc dans la pauvreté une dimension d'ascèse pour favoriser le progrès spirituel. Ainsi, le chrétien est celui qui accepte de se dépouiller de toutes ses richesses pour suivre le Christ, par amour et parce qu'il croit qu'il est un bien plus grand que tous les autres.

Concrètement, elle se vit dans la dépossession et la mise en commun de tous les biens et elle implique la tempérance.

## 1.3 La chasteté

Dans les *Ascéticons* Basile parle peu du thème de la chasteté. Dans la GR 15 nous apprenons qu'elle fait l'objet d'un vœu, mais c'est essentiellement dans la GR 5 que Basile aborde cette question. Elle est alors présentée comme un renoncement pour mieux se consacrer à Dieu.

Dans la GR 5, Basile traite plus généralement « de la dispersion de l'âme à éviter » (GR 5). Cela est important puisque selon lui,

il ne nous est possible d'observer ni le commandement de l'amour de Dieu, ni celui de la charité envers le prochain, ni aucun autre commandement, si nos pensées changent constamment d'objet (GR 5).

Dès lors, toujours selon Basile, il est nécessaire de renoncer au mariage, comme à d'autres éléments, afin de garder ses pensées en Dieu et d'unifier sa vie dans le service de Dieu :

---

<sup>226</sup> Voir par exemple GR 19 ; PR 91, 304, 305.

Bien que le mariage soit permis et digne d'être béni, l'Apôtre oppose pourtant les embarras qu'il implique aux préoccupations du service de Dieu, comme s'il ne pouvait y avoir accord : « Celui qui n'est pas marié, dit-il, pense aux choses du Seigneur, afin de lui plaire ; tandis que celui qui est marié pense aux choses du monde, afin de plaire à sa femme<sup>227</sup> » [...]

Celui qui veut véritablement suivre le Christ doit donc se libérer des liens des penchants de la vie, et cela se réalise dans l'éloignement et l'oubli des anciennes habitudes. C'est pourquoi, si nous ne nous rendons pas étrangers à la parenté charnelle et aux relations extérieures, nous dont le caractère est de tendre vers un autre monde, selon cette parole : « Notre vie est dans les cieux<sup>228</sup> », il nous est impossible d'atteindre notre but et de plaire à Dieu. Il a dit, en effet, catégoriquement : « Celui d'entre vous qui ne renonce pas à tout ce qu'il a, ne peut être mon disciple<sup>229</sup> » (GR 5).

Cela dit, l'abstinence et le célibat ne suffisent pas. Puisque le but de la chasteté est de permettre d'unir et de tourner sa vie et son âme vers Dieu, elle consiste aussi à rester attentif à ses pensées et à son imagination :

Lorsque nous avons fait cela, il nous faut encore garder notre cœur en toute vigilance, pour ne point perdre Dieu de vue, et ne point souiller par des imaginations vaines le souvenir des merveilles divines. Partout il nous faut porter la sainte pensée de Dieu comme un sceau indélébile imprimé dans nos âmes, nous souvenant uniquement et inlassablement de lui (GR 5).

Nous retrouvons ici le thème du souvenir de Dieu que nous avons abordé au point précédent.

Finalement la chasteté est un aspect du renoncement, qui, comme la pauvreté, a pour but d'unifier son existence pour l'amour et le service de Dieu. Concrètement, elle est favorisée par une alimentation légère (GR 18). Elle ne consiste pas seulement dans le célibat, mais aussi dans l'attention aux pensées. Il y a donc une chasteté du corps et une chasteté du cœur. Les deux sont importantes selon Basile.

## 2. La Règle de Saint Augustin

La Règle de saint Augustin est la plus courte que nous étudions, à peine 8 chapitres. Cela vient du fait qu'à l'origine elle ne se voulait peut-être pas une règle monastique à proprement parler, mais une lettre ou un texte contenant plusieurs conseils visant à organiser la vie communautaire. Ceci dit, les questions de ses premiers destinataires, de sa forme originale et de la date de sa rédaction sont discutées par les historiens. Nous n'entrerons pas dans ce débat qui n'est pas fondamental pour notre problématique. Signalons simplement qu'Augustin a probablement rédigé ce qui deviendra la Règle, ou le *Praeceptum*, entre 391 et 428<sup>230</sup> pour

---

<sup>227</sup> I Cor 7, 32.

<sup>228</sup> Phil 3, 20.

<sup>229</sup> Lc 14, 33.

<sup>230</sup> Sur la date de rédaction de la Règle voire notamment : Trapè, Agostino, *La règle de saint Augustin commentée*, Traduction de l'italien par Marie-José et Pierre Biondini, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1993, pp. 51 – 52.

organiser la vie religieuse de l'un des monastères qu'il avait fondés<sup>231</sup> (nous citerons ce texte dans la traduction qu'en donne Agostino Trapè<sup>232</sup>, en mentionnant le numéro du chapitre en chiffre romain et le numéro du paragraphe en chiffre arabe).

Ce qui nous intéresse pour comprendre le sens de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance dans la Règle d'Augustin, c'est l'esprit ou le sens du monachisme selon l'évêque d'Hippone. À défaut de place pour traiter en profondeur de cette question, nous en soulignerons un aspect qui nous semble être essentiel. Il s'agit de la dimension communautaire du monachisme, vécu comme « la recherche du royaume de Dieu dans l'amitié, en s'aidant, se comprenant, se tolérant les uns les autres dans la sainte charité »<sup>233</sup>. Ainsi, comme pour Basile, le cadre des recommandations contenues dans la Règle

est essentiellement communautaire. La Règle s'adresse, en effet, à la communauté dans son ensemble, considérée comme rassemblée par l'idéal de l'Église primitive décrite par le texte des Actes en 4, 32<sup>234</sup>.

La référence d'Augustin, l'idéal vers lequel il tend, c'est donc la première communauté de Jérusalem. L'amitié, le partage et la communion fraternelle sont au cœur de son projet monastique, et la vie monastique est au cœur de sa conception de la vie chrétienne :

Dans sa vie personnelle – et cela est important pour estimer à leur valeur certaines de ses idées monastiques –, il y a eu un lien étroit entre sa résolution de devenir chrétien baptisé et celle de devenir religieux<sup>235</sup>.

Dès après sa conversion et son baptême, il cherche, avec un petit groupe d'amis, un lieu pour mener une vie communautaire. Ils se décident alors pour Thagaste. Augustin reste cependant encore un an à Rome, période durant laquelle il étudie le monachisme égyptien et visite plusieurs monastères à Rome, ce qui lui donne autant d'exemples desquels il pourra s'inspirer pour la vie communautaire qu'il projette. En 388 il quitte Rome, s'établit à Thagaste, vend ses biens et les donne aux pauvres. Alors, avec quelques amis « il se consacr[e], en dehors de la ville, aux jeûnes, à la prière et à l'étude »<sup>236</sup>. En 391, Augustin devient prêtre à Hippone. Valérius, l'évêque d'Hippone, lui fait alors don d'un jardin près de l'église et Augustin y fonde un monastère, où, à part lui, vivent essentiellement des laïcs. En 395 il devint évêque. Les activités que cette charge lui impose, notamment l'accueil de tous les gens de passage, perturbent la vie des autres moines. Augustin décide alors de fonder un monastère de clercs dans l'évêché. Par la suite, il créera encore d'autres monastères pour des moines et des moniales<sup>237</sup>. Ainsi, quelle que soit l'évolution des circonstances, Augustin cherche toujours à vivre l'idéal monastique compris comme une vie communautaire dans la charité fraternelle. Au sujet de la Règle d'Augustin, le père Ange Le Prout écrit :

[Alors que les autres Ordres] font tourner toutes les maximes évangéliques de charité à une des vertus qu'ils professent [...], saint Augustin fait tourner toutes les vertus à cette intention charitable de rendre la voie de la perfection évangélique facile au prochain par un

---

<sup>231</sup> Sur la question des premiers destinataires de la Règle, voire notamment : Trapè, Agostino, *La règle de saint Augustin commentée*, pp. 45 – 49.

<sup>232</sup> Augustin, « La Règle », in Trapè, Agostino, *La règle de saint Augustin commentée*, pp. 57 – 91.

<sup>233</sup> Trapè, Agostino, *La règle de saint Augustin commentée*, p. 34.

<sup>234</sup> De Dreuille, Mayeul, *La règle de saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2000, p. 167.

<sup>235</sup> Verheijen, Melchior, « Saint Augustin », in *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris, Aubier, 1961, p. 201.

<sup>236</sup> Trapè, Agostino, *La règle de saint Augustin commentée*, p. 32.

<sup>237</sup> Ce paragraphe s'inspire de Trapè, Agostino, *La règle de saint Augustin commentée*, pp. 19 – 37.

enchaînement des cœurs dans les liens d'une charité réciproque et d'une communauté qui ne vise qu'à unir et lier ensemble sous un même joug les particuliers, pour porter les faix les uns des autres, se rendant ce joug suave, et sa charge légère, et la voie de la perfection et l'accomplissement de la loi aisés, et pour s'entrefaciliter leur salut, et nous y attacher par des liens d'Adam, des liens de charité, nous facilitant la persévérance, nous aidant à s'y soutenir les uns par les autres<sup>238</sup>.

Finalement, la Règle, qui s'adresse à l'une de ces communautés, est souvent orientée vers la pratique. Cela nous sera utile pour découvrir des conseils sur la manière de vivre la chasteté, la pauvreté et l'obéissance. Toutefois, le sens de ces vœux n'est pas développé. Il aurait donc été fécond d'étudier les autres écrits d'Augustin pour en éclairer la Règle<sup>239</sup>, mais nous avons malheureusement dû y renoncer, car cela nous aurait menés trop loin.

## 2.1 L'obéissance

Dans la Règle de saint Augustin, le sens de l'obéissance et de l'autorité c'est la communauté. Il est remarquable que l'évêque d'Hippone insiste plutôt sur la manière dont le supérieur doit remplir sa tâche que sur celle avec laquelle les frères doivent obéir<sup>240</sup>. A ses yeux, « les dirigeants sont là pour la société, et non pas la société pour les dirigeants [...] le *praepositus* du monastère est le serviteur des serviteurs de Dieu »<sup>241</sup>.

### Le supérieur

Le chapitre sur l'autorité et l'obéissance ne se situe qu'à la fin de la Règle (chapitre VII) et cela est probablement significatif de la place que donne Augustin supérieur. Il n'est pas le chef, le maître, mais celui qui est responsable de veiller à la cohésion de la communauté et à la communion fraternelle. Auparavant, la figure du frère prieur apparaît à trois reprises. Il est alors celui qui est chargé de gérer les biens de la communauté et leur répartition (I, 3 ; V, 3, 4), de veiller sur les frères malades (V, 5, 7) ou de pratiquer la correction fraternelle (IV, 9, 11).

Au chapitre VII, il est présenté comme un père (VII, 1), un modèle (VII, 3) et un serviteur (VII, 3). Comme père il doit savoir se faire craindre, pour garder son autorité, mais surtout aimer. Comme modèle il est appelé à « corriger les instables, à ranimer ceux qui manquent de courage, à soulever les faibles et à exercer la patience envers tous » (VII, 3). Enfin il est serviteur. C'est un grand principe du gouvernement chez Augustin : « être supérieur, c'est servir »<sup>242</sup> :

Que votre frère prieur ne place pas son honneur dans l'asservissement des autres sous son autorité, mais dans les services qu'il leur rend par charité. Par l'honneur devant vous, qu'il soit à votre tête ; par la crainte devant Dieu, qu'il se tienne à vos pieds (VII, 3).

---

<sup>238</sup> Ange Le Proux, cité par Verheijen, Luc, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1980, p. 16.

<sup>239</sup> Brésard, Luc, « Les Règles monastiques », in *Connaissance des Pères de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, no 67, p. 12.

<sup>240</sup> Verheijen, Luc, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1980, pp. 285 - 286.

<sup>241</sup> Verheijen, Luc, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, p. 286.

<sup>242</sup> Trapè, Agostino, *La règle de saint Augustin commentée*, p. 90. A ce sujet, voire aussi Verheijen, Luc, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, p. 286.

Son rôle est avant tout une responsabilité, qui n'est d'ailleurs pas sans risque : « il se trouve parmi vous, en effet, à une place d'autant plus dangereuse qu'elle est plus élevée » (VII, 4). Le prieur est en effet responsable de la communauté et ainsi de chaque frère de qui il devra rendre compte à Dieu (VII, 3).

## Les frères

Sur la manière d'obéir pour les frères, Augustin donne deux préceptes. Il écrit tout d'abord : « Qu'on obéisse au frère prieur comme à un père, toujours avec le respect qui est dû à sa charge, pour ne pas offenser Dieu en lui » (VII, 1). La communauté est ici comparée à une famille et l'obéissance doit être filiale, faite d'amour et de respect.

Puis, après avoir dit que le supérieur devra rendre compte des frères à Dieu, il leur écrit : « C'est pourquoi, en obéissant mieux, vous ne faites pas seulement preuve de compassion envers vous-mêmes, mais aussi envers lui » (VII, 4). C'est donc par compassion envers le supérieur que les frères doivent obéir. Trapè commente ainsi ce passage de la Règle :

Le supérieur a une responsabilité qui est sienne, mais qui a pour objet le bien des autres ; une responsabilité qu'il ne voudrait pas avoir, « s'il est sage » ; une responsabilité qu'il a acceptée et qu'il porte pour l'amour du Christ, en gémissant et en espérant. Il est bien évident alors qu'en obéissant, on rend sa tâche plus facile, on en allège le poids, on l'aide à la porter avec dignité et à lui éviter les embûches qui le guettent<sup>243</sup>.

Finalement, une autorité est nécessaire à toute société humaine pour qu'elle fonctionne. Le frère prieur endosse ce rôle comme une responsabilité et l'obéissance des autres frères donne une unité et une cohérence groupe. Autrement dit :

la donnée première est la communauté, le supérieur n'est qu'un de ses organes et l'obéissance un moyen de réaliser l'unité des cœurs selon Dieu, c'est-à-dire dans la charité. Le thème, si important chez Augustin, de la charité qui vient de Dieu et unit les chrétiens dans le corps du Christ, trouve ainsi son application dans le lien étroit qu'il établit entre obéissance et charité<sup>244</sup>.

Concrètement, les frères doivent obéir avec respect, amour et « sans protestations » (V, 5).

## 3.2 La pauvreté

### Mise en commun des biens comme source de communion

Comme nous l'avons vu, Augustin organise la vie religieuse autour de la communauté, de la *koinonia*. Le modèle est celui de la communauté primitive de Jérusalem, décrite dans le livre des Actes aux chapitres 2 et 4. L'évêque d'Hippone va découvrir dans ces textes, et notamment Ac 4, 32, qui parlent de la mise en commun des biens, les fondements pour une communion spirituelle. Si

---

<sup>243</sup> Trapè, Agostino, *La règle de saint Augustin commentée*, p. 205.

<sup>244</sup> De Dreuille, Mayeul, *La règle de saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, p. 167.



les premiers moines cherchent à imiter la forme de vie, la *koinonia* de la primitive communauté de Jérusalem [...] ils considéraient le partage des biens toujours à la lumière de l'ascèse : comme la purification du cœur absolument nécessaire pour s'approcher de Dieu [...] Or, S. Augustin va donner à ce texte [Ac 4, 32] un sens essentiellement communautaire, à savoir que le partage des biens matériels est nécessaire pour n'avoir qu'un seul cœur et qu'une seule âme en Dieu<sup>245</sup>.

Ainsi, dès les premières lignes de sa règle, notre auteur commence par exposer la raison de la vie commune, qui est de demeurer unis et tournés vers Dieu, puis il donne le premier moyen pour réaliser cela, qui est de mettre tous les biens en commun :

Voici ce que nous vous prescrivons d'observer dans le monastère. Avant tout, vivez unanimes à la maison, ayant une seule âme et un seul cœur tendu vers Dieu. N'est-ce pas la raison même de votre rassemblement ?

Et puis, qu'on n'entende pas parler parmi vous de biens personnels, mais qu'au contraire tout vous soit commun. Votre frère prieur doit distribuer à chacun de vous de quoi se nourrir et se couvrir, non pas selon un principe égalitaire, puisque vos santés sont inégales, mais plutôt à chacun selon ses besoins. Vous lisez, en effet, dans les Actes des Apôtres : « Ils avaient tout en commun<sup>246</sup> », et : « On accordait à chacun en proportion de ses besoins personnels<sup>247</sup> » (I, 1-3).

Dans ce texte, deux principes sont posés : la mise en commun de tous les biens et la répartition en fonction des besoins de chacun. Augustin sera attentif à ce second principe dans la suite de la Règle. Par exemple, à ceux qui sont plus fragiles, il permet de manger plus (III, 1 et 3) ou de recevoir certains vêtements ou couvertures que l'on n'accorde pas aux autres (III, 4). De même, bien sûr, pour les malades (III, 5).

Ceci dit, l'idéal est bien la mise en commun complète. Cela va jusqu'à accuser de vol celui qui garderait pour lui-même, sans en avertir le frère prieur, un cadeau qu'il recevrait (V, 3). Enfin, un autre exemple éloquent de cette mise en commun totale est donné dans le paragraphe V, 1, consacré aux habits, qui n'appartiennent même pas à ceux qui les portent.

Finalement, pour Augustin, le but de la vie monacale c'est la communion entre les frères en vue de la recherche du Royaume et cette communion des cœurs est réalisée et signifiée notamment par le partage de tous les biens. Dès lors,

la communauté n'est que l'expression de l'amour mutuel entre frères. Cette unité fraternelle fondée sur Dieu est, par ailleurs, l'expression de la vraie réalité de l'Église en tant que Corps du Christ<sup>248</sup>.

Par l'amour et la communion entre les frères, la communauté est donc appelée à être présence de l'Église dans le monde et ainsi signe et témoignage de l'amour de Dieu. Or, la mise en commun de tous les biens est nécessaire pour réaliser cette communion.

Ainsi, pour Augustin,

---

<sup>245</sup> Garcia, Jaime, « Le « ministère de la charité » à l'égard des pauvres selon S. Augustin », p. 29.

<sup>246</sup> Ac 4, 32.

<sup>247</sup> Ac 4, 35.

<sup>248</sup> Garcia, Jaime, « Le « ministère de la charité » à l'égard des pauvres selon S. Augustin », p. 30.

le partage des biens matériels est donc bien plus qu'une décision d'ordre économique, c'est bien plus qu'un geste de détachement. Il s'agit d'un choix de vie qui veut que l'amour de l'autre prenne la première place<sup>249</sup>.

Concrètement cela implique la dépossession de tout avoir personnel et le partage dont le frère prieur (V, 3), ou d'autres frères nommés pour cela (V, 1-4) sont responsables.

## 2.3 La chasteté

Dans la règle d'Augustin, la question du sens de la chasteté est peu traitée. La règle est en effet destinée à ceux qui entrent au monastère et qui choisissent la vie commune. Or, du temps d'Augustin, sur la

voie de la « sainte résolution » - résolution de devenir serviteur ou servante de Dieu – ceci [l'entrée au monastère] était le second pas, non le premier. Le premier était, et reste, le vœu de chasteté qui, et cela vaut surtout pour les vierges, était souvent émis indépendamment de la volonté d'entrer dans un monastère<sup>250</sup>.

Cela dit, Augustin prend un chapitre entier (IV) pour traiter des dispositions intérieures à observer afin que l'abstinence sexuelle, ou la chasteté physique, soit suivie de la chasteté du cœur :

Votre regard, bien sûr, peut tomber sur une femme, mais qu'il ne s'arrête sur aucune. On ne vous interdit pas, en effet, de voir des femmes sur votre chemin, mais les convoiter, ou vouloir être convoité d'elles, voilà ce qui est blâmable. Car ce n'est pas seulement le toucher, ni le mouvement du cœur, mais aussi le regard qui excite ou exprime le désir des femmes. Et ne prétendez pas avoir le cœur pur, si vous avez les yeux impurs ; car l'œil impur est le messager d'un cœur impur. Sans échanger la moindre parole, on peut communiquer mutuellement des sentiments impurs au travers de regards complices et, par suite de désirs mauvais, trouver satisfaction dans une passion réciproque. Alors, même si les corps restent intacts de toute atteinte à la pudeur, c'en est fait de la vraie chasteté : celle du cœur (IV, 4).

Ce texte fait certainement référence à Mt 5, 28. Remarquons que pour Augustin la vraie chasteté est celle du cœur. Dans les paragraphes suivants (IV, 6-11) il montre l'importance de l'amitié et de la communion fraternelle pour garder cette chasteté. Les frères qui remarqueraient que l'un des leurs se laisse aller à échanger des regards séducteurs avec une femme doivent le mettre en garde :

Soyez les uns pour les autres gardiens de la pureté. De cette façon, Dieu, qui habite en chacun de vous, vous protégera aussi depuis ses demeures, c'est-à-dire par chacun de vous.

Et si vous avez remarqué chez l'un d'entre vous cette effronterie du regard, mettez-le immédiatement en garde : sans avoir le temps de se développer, son mal doit être, dès le début, corrigé (IV, 6-7).

Si le frère persiste, des mesures doivent être prises, mais tout cela doit être « inspiré par l'amour des personnes » (IV, 10).

---

<sup>249</sup> Garcia, Jaime, « Le « ministère de la charité » à l'égard des pauvres selon S. Augustin », p. 33.

<sup>250</sup> Trapè, Agostino, *La règle de saint Augustin commentée*, p. 173.

En IV, 3 il est possible, selon Trapè, de trouver l'un des sens que donne Augustin à la chasteté :

Que vous marchiez, que vous vous arrêtiez, quels que soient vos mouvements, ne faites rien qui puisse choquer le regard d'un témoin, mais que tout soit conforme à votre état, qui est saint (IV, 3).

Dans ces lignes il serait possible de lire le sens du témoignage que revêt la chasteté<sup>251</sup>. Elle est renoncement à des actes déterminés par la nature pour se tourner vers Dieu et témoigner que Dieu seul est nécessaire. Elle est un acte prophétique puisque dans le Royaume il n'y aura plus « ni homme ni femme » (Ga 3, 28).

Finalement, le sens de la chasteté est très peu développé par Augustin dans sa règle. Cette dernière n'est en effet pas un traité théologique, mais un court recueil de préceptes qui permettent la vie commune. Ceci dit Augustin tient cette vertu en très haute estime et il donne des conseils sur la manière de la garder. Il rappelle notamment l'importance de l'attention aux pensées et considère même que la vraie chasteté est celle du cœur. Il attire aussi l'attention sur l'importance des frères et de l'entraide pour persévérer dans cette vertu.

Augustin écrit notamment sur le sens de la chasteté dans un traité nommé *De la sainte virginité*. Trapè note qu'elle y est notamment décrite comme « une imitation plus complète du Christ »<sup>252</sup> et une « source de liberté intérieure qui permet de se consacrer avec une intensité plus grande aux choses du Seigneur »<sup>253</sup>.

### 3. La Règle de saint Benoît

La vie et l'œuvre de saint Benoît de Nursie ne nous sont connues que par deux ouvrages : les *Dialogues*, texte que le pape Grégoire 1<sup>er</sup> rédigea vers 593-594 et dans lequel la biographie de Benoît tient une place très importante, et *La Règle de saint Benoît* dont il est l'auteur (nous citerons la *Règle de saint Benoît* selon l'édition des sources chrétiennes<sup>254</sup>, en écrivant RB suivi du numéro du chapitre puis du numéro du verset). Concernant la première source, Adalbert de Vogüé note que la chronologie étant « le moindre des soucis de l'auteur »<sup>255</sup>, il nous est très difficile d'établir avec précision les dates importantes de la vie du saint<sup>256</sup>. Rappelons tout de même quelques moments importants de son existence.

Saint Benoît naît au sein d'une famille de grands propriétaires ruraux dans la province de Nursie, à la fin du V<sup>e</sup> siècle, probablement entre 480 et 490. Jeune homme il va à Rome pour se préparer à une carrière libérale, mais, dégoûté du monde, il devient ascète. Il passe alors trois ans dans une grotte à Subiaco. Des disciples viennent alors à lui et il fonde une douzaine de

---

<sup>251</sup> Trapè, Agostino, *La règle de saint Augustin commentée*, p. 177.

<sup>252</sup> Trapè, Agostino, *La règle de saint Augustin commentée*, p. 175.

<sup>253</sup> Trapè, Agostino, *La règle de saint Augustin commentée*, p. 176.

<sup>254</sup> Benoît de Nursie, *La règle de saint Benoît*, tome I (prologue – ch. 7), Introduction traduction et notes par Adalbert de Vogüé, Texte établi et présenté par Jean Neufville, Paris, Cerf, 1972 ; Benoît de Nursie, *La règle de saint Benoît. Tome II (ch. VIII-LXXIII)*, Introduction traduction et notes par Adalbert de Vogüé, Texte établi et présenté par Jean Neufville, Paris, Cerf, 1972.

<sup>255</sup> De Vogüé, Adalbert, *Saint Benoît, l'homme et l'œuvre*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2001, p. 18.

<sup>256</sup> Sur la vie de saint Benoît et pour cette brève présentation de la *Règle de saint Benoît*, nous nous basons sur les ouvrages suivant : De Vogüé, Adalbert, *Saint Benoît, l'homme et l'œuvre* ; Schmitz, Ph., « Saint Benoît », coll. 1372 – 1388 ; Delannoy, Pierre Alban, *La Règle de saint Benoît. Chemin de vie pour les laïcs*, Paris, Albin Michel, 2015.

petits monastères. Plus tard, peut-être vers 525 – 530, il se rend au Mont-Cassin pour y fonder un nouveau monastère où il rassemble tous ses disciples. Il y reste jusqu'à sa mort vers 550 – 560. C'est probablement au Mont-Cassin que Benoît écrit sa règle.

Les deux premières règles que nous avons étudiées sont considérées comme des « règles-mères »<sup>257</sup>. C'est-à-dire qu'elles ont été écrites avant toutes les autres, qu'il n'y pas de dépendance entre elles et qu'elles ont inspiré d'autres règles. La Règle de saint Benoît appartient quant à elle à la troisième génération de règles et s'inspire de celles qui l'ont précédée. Dans le 73<sup>e</sup> et dernier chapitre, Benoît cite certaines de ses sources, à savoir l'Écriture, les livres ainsi que « les *Conférences* des Pères et leurs *Institutions* et leurs *Vies*, ainsi que la Règle de notre saint Père Basile » (RB 73, 5). Les *Conférences* et les *Institutions* font probablement référence aux textes du même nom de Jean Cassien. Mais l'auteur duquel Benoît s'est le plus inspiré est un anonyme qui a écrit, dans le premier quart du sixième siècle<sup>258</sup>, un texte connu sous le nom de *Règle du Maître*. Tous les commentaires que nous avons lus sur la Règle de saint Benoît s'attellent à mettre en évidence les similitudes et les différences entre ces deux textes et à montrer comment Benoît s'est inspiré du Maître. Ce dernier s'est lui-même largement inspiré de Jean Cassien qui s'est quant à lui nourri du monachisme égyptien. En effet, Cassien, après avoir passé près de dix-sept ans dans les déserts d'Égypte revient en Europe et fonde plusieurs monastères cénobitiques. Cette expérience d'un monachisme semi-anachorétique va influencer sa conception du cénobitisme. Ainsi, pour lui le monachisme

consiste moins dans la *koinônia* comme telle que dans l'éducation du moine appelé par l'Esprit au seul à seul avec Dieu [...] La communauté ne se donne pas pour but la constitution d'une cellule d'Église soudée dans l'amour. Elle se veut ambiance, milieu où se vit la mort à soi-même, pour la lente acquisition de la liberté totale [...] La vie intérieure du moine, sa patience, son éducation aux mœurs spirituelles, par-dessus tout son expérience du « seul à seul », deviennent le but essentiel des activités communes. Le monastère ressemble à « un désert cénobitique » où cohabitent, en s'entraînant dans la charité, des cénobites « intérieurement anachorètes »<sup>259</sup>.

Ainsi, au travers de Cassien puis du Maître, cette conception du monachisme, qui s'origine chez les pères du désert et qui met plus l'accent sur le seul à seul du moine avec Dieu que sur la communauté, va se retrouver dans la Règle de saint Benoît. Comme nous le verrons, cela aura une influence sur sa conception de l'obéissance et de la pauvreté notamment.

### 3.1 L'obéissance

Comme dans toute la tradition monastique, dans la RB l'obéissance est adhésion à la volonté de Dieu. Ceci dit, afin de discerner cette volonté, il existe des intermédiaires. Dans la RB, les moines doivent obéir à l'abbé, qui est comme un père spirituel, et à la règle, à laquelle l'abbé est également soumis (RB 3, 7-11).

Alors que la caractéristique de l'obéissance chez Basile et Augustin est qu'elle a pour objectif premier la *koinonia*, chez Benoît, cette caractéristique est que l'obéissance vise d'abord le progrès spirituel personnel du moine : « L'obéissance est conçue comme un moyen éducatif indispensable, et aussi comme l'expression suprême de l'abnégation et de l'amour »<sup>260</sup>. C'est

---

<sup>257</sup> Brésard, Luc, « Les Règles monastiques », in *Connaissance des Pères de l'Église*, p. 7. Selon Brésard il existe trois règles-mères, à savoir la Règle de saint Pachôme, la Règle de saint Augustin et la Règle de saint Benoît.

<sup>258</sup> Tillard, Jean-Marie-R., « Aux sources de l'obéissance religieuse (à suivre) », p. 608.

<sup>259</sup> Tillard, Jean-Marie-R., « Aux sources de l'obéissance religieuse (à suivre) », pp. 608 – 609.

<sup>260</sup> De Vogüé, Adalbert, *La Règle de saint Benoît. Tome VII. Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris, Cerf, 1977, p. 288.

donc sur ce point que nous allons insister maintenant, sans ignorer toutefois que l'obéissance revêt, elle aussi, dans une certaine mesure, une dimension communautaire.

### 3.1.1 Le prologue

Dans la RB, le thème de l'obéissance joue un rôle très important dès le début. Le mot apparaît en effet à plusieurs reprises dès les premières lignes :

Écoute, ô mon fils, ces préceptes de ton maître et tend l'oreille de ton cœur. Cette instruction de ton père qui t'aime, reçois-la cordialement et mets-la en pratique effectivement. Ainsi tu reviendras, par ton obéissance laborieuse, à celui dont tu t'étais éloigné par ta désobéissance paresseuse. À toi donc, qui que tu sois, s'adresse à présent mon discours, à toi qui, abandonnant tes propres volontés pour servir le Seigneur Christ, le roi véritable, prends les armes très puissantes et glorieuses de l'obéissance (RB Prologue).

Dès le prologue, le ton est donc donné. En plus des deux occurrences du mot *obéissance* et de son contraire, la *désobéissance*, le premier mot de la RB, *écoute*, est, en latin, lié à l'obéissance<sup>261</sup>. L'obéissance est donc une vertu primordiale, qui a une valeur salvifique, puisqu'elle permet de revenir à Dieu, de qui le moine s'était éloigné par la désobéissance<sup>262</sup>. Elle est donc d'abord une « voie vers Dieu »<sup>263</sup>.

L'obéissance est aussi à une *arme très puissante* pour servir le Christ et lutter contre la volonté propre, « c'est-à-dire contre tout ce qui, dans le moine, s'oppose à Dieu »<sup>264</sup>. Ainsi, elle « sert manifestement à la perfection ascétique de l'individu »<sup>265</sup>.

### 3.1.2 La figure de l'abbé

Le sens de l'obéissance est éclairé par le rôle de l'abbé, à qui les moines doivent obéir. Tout d'abord ce rôle est important puisque dès le début de la RB le long chapitre 2, et le chapitre 3, lui sont dédiés. De plus, l'abbé est comme un père spirituel chargé d'enseigner et de guider ceux qui lui sont confiés. Le chapitre 2 commence ainsi :

L'abbé qui est digne de gouverner le monastère, doit toujours se rappeler le titre qu'on lui donne, et vérifier par ses actes son nom de supérieur. Il apparaît en effet comme le représentant du Christ dans le monastère, puisqu'on l'appelle de son propre nom, selon le mot de l'Apôtre : « Vous avez reçu l'esprit d'adoption filiale, dans lequel nous crions : abba, père !<sup>266</sup> » Aussi l'abbé ne doit-il rien enseigner, instituer ni commander qui soit en dehors du précepte du Seigneur, mais son commandement et son enseignement s'inséreront dans l'esprit de ses disciples comme un levain de justice divine (RB 2, 1-5).

---

<sup>261</sup> Zaffi, Maria Cecilia, « Obéissance, chasteté et pauvreté. Réflexions pour un approfondissement des trois vœux dans le sillage cistercien et à la lumière de certains documents de l'Église », in *Collectanea Cisterciensia*, 1998, vol. 60, p. 165.

<sup>262</sup> Il y a probablement ici une référence à Rm 5, 19 : « tout comme par la désobéissance d'un seul homme beaucoup ont été rendus pécheurs, beaucoup seront rendus justes par l'obéissance d'un seul ».

<sup>263</sup> De Dreuille, Mayeul, *La règle de saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, p. 141.

<sup>264</sup> De Dreuille, Mayeul, *La règle de saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, p. 170.

<sup>265</sup> Miquel, Pierre, *La vie monastique selon saint Benoît*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 95.

<sup>266</sup> Rm 8, 15.

L'abbé est donc le *représentant du Christ*. Cela implique que son enseignement soit absolument fidèle *au précepte du Seigneur*. Ce statut de représentant du Christ rapproche aussi la figure de l'abbé de celle de l'évêque :

L'abbé est un laïc, exerçant une fonction analogue à celle de l'évêque et appartenant comme celui-ci à la catégorie des « docteurs », c'est-à-dire des ministres placés par le Christ à la tête de son Église des premiers temps, après les prophètes de l'Ancien Testament et les apôtres, auxquels ils succèdent légitimement. Cependant l'Église proprement dite est régie par l'évêque, tandis que l'abbé gouverne seulement une « école du Christ » ou monastère<sup>267</sup>.

Ainsi, si le monastère est « une école pour le service du Seigneur » (RB Prologue), l'abbé en est le supérieur, l'enseignant (voir aussi notamment RB 2, 11-13). En plus d'être le responsable de l'organisation du monastère, il a donc bien ce rôle de père spirituel à qui les moines doivent obéir pour progresser dans la vie spirituelle.

### 3.1.3 L'obéissance

Les chapitres 5 à 7 de la RB forment un ensemble qui présente « d'amples exposés sur les trois vertus particulières du cénobite : l'obéissance, la taciturnité et l'humilité »<sup>268</sup>. Le chapitre 5 est entièrement consacré à l'obéissance. Elle y est présentée dès le début comme « le premier degré de l'humilité » (RB 5, 1). Ainsi, à nouveau, elle est comprise comme une vertu et une pratique ascétique qui permet le progrès spirituel personnel.

Ce chapitre est structuré de la manière suivante : « nous trouvons d'abord le spectacle extérieur du moine obéissant (1-9) ; puis une évocation de la voie étroite (10-13), et pour finir la face intérieure de l'obéissance (14-19) »<sup>269</sup>.

#### Le spectacle extérieur du moine obéissant

Après avoir rappelé que l'obéissance est le premier degré de l'humilité, Benoît écrit : « Elle convient à ceux qui estiment n'avoir rien de plus cher que le Christ » (RB 5, 2). C'est donc l'amour de Dieu et du Christ qui conduit à l'obéissance (voir aussi RB 7, 34).

Benoît poursuit alors :

À cause du service saint qu'ils ont voué, ou à cause de la crainte de la géhenne et de la gloire de la vie éternelle, aussitôt qu'un supérieur leur commande quelque chose, comme si c'était commandé par Dieu, ils ne peuvent souffrir le moindre délai dans l'accomplissement. C'est d'eux que le Seigneur a dit : « Dès que son oreille a entendu, il a obéi.<sup>270</sup> » Et il dit encore aux docteurs : « Qui vous écoute m'écoute.<sup>271</sup> » (RB 5, 3-6).

Les deux citations bibliques rappellent que, *in fine*, c'est au Christ que le moine obéit. Selon de Dreuille, il ne faudrait pas voire ici une volonté de légitimer l'autorité de l'abbé. La citation de

---

<sup>267</sup> De Vogüé, Adalbert, *La Règle de saint Benoît. Tome VII. Commentaire doctrinal et spirituel*, p. 105.

<sup>268</sup> De Vogüé, Adalbert, *Ce que dit saint Benoît. Une lecture de la Règle*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1989, p. 64.

<sup>269</sup> De Vogüé, Adalbert, *Ce que dit saint Benoît. Une lecture de la Règle*, p. 64.

<sup>270</sup> Ps 17, 45.

<sup>271</sup> Lc 10, 16.

Lc 10, 16 est « employée davantage pour souligner la motivation surnaturelle qui explique l'attitude du disciple que pour appuyer l'autorité de l'abbé »<sup>272</sup>. Elle explique que pour le moine, l'abbé est celui qui aide à découvrir et à comprendre la volonté de Dieu. Benoît continue :

Ces hommes-là, donc, délaissant sur-le-champ leurs intérêts personnels et abandonnant leur volonté propre, les mains libres immédiatement et laissant inachevé ce qu'ils faisaient, avec une obéissance qui emboîte le pas, font suivre à leurs actes la voix de celui qui ordonne. Et comme au même instant, l'ordre proféré par le maître et l'œuvre accomplie par le disciple, les deux choses se déroulent ensemble, à vive allure, avec la rapidité qu'inspire la crainte de Dieu (RB 5, 7-9).

Ces quelques lignes établissent un parallèle entre le moine obéissant et les premiers disciples qui laissent tout pour suivre le Christ qui les appelle (Mt 4, 18-22)<sup>273</sup>. Ainsi est réaffirmée l'idée que l'obéissance est obéissance au Christ.

### La voie étroite

Ceux qui sont pressés du désir d'avancer vers la vie éternelle, ceux-là adoptent la voie étroite, dont le Seigneur dit : « Étroite est la voie qui conduit à la vie<sup>274</sup> » : ne vivant pas à leur guise et n'obéissant pas à leurs désirs et à leurs plaisirs, mais marchant au jugement et au commandement d'autrui, demeurant dans les *coenobia*, ils désirent avoir un abbé pour supérieur. Ces hommes-là, certes, imitent la maxime du Seigneur, dans laquelle il dit : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé<sup>275</sup> » (RB 5, 10-13).

Dans le paragraphe précédent la citation scripturaire, « qui vous écoute m'écoute », établissait le moine comme celui qui obéit au Christ. Ici, Benoît choisit un verset qui fait du moine obéissant celui qui suit, qui imite le Christ : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé ». De ces deux « racines, l'obéissance monastique tire son incomparable valeur. Elle est à la fois obéissance *au Christ* et obéissance *à l'image du Christ*. En lui obéissant nous l'imitons »<sup>276</sup>.

Enfin, comme dans le prologue, revient le thème de l'abandon de la volonté personnelle. L'obéissance est présentée comme « la voie étroite » qui permet le renoncement à la volonté propre, pour « avancer vers la vie éternelle ». Elle est le chemin par lequel le moine se « dépouille de l'égoïsme pour suivre le Christ »<sup>277</sup>. Dès lors, parce qu'il les conduit sur cette voie, les moines « désirent avoir un abbé pour supérieur ».

### La face intérieure de l'obéissance

Mais cette obéissance elle-même ne sera agréable à Dieu et douce aux hommes, que si l'ordre est exécuté sans frayeur, sans lenteur, sans tiédeur ou murmure ni réponse négative, car l'obéissance prêtée aux supérieurs c'est à Dieu qu'elle s'adresse, puisqu'il a dit lui-même : « Qui vous écoute, m'écoute.<sup>278</sup> » Et les disciples doivent la prêter à bon gré, car « Dieu aime

---

<sup>272</sup> De Dreuille, Mayeul, *La règle de saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, pp. 171 – 172.

<sup>273</sup> De Vogüé, Adalbert, *Ce que dit saint Benoît. Une lecture de la Règle*, p. 66.

<sup>274</sup> Mt 7, 14.

<sup>275</sup> Jn 6, 38.

<sup>276</sup> De Vogüé, Adalbert, *Ce que dit saint Benoît. Une lecture de la Règle*, p. 66.

<sup>277</sup> De Dreuille, Mayeul, *La règle de saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, p. 172.

<sup>278</sup> Lc 10, 16.

celui qui donne avec joie.<sup>279</sup> » En effet, si le disciple obéit contre son gré, et qu'il murmure non seulement oralement, mais même dans son cœur, même s'il exécute l'ordre, ce ne sera pas pour autant agréé de Dieu, qui regarde son cœur murmurer. Et pour une action de ce genre il n'obtient aucune faveur ; bien plus, il encourt la peine des murmureurs, s'il ne se corrige en faisant satisfaction (RB 5, 14-19).

Benoît ne tient donc pas seulement compte de la qualité extérieure des actes, mais aussi, et même surtout, de l'état d'esprit de celui qui les accomplit. Si l'obéissance est une arme contre la volonté propre et les passions, c'est la disposition intérieure de celui qui obéit qui compte. Ainsi,

la conception de l'obéissance exprimée dans ce chapitre diffère considérablement de celle qui est requise pour la simple exécution d'un travail. Elle devient une disposition profonde de foi et d'amour qui ouvre le moine à l'action de Dieu en lui<sup>280</sup>.

Finalement, pour Benoît, « l'obéissance est moins [...] une exigence de la vie commune que la grande voie qui s'offre à chaque personne pour se renoncer elle-même et aller à Dieu »<sup>281</sup>. Elle est œuvre ascétique et soumission à un abbé qui guidera chaque moine sur le chemin du salut.

## 3.2 La pauvreté

### 3.2.1 Désappropriation et progrès spirituel

Le chapitre 33 de la RB traite de la désappropriation individuelle des biens matériels. À la question de savoir « si les moines doivent avoir quelque chose en propre » (RB 33), Benoît répond clairement :

Par-dessus tout, il faut retrancher du monastère ce vice jusqu'à la racine : que personne ne se permette de rien donner ou recevoir sans permission de l'abbé, ni d'avoir rien en propre, absolument aucun objet, ni livre, ni tablette, ni stylet, mais absolument rien, puisqu'on a même pas le droit d'avoir son corps et sa volonté à sa propre disposition. Tout ce dont on a besoin, on le demande au père du monastère, et personne n'a le droit de rien avoir que l'abbé ne lui ait donné ou permis. Que « tout soit commun à tous<sup>282</sup> », comme il est écrit, en sorte que « personne ne dise sien quoi que ce soit<sup>283</sup> », ni ne le considère comme tel (RB 33, 1-6).

Dans la RB, l'abbé du mont Cassin condamne à plusieurs reprises la propriété<sup>284</sup>. Ici, la pauvreté personnelle est présentée comme permettant d'éradiquer ce vice. Il s'agit donc d'un moyen pour le progrès spirituel du moine.

Benoît fonde cette désappropriation sur l'entière dépendance du moine vis-à-vis de l'abbé. C'est parce que le moine obéit à l'abbé qu'il renonce à ses biens : le moine

---

<sup>279</sup> 2 Co 9, 7.

<sup>280</sup> De Dreuille, Mayeul, *La règle de saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, p. 172.

<sup>281</sup> De Vogüé, Adalbert, *La Règle de saint Benoît. Tome VII. Commentaire doctrinal et spirituel*, p. 162.

<sup>282</sup> Act 4, 32.

<sup>283</sup> Act 4, 32.

<sup>284</sup> Voir RB 54-55 et 58-59.



ayant donné à Dieu son corps et sa volonté [...] ne peut pas plus disposer d'objets extérieurs que de son propre être. Cette logique, qui va de la personne aux choses, fait découler la pauvreté de l'obéissance<sup>285</sup>.

Contrairement à Augustin, la mise en commun des biens a donc comme sens premier le progrès spirituel personnel du moine, et non la *koinonia*. Cela est patent dans la citation d'Actes 4, 32. Tout comme Augustin, Benoît donne en exemple la communauté primitive de Jérusalem en écrivant que « tout soit commun à tous »<sup>286</sup>, mais il omet le fondement spirituel de cette dépossession qui est que tous ne formaient « qu'un seul corps et une seule âme »<sup>287</sup> et passe directement à la contrepartie négative qui est que « personne ne dise sien quoi que ce soit »<sup>288</sup>. Ainsi, pour Benoît, « le partage fraternel des ressources importe beaucoup moins que l'entier dépouillement des individus sous l'autorité de l'abbé »<sup>289</sup>. D'ailleurs, au chapitre suivant il traitera de la répartition des biens, mais sans penser la désappropriation individuelle dans une perspective de communion collective.

### 3.2.2 La confiance en Dieu

Le renoncement à la richesse, le détachement vis-à-vis des biens matériels, implique de ne pas thésauriser et donc d'avoir confiance en Dieu que le manque ne surviendra pas.

Bien qu'il délègue la gestion du cellier (RB 31) ou des vêtements (RB 55) à un frère « qui ait sagesse, maturité de caractère, sobriété [...] la crainte de Dieu » (RB 31, 1-2), c'est l'abbé qui est responsable des biens du monastère.

Or, la gestion de ces biens est dictée par une hiérarchie entre les richesses spirituelles et les richesses matérielles. Benoît subordonne toujours les secondes aux premières. En parlant de l'abbé, qui est responsable des biens du monastère, il écrit :

Avant tout, qu'il ne laisse point de côté ni ne compte pour peu de choses le salut des âmes commises à sa garde, en prenant plus de soin des choses passagères, terrestres et temporaires, mais qu'il songe sans cesse qu'il est chargé de diriger des âmes, dont il devra aussi rendre compte. Et pour ne pas se plaindre d'un éventuel manque de ressources, qu'il se souvienne qu'il est écrit : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît<sup>290</sup> » ; et encore : « Rien ne manque à ceux qui le craignent<sup>291</sup> » (RB 2, 33-36).

Benoît prévient ici l'abbé contre un possible envahissement des soucis temporels sur les considérations spirituelles. Ce qui est à rechercher, c'est le royaume de Dieu et le salut de l'âme. Plus loin, il donne un exemple concret d'une application de ce principe :

S'il y a des artisans au monastère, ils exerceront leur métier en toute humilité, si l'abbé le permet. Si l'un d'eux s'enorgueillit de la connaissance qu'il a de son métier, dans la pensée qu'il rapporte quelque chose au monastère, on l'enlèvera de ce métier et il n'y mettra plus les pieds (RB 57, 1-3).

---

<sup>285</sup> De Vogüé, Adalbert, *Ce que dit saint Benoît. Une lecture de la Règle*, p. 167.

<sup>286</sup> Actes 4, 32, cité par RB 33, 6.

<sup>287</sup> Actes 4, 32.

<sup>288</sup> Actes 4, 32, cité par RB 33, 6.

<sup>289</sup> De Vogüé, Adalbert, *La Règle de saint Benoît. Tome VII. Commentaire doctrinal et spirituel*, p. 315.

<sup>290</sup> Mt 6, 33.

<sup>291</sup> Ps 33, 10.

Ainsi, « on interdit l'exercice de son métier à l'artisan trop fier des avantages qu'il procure au monastère »<sup>292</sup>. Le sens de cette recommandation est d'abord « la lutte contre l'indépendance et l'élévation, leitmotiv de toute la Règle »<sup>293</sup>. Mais implicitement, elle signifie aussi que le salut de l'âme de celui qui s'enorgueillit est plus important que la prospérité matérielle du monastère. Cela n'implique pas que le monastère, comme collectivité, soit pauvre. Mais il s'agit de mettre son espérance et sa confiance en Dieu plutôt qu'en les richesses de ce monde.

Finalement, puisque les possessions sont communautaires, c'est la collectivité qui est appelée à ce désintéressement. Ceci dit, Benoît remet cette responsabilité entièrement entre les mains de l'abbé, puisqu'après l'extrait du chapitre 2 que nous avons cité, qui fait partie du chapitre sur l'abbé, il ne revient plus sur cette question.

### 3.3 La chasteté

Alors que la pauvreté et l'obéissance font l'objet de traités dans la RB, le célibat n'y figure pas.

C'est un fait paradoxal que ce renoncement constitutif du monachisme ne soit pas même mentionné une fois clairement dans notre Règle. Le célibat, la continence totale et perpétuelle n'y figure nulle part en propres termes. Aucun chapitre, aucun paragraphe sur la question <sup>294</sup>.

Il existe tout de même quelques mentions de la chasteté. En RB 4, 64 elle est « explicitement mentionnée parmi les instruments de l'art spirituel, dans l'exhortation à aimer cette vertu plutôt qu'à simplement la pratiquer »<sup>295</sup>. En RB 64, 9, parlant de l'abbé qui doit être le maître et le modèle des moines, Benoît écrit : « Il doit donc être savant dans la loi divine, pour savoir et avoir d'où « tirer le neuf et l'ancien<sup>296</sup> », chaste, sobre et miséricordieux » (RB 64, 9).

Les deux autres occurrences du mot latin *caste* semblent prendre la signification de pureté plutôt que de célibat ou d'abstinence : des moines qui s'opposeraient à un abbé de mauvaise vie, il est dit : « sachant qu'ils en recevront une bonne récompense, s'ils le font avec une intention pure et par zèle pour Dieu » (RB 64, 6), *pure* étant ici la traduction *caste*. Enfin, dans le chapitre 72 sur le bon zèle que doivent avoir les moines, il est dit notamment qu'« ils pratiqueront la charité fraternelle chastement » (RB 72, 8).

En fait, comme pour Augustin, si Benoît ne parle pas de ce thème c'est certainement parce que pour eux, le célibat et l'abstinence vont de soi. Si le sens de ce renoncement ne nous est pas donné par Benoît, nous en trouvons une évocation dans le commentaire de la RB par Vogüé :

On rappelle souvent, de nos jours, que le monachisme a un caractère prophétique. Il ne faudrait pas oublier que cette référence à la Bible vise essentiellement, dans la tradition, la solitude et la chasteté de quelques grands prophètes. Tels sont les modèles des moines et

---

<sup>292</sup> De Vogüé, Adalbert, *La Règle de saint Benoît. Tome VII. Commentaire doctrinal et spirituel*, p. 311.

<sup>293</sup> De Vogüé, Adalbert, *La Règle de saint Benoît. Tome VII. Commentaire doctrinal et spirituel*, p. 312.

<sup>294</sup> De Vogüé, Adalbert, *La Règle de saint Benoît. Tome VII. Commentaire doctrinal et spirituel*, p. 261.

<sup>295</sup> Zaffi, Maria Cecilia, « Obéissance, chasteté et pauvreté », p. 163.

<sup>296</sup> Mt 13, 52.

telle est leur prophétie : que Dieu suffit maintenant à ses consacrés, comme il sera un jour tout en tous<sup>297</sup>.

## 4. Synthèse de la 2<sup>ème</sup> partie

Au bout de ce parcours dans les Règles monastiques, récapitulons brièvement le fruit de nos recherches.

### L'obéissance

Dans la tradition monastique, l'obéissance est le renoncement à la volonté propre pour unir sa volonté à la volonté de Dieu. Parmi les textes que nous avons étudiés, nous découvrons deux conceptions différentes, mais pas opposées, de l'obéissance.

La première, dont les représentants sont Augustin et Basile de Césarée, comprend l'obéissance comme un chemin vers la communion fraternelle demandée à ses disciples par le Christ. La seconde, dont le représentant est Benoît de Nursie, considère l'obéissance comme un chemin de progrès spirituel personnel, une pratique ascétique qui conduit vers Dieu. Le point de départ du projet monastique des premiers c'est la communauté et l'objectif est la communion fraternelle. Le point de départ pour le second c'est l'individu et l'objectif est le salut.

Ces deux façons de comprendre l'obéissance révèlent donc deux conceptions assez différentes du monachisme. Cela dit, il convient de ne pas les opposer, car au fond elles se rejoignent : il s'agit dans les deux cas d'obéir à Dieu, de vivre l'évangile et de suivre le Christ. Ainsi, ces deux visions ne s'opposent pas, mais se distinguent :

Elles se distinguent en fonction de l'angle sous lequel chacune aborde la totalité de l'Évangile. Pachôme et Basile [et Augustin] voient dans la « suite du Christ » avant tout l'effort pour vivre à fond le fruit ecclésial de la Pâque tel qu'il éclate à la Pentecôte : mystère de réconciliation fraternelle au creux de laquelle brille la réconciliation de chacun avec Dieu. Cassien, la *Regula Magistri*, la *Regula Benedicti* y voient surtout le prolongement de l'attitude des disciples écoutant le maître sur les routes de Galilée, se laissant envahir par sa Parole, puis se mettant à l'école de son Esprit. C'est pourquoi, alors que les premiers font du supérieur avant tout un responsable de la « communion fraternelle », les seconds en font surtout un Maître, un docteur agissant « en tenant la place du Christ ». Inutile de chercher à opposer ces vues. Toutes deux rejoignent le mystère chrétien en son centre même<sup>298</sup>.

Concrètement, l'obéissance à Dieu se manifeste et se vit de différentes manières. Elle est toujours obéissance à l'Écriture. Elle peut être aussi obéissance aux frères, à un père spirituel, à un supérieur de monastère ou à une Règle, que le supérieur est chargé de faire appliquer.

### La pauvreté

À travers ce parcours dans les Règles monastiques, nous avons relevé quatre sens de la pauvreté.

---

<sup>297</sup> Vogüé, Adalbert de, *La Règle de saint Benoît. Tome VII. Commentaire doctrinal et spirituel*, p. 262.

<sup>298</sup> Tillard, Jean-Marie-R., « Aux sources de l'obéissance religieuse (à suivre) », p. 613.

Tout d'abord, chez Augustin, comme mise en commun de tous les biens, elle est à la fois création et témoignage de l'unité entre tous les membres de la communauté.

Deuxièmement, Benoît et Basile mettent d'abord en avant sa valeur ascétique. Pour Basile elle est un élément du renoncement et du détachement du monde nécessaire à la tranquillité de l'esprit dont le but est le souvenir de Dieu et la prière. Elle permet aussi de favoriser l'humilité, car une vie simple évite au moine de rechercher les honneurs dans les aspects matériels de cette vie. Chez Benoît elle est aspect du renoncement à la volonté propre puisqu'elle découle de l'obéissance. Elle est donc un aspect du renoncement à soi et de l'obéissance qui constituent la voie qui mène à Dieu.

Troisièmement, chez Benoît, la pauvreté est confiance en Dieu. En effet, elle implique de ne pas thésauriser et de placer les biens spirituels toujours au-dessus des biens matériels.

Quatrièmement, la pauvreté peut être pensée comme l'imitation du Christ. C'est le cas, nous l'avons vu, chez Basile.

Pour terminer, bien que nous n'ayons pas trouvé ce lien clairement établi dans les Règles étudiées, rappelons que la pauvreté permet de faire l'aumône qui est, de fait, est une pratique essentielle chez moines. Toutefois il est difficile de dire si l'aumône est à comprendre comme l'un des sens de la pauvreté ou plutôt comme une conséquence, comme en RB 58, 24 où le frère qui entre au monastère est appelé à donner tous ses biens soit au monastère, soit aux pauvres.

### **La chasteté**

Nous l'avons vu, le thème du célibat et de la chasteté n'est pas souvent abordé dans les trois règles monastiques étudiées. Cela vient certainement du fait que l'abstinence sexuelle était une évidence pour les moines et les auteurs des règles n'ont donc pas jugé utile d'écrire longuement à ce propos. Cela dit, Augustin et Basile ont pris la peine d'insister sur l'importance pour les moines de se garder des pensées liées à la sexualité. Ainsi, nous pensons qu'il est nécessaire de distinguer entre d'une part le célibat ou l'abstinence sexuelle, et d'autre part la chasteté ou la pureté du cœur. Selon les auteurs étudiés, il semble que l'abstinence ne serve à rien si elle n'est pas suivie de la pureté du cœur, qui doit permettre de tourner son esprit entièrement vers Dieu.

# 3<sup>ème</sup> partie : le monachisme intériorisé selon Daniel Bourguet et les Veilleurs

D'après nos recherches<sup>299</sup>, le concept de *monachisme intériorisé* tel que l'a proposé Paul Evdokimov n'a été repris et développé que par un seul auteur francophone. Il s'agit de Daniel Bourguet, l'ancien prieur de la Fraternité Spirituelle des Veilleurs.

Nous avons donc décidé de le rencontrer pour mieux comprendre ce qu'est pour lui le monachisme intériorisé<sup>300</sup>. Au cours de la discussion, il nous a appris que, lorsqu'on lui a demandé de devenir le prieur de la Fraternité Spirituelle des Veilleurs, il a prêché une retraite sur le thème du monachisme intériorisé afin d'expliquer la direction qu'il souhaitait donner à cette fraternité. Suite à cette retraite, il a publié un livre : *Sur un chemin de spiritualité. Le monachisme intériorisé*<sup>301</sup>. Ainsi, depuis lors, le monachisme intériorisé est un concept, une idée ou une voie dont les veilleurs peuvent s'inspirer pour vivre leur spiritualité au quotidien. C'est donc vers eux que nous nous sommes tournés pour essayer de comprendre comment pouvaient être incarnées aujourd'hui les idées de Paul Evdokimov sur le monachisme intériorisé.

Nous commencerons par situer la Fraternité Spirituelle des Veilleurs<sup>302</sup>. Puis nous présenterons le livre de Daniel Bourguet dans lequel il propose le monachisme intériorisé comme chemin de spiritualité. Nous verrons qu'il s'inscrit dans la continuité de Paul Evdokimov, tout en complétant ou en développant certains aspects de la pensée du théologien russe. Nous présenterons ensuite les deux entretiens que nous avons eus avec des Veilleurs. Enfin nous tenterons de mettre en lumière les différences entre les textes que nous avons présentés et la manière dont les deux personnes rencontrées concrétisent et adaptent ces propositions.

## 1. La Fraternité Spirituelle des Veilleurs

La Fraternité Spirituelle des Veilleurs a été fondée par Wilfred Monod (1867 – 1943), qui fut notamment pasteur et professeur de théologie pratique à la Faculté de théologie de Paris.

Durant ses années d'études en théologie, il œuvre pour développer la vie de prière et de recueillement au sein de la faculté. Devenu pasteur, il garde ce souci de favoriser une vie spirituelle au cœur du monde. Il attire

l'attention de ses paroissiens sur la nécessité d'une discipline de vie spirituelle [...] L'idée de créer un « tiers ordre »<sup>303</sup> protestant se précise au fil des années. Il envisage le groupement

---

<sup>299</sup> Voir note 4 de ce travail.

<sup>300</sup> Bourguet, Daniel, *Discussion avec Sylvain Stauffer*, St-Jean-du-Gard, le 12 novembre 2015.

<sup>301</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité. Le monachisme intériorisé*.

<sup>302</sup> Nous n'avons pas trouvé d'article ou de monographie traitant de la Fraternité Spirituelle des Veilleurs. Les informations dont nous disposons proviennent du site internet des Veilleurs : <https://sites.google.com/site/fratspirituelledesveilleurs/> (le 17 novembre 2016), ainsi que d'une page du site de la Fédération protestante de France : <http://www.protestants.org/index.php?id=2768> (le 17 novembre 2016). Notre objectif étant ici simplement d'expliquer brièvement ce qu'est cette fraternité, le fait que nous ne disposions pas de sources externes ne portera pas à conséquence pour notre étude.

<sup>303</sup> Les tiers ordres séculiers « sont des associations de clercs ou de laïcs dépendant d'un ordre religieux dont les membres s'efforcent à pratiquer les conseils évangéliques en suivant une règle adaptée à la vie séculière » (<http://www.eglise.catholique.fr/glossaire/tiers-ordres-seculiers/>, le 5 décembre 2016). On les appelle tiers ordres car, après les moines puis les moniales, ils sont le troisième groupe au sein d'un ordre religieux.

de personnes, unis dans un effort commun et méthodique pour réaliser la pensée et la vie du Christ<sup>304</sup>.

Le 20 avril 1923, naît le *Tiers-ordre protestant des Veilleurs*. En 1973 il sera rebaptisé *Fraternité Spirituelle des Veilleurs*.

Les membres de cette fraternité vivent chacun de leur côté, dans leur foyer. Ils peuvent avoir une famille ou être célibataires. Ce qui les rassemble et les relie c'est notamment la prière quotidienne, ainsi que règle de la fraternité<sup>305</sup>. Cette dernière est simple et brève. Ses points principaux sont les suivants : trois temps de prière par jour, sous forme d'office ; la méditation au sujet de la croix le vendredi ; la participation à la vie de l'Église locale en allant au culte, ou à la messe, le dimanche.

Chaque année les Veilleurs s'engagent à suivre cette règle pour un an. Ils sont ensuite libres de réitérer ou non leur engagement. Une fois par année se tient aussi une retraite pour tous les Veilleurs. C'est l'occasion pour eux de se retrouver et de créer des liens. Il existe aussi des rencontres régionales environ trois fois par an.

Au cœur de leur spiritualité se trouvent notamment la lecture et la méditation de la Bible, ainsi que l'esprit des béatitudes : joie, simplicité, miséricorde.

La fraternité « s'est maintenue fidèlement et discrètement depuis sa création »<sup>306</sup>, mais elle connaît un essor important depuis que Daniel Bourguet est devenu prier de la fraternité en 1991. Elle compte aujourd'hui environ 430 membres<sup>307</sup>. Ses membres proviennent majoritairement de France, de Suisse et de Belgique, mais quelques frères viennent aussi des Pays-Bas, du Canada, des États-Unis ou du Honduras.

Signalons encore que si cette fraternité est enracinée dans la foi réformée, elle est, depuis ses origines, ouverte à l'œcuménisme et, de fait, certains membres sont catholiques ou orthodoxes<sup>308</sup>.

## 2. Daniel Bourguet et le monachisme intériorisé

Daniel Bourguet a aujourd'hui 69 ans. Il a été professeur de théologie à la faculté de théologie de Montpellier, puis il est devenu pasteur dans les Landes. Il y a vingt ans, il s'est retiré dans une petite maison, au cœur des Cévennes, pour y devenir ermite. Il a été prier de la Fraternité Spirituelle des Veilleurs de 1991 à 2012. Il accueille, dans une maison proche de chez lui, les Abeillères, des personnes qui souhaitent faire une retraite spirituelle. Cette maison est devenue, au fil des ans, un lieu de rencontre pour Veilleurs en dehors des retraites annuelles. Dans le livre où il présente le monachisme intériorisé, Daniel Bourguet reprend les idées de Paul Evdokimov. Il en développe certains aspects et leur donne parfois ainsi une portée

---

<sup>304</sup> Site de la Fraternité Spirituelle des Veilleurs (le 28 octobre 2016) : <https://sites.google.com/site/fratspirituelledesveilleurs/home/qui-sommes-nous>

<sup>305</sup> La Règle de la Fraternité Spirituelle des Veilleurs se trouve sur (le 14 novembre 2016) : <https://sites.google.com/site/fratspirituelledesveilleurs/home/la-regle-de-la-fraternite>

<sup>306</sup> Site de la Fédération protestante de France (le 28 octobre 2016) : <http://www.protestants.org/index.php?id=2768>

<sup>307</sup> Ces chiffres nous ont été transmis par Claude Caux, actuelle prieure des Veilleurs depuis 2012. Notons qu'elle est la première femme à accomplir ce ministère.

<sup>308</sup> Selon Claude Caux, une douzaine d'orthodoxes et environ 7 % de catholiques font aujourd'hui partie de la Fraternité.

nouvelle. Nous commencerons donc par présenter ce livre avant de relever les éclairages particuliers que Daniel Bourguet amène par rapport au penseur russe.

Précisons encore que nous ne faisons ici que résumer le texte de Daniel Bourguet. Nous serons donc appelés à en simplifier certains aspects et le livre est bien sûr plus subtil et profond que ce que nous pourrions en dire. Enfin, puisque nous présentons ici son ouvrage, à moins d'une indication contraire, ce que nous dirons sera le point de vue de Daniel Bourguet tel que nous l'avons compris. Ne nous ne précisons donc pas à chaque fois : « selon Daniel Bourguet », mais cela sera implicite.

## 2.1 Le monachisme intériorisé : un chemin de spiritualité

Pour Daniel Bourguet, le monachisme est

comme la grande école de la vie intérieure. La grande école, car les moines ont consciemment regardé en face la réalité de la vie intérieure, du combat intérieur, du désir intérieur. C'est là le quotidien du moine, l'essentiel de sa vie en sorte que nous pouvons trouver chez eux de quoi nous enseigner<sup>309</sup>.

Bien sûr, chaque chrétien est appelé à cette vie intérieure, mais, parce que les moines en ont souvent une grande expérience, ils peuvent aider sur ce chemin ceux qui demeurent dans le monde. Ainsi, « *le monachisme intériorisé* est une expression qui est aujourd'hui adressée au non-moine pour l'inviter à vivre ce que vivent les moines »<sup>310</sup>. Il est « la démarche qu'un laïc peut faire en accueillant tout ce qu'il peut recevoir de bon du monachisme »<sup>311</sup>. Dans cet ouvrage, l'ancien prieur des Veilleurs met alors en lumière plusieurs aspects de la spiritualité monastique desquels les laïcs peuvent s'inspirer.

### 2.1.1 Le témoignage

Comme Evdokimov, Daniel Bourguet rappelle qu'un moine est un témoin. Mais, contrairement au penseur russe, il insiste d'abord et surtout sur le témoignage intérieur. Il commence par rappeler que Jésus a annoncé que le Royaume viendra lorsque « la bonne nouvelle aura été prêchée dans le monde entier (Mt 24, 14) »<sup>312</sup>. Or il remarque que l'Évangile a bien été porté sur tous les continents sans pour autant que la fin ne soit venue. Il se demande alors : « quelle extrémité de la terre avons-nous oubliée »<sup>313</sup>?

Je crois que les moines ont répondu à cette question d'une manière assez inattendue, sans pour autant s'éloigner du texte des Actes des Apôtres. Tout bien considéré, nous lisons ce texte en surface, en pensant que les extrémités de la terre sont uniquement d'ordre géographique, en sorte qu'il suffirait d'aller vers le nord, le sud, l'est et l'ouest pour se sentir quitte de la mission confiée par Jésus aux chrétiens. Eh bien, tout a été changé pour moi le jour où un moine m'a expliqué qu'il y avait en fait une autre extrémité que celles indiquées par les points cardinaux; cette autre extrémité est en profondeur: non pas la profondeur du

---

<sup>309</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 14.

<sup>310</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 14.

<sup>311</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 21.

<sup>312</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 10.

<sup>313</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 11.

globe terrestre, mais la profondeur de l'être, l'extrême profondeur de l'être humain. Ce moine a raison: il s'agit là aussi d'une extrémité où nous devons être témoins.

Le témoignage de Jésus peut longtemps rester en surface dans nos vies et n'atteindre qu'une partie plus ou moins profonde, jusqu'au jour où nous découvrons qu'au-delà de notre superficialité se trouve encore tout un chemin à parcourir, et que nous sommes encore loin d'avoir évangélisé le fond de notre être, loin de l'avoir totalement ouvert à la parole de Dieu et à l'action du Saint-Esprit. Bref, le témoignage que demande Jésus à son Église doit aussi atteindre le fin fond de mon être, cette extrémité de la terre souvent oubliée ou négligée<sup>314</sup>.

Il s'agit donc d'être d'abord témoin dans notre propre vie intérieure, là où se joue un combat spirituel, là où nous sommes souvent divisés<sup>315</sup>. Évangéliser son intériorité a notamment pour but d'être capable d'aimer Dieu « de tout [s]on cœur, de toute [s]on âme, de toute [s]a force et de toute [s]a pensée »<sup>316</sup>. Or :

Il faut bien toute une vie pour accomplir un tel commandement [...] pour parvenir à un amour aussi total, aussi profondément présent jusqu'au plus profond de l'être [il faut] y consacrer tout son temps jusqu'à sa dernière minute [...] le moine a compris cela et y consacre toute sa vie, absolument toute<sup>317</sup>.

Et c'est parce qu'il aura su évangéliser son intériorité que le croyant deviendra rayonnant et témoignera ainsi de l'évangile dans le monde, car « le rayonnement attire »<sup>318</sup>. Il s'agit donc de se mettre

à l'école de ceux qui se préoccupent de la vie intérieure, pour rendre notre Église un peu plus rayonnante, enfouie jusqu'aux extrémités de l'être et rayonnante jusqu'aux extrémités de la terre<sup>319</sup>.

## 2.1.2 La prière

Daniel Bourguet rappelle que la distinction entre moine extérieur et moine intérieur est très ancienne<sup>320</sup>. Il explique que ce qui fait le moine extérieur, c'est notamment le renoncement aux choses extérieures, comme avoir une femme ou des richesses, mais que « le moine intérieur, par contre, est le propre de tout chrétien, marié ou pas. Tout chrétien en effet est appelé à "*avoir en lui continuellement la prière pure et immatérielle*" »<sup>321</sup>. Ainsi, « est moine quiconque prie sans cesse »<sup>322</sup>.

---

<sup>314</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 11.

<sup>315</sup> Voir Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 12.

<sup>316</sup> Lc 10, 27.

<sup>317</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, pp. 13 – 14.

<sup>318</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 25.

<sup>319</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 25.

<sup>320</sup> Elle remonte au moins à Hésychus de Batos, qui vécut au VIIe siècle (voir Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, pp. 16 – 17).

<sup>321</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 16.

<sup>322</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 17.



### 2.1.3 Solitude et silence

Le moine est aussi caractérisé par la solitude. Le mot *moine* vient du grec μοναχός (monachos) qui est formé à partir de la racine *monos* qui signifie *un, unique, seul*. Les premières occurrences du mot *monachos* désignent celui qui restait célibataire, *seul*, pour des raisons d'ascétisme religieux. Puis le mot a désigné celui qui vit *seul*, c'est-à-dire dans la *solitude*, loin des lieux habités, au départ bien souvent dans le désert. Plus profondément, Daniel Bourguet explique que les moines sont aussi ceux qui rencontrent une *solitude* intérieure :

Les moines m'ont fait découvrir que dans ma vie intérieure je ne suis jamais que seul et qu'il en est ainsi de toute vie. Que je sois marié ou pas, je serai de toute manière seul au fin fond de mon être<sup>323</sup>.

Toutefois, cette solitude est, pour le chrétien, solitude devant Dieu. En ce sens elle n'est pas une véritable solitude. Ou, pour le dire autrement, elle est une « solitude bénie »<sup>324</sup>, notamment parce qu'elle est une « solitude en communion »<sup>325</sup>. En communion avec Dieu, mais aussi en communion de prière avec les autres croyants :

La première leçon qu'un tiers-ordre peut apprendre, c'est de vivre la solitude en communion, et c'est cela la solitude bénie. Or c'est bien ce que nous, *Veilleurs*, essayons de vivre. Nos temps de prières quotidiennes sont en communion les uns avec les autres, et même en communion avec tous les moines, tous les chrétiens du ciel et de la terre, d'une extrémité de la terre à l'autre<sup>326</sup>.

Les moines protègent alors cette solitude, car, liée au silence, elle est l'occasion « du face à face avec Dieu »<sup>327</sup> :

La vie solitaire est à préserver, car elle contient le silence, elle s'accompagne de silence; or le silence est à protéger, et nous le mesurons de plus en plus à notre époque. Silence et solitude vont ensemble et je ne sais pas lequel engendre l'autre. Que dire de ce silence, sinon que le face à face avec Dieu en a besoin. Il faut savoir se taire pour entendre Dieu, pour nourrir de cette parole notre silence<sup>328</sup>.

Ainsi, le sens du silence extérieur est d'atteindre le silence intérieur, « difficile ainsi que merveilleux, car le silence intérieur rejoint le silence de Dieu »<sup>329</sup>. Pour les *Veilleurs*, qui vivent dans le monde où il est souvent difficile de trouver le silence même extérieur, Daniel Bourguet explique que les prières quotidiennes et les retraites au cours de l'année sont des aides précieuses pour protéger cette vie intérieure. D'autre part, le fait de se savoir en communion dans la prière avec les frères de la communauté est une stimulation et un soutien pour la vie de prière.

---

<sup>323</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 17.

<sup>324</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 21.

<sup>325</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 19.

<sup>326</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 22.

<sup>327</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 23.

<sup>328</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 23.

<sup>329</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 24.

## 2.1.4 Les trois vœux

À la suite de Paul Evdokimov, Daniel Bourguet présente aussi les trois vœux monastiques comme une source d'inspiration possible pour les croyants dans le monde. Alors que, pour le théologien russe, leur sens fondamental est la liberté, l'ancien prieur des Veilleur insiste surtout sur l'« unification de l'être intérieur »<sup>330</sup> à laquelle ils conduisent.

Nous avons vu que le mot *moine* vient du grec *monos*. Il a d'abord désigné celui qui reste célibataire pour des raisons ascétiques, puis celui qui vit dans la solitude. Daniel Bourguet présente ici un troisième sens donné à ce mot. Bien qu'il soit apparu plus tardivement, vers le VI<sup>e</sup> siècle, « l'important est de noter que les moines se sont eux-mêmes reconnus dans cette définition qui remonte, semble-t-il, à un certain Denys l'Aéropagite »<sup>331</sup>. Le moine est alors celui qui est *un* dans le sens d'*unifié*, ou qui recherche l'*unification* de sa vie, extérieure et intérieure. Denys écrit qu'on appelle moines certains hommes :

parce que leur vie, loin d'être divisée, demeure parfaitement une, parce qu'ils s'unifient eux-mêmes par un saint recueillement qui exclut tout divertissement de façon à tendre vers l'unité d'une conduite conforme à Dieu et vers la perfection de l'amour divin<sup>332</sup>.

L'unification est importante, tout d'abord parce que Jésus lui-même nous y appelle et qu'il prie même pour cela : « qu'ils soient un »<sup>333</sup>. De plus, le contraire de l'unité est la division, or *diabolos* en grec signifie le *diviseur*. Il constate alors que les humains sont divisés :

Nous le mesurons, malheureusement en nous-mêmes et dans notre entourage. Nous savons combien l'homme est tiraillé intérieurement, écartelé, et combien il en est même très profondément divisé<sup>334</sup>.

Or, si les moines se sont élevés contre cette division,

nous sommes tous logés à la même enseigne. Encore une fois, si les moines cheminent sur ce chemin d'unification, nous pourrions alors nous mettre à leur école pour entendre ce qu'ils ont à dire au sujet de l'unification, du recueillement... La phrase de Denys pourrait s'appliquer à tout chrétien<sup>335</sup>.

Daniel Bourguet identifie alors trois domaines de division dans notre vie intérieure : le recueillement, la volonté et l'amour. Or, « ils ont tous trois débouché sur un vœu monastique, pauvreté, obéissance et chasteté »<sup>336</sup>.

### Le vœu de pauvreté<sup>337</sup>

Lorsqu'il essaie de prier, l'être humain s'aperçoit vite qu'il n'arrive pas facilement à être recueilli. Autrement dit, devant Dieu, nous sommes dispersés, nous ne sommes pas unifiés.

---

<sup>330</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 27.

<sup>331</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 27.

<sup>332</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, pp. 27 – 28.

<sup>333</sup> Jn 17, 11.

<sup>334</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 29.

<sup>335</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 29.

<sup>336</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 45.

<sup>337</sup> Voire : Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, pp. 29 – 34.

Prendre conscience de cela c'est aussi prendre conscience de notre profonde pauvreté spirituelle. Le vœu de pauvreté permet alors d'unifier la vie extérieure avec la vie intérieure :

Vouloir unifier une vie dont la dimension spirituelle ne peut être que pauvre, c'est accepter que toute cette vie soit pauvre. Ainsi la pauvreté matérielle est en harmonie avec la pauvreté intérieure. Envisagé de cette manière-là, le vœu de pauvreté n'est pas du masochisme malsain, mais un souci de vérité<sup>338</sup>.

### **Le vœu d'obéissance<sup>339</sup>**

La volonté est également un domaine où l'être humain est divisé. Nous pouvons en faire l'expérience tous les jours. Paul l'exprime dans l'Épître aux Romains : « Je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas » (Rm 7.19).

Or, Jésus nous montre le chemin de l'unification de la volonté : « Père, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux » (Mc 14.36). Ainsi, idéalement, le chrétien est appelé à remettre sa volonté entre les mains de Dieu, à dire à Dieu, à la suite du Christ : « Non pas ma volonté, mais la tienne » (Lc 22, 42). C'est seulement ainsi que la volonté sera entièrement unifiée.

Si le vœu d'obéissance est le propre du moine, l'obéissance à Dieu est pour chaque chrétien. Le croyant exprime cela lorsqu'il dit « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (Mt 6, 10). Mais ce *oui* donné à Dieu du plus profond de l'être ne peut être, la plupart du temps, que le fruit d'un apprentissage. Par sa vie et par le vœu de sa profession, le moine peut représenter, pour chacun, un exemple de cet apprentissage :

Concrètement [le moine] vit cette obéissance de manière très particulière ; il fait l'apprentissage de son obéissance à Dieu à travers l'obéissance à son père spirituel, l'obéissance à la règle ainsi que l'obéissance à ses frères. L'obéissance au père spirituel est comme le lieu de vérification et d'apprentissage de l'obéissance due à Dieu le Père. Il n'y a certainement pas confusion: aucun moine, on s'en doute, n'assimilera son père spirituel à Dieu le Père; c'est clair. Le père spirituel devient cependant le témoin de l'obéissance du moine à Dieu; il canalise et vérifie cette obéissance, comme un pédagogue peut le faire. Il rend possible un lieu de concrétisation de l'obéissance. Je multiplie ici les images parce qu'il faut bien reconnaître que nous, protestants, avons beaucoup de mal dans ce domaine à voir clair, à voir sereinement<sup>340</sup>.

Ainsi, le vœu d'obéissance permet d'apprendre à unifier sa volonté.

### **Le vœu de chasteté<sup>341</sup>**

Le troisième domaine de division dans notre existence que relève Daniel Bourguet c'est l'amour. Selon lui, la chasteté permet l'unification en ce domaine. Il relève, par exemple, que « nous aimons Dieu et nous ne l'aimons pas »<sup>342</sup>. Autrement dit, nous ne l'aimons pas entièrement. Or,

---

<sup>338</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 32.

<sup>339</sup> Voir : Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, pp. 34 - 37.

<sup>340</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 36.

<sup>341</sup> Voir : Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, pp. 37 - 45.

<sup>342</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 37.

À la question de savoir comment aimer Dieu, saint Bernard donne aussi cette très belle réponse: « *La mesure pour aimer Dieu, c'est de l'aimer sans mesure* » [...] Mais aussi, si cet amour est sans mesure, cela signifie qu'il est sans partage, car le partager serait lui imposer une limite. Sans mesure, c'est être rempli d'amour pour lui tout en percevant que c'est lui qui me remplit d'amour pour lui [...] L'amour purifié en Dieu, c'est la chasteté. La chasteté n'est certainement pas absence d'amour; elle qualifie un amour qui est pur parce qu'il est purifié par Dieu. Celui qui vit chastement est celui qui est purifié par Dieu dans son amour. Dans les épîtres de Paul la chasteté n'est pas demandée aux seuls célibataires ; elle l'est aussi aux gens mariés (Tt 2.4-5), car l'amour conjugal peut être chaste, c'est-à-dire pur.

Aimer Dieu, c'est le désirer sans vouloir le posséder. Dieu se donne dans sa grâce, mais il ne nous appartient pas de vouloir mettre la main sur lui<sup>343</sup>.

Ainsi, la chasteté est un amour pur, un amour qui ne cherche pas à posséder. On peut aussi dire que c'est un amour non divisé. Or cet amour est donné par Dieu :

Plus notre amour se purifie, plus il devient chaste. La chasteté n'est pas un point de départ, mais un point de mire; on n'est pas chaste, on le devient dans l'alternance de la présence et de l'absence de Dieu<sup>344</sup>.

## 2.1.5 Synthèse

Finalement, tous les éléments de la vie des moines que Daniel Bourguet met en lumière dans son livre ne sont en réalité pas propre au monachisme, mais peuvent faire partie de l'existence de chaque chrétien, quel que soit sa condition de vie. En effet, si regarder et développer sa vie intérieure, y laisser grandir l'Évangile, rechercher le silence intérieur, la prière incessante et l'unification de son être sont des aspects importants de la vie des moines, ils peuvent être vécus par tous les chrétiens. Ainsi, Daniel Bourguet écrit :

D'une certaine manière nous sommes tous laïcs, prêtres, rois, prophètes; nous le savons bien nous aussi protestants. Eh bien, de la même manière, tout chrétien est aussi moine! Paul Evdokimov le met en avant, en rappelant un geste de la liturgie orthodoxe du baptême; dans l'Église d'Orient, chaque baptisé est tonsuré, ce qui est une manière de dire que tout baptisé est moine. Voilà donc ce ministère proposé en partage à tous les chrétiens, les uns pouvant dès lors se mettre à l'école des autres<sup>345</sup>.

Notons encore que, si Daniel Bourguet s'inspire du monachisme intériorisé tel que le présente Paul Evdokimov et s'il s'inscrit dans sa continuité, il apporte aussi quelque chose de personnel, il développe, complète et enrichit la pensée du théologien russe.

Par exemple, chez Paul Evdokimov l'idée d'une transformation intérieure du croyant, d'une *métanoïa*, avant de témoigner dans le monde, est bien présente. Toutefois il insiste surtout sur le témoignage pour le monde. De son côté, bien que le témoignage pour le monde soit aussi présent, Daniel Bourguet insiste d'abord sur la première phase de ce processus avec l'idée du témoignage intérieur.

Les deux auteurs écrivent aussi sur la prière qui, idéalement, devrait être continuelle. Evdokimov souligne le fait que la vie entière devrait devenir louange. Cela n'est certainement pas absent chez Daniel Bourguet, mais il attire d'abord l'attention sur la prière incessante en

---

<sup>343</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 41.

<sup>344</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 42.

<sup>345</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 15.

lien avec le souvenir de Dieu. Encore une fois, ces deux perspectives ne sont pas opposées, mais il nous semble qu'elles éclairent deux aspects différents de la même réalité.

Les trois vœux monastiques sont encore un bel exemple de ce prolongement que donne Daniel Bourguet à la pensée de Paul Evdokimov. Alors que le second met surtout l'accent sur la liberté donnée par les vœux, le premier met en lumière leurs facultés unifiantes.

### **3. Entretien avec deux Veilleurs**

Les deux théologiens dont nous avons présenté la pensée au sujet du monachisme intériorisé proposent des directions, des chemins pour vivre la spiritualité au quotidien. Mais ces idées restent relativement générales et théoriques. Nous avons alors souhaité comprendre comment, concrètement, au XXI<sup>e</sup> siècle, des êtres humains les mettent en pratique.

Nous avons donc rencontré deux Veilleurs, Ludovic et Pierrette. Il s'agit ici de préciser que le monachisme intériorisé n'est pas mentionné dans la Règle de la Fraternité et qu'il ne fait pas officiellement partie de la pratique des Veilleurs. Toutefois, puisque Daniel Bourguet propose ce chemin de spiritualité aux membres de la fraternité, certains s'y engagent.

Cela dit, les deux personnes que nous avons rencontrées se considèrent d'abord comme des Veilleurs et, s'ils essaient de vivre ce que nous avons appelé, à la suite d'Evdokimov et de Daniel Bourguet, le monachisme intériorisé, ils n'utilisent pas spontanément ce concept ou cette expression pour décrire leur pratique. Nous avons donc d'abord cherché à comprendre pourquoi ils sont devenus Veilleurs, avant de nous intéresser à la manière dont ils comprennent et vivent le monachisme intériorisé<sup>346</sup>

#### **3.1 Ludovic**

Ludovic à 27 ans. Il est membre de la Fraternité des Veilleurs depuis 2011. Il a terminé ses études en théologie à l'Université de Lausanne en 2015 et il travaille aujourd'hui comme animateur enfance et jeunesse dans l'Église réformée fribourgeoise en attendant de commencer le stage pastoral en mars 2017. Nous l'avons rencontré à Bulle, dans son bureau.

##### **3.1.1 Le sens de sa démarche de devenir Veilleur**

C'est en lisant les livres de Daniel Bourguet que Ludovic s'est intéressé à la Fraternité Spirituelle des Veilleurs, puis au monachisme intériorisé :

Le monachisme intériorisé en lui-même, je l'ai découvert un peu plus tard en fait [...] D'abord j'ai lu des livres de D. Bourguet et ça correspondait tellement à ma recherche, à ma sensibilité, que j'ai eu l'idée de lui écrire [...]

---

<sup>346</sup> Nous avons enregistré chacun des deux entretiens. Puis nous les avons retranscrits. Notons encore qu'après le premier entretien nous avons quelque peu modifié ou ajusté nos questions. De plus, bien que nous eussions une liste de questions à poser, nous les adaptions en fonction de la tournure que prenait la discussion. Ainsi, bien qu'en général les mêmes sujets aient été traités au cours des deux rencontres, certains thèmes abordés avec Ludovic ne l'ont pas été avec Pierrette, et vice-versa

Ce que je recherchais c'est déjà une discipline spirituelle personnelle, parce que je suis quelqu'un de profondément indiscipliné, par nature, et si je ne m'engage pas à quelque chose, dans un engagement total, je sais que je ne le fais pas. Et donc, si même en ayant accepté la règle j'ai de la peine à la mettre en pratique, alors à plus forte raison si je ne l'avais pas, je ne le ferais pas<sup>347</sup>.

Ainsi, s'il est devenu Veilleur, « c'est vraiment pour avoir une discipline spirituelle personnelle. Et pour pouvoir le vivre avec d'autres aussi »<sup>348</sup>. Au cours de l'entretien, il reviendra souvent sur ces deux éléments qui sont importants pour lui : la discipline spirituelle, vécue au travers de l'obéissance à la règle, et la communion avec d'autres chrétiens.

### 3.1.2 Le monachisme intériorisé

Pour lui, le monachisme intériorisé c'est

vivre l'idéal monastique, dans le sens où l'on comprend le moine non pas comme un solitaire ou un célibataire, mais comme celui qui est unifié intérieurement, celui qui cherche à être un et qui n'est pas divisé en plein de trucs.

Intériorisé parce qu'on ne vit pas dans un monastère, parce qu'on n'est pas moine comme ceux qui le vivent en communauté, mais on le vit de manière intérieure, et la plupart du temps à l'abri des regards, car personne ne sait que tu es dans cette démarche-là. Mais pour le reste, elle s'inspire vraiment de la pratique monastique, à savoir la discipline de prière, de lecture de la Bible, l'idéal de simplicité aussi<sup>349</sup>.

La prière quotidienne, qui est ici mentionnée en premier, reviendra souvent au cours de l'entretien. Elle est au cœur de sa pratique: « Pour moi c'est ça la spécificité du monachisme intériorisé, de donner sa vraie place à la prière, dans le quotidien »<sup>350</sup>. Ainsi, prendre du temps pour se retrouver uniquement avec Dieu est un élément important pour lui :

Pour moi, être moine, dans la perspective du monachisme intériorisé, c'est rechercher la solitude avec Dieu, tout en étant totalement plongé dans la cité et dans les activités de tous les jours. C'est pouvoir trouver un lieu de retraite pour se retrouver avec l'essentiel. Après, dans la fraternité des veilleurs, ça passe aussi par l'obéissance à la règle. C'est le côté extérieur et visible qui nous réunit tous, c'est qu'on a une règle commune et des temps de prière qu'on ne vit pas ensemble, mais au même moment, et ça, ça aide à ce que le monachisme intériorisé ne soit pas un truc où chacun est dans son coin<sup>351</sup>.

À nouveau la Règle des Veilleurs et la communion avec les frères apparaissent ici. Nous lui demandons alors si le monachisme intériorisé implique nécessairement d'avoir une règle :

Oui je crois. Après ça peut être une règle que l'on se fixe soi-même. Mais avoir un engagement et s'y tenir [pause] parce que si l'on se lance dans cette démarche [pause]. Personnellement, la règle m'aide énormément, parce que s'il n'y avait pas de règle je ferais n'importe quoi. Même quand il y a une règle, c'est très dur de la respecter, donc si tu n'en as même pas

---

<sup>347</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

<sup>348</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

<sup>349</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

<sup>350</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

<sup>351</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

[pause]. En tous cas, avoir des principes ou un idéal ou quelque chose qu'on se fixe soi-même, ou qui est fixé par une communauté ou une fraternité, je pense que ça aide<sup>352</sup>.

Puis nous lui demandons si le monachisme intériorisé pourrait être vécu seul :

Du coup, on devient ermite, mais même les ermites sont en communauté avec d'autres. Les pères du désert sont seuls pendant la semaine, mais ils se retrouvent le dimanche pour la liturgie. C'est un peu ce qu'on vit, c'est-à-dire que l'on vit notre monachisme seul, mais en communion avec les autres. Ça me rappelle une phrase de frère Roger qui dit : « aimer la solitude et détester l'isolement », pour moi ça résume ce que c'est. On a besoin aussi de la prière des autres, sinon on n'y arrive pas<sup>353</sup>.

Ainsi, la règle et la communion avec des frères, même s'il ne les rencontre pas physiquement, sont importantes. Elles constituent des aides, des appuis pour structurer sa vie spirituelle au quotidien et pour respecter ses engagements. À propos du lien avec les autres Veilleurs, il dit qu'il est

[important], mais il est fragile et pas simple pour moi, parce qu'on a des rencontres annuelles, mais pas beaucoup, deux ou trois, et la plupart du temps je ne peux pas y aller parce que ça tombe sur des week-ends et les week-ends sont toujours pris par des activités de paroisse. Le lien se vit surtout pendant des temps de retraite aux Abeillères, qui est un peu la maison où les veilleurs se retrouvent. Mais j'aimerais bien qu'il y ait un peu plus, qu'il y ait plus de temps d'office que l'on pourrait vivre ensemble, par exemple une fois par mois ou autre [pause], mais pour l'instant, ça n'existe pas. En fait le risque c'est que le lien de communion soit uniquement spirituel et pas aussi concret. Ok, on est un esprit, mais on est aussi un corps et l'on a besoin de rencontres avec les autres, d'être interpellé par les autres, d'être encouragé par les autres et par ce qu'ils vivent [...] Donc ce lien est important, et je ne le trouve même pas assez présent<sup>354</sup>.

Plus loin, il parlera aussi de l'importance de « la prière des frères »<sup>355</sup> et d'avoir « quelqu'un à qui l'on peut se confier »<sup>356</sup>. Tout cela représente pour lui un soutien dans le quotidien.

### 3.1.3 Les vœux monastiques

À propos de la chasteté Ludovic explique que :

Le célibat c'est un vœu que l'on doit réinterpréter parce que la chasteté et le célibat se vivent différemment quand on est marié. Mais le vœu de chasteté du moine peut se vivre dans une relation de couple. C'est une chasteté du cœur et du regard, par rapport aux autres<sup>357</sup>.

Au sujet de la pauvreté :

La pauvreté est un idéal de simplicité. Quand on ne vit pas dans une communauté, mais dans le monde, on a les mêmes frais que tout le monde donc on est obligé de le concevoir un peu

---

<sup>352</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

<sup>353</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

<sup>354</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

<sup>355</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

<sup>356</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

<sup>357</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

différemment, mais c'est quand même un idéal de dépouillement, d'écarter les choses superflues pour se concentrer sur l'essentiel [...]

[Concrètement] je n'ai pas d'argent donc c'est plus simple. Je gagne à peine ma vie donc la question ne se pose pas (rires). Mais elle se poserait si j'avais plus d'argent [pause]. Non, mais même avec peu d'argent, je me rends compte que sur la totalité des achats du mois il y a une bonne part de trucs qui peuvent être annulés, diminués, enlevés parce qu'ils ne sont pas nécessaires. On peut vivre plus simplement quoi [...]

Pour moi le vœu de pauvreté ou simplicité il est dans l'ordre de la consommation, c'est de dire: ce que je vais acheter là, est-ce que j'en ai vraiment besoin ? Ou est-ce que c'est simplement pour combler quelque chose, un vide intérieur [pause], pourquoi est-ce que je veux acheter ça ?<sup>358</sup>

Nous trouvons intéressant de noter que pour lui, même avec peu d'argent, le vœu de pauvreté demande de la volonté. Il ne s'agit pas uniquement de vivre avec peu, mais c'est aussi le rapport qu'il a avec les biens qui est important.

À propos de l'obéissance :

Le troisième vœu, celui de l'obéissance, se vit surtout par rapport à la règle. Par rapport à la règle on est dans une tension entre le légalisme d'un côté et le laissé aller de l'autre. Donc la règle ne doit pas être un poids légaliste où tu culpabilises parce que tu as raté un office ou autre, et il ne faut pas pour autant se trouver des excuses tout le temps quand on est défaillant par rapport à ça<sup>359</sup>.

### 3.1.4 Le témoignage

Nous avons vu que le monachisme intériorisé est lié au témoignage chez Paul Evdokimov. Si Ludovic ne mentionne pas cet aspect spontanément, lorsque nous lui en parlons il répond :

Alors oui il y a une dimension de témoignage, mais qui n'est pas forcément par ce que tu dis, mais par ce que tu es et que tu essaies de vivre [...] Les gens de prière, on voit que ce sont des gens de prière, je trouve [...] Après, le témoignage du monachisme intériorisé, c'est le même que celui qui est attendu de tout chrétien, c'est valable pour tout le monde. C'est de l'ordre de l'amour en acte, pour les gens, du témoignage de l'Évangile, aussi de parler de Dieu. Voilà, ça, ça ne change pas. Ce qui change c'est la manière de le vivre et de l'incarner, de le vivre personnellement.

Après, la pratique peut aussi être un témoignage [pause]. Bon ce n'est pas la première chose que tu dis à quelqu'un quand tu le rencontres, mais au fil du temps, si la personne se rend compte que tu prends du temps pour Dieu tous les jours, c'est un témoignage. Si elle se rend compte qu'il y a quelque chose de plus grand et de plus important dans ta vie qui préside et ordonne ta vie, je pense que c'est un témoignage. Parce que tu renonces forcément à faire d'autres choses, tu consacres du temps et en voyant ça, ça peut être un témoignage aussi<sup>360</sup>.

---

<sup>358</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

<sup>359</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

<sup>360</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.



### 3.1.5 Les défis de cette pratique

La régularité dans les trois prières quotidiennes est ce qui nous est apparu comme l'un des principaux défis dans sa pratique. Nous lui demandons alors si il est facile de trouver du temps, chaque jour, pour les moments de prière :

Oui, le temps est facile à trouver, ce n'est pas une question de temps, c'est une question de discipline personnelle, pour que ce temps soit respecté, qu'il soit vraiment mis à part. Parce que des excellentes raisons de faire des tas d'autres choses, il y en a à la pelle, et elles se présentent toujours au moment de l'office. Même le matin, si je ne commence pas par l'office et que je fais un petit truc avant [pause] par exemple si j'écris vite un mail à quelqu'un, je pense que neuf fois sur dix l'office saute, parce qu'un mail en appelle un autre, et puis tu en reçois un et tu réponds, et il y a un coup de fil qui arrive, et là c'est mal emmanché dès le départ [...]

Finalement, le grand risque du monachisme intériorisé c'est de se perdre un peu dans le quotidien. Parce que de nouveau on n'est pas dans un lieu [pause], on est contraint par rien d'autre que par sa bonne volonté, et sa bonne volonté elle n'est souvent pas très solide<sup>361</sup>.

Notons que les difficultés pour le moine qui vit dans un monastère et pour le moine du monachisme intériorisé sont parfois différentes :

Je pense que le monachisme intériorisé a d'autres difficultés que ce que vit un moine en communauté. Il y a des tas de difficultés qu'un moine en communauté vit parce qu'il est avec les autres, et des tas d'autres difficultés qu'il n'a pas parce que ça va de soi : par exemple les offices sont dans son programme de journée, il y a rien qui va venir l'en détourner, tandis que lorsqu'on est dans le monde il y a personne qui nous regarde, donc on est notre seul arbitre pour savoir si on respecte ou pas nos engagements, et ça, c'est plus dur [...] c'est seulement entre nous et Dieu. Même nos frères dans la fraternité n'ont aucune idée si on est fidèle à la Règle ou pas. C'est entre toi et Dieu et point bar. Et c'est pas toujours simple parce que le regard du frère peut nous aider, nous corriger et ça on ne l'a pas<sup>362</sup>.

Pour pallier à cette difficulté, il a quelques astuces, mais pas vraiment de solution. C'est, selon lui, essentiellement la volonté, éprouvée chaque jour, qui permet de tenir ses engagements :

Oh il y a des petits trucs tout bêtes, par exemple, le matin, commencer par l'office c'est une aide. C'est-à-dire de se dire : « Je ne fais rien avant. Peu importe ce qu'il y a, c'est la première chose que je vais faire dans la journée, je pose ça comme ça ». Ça, ça peut aider. Mais après [hésitations] après je crois qu'on est dans l'ordre du combat spirituel aussi. C'est qu'on doit toujours lutter un peu contre soi-même [pause] parce que tout cherche à nous éloigner de la prière en fait. Que ce soit les distractions, les activités quotidiennes [hésitations] tu commences la prière et tu te rends compte que tu es en train de faire ta liste de commission ou des choses comme ça. Mais des aides concrètes [pause] dans l'emploi du temps c'est de se ménager du temps et de refuser d'y toucher<sup>363</sup>.

L'autre grand défi qu'il souligne, c'est de ne pas devenir ce qu'il appelle « schizophrène » :

Bon, pour moi le grand défi c'est de ne pas être schizophrène, depuis le départ ça a toujours été mon grand défi. De ne pas être de temps en temps ça, et de temps en temps pas ça, d'avoir

---

<sup>361</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

<sup>362</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

<sup>363</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

une vie spirituelle en dents de scie et finalement de ne pas savoir qui je suis [pause] puisque c'est une quête d'unité intérieure [pause] Même si par moments [pause] Par exemple si tu fais une retraite dans un monastère, là tu es presque cent pour cent dans un monachisme intériorisé et vécu. Mais parfois dans la pratique [pause] par exemple si je fais une semaine de camp, j'essaie de maintenir les offices, ce n'est pas facile, ce n'est même souvent pas forcément possible. Vivre le silence intérieur quand on est toujours happé par des activités ce n'est pas simple. Donc je dirais que le principal défi c'est celui-ci, c'est de ne pas être schizophrène [...]

Le risque c'est de dire: de temps en temps je suis un peu moine et de temps en temps je ne le suis pas [...]

Ou si tu essaies de vivre l'idéal monastique de la simplicité et en fait tu ne peux pas t'empêcher d'être un consommateur avide de tout ce qui vient et qui est superflu, il y a là pour moi une schizophrénie, une espèce de division où tu vis [pause] où tu n'es pas le même dans ta manière de vivre les offices et puis dans ta manière d'être au quotidien, au-dehors [...] En même temps je ne sais pas si c'est possible d'être toujours [hésitations], mais c'est une quête d'unité intérieure [pause] je dirais que c'est ça<sup>364</sup>.

Ainsi, en tant que « quête » d'unité, le monachisme intériorisé est bien un cheminement. Celui qui recherche cette unité est toujours en mouvement, il n'est jamais définitivement arrivé. Il y a ici, nous semble-t-il, un point commun avec les moines qui vivent en communauté.

## 3.2 Pierrette

Pierrette à 51 ans. Elle a été diaconesse de St-Loup pendant 22 ans. Durant cette période elle a passé 14 ans dans la paroisse de l'Église réformée de Bulle. Puis, à 47 ans elle quitte la communauté des diaconesses de St-Loup. Aujourd'hui, elle travaille dans l'EERV où elle est diacre depuis quatre ans. Nous l'avons rencontré à son domicile, à La Tour-de-Peilz.

Son parcours et son expérience sont très intéressants pour notre travail, car au sein de sa communauté religieuse elle a vécu les trois vœux monastiques, et aujourd'hui elle cherche à les adapter à sa vie dans la société.

### 3.2.1 Le sens de sa démarche de devenir Veilleur

Pierrette connaissait déjà plusieurs Veilleurs et elle est allée passer quelques mois aux Abeillères, qui est le lieu où Daniel Bourguet accueille des personnes venant faire des retraites spirituelles :

Après quatre mois aux Abeillères, c'était dans une période de transition, j'ai senti l'importance de l'appartenance à un groupe qui n'était pas une communauté autour de moi, je l'avais déjà vécu, mais un groupe avec qui je partage quelque chose de ma spiritualité. Je sais que mes frères et sœurs Veilleurs ont un temps de prière, voire plus, dans la journée et je sais que, en communion les uns avec les autres, on aime dire les béatitudes dans le milieu de la journée, on a aussi un verset commun le vendredi [pause] on a un engagement commun de prière et on a des rencontres deux ou trois fois par année, et je pense que c'est l'appartenance à ce groupe qui m'a encouragée.

---

<sup>364</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

Ça me permet aussi d'avoir un peu un cadre par rapport aux lectures bibliques. On a pas tous les mêmes lectures bibliques, mais j'ai beaucoup d'amis qui suivent les mêmes lectures bibliques dans leur journée [pause]. C'est d'être encouragé aussi, parce que parfois c'est compliqué d'avoir des temps de prière quotidiens, des lectures quotidiennes, surtout avec mon travail. C'est compliqué alors ça permet d'être encouragé à y aller, parce que je ne suis pas la seule à le faire, et en même temps il y a un soutien de frères et de sœurs, un soutien que l'on peut avoir les uns pour les autres [pause]. Ouais je pense que l'appartenance spirituelle est forte<sup>365</sup>.

### 3.2.2 Le monachisme intériorisé

Nous lui demandons ensuite ce qu'est, pour elle, le monachisme intériorisé :

Alors « monachisme » ça me dit un espace un peu fermé avec Dieu, un espace protégé. Moi j'ai besoin d'avoir mon petit lieu de prière chez moi, un lieu défini avec ce dont j'ai envie, une bougie, un coin de prière [pause]. Idéalement si je pouvais avoir une petite chapelle ça serait encore mieux [rire]. Ca c'est quelque chose qui me parle d'une forme de monachisme, d'avoir mon lieu de prière. Et il y a aussi mon lieu de prière intérieure, mon espace de vie avec Dieu [pause] dans mon cœur [pause] que j'aie vraiment l'espace en moi pour ma vie avec Dieu [pause] de silence [pause] ouais il y a aussi une forme de silence. J'ai pas mal de moments de silence quand je suis ici, des fois ça pèse. Mais je n'aime pas toujours avoir quelque chose de fond, une musique de fond et je pense que le silence, ça me parle aussi de monachisme intériorisé. Il y a de la solitude aussi, où je peux aller marcher toute seule et où je peux avoir ces temps de méditation et de prière [...]

Il y a aussi quelque chose qui est important pour moi, c'est la prière qu'on dit aux Abeillères au petit-déjeuner: « Prie et travaille pour qu'il règne ». Et cette phrase j'aime bien la dire au petit-déjeuner le matin, avant d'éteindre ma bougie : « Prie et travaille pour qu'il règne. Que dans ta journée labeur et repos soient vivifiés par la parole de Dieu. Maintiens en tout le silence intérieur pour demeurer en Christ ». C'est une phrase qui me touche beaucoup, et que j'essaie de garder. « Maintiens en tout le silence intérieur »[pause] je pense qu'il y a quelque chose qui me ferait penser à une forme de monachisme intériorisé. Je ne sais pas si c'est dans le sens que Daniel Bourguet dirait, mais [pause] c'est un peu avoir mon lieu intérieur, où je peux revenir, mon lieu habité avec Dieu [...] <sup>366</sup>.

### 3.2.3 Les vœux monastiques

Lorsque nous abordons la question des vœux monastiques elle rappelle son expérience de diaconesse: « C'est un peu spécial, j'ai vécu ces trois engagements concrètement [...] je pense que [maintenant] ces trois vœux je les vis, mais de manière très différente que quand j'étais en communauté »<sup>367</sup>.

Pour Pierrette, l'obéissance est « obéissance à Dieu avant tout »<sup>368</sup>. D'autre part, dans les relations humaines, l'obéissance est liée au respect, « il y a le mot respect dans l'obéissance »<sup>369</sup> :

---

<sup>365</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>366</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>367</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>368</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>369</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

Dans le vœu d'obéissance, il y a une obéissance par rapport au respect envers les personnes que je côtoie, avec qui je travaille, avec qui je collabore. Vœu d'obéissance envers mon employeur peut-être aussi. Je pense que l'obéissance dans le sens du respect mutuel est vraiment importante. Je ne peux pas faire ce que je veux, comme je veux, quand je veux. Ce vœu d'obéissance doit être là de manière très large<sup>370</sup>.

Ce respect passe notamment par l'attention à l'autre et également par la reconnaissance de son travail, de ses compétences et de ses responsabilités. Elle parle aussi de l'obéissance comme d'une soumission mutuelle :

Le sens de l'obéissance mutuelle c'est qu'on ne peut pas faire ce qu'on veut, il y a un respect de l'autre, une écoute de l'autre, des besoins de l'autre aussi. Et on doit se soumettre les uns aux autres aussi. Je pense que le mot soumission est aussi important. Il y a une soumission à avoir. Par exemple si quelqu'un est responsable d'un projet ou d'un domaine ou d'un travail, on va le laisser dans sa responsabilité et on va se soumettre à sa responsabilité, on va se soumettre les uns aux autres. Je pense qu'au niveau de la collaboration d'une équipe, on se soumet aussi, car sinon, si on n'arrive pas à se soumettre les uns aux autres, c'est compliqué. Ce n'est pas possible si chacun veut être chef partout. Il y a une soumission les uns aux autres dans le respect, idéalement. C'est quand on arrive à parler les uns les autres<sup>371</sup>.

Cela dit, cette soumission mutuelle à ses limites. Si le respect des autres est nécessaire, le respect de soi l'est également :

C'est quoi la limite, à quel moment je suis désobéissante et à quel moment je dis non parce que c'est juste de dire non. Se soumettre jusqu'où? Je pense que c'est une grande question. De nouveau le mot respect dont je parlais avant. Si je ne me respecte plus du tout, alors là, ça ne joue pas au niveau de l'obéissance.

Le problème c'est que tout le monde n'a pas les mêmes critères pour calculer ça. Ça ne se calcule pas mathématiquement, et les limites varient selon les personnes et ça, c'est compliqué<sup>372</sup>.

Au sujet de la pauvreté, Pierrette nous explique que lorsqu'elle a quitté St-Loup, la question de l'argent lui a « posé problème »<sup>373</sup>. Par exemple, à 47 ans elle n'avait encore jamais payé d'impôts. Elle a alors dû apprendre à gérer un budget :

Alors qu'est-ce que je fais avec ma simplicité? Alors ce qui me reste c'est que [pause] j'ai appris aussi à me faire plaisir. Et j'ai eu beaucoup de joie à faire plaisir aux autres, à faire des cadeaux, à inviter des gens au restaurant. Je ne sais pas si c'est vraiment la simplicité ça, mais j'ai toujours à cœur de partager. Ça, ça me reste<sup>374</sup>.

Aujourd'hui, elle est toujours « dans une période d'apprentissage »<sup>375</sup>. Elle essaie de « rester dans la simplicité »<sup>376</sup> au niveau de son « style de vie »<sup>377</sup>, de ses « achats »<sup>378</sup> :

---

<sup>370</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>371</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>372</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>373</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>374</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>375</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>376</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>377</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>378</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

Je pense que ce qui est important dans la simplicité, c'est par exemple au niveau de mes achats de ne pas être trop dans le superflu. Aussi au niveau de la nourriture, que ça reste simple, acheter des choses simples, des aliments non préparés, que moi je peux préparer, avoir une éthique dans mes achats. Ça pour moi c'est dans la simplicité. Mais ce n'est pas évident [...]

Ça ne veut pas dire que l'on doit manger des pâtes tous les jours. Ça ne veut pas dire acheter du M-Budget tous les jours, parce que je ne pense pas que ce soit juste ça. Mais acheter du marché équitable, ou même bio, éthique en tous cas [...] Que nos achats soient plus éthiques [...]

Je pense qu'il y a de la simplicité aussi au niveau des loisirs. Voilà, je découvre que je peux faire des voyages [rires]. Alors c'est aussi un apprentissage là, enfin, un réglage à faire. Mais concrètement je pense qu'on n'est pas obligé, chaque jour de congé, d'aller au cinéma, au restaurant, de sortir et de dépenser beaucoup d'argent. Là il y a quand même une piste au niveau des loisirs aussi, par rapport à la simplicité<sup>379</sup>.

Il y a donc pour elle une dimension éthique, une dimension de partage dans la simplicité:

[...] du respect du cultivateur aussi. Et pour des personnes qui sont sur le marché équitable, qui ont la valeur de la terre. Voilà, pour moi une forme de simplicité c'est aussi d'être très respectueuse de la terre, de la culture et des gens qui travaillent la terre<sup>380</sup>.

La simplicité au niveau relationnel est une autre piste qu'elle propose:

Et je pense que la simplicité c'est aussi l'accueil. L'accueil autour de la table, l'accueil aussi pour partager les repas. La simplicité au niveau du temps aussi : ça veut dire la disponibilité, accueillir les gens quand ils sont sur notre chemin. Être simple avec les gens aussi [...] Accueillir les moments qui se présentent à nous. Alors on est pas toujours disponibles, ce n'est pas facile, mais être simple aussi dans nos relations [...] La simplicité relationnelle c'est avoir de la disponibilité pour les autres, en toute simplicité<sup>381</sup>.

Au sujet du vœu de chasteté, elle revient aussi sur la différence entre sa vie à St-Loup et sa vie d'aujourd'hui :

Pour moi c'était clair, en rentrant en communauté, que je m'engageais à renoncer à la maternité, et que je m'engageais au célibat, à la chasteté quoi [...] Je pense que maintenant je le vis différemment, parce qu'avant j'avais un costume, c'était bon, j'étais protégée, on n'allait pas me poser des questions. Je n'avais pas besoin de me poser des questions, mon statut était très très clair. Maintenant, il l'est moins. Mais pour moi, au niveau du célibat, il est clair que je suis célibataire, et je ne serai plus célibataire si un jour je vis le mariage. Mais pour moi, il n'y a pas d'entre-deux<sup>382</sup>.

Mais selon elle, la chasteté ne se limite pas aux relations de couple :

Voilà, je pense que dans la chasteté il y a d'autres renoncements autres que juste le célibat. La chasteté, ça peut aussi être proche du vœu de simplicité. Des renoncements [pause] je vais essayer d'être plus précise [pause] dans des amitiés, dans des rencontres, parce qu'on peut être tout le temps à la recherche de relationnel, je ne dis pas sexuel, mais relationnel.

---

<sup>379</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>380</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>381</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>382</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

On peut aussi se remplir de plein de relations qui peuvent empêcher un équilibre intérieur [...]

On peut se ventiler, on peut tout le temps être à l'extérieur de soi en fait. Et puis il peut y avoir une fuite de soi-même, de notre intérieur justement. Je pense que, de tout le temps investir, ça peut correspondre à des besoins, à des manques, des choses qui ne sont peut-être pas [pause] qui ont peut-être besoin de guérison aussi<sup>383</sup>.

Puis nous lui demandons si, à part les trois vœux et les prières, il y a autre chose qui, selon elle, fait partie du monachisme intériorisé.

Quand vous me dites ça, je me dis qu'il y a encore plus important que ça, c'est de soigner, préserver, travailler notre relation avec Dieu. Parce qu'on peut faire des offices, on peut faire plein de choses [pause] Mais que Dieu soit vraiment au centre, et qu'il y ait vraiment une relation avec Dieu, une écoute de Dieu, du Dieu Père, du Dieu Fils, du Dieu Saint-Esprit, enfin voilà, qu'il y ait une vie spirituelle, un dialogue, une recherche de relation avec Dieu, ça oui. Parce qu'on peut faire plein de vœux, on peut même faire plein d'offices, mais ça peut être ceux [pause] Par dessus tout que le monachisme intériorisé soit habité par Dieu. Que le monachisme intériorisé ne soit pas plus important que la présence de Dieu dans ma vie<sup>384</sup>.

Ainsi, le monachisme est une structure, une voie pour vivre la spiritualité au cœur du monde, pour favoriser la relation avec Dieu. Mais l'essentiel doit rester cette relation.

### 3.3 Synthèse des deux entretiens

Les raisons qui ont conduit Pierrette et Ludovic à entrer dans la Fraternité Spirituelle des Veilleurs apparaissent comme assez similaires.

Tout d'abord, les deux Veilleurs parlent de l'importance d'avoir une structure pour les accompagner dans leur vie spirituelle quotidienne. Ludovic insiste beaucoup sur la règle.

De plus, ils expliquent l'importance de se sentir appartenir à un groupe. Ce groupe constitue un soutien pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il est important pour eux de savoir que lorsqu'ils prient ils sont en communion avec leurs frères et sœurs Veilleurs. Tous les deux parlent du fait que, même s'ils ne se retrouvent pas physiquement pour les offices, les Veilleurs sont en communion par la prière. Ludovic explique aussi que la prière des autres est une aide, nécessaire, pour qu'il puisse persévérer dans son engagement. Enfin, l'appartenance à la fraternité permet aussi d'avoir des frères et sœurs avec qui partager et parfois à qui demander de l'aide.

Spontanément, Ludovic et Pierrette insistent d'abord sur la place donnée à la prière dans la vie quotidienne. Nous avons eu l'impression que, si dans leur vie l'esprit des trois vœux monastiques est bien présent, ce n'est pas de manière explicite ou réfléchie. Leur vie spirituelle au quotidien s'articule surtout autour de l'obéissance à la Règle et de la prière.

Au cours de ces deux entretiens, il nous est apparu que la régularité dans les trois offices quotidiens est l'une des principales difficultés. L'appartenance à la fraternité et le cadre donné par la règle constituent des soutiens. Cela dit, *in fine*, c'est la volonté et la discipline personnelle qui permettent de rester fidèle à la prière.

---

<sup>383</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>384</sup> Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

Ludovic insiste aussi sur la difficulté de rester cohérent dans son attitude. Autrement dit, il s'agit de garder cet esprit de prière et de recueillement, de garder une attitude cohérente avec ce qu'il veut vivre, même en dehors des offices. Au cœur monde, où affluent de toute part les distractions, c'est un véritable défi.

Enfin, Pierrette nous rappelle que le monachisme intériorisé est d'abord une structure, un soutien pour ce qui est le plus important pour le croyant, à savoir la relation avec Dieu. Ainsi, elle nous met peut-être en garde contre le risque de faire des pratiques, que ce soit la prière ou l'adaptation des trois vœux monastiques, une fin en soi.

Finalement, en vue de la dernière partie de ce travail qui consistera à faire des propositions pour vivre le monachisme intériorisé, nous retenons principalement trois éléments. Tout d'abord l'importance de la prière quotidienne. Ensuite l'utilité d'avoir une structure bien définie, qui peut prendre la forme d'une règle, pour soutenir la vie spirituelle au quotidien. Enfin la nécessité de l'appartenance à une communauté.

### **3.4 Synthèse de la 3<sup>ème</sup> partie**

Il existe des nuances dans la manière de concevoir le monachisme intériorisé entre Daniel Bourguet, Ludovic et Pierrette. Cela dit, il y a bien une compréhension globale qui leur est commune.

Selon nous, chez les Veilleurs, le monachisme intériorisé est d'abord une voie qui permet de vivre sa spiritualité au quotidien, dans la société. La Règle des Veilleurs est au cœur de leur engagement. Les offices d'une part et la communauté d'autre part constituent des aspects essentiels de leur pratique.

## 4<sup>ème</sup> partie : synthèse et perspectives

Pour terminer notre mémoire, nous souhaitons proposer une pratique du monachisme intériorisé. Pour ce faire, nous reprendrons et nous utiliserons les différentes conceptions du monachisme intériorisé et des vœux monastiques que nous avons présentées dans les trois premières parties de ce mémoire.

L'origine de ce travail était la recherche d'une voie, d'une pratique qui permette de mener une existence le plus en adéquation possible avec l'Évangile, de vivre une spiritualité pleine et profonde, de nourrir notre relation avec Dieu, tout en demeurant au cœur du monde. Autrement dit, nous recherchions des textes qui donnent aux chrétiens des conseils sur la manière de vivre leur spiritualité dans la société. Nous avons découvert chez Paul Evdokimov une idée qui semblait répondre à notre questionnement : que tout chrétien s'inspire de la spiritualité monastique. Il appelle cela le *monachisme intériorisé*, car il s'agit de vivre comme un moine, sans pour autant avoir les attributs extérieurs du moine.

Nous avons donc commencé par étudier la pensée du théologien orthodoxe. Selon lui, les trois vœux de pauvreté, chasteté et obéissance sont au cœur de la spiritualité monastique. Ainsi, le monachisme intériorisé est présenté comme étant d'abord la reprise et l'adaptation personnelle des trois vœux par les croyants dans le monde. Le sens général et commun à ces trois vœux est, selon Evdokimov, la libération. Libération vis-à-vis du matériel pour le vœu de pauvreté. Libération vis-à-vis du charnel pour le vœu de chasteté. Libération vis-à-vis de l'égo pour le vœu d'obéissance. Enfin, selon notre théologien, le sens général du monachisme intériorisé c'est la sanctification du croyant. Et cette sanctification a pour but le témoignage de l'Évangile dans et pour le monde.

Après avoir étudié les textes de Paul Evdokimov, nous avons pensé que, pour réfléchir à la manière de procéder à l'adaptation des trois vœux monastiques, il pourrait être intéressant de comprendre le sens, dans la tradition monastique, de chacun de ces vœux. Pour ce faire, nous avons étudié trois règles monastiques. Nous avons découvert que pour les moines, chacun des trois vœux est d'abord imitation du Christ et obéissance à Dieu. En même temps, le sens plus précis de chacun de ces vœux varie selon les règles. Ils proposent aussi des modalités différentes pour les vivre concrètement. Nous pourrions donc nous inspirer de cette diversité pour proposer une adaptation des vœux pour les laïcs.

Enfin, nous nous sommes intéressés à la Fraternité Spirituelle des Veilleurs, dont l'ancien prieur, Daniel Bourguet, avait prêché une retraite puis écrit un livre sur le monachisme intériorisé afin de le proposer comme chemin de spiritualité à ses frères et sœurs Veilleurs. Nous avons donc analysé ce texte pour comprendre comment Daniel Bourguet concevait le monachisme intériorisé. Puis, afin de saisir comment un monachisme intériorisé peut être vécu concrètement aujourd'hui, nous avons rencontré deux membres de cette fraternité. Ici encore nous avons recueilli de précieuses réflexions pour nous aider à penser la reprise de la spiritualité monastique pour les laïcs.

Toutes nos recherches nous ont donc permis de découvrir une diversité de point de vue sur le monachisme intériorisé, sur le sens des vœux monastiques et sur la manière de les vivre. Ces différents avis ne sont souvent pas opposés, mais complémentaires. Cette diversité de perspectives représente une richesse dans laquelle nous allons puiser pour réfléchir à l'adaptation des vœux à la vie dans le monde et plus généralement pour penser l'élaboration d'une pratique du monachisme intériorisé.



Précisons encore que, si les trois vœux sont, pour Paul Evdokimov, le cœur du monachisme intériorisé, c'est toute la spiritualité monastique que notre auteur appelle les laïcs à reprendre. En plus des vœux, nous réfléchissons donc à la manière d'adapter à la vie des laïcs la prière et l'ascèse qui sont deux éléments importants de la vie des moines<sup>385</sup>. Ici encore nous nous baserons sur les trois premières parties de ce mémoire pour réfléchir à la manière d'adapter ces éléments à la vie des laïcs.

## 1. Les vœux monastiques

Le monachisme intériorisé est présenté par Evdokimov comme la reprise de la spiritualité monastique par les laïcs. Selon, le théologien russe, le cœur de cette spiritualité se trouve dans les trois vœux monastiques. En nous inspirant des résultats de nos recherches dans les trois premières parties de ce travail, nous allons maintenant avancer quelques propositions pour adapter ces trois vœux à la vie des chrétiens du XXI<sup>e</sup> siècle en Europe occidentale et vivant dans la société.

### 1.1 Pauvreté

Concernant le vœu de pauvreté, il nous paraît important de commencer par préciser qu'il n'est pas le choix de vivre dans la misère. Dans les règles monastiques que nous avons étudiées, il est le renoncement à toute possession personnelle, mais la communauté peut détenir des biens. Pour Paul Evdokimov, il s'agit d'abord d'être libre vis-à-vis des biens matériels afin de se rendre disponible pour les biens spirituels. Selon Daniel Bourguet la pauvreté est d'abord une tentative d'unification entre sa vie intérieure et sa vie extérieure. Enfin, pour Pierrette et Ludovic, la pauvreté est d'abord la simplicité, dans les achats, les loisirs et même les relations.

À partir de notre analyse des règles monastiques, nous relevons deux aspects généraux, mais essentiels du vœu de pauvreté. Premièrement, la pauvreté est individuelle. Autrement dit, le vœu de pauvreté consiste essentiellement à ne rien posséder en propre. Deuxièmement, si les individus ne possèdent rien, les communautés détiennent des biens afin que les moines puissent notamment se loger, se nourrir ou travailler. Cela dit, il est toujours recommandé d'utiliser raisonnablement ces avoirs.

Le moine du monachisme intériorisé, de par le fait qu'il vit dans le monde, doit posséder des biens, ne serait-ce, par exemple, que pour se vêtir, se nourrir ou payer son loyer. Ainsi, il ne peut vivre le premier aspect du vœu de pauvreté que nous venons de relever. Par contre, le second aspect, qui consiste en une utilisation raisonnable des biens, peut être repris par le moine intérieur. Il s'agit pour lui de mener, comme le disaient Pierrette et Ludovic, une vie

---

<sup>385</sup> Voir Dubois, Jacques, « L'ordo monasticus chrétien », in *Monachisme*, DS, Tome X, Paris, Beauchesne, 1980, col. 1558. Dubois explique notamment que, dès le début du monachisme, « apparaissent ses plus importantes constantes : la pratique de ce qui sera défini plus tard comme vœu de religion, pauvreté, chasteté, obéissance, le partage de la journée entre la prière, la *lectio divina* et le travail, l'organisation de la prière qui accorde aux psaumes une place de choix, l'ascèse qui supprime tout confort ».

simple. Nous proposons donc l'expression « simplicité de vie »<sup>386</sup>, empruntée à frère Roger de Taizé, pour parler du vœu de pauvreté dans le monachisme intériorisé. Nous commencerons par présenter quelques réflexions sur la manière dont la simplicité peut être vécue sur le plan matériel. Puis, en reprenant l'entretien avec Pierrette, nous proposerons de réfléchir à la simplicité sur le plan relationnel. Enfin, nous pensons que la simplicité a aussi vocation à être vécue de manière plus intérieure ou spirituelle. Nous présenterons donc ce troisième aspect.

Il nous semble ici difficile de donner des conseils précis pour mener une vie simple sur le plan matériel. Nous rejoignons Evdokimov lorsqu'il écrit que « les vrais besoins varient selon les vocations »<sup>387</sup> et ainsi « la mesure de la pauvreté, toujours très personnelle, exige l'invention créatrice »<sup>388</sup>. Chacun est donc responsable d'agir selon ce qu'il pense être la simplicité et de se montrer inventif en fonction de sa situation. Pour le théologien orthodoxe, le vœu de pauvreté consiste à se libérer de l'emprise du matériel pour s'ouvrir aux biens spirituels. Cette ouverture est peut-être un bon indice pour aider le moine intérieur à définir ses besoins.

La simplicité de vie a également des conséquences. Une personne qui vit simplement et qui travaille a souvent plus de biens qu'elle n'en a besoin. Or, dans les Règles monastiques, bien que nous n'ayons pas trouvé de liens explicites entre le vœu de pauvreté et l'aumône, cette dernière est régulièrement mentionnée. Le partage des surplus peut donc être une conséquence ou une manière de concrétiser la simplicité de vie. À chacun alors de choisir à qui, et comment, il souhaite distribuer ces biens. L'autre solution serait de travailler moins et d'avoir ainsi plus de temps à disposition. Comme le notait Evdokimov au sujet de l'ascèse (cf. p. 30), le drame de l'homme aujourd'hui c'est qu'il n'a plus de temps.

Enfin, concernant la simplicité de vie matérielle, notons encore une difficulté inhérente au monachisme intériorisé. Dans un monastère, la gestion des biens est laissée à quelques frères, dont l'expérience et la sagesse ont été éprouvées. Les autres frères ne sont donc pas confrontés quotidiennement à la question de savoir comment gérer leurs possessions. Ils n'ont pas, sur ce plan-là, à lutter contre leurs passions. Mais dans le cas du moine intérieur, il est seul responsable de gérer ses biens, de décider pour quoi telle ou telle partie de son patrimoine sera utilisée. Ainsi, pour cette raison, nous pensons que le fait de vivre seul représente une difficulté pour le moine intérieur.

Le deuxième plan sur lequel la simplicité peut être vécue est relationnel. Pierrette a attiré notre attention sur cet aspect de la simplicité qu'elle lie alors à la disponibilité et à l'accueil. Elle dit en effet :

Je pense que la simplicité c'est aussi l'accueil. L'accueil autour de la table, l'accueil aussi pour partager les repas. La simplicité au niveau du temps aussi : ça veut dire la disponibilité, accueillir les gens quand ils sont sur notre chemin. Être simple avec les gens aussi [...] Accueillir les moments qui se présentent à nous. Alors on est pas toujours disponibles, ce n'est pas facile, mais être simple aussi dans nos relations [...] La simplicité relationnelle c'est avoir de la disponibilité pour les autres, en toute simplicité<sup>389</sup>.

Enfin, la simplicité peut être intérieure, spirituelle. Comme nous l'avons vu (cf. p. 26), Evdokimov procède à une intériorisation, ou une spiritualisation, de la chasteté en parlant de la chasteté de l'âme. Nous pensons que nous pouvons aussi procéder à une intériorisation de la simplicité, en nous inspirant notamment de la béatitude matthéenne sur la pauvreté : « heureux

---

<sup>386</sup> Frère Roger, de Taizé, « Les sources de Taizé », in *Les écrits fondateurs. Dieu nous veut heureux*, Taizé, Les Ateliers et Presses de Taizé, 2011, p. 17.

<sup>387</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 134.

<sup>388</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 134

<sup>389</sup> Pierrette, *Entretien en avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

les pauvres en esprit » ou « heureux ceux qui se savent pauvres en eux-mêmes » (Mt 5.3). Ainsi, la simplicité intérieure est liée à l'humilité puisque celui qui se sait pauvre en lui-même est celui qui a conscience qu'il a besoin des autres et de l'Autre. De plus, la simplicité peut être comprise comme le contraire du multiple, de ce qui est divisé :

La *haplotès* [simplicité en grec] est, d'une façon générale, la rectitude dans la conduite, l'innocence, l'intégrité vis-à-vis de Dieu [...] Quand il est prescrit qu'il faut aimer Dieu (*Deut.* 6,5), le chercher (*ibid.*, 4,29) « de tout son cœur », *b<sup>e</sup>kol leb*, l'accent porte sur le mot « tout » : c'est avec la totalité du cœur, c'est-à-dire de tout son être, que le fidèle doit s'attacher à Dieu<sup>390</sup>.

La simplicité intérieure rejoint alors l'idée de l'unification de la vie.

## 1.2 Chasteté

Les textes que nous avons étudiés permettent de distinguer deux aspects de la chasteté. Elle peut tout d'abord désigner le célibat et l'abstinence sexuelle. Elle peut aussi désigner l'intégrité de l'âme et la pureté du cœur.

Pour les auteurs des règles monastiques, l'abstinence et le célibat vont de soi et ils n'en parlent donc que très peu. Lorsqu'ils abordent la question de la chasteté, ils traitent plutôt des pensées liées à la sexualité et de la pureté du cœur.

Le moine du monachisme intériorisé peut être célibataire, mais, pour Evdokimov, l'adaptation du vœu de chasteté n'implique pas forcément cela. Selon lui, être chaste « signifie qu'on appartient au Christ intégralement, sans partage »<sup>391</sup>, c'est « la désappropriation et la consécration totale de son existence »<sup>392</sup>. Ainsi, pour lui, la chasteté est alors une attitude intérieure, une intégrité de l'être et une pureté du cœur. C'est cet aspect que le moine du monachisme intériorisé est appelé à vivre.

Dans cette optique, la chasteté peut être vécue dans le cadre du mariage. Pour Evdokimov, le couple est un lieu où l'être humain trouve à s'accomplir, notamment spirituellement. Selon lui, le cœur du mariage est l'amour. Au cours de leur vie, les époux sont appelés transfigurer l'éros en agapè. Dès lors l'amour qui les unit « n'a pas son principe dans la nature, mais en Dieu »<sup>393</sup>. Ainsi, tout en les unissant l'un à l'autre, il les unit à Dieu<sup>394</sup>.

Cela dit, selon la définition qu'en donne Evdokimov, la chasteté ne se limite pas, selon nous, aux relations de couple. Comme le dit Roussel en interprétant les textes d'Evdokimov, la chasteté « c'est essentiellement se refuser à perdre de vue les finalités des pouvoirs dont dispose l'être humain [...] Elle s'oppose à la perversion des pouvoirs orientés sans référence à Celui qui les a conférés »<sup>395</sup>. La chasteté peut dès lors être comprise comme une intention, une attitude intérieure envers ce qui nous entoure. Dès lors, elle peut englober l'entier de la vie humaine.

---

<sup>390</sup> Guillaumont, Antoine, *Aux origines du monachisme chrétien*, pp. 62 – 63.

<sup>391</sup> Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour*, p. 91.

<sup>392</sup> Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour*, p. 113.

<sup>393</sup> Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour*, p. 91.

<sup>394</sup> Nous venons de présenter très brièvement quelques aspects d'un livre que Paul Evdokimov a écrit sur le mariage et qui est bien sûr beaucoup plus subtil et profond que ce que nous pouvons en dire en quelques lignes.

<sup>395</sup> Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, p. 150.

Nous présentons brièvement trois lieux, ou trois types de relations dans lesquelles, selon nous, elle pourrait être vécue : les relations humaines, la relation à la création et la relation à Dieu.

Au niveau des relations humaines, Pierrette nous a expliqué que la chasteté peut être vécue dans les relations amicales. Selon elle, il s'agit notamment de ne pas utiliser les autres pour remplir un vide ou pour combler un manque. Autrement dit de ne pas se servir des autres pour soi-même.

Au niveau du rapport à la création, nous nous inspirons d'un paragraphe d'Evdokimov où notre auteur explique que la chasteté « inspire le sens du sacré inviolable de toute parcelle de la création de Dieu »<sup>396</sup>. Plus loin il écrit qu'elle consiste notamment en ce que l'être humain ne fasse pas de « [s]a conformité à Dieu, la complice de [s]es passions »<sup>397</sup>. Ainsi, si la chasteté consiste à ne pas utiliser ceux ou ce qui nous entoure pour satisfaire nos passions, à respecter ceux ou ce qui nous environne, nous pensons que nous pouvons parler d'une relation chaste avec la création entière. Il ne s'agit pas, selon nous, de déifier la nature ou encore de la mettre sur le même plan que l'être humain, mais simplement d'avoir du respect pour l'environnement et de ne pas utiliser la création pour satisfaire nos passions, ce qui est malheureusement souvent le cas, avec toutes les conséquences écologiquement désastreuses que cela entraîne.

Enfin, toujours selon cette idée que la chasteté consiste à ne pas utiliser l'autre, nous pensons que nous pourrions parler de chasteté dans la relation avec Dieu. Cette intuition est, nous semble-t-il, confirmée par Daniel Bourguet pour qui la chasteté « qualifie un amour qui est pur parce qu'il est purifié par Dieu »<sup>398</sup>. Or, si la chasteté est un amour pur, il nous semble évident que nous sommes appelés à une relation chaste avec Dieu, c'est-à-dire à l'aimer d'un amour pur. Autrement dit il s'agit, idéalement, de ne pas aimer Dieu pour ce qu'il peut nous donner ou parce qu'il aurait exaucé nos prières, mais simplement pour lui-même. Et cet amour désintéressé qui est un don de Dieu, c'est l'*agapè*.

## 1.3 Obéissance

L'obéissance peut être comprise comme s'opposant à la liberté et elle fait notamment penser à l'autorité et à la soumission, deux mots qui ont souvent une connotation négative dans notre société. Il aurait été intéressant de réfléchir sur ce qu'est la liberté, en s'inspirant notamment des sciences humaines et de la philosophie, afin de vérifier si l'obéissance s'y oppose forcément. Nous n'avons malheureusement pas le temps pour cette démarche. Rappelons simplement que pour Evdokimov, l'obéissance est source de libération, en l'occurrence libération de l'ego.

Dans les Règles monastiques, l'obéissance est perçue comme le *renoncement à la volonté propre*. Il convient d'expliquer cette formule qui peut surprendre ou même choquer. Le renoncement à la volonté propre n'est pas l'absence de volonté, l'*aboulie*, qui est d'ailleurs critiquée dans la tradition monastique<sup>399</sup>. Il s'agit en fait du renoncement à l'égoïsme, aux passions, à l'égo dirions-nous aujourd'hui. Finalement, le sens du renoncement à la volonté propre c'est de

---

<sup>396</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 136.

<sup>397</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 137.

<sup>398</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, p. 41.

<sup>399</sup> Voir Barsotti, Divo, *Entrer dans la vie. Commentaire spirituel du prologue de la règle de saint Benoît*, Béguilles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2007, pp. 46-47.

renoncer à tout ce qui, en soi, fait obstacle à la volonté de Dieu, afin d'adhérer à cette volonté divine. Pour le dire autrement, il s'agit d'unir sa volonté à la volonté divine<sup>400</sup>.

Dans tous les textes que nous avons lus sur ce thème, l'obéissance du chrétien est obéissance à Dieu, et imitation du Christ qui a dit : « je suis descendu du ciel pour faire non pas ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé » (Jn 6, 38)<sup>401</sup>. Cela dit, pour celui qui souhaite obéir à Dieu, la difficulté est d'abord de discerner sa volonté :

Dieu ne nous dicte pas, en effet, sa volonté en toutes circonstances et l'on se trouve constamment confronté à de nombreuses autres volontés. Comment discerner dans telle ou telle volonté, celle qui exprime véritablement ce que Dieu veut pour nous ici et maintenant ?<sup>402</sup>.

Ainsi, pour les aider dans ce discernement, les moines peuvent avoir recours à un père spirituel, à un abbé ou à une règle. Tous ces éléments ne sont que des intermédiaires. *In fine*, c'est toujours à Dieu que le moine veut obéir. Il existe donc une diversité de façons de vivre l'obéissance, c'est-à-dire une diversité d'intermédiaires qui médiatisent l'obéissance à Dieu. Pour le moine du monachisme intériorisé, nous pensons que plusieurs de ces intermédiaires peuvent être repris.

Paul Evdokimov propose d'avoir un père spirituel pour vivre l'obéissance. Le théologien russe est ici tributaire de la tradition dans laquelle il évolue. Pour l'église chrétienne d'Orient, le père spirituel joue un rôle important depuis l'avènement du monachisme et les pères du désert. Ces pères spirituels sont des êtres charismatiques, capables de discerner clairement la volonté de Dieu et de la transmettre. Or il faut bien avouer qu'ils ne sont pas nombreux. La difficulté ici pour un moine intérieur est donc de rencontrer une telle personne.

Dans les règles de saint Basile, nous avons découvert que l'obéissance à Dieu peut être vécue au travers de l'obéissance aux frères ou aux sœurs. En effet, selon le père cappadocien la recherche de la communion dans la soumission mutuelle est une forme d'obéissance à Dieu qui appelle les chrétiens à l'amour du prochain. Cette façon de vivre l'obéissance peut tout à fait être adoptée par le moine intérieur. Au lieu de vivre cela dans le monastère, il peut le vivre au sein de sa communauté paroissiale ou ailleurs avec ses frères et sœurs chrétiens. Il est aussi possible de vivre cette obéissance dans le couple<sup>403</sup>.

Pour Benoît de Nursie, l'obéissance à Dieu est médiatisée par une règle et par un abbé qui est notamment chargé de faire appliquer la règle. Pour le moine du monachisme intériorisé, la règle peut être un bon moyen de vivre l'obéissance. Ludovic est revenu à plusieurs reprises sur son importance pour l'aider à structurer et soutenir sa vie spirituelle. Les Veilleurs ont d'ailleurs une règle adaptée à la vie dans le monde. Toutefois, comme Ludovic le soulignait, chacun peut aussi créer sa propre règle pour se donner une structure. Cela dit, puisque l'obéissance à la règle est toujours, *in fine*, obéissance à Dieu, il conviendrait selon nous, pour un moine intérieur, d'avoir l'avis d'autres personnes s'il voulait établir sa propre règle.

Pour un moine intérieur, le fait de ne pas vivre en communauté nous semble être une difficulté pour vivre l'obéissance, notamment à une règle. En effet, dans un monastère, la vie communautaire peut être une aide pour suivre la règle. Tout d'abord les frères peuvent se soutenir mutuellement. De plus, l'abbé est aussi là pour aider à interpréter et à appliquer la

---

<sup>400</sup> Barsotti, Divo, *Entrer dans la vie*, pp. 46-47.

<sup>401</sup> Voir aussi par exemple : Lc 22, 42 ; Jn 4, 34 ; Rm 5, 19 ; Phil 2, 8.

<sup>402</sup> Attinger, Daniel, « Intransigeance et douceur », p. 243.

<sup>403</sup> Cette idée nous a été donnée par Pierre Burgat, ancien pasteur que nous avons rencontré pour préparer ce mémoire et que nous remercions vivement pour ses conseils.

règle. Enfin, la vie est organisée en fonction de la règle. L'exemple le plus évident est la prière : lorsque vient le temps de l'oraison, toutes les autres activités s'arrêtent. Par contre, comme l'ont souligné Pierrette et Ludovic, pour le moine du monachisme intériorisé, suivre la règle est parfois une lutte. Le fait d'avoir des activités au cœur du monde qui ne tiennent pas compte de la structure de la règle du moine intérieur est une difficulté. De plus, le moine intérieur est souvent seul et personne ne vient le soutenir ou l'inciter à la prière. Une fois de plus, nous voyons qu'une différence essentielle entre un moine dans un monastère et un moine dans le monde, c'est la solitude du second.

## 2. L'ascèse

Concernant l'ascèse, nous reprenons la réflexion d'Evdokimov selon qui, pour le laïc du vingtième siècle, elle ne consiste pas tellement dans les privations et les exploits, mais

plutôt [dans] le repos imposé, la discipline du calme et du silence, périodiques et réguliers, où l'homme retrouve la faculté de s'arrêter pour la prière et la contemplation, même au cœur des bruits du monde, et surtout d'entendre la présence des autres<sup>404</sup>.

Le penseur orthodoxe écrivait cela dans les années 60. Or il nous semble que cette réflexion est peut-être encore plus pertinente au XXI<sup>e</sup> siècle. Pierrette, dans le même sens, note la difficulté que l'on a aujourd'hui à se retirer :

La difficulté qu'on a en ce moment c'est qu'on communique par toute sorte de moyens [...] Parce qu'on a les mails, facebook, après il y a What's ap, et puis les SMS, et puis il y a le courrier éventuellement et il y a le répondeur<sup>405</sup>.

Dans son livre sur le monachisme intériorisé, Daniel Bourguet souligne également l'importance du silence et de la solitude avec Dieu<sup>406</sup>.

Ainsi, prendre du temps pour le silence et le repos nous semble aujourd'hui être une ascèse à la fois abordable et libératrice pour le moine du monachisme intériorisé. Blaise Pascal avait déjà exprimé l'importance pour l'être humain de ne pas toujours rechercher la distraction lorsqu'il écrivait : « Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne pas savoir demeurer en repos dans une chambre »<sup>407</sup>.

## 3. La prière

Enfin, pour celui qui souhaite vivre le monachisme intériorisé, il nous semble que, parce qu'elle tient une place essentielle dans la vie des moines, la prière devrait également faire partie de sa vie. Nous avons vu que pour Ludovic et Pierrette elle est un élément important de leur pratique.

---

<sup>404</sup> Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, p. 57.

<sup>405</sup> Pierrette, *Entretien en avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

<sup>406</sup> Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité*, pp. 17 – 20.

<sup>407</sup> Pascal, Blaise, *Pensées*, Présentation par Dominique Descotes, note sur l'édition, notes, chronologie, bibliographie, table de concordance et glossaire par Marc Escola, Paris, Flammarion, 2015, pensée 139, p. 95.

Concrètement, chacun devrait pouvoir choisir une règle qui lui convient et à laquelle il lui semble possible de se tenir. Idéalement, nous pensons que la fréquence de la prière devrait être quotidienne. De plus, comme c'est le cas pour les Veilleurs, chacun devrait pouvoir choisir la liturgie qu'il souhaite suivre.

Il y a quatre ans, nous avons passé une année à Taizé. Nous participions alors chaque jour aux trois prières. En partant, nous avons expliqué à un frère à la fois notre désir de continuer à prier régulièrement et en même temps notre crainte que, pris dans les activités quotidiennes, nous ne trouvions pas le temps pour cela. Il nous a alors donné un conseil qui nous a beaucoup aidés. Selon lui, les bords de la journée sont les meilleurs moments pour la prière. Il y a notamment une raison très pratique à cela. Au cœur de la journée, il est parfois difficile, voire impossible, de trouver un lieu et même du temps pour l'oraison. Toutefois, il est toujours possible de se lever vingt minutes plus tôt ou de se coucher vingt minutes plus tard pour prier. Ainsi, nous pensons que pour un moine du monachisme intériorisé, le matin et le soir sont des moments opportuns pour la prière.

## 4. Les défis

Pierrette et Ludovic ont tous deux relevé l'importance pour eux des relations fraternelles. Ils ont notamment dit que l'appartenance à un groupe faisait partie des raisons qui les ont conduits à intégrer les Veilleurs. Ludovic a même regretté qu'il n'y ait pas plus de rencontres.

Nos réflexions sur la manière d'adapter la vie monastique à la vie des laïcs nous ont aussi conduits à souligner l'importance de la communauté. Nous avons pu en effet constater qu'une certaine solitude du moine intérieur dans sa pratique était la source de plusieurs difficultés. Nous avons notamment noté qu'il est seul responsable de gérer tout ce qui, au sein d'une communauté, est donné aux soins des frères plus expérimentés. Il doit par exemple constamment réfléchir à la manière d'adapter les vœux. De plus, le moine intérieur ne bénéficie pas de l'aide et du soutien quotidien des frères. Il est seul à décider de suivre sa règle et personne n'est là pour l'encourager si sa pratique devient difficile ou le reprendre s'il fait des écarts. Notons encore que, ces dernières années, il nous est arrivé à plusieurs reprises de discuter avec des moines ou des moniales qui nous ont expliqué que, de par la proximité avec leurs frères ou leurs sœurs, cette relation est un lieu de remise en question, parfois de difficultés, mais également d'approfondissement et de progrès spirituel. Ils nous ont aussi parlé de la joie profonde présente dans ces liens. Ici encore, ces éléments peuvent manquer dans la vie du moine intérieur<sup>408</sup>.

Ainsi, le fait que le moine intérieur ne fasse pas partie d'une communauté nous semble être un élément de différenciation important par rapport au moine plus traditionnel. Cela implique des difficultés qu'il s'agit de prendre au sérieux. La paroisse, la famille, les retraites ou l'accompagnement spirituel peuvent alors constituer des ressources pour l'aider.

L'autre grand défi du moine intérieur c'est que dans le monde, il y a constamment des stimulations qui le poussent à se détourner de Dieu et de la prière. Nous avons vu avec Pierrette et Ludovic qu'il est déjà difficile de trouver du temps quotidiennement pour l'oraison. Les

---

<sup>408</sup> Comme le relevait Ludovic, les difficultés sont parfois différentes pour les moines vivant dans un monastère et les moines du monachisme intériorisé. La vie communautaire, si elle est certainement source de soutien et de joie représente aussi des difficultés. Nous ne pouvons pas plus en parler ici, car nous ne l'avons pas étudiée ni vécue. Nous souhaitons simplement préciser que, si pour le moine du monachisme intériorisé la solitude peut être une difficulté, nous n'idéalisons pas non plus la vie communautaire.

premiers moines sont d'ailleurs partis dans le désert notamment pour échapper à toutes les tentations du monde afin de trouver la paix. Certes, cela ne les empêchait pas de lutter puisqu'une fois les tentations extérieures disparues, les pensées restaient. Et si l'on peut fuir l'objet d'une tentation, on ne peut fuir sa pensée. Cela dit, le moine intérieur ne peut même pas fuir la réalité matérielle de ces tentations.

## 5. Conclusion

Finalement, l'adaptation du monachisme à la vie des laïcs telle que la propose Evdokimov n'est en aucun cas une édulcoration du monachisme. Le théologien russe propose une voie de sanctification. Il ne s'agit pas de jouer à être moine dans le monde, mais de le devenir réellement. Ludovic pointe cela comme une difficulté majeure lorsqu'il dit que la « schizophrénie » est l'un des grands risques du monachisme intériorisé. Autrement dit, « le risque c'est de dire : de temps en temps je suis un peu moine et de temps en temps je ne le suis pas »<sup>409</sup>.

Pour Paul Evdokimov, le monachisme intériorisé n'est donc pas un monachisme au rabais. Les difficultés sont parfois différentes que celles rencontrées par les moines vivant dans un monastère, mais elles sont bien réelles et non moins grandes.

Devant l'ampleur du défi à être véritablement moine au cœur du monde, nous pensons que le monachisme intériorisé peut aussi consister à se référer à la spiritualité monastique comme à un point de repère. Il s'agirait alors de s'en inspirer sans toutefois en reprendre tous les aspects.

Dans les deux cas, nous pensons que l'esprit et les valeurs véhiculées par la spiritualité monastique ont aujourd'hui une pertinence particulière. Le silence et la solitude bénie, selon l'expression de Daniel Bourguet, permettent de questionner un monde où l'être humain est toujours connecté et constamment sollicité. La prière, en tant qu'elle est une activité gratuite, qui n'est pas vécue en vue d'une utilité ou d'un rendement particulier, peut aussi interpeller une société dans lequel l'utilitarisme et la performance sont présents dans de nombreux aspects de la vie. Les trois vœux monastiques ont également beaucoup de questions à poser au monde occidental du XXI<sup>e</sup> siècle. Le vœu de pauvreté, ou de simplicité de vie, peut être le témoignage d'une alternative au consumérisme. À contre-courant de la société de consommation, il interroge sur le sens du bonheur et le lieu de la vraie joie. Le vœu de chasteté peut également interpeller une société où le corps est présenté, notamment dans les médias, comme un objet. De plus, à l'air de l'utilitarisme, il peut être une piste pour repenser le rapport aux autres et à la nature. Enfin, le vœu d'obéissance pose la question de la liberté. Consiste-t-elle à faire ce que l'on veut quand on le veut, ou revêt-elle une dimension plus profonde, plus intérieure ?

---

<sup>409</sup> Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.



# Bibliographie

## Monographies

Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink, Paris, Cerf, 1994.

Augustin, « La Règle », in Augustin, in Trapè, Agostino, *La règle de saint Augustin commentée*, Traduction de l'italien par Marie-José et Pierre Biondini, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1993, pp. 57 – 91.

Barsotti, Divo, *Entrer dans la vie. Commentaire spirituel du prologue de la règle de saint Benoît*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2007.

Saint Basile, *Les Règles Monastiques*, Introduction et traduction par Léon Lèbe O.S.B. Avant-propos par Olivier Rousseau O.S.B., Belgique, Maredsous, 1969.

Basile de Césarée, *Petit recueil ascétique. Inventer une vie en fraternités, selon l'Évangile*, Conception d'ensemble, choix et présentation de textes par Père Étienne Baudry, Traductions et annotations par Sœur Marie Ricard et Père Jean-Marie Baguenard, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2013.

Baudry, Étienne, « Glossaire », in Basile de Césarée, *Petit recueil ascétique. Inventer une vie en fraternités, selon l'Évangile*, Conception d'ensemble, choix et présentation de textes par Père Étienne Baudry, Traductions et annotations par Sœur Marie Ricard et Père Jean-Marie Baguenard, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2013, pp. 386 – 393.

Behr-Sigel, Élisabeth, *Alexandre Boukharev. Un théologien de l'Église orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne. Introduction et Lettres a Valérien et Alexandra Lavrski*, Paris, Beauchesne, 1977.

Behr-Sigel, Élisabeth, *Discerner les signes du temps*, Paris, Cerf, 2002.

Benoît de Nursie, *La règle de saint Benoît. Tome I (prologue – ch. 7)*, Introduction traduction et notes par Adalbert de Vogüé, Texte établi et présenté par Jean Neufville, Paris, Cerf, 1972.

Benoît de Nursie, *La règle de saint Benoît. Tome II (ch. VIII-LXXIII)*, Introduction traduction et notes par Adalbert de Vogüé, Texte établi et présenté par Jean Neufville, Paris, Cerf, 1972.

Bourguet, Daniel, *Sur un chemin de spiritualité. Le monachisme intériorisé*, Lyon, Olivetan, 2000.

Brésard, Luc, « Les Règles monastiques », in *Connaissance des Pères de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, no 67, pp. 7 – 18.

Clément, Olivier, *Orient-Occident : deux passeurs : Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, Genève, Labor et Fides, 1985.

Delannoy, Pierre Alban, *La Règle de saint Benoît. Chemin de vie pour les laïcs*, Paris, Albin Michel, 2015.

Desprez, Vincent, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1998.

De Dreuille, Mayeul, *La règle de saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2000.

De Vogüé, Adalbert, *La Règle de saint Benoît. Tome VII. Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris, Cerf, 1977.

De Vogüé, Adalbert, *Ce que dit saint Benoît. Une lecture de la Règle*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1989.

De Vogüé, Adalbert, *Saint Benoît, l'homme et l'œuvre*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2001.

Sœur Évangéline (coordonné par), *Protestantisme et vie monastique : vers une nouvelle rencontre ?*, Lyon, Olivetan, 2015.

Evdokimov, Paul, *Le mariage, sacrement de l'amour*, Lyon, Éditions du Livre Français, 1944.

Evdokimov, Paul, *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris, L'Épi, 1962.

Evdokimov, Paul, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris, Cerf, 1970.

Evdokimov, Paul, *L'amour fou de Dieu*, Paris, Seuil, 1973.

Evdokimov, Paul, *La nouveauté de l'esprit : études de spiritualité*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1977.

Evdokimov, Paul, *La femme et le salut du monde*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978.

Evdokimov, Paul, *Les âges de la vie spirituelle*, Poitiers/Ligugé, Desclée de Brouwer, 1980.

Evdokimov, Paul, *L'orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

Evdokimov, Paul, *Une vision orthodoxe de la théologie morale*, Paris, Cerf, 2009.

Guillaumont, Antoine, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1979.

Henne, Philippe, *Basile le Grand*, Paris, Cerf, 2012.

Hausherr, Irénée, *Solitude et vie contemplative. D'après l'hésychasme*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1979.

Juliana, Moniale, *Le père Alexis Métchev starets de Moscou*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2011

Miquel, Pierre, *La vie monastique selon saint Benoît*, Paris, Beauchesne, 1979.

Miquel, Pierre, *La voie monastique*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1986.

Miquel, Pierre, *Propos monastiques*, Paris, Beauchesne, 2000.

Pascal, Blaise, *Pensées*, Présentation par Dominique Descotes, note sur l'édition, notes, chronologie, bibliographie, table de concordance et glossaire par Marc Escola, Paris, Flammarion, 2015.

Peters, Gabriel, *Lire les Pères de l'Église. Cours de patrologie*, Bar-le-Duc, Desclée De Brouwer, 1981.

Pouchet, Jean-Robert, *Vivre la communion dans l'Esprit Saint et dans l'Église*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2014.

Frère Roger, de Taizé, « Les sources de Taizé », in *Les écrits fondateurs. Dieu nous veut heureux*, Taizé, Les Ateliers et Presses de Taizé, 2011.

Roussel, Jean-François, *Paul Evdokimov, une foi en exil*, Montréal, Paris, Médiaspaul, 1999.

Schlumberger, Laurent, « Peut-on être protestant et moine ? », in *L'apport de frère Roger à la pensée théologique. Actes du colloque international. Taizé, 31 août – 5 septembre 2015*, Taizé, Ateliers et Presses de Taizé, 2016, pp. 91 – 107.

Trapè, Agostino, *La règle de saint Augustin commentée*, Traduction de l'italien par Marie-José et Pierre Biondini, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1993

Verheijen, Luc, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1980.

Vorobiev, Nikon, Higoumène, *Lettres spirituelles*, traduit du russe par Anne Kichilov, introduction de Jean-Claude Larchet, avant propos du professeur Alexei Ossipov, Lausanne, l'Âge d'Homme, 2015.

## Articles

Attinger, Daniel, « Intransigeance et douceur. Une lecture des Grandes Règles de saint Basile », in *Proche-Orient chrétien*, vol. 49, no 3-4, pp. 229 – 256.

Bardy, Gustave, « Chez les pères », in *Dépouillement*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Tome III, Paris, Beauchesne, 1957, coll. 458 - 468.

Dubois, Jacques, « L'ordo monasticus chrétien », in *Monachisme*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Tome X, Paris, Beauchesne, 1980, coll. 1557 – 1571.

Evdokimov, Paul, « A propos du monachisme », in *Contacts*, 12, 1960, pp. 67 – 78.

Garcia, Jaime, « Le « ministère de la charité » à l'égard des pauvres selon S. Augustin », in *Connaissance des Pères de l'Église*, 2012, vol. 127, pp. 19 – 33.

Gribomont, Jean, « Obéissance et Évangile selon Saint Basile le Grand », in *La vie spirituelle supplément*, Paris, Cerf, 1952, no 21, pp. 192 – 215.

Gribomont, Jean, « Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile », in *Irénikon*, 1958, t. 31, no 3, pp. 282 – 307.

Gribomont, Jean, « Naissance et développement du monachisme chrétien », in *Monachisme*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Tome X, Paris, Beauchesne, 1980, coll. 1536 – 1547.

Miquel, Pierre, « Signification et motivations du monachisme », in *Monachisme*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Tome X, Paris, Beauchesne, 1980, coll. 1547 – 1557.

Nina Pecheff-Evdokimoff, « Le « Monachisme intériorisé » chez Paul Evdokimoff », in *Collectanea Cisterciensia*, Scourmont : Abbaye de Scourmont, 1972, t. 34, no 2, pp. 110 – 119.

Pleakon, Michael, « Interiorized monasticism : A reconsideration of Paul Evdokimov on the spiritual life », in *The American Benedictine Review*, vol. 48, no 3, 1997, pp. 227 – 253.

Roscanu, Horia, « L'hésychasme, paix du cœur au cœur du monde : pour ne pas s'enliser », in *Théologiques*, vol. 7, no 2, 1995, pp. 97 – 100, article trouvé sur: <http://id.erudit.org/iderudit/005026ar>

Roussel, Jean-François, « Évidence et indicibilité dans l'apologétique de Paul Evdokimov », *Contacts*, vol. 47, no 172, 1995, pp. 287 – 307.

Schmitz, Ph., « La Règle », in *Benoît (saint) et Bénédictins*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Tome I, Paris, Beauchesne, 1937, coll. 1372 – 1388.

Sieben, Hermann Joseph, *Mnèmè Theou*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Tome X, Paris, Beauchesne, 1980, col. 1407 – 1414.

Stoop, frère François, « « J'avance en Te chantant » Paul Evdokimov, 1901 – 1971 », in *Communion*, vol. XXV, no 97, Mâcon, Communauté de Taizé édit., 1971, pp. 104 – 107.

Tillard, Jean-Marie-R., « Aux sources de l'obéissance religieuse (à suivre) », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 98, no 7, 1976, pp. 592 – 626.

Zaffi, Maria Cecilia, « Obéissance, chasteté et pauvreté. Réflexions pour un approfondissement des trois vœux dans le sillage cistercien et à la lumière de certains documents de l'Église », in *Collectanea Cisterciensia*, 1998, vol. 60, p. 165.

### **Sites internet**

Sur le site de la Fraternité Spirituelle des Veilleurs (le 17 novembre 2016) : <https://sites.google.com/site/fratspirituelledesveilleurs/>

Sur le site de la Fédération protestante de France (le 17 novembre 2016) : <http://www.protestants.org/index.php?id=2768>

Sur le site de l'Église catholique en France (le 5 décembre 2016) : <http://www.eglise.catholique.fr/glossaire/tiers-ordres-seculiers/>

## **Entretiens**

Bourguet, Daniel, *Discussion avec Sylvain Stauffer*, St-Jean-du-Gard, le 12 novembre 2015.

Ludovic, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, Bulle, le 31 mai 2016.

Pierrette, *Entretien avec Sylvain Stauffer*, La Tour-de-Peilz, le 4 novembre 2016.

Stoop, frère François, *Discussion avec Sylvain Stauffer*, Taizé, le 2 septembre 2016.

# Table des matières

Introduction.....	3
1 <sup>ère</sup> partie : Le monachisme intériorisé selon Paul Evdokimov.....	9
1. Biographie.....	9
2. Les sources du monachisme intériorisé dans la pensée de Paul Evdokimov.....	11
3. Le monachisme intériorisé dans la pensée de Paul Evdokimov.....	13
3.1 La vocation de l'être humain selon Paul Evdokimov.....	14
3.2 Le témoignage.....	15
3.2.1 La question de l'athéisme.....	15
3.2.2 Le rôle et la responsabilité de l'Église.....	16
3.2.3 Le témoin.....	18
3.3 Le sacerdoce universel.....	19
3.4 Le monachisme intériorisé.....	22
3.4.1 Le monachisme intériorisé et l'histoire.....	22
3.4.2 Le témoignage de l'Église dans l'histoire.....	23
3.4.3 Les fondements théologiques pour un monachisme intériorisé.....	23
3.4.4 Les vœux monastiques.....	24
3.4.5 Autres aspects du monachisme intériorisé.....	29
4. Synthèse de la 1 <sup>ère</sup> partie.....	30
2 <sup>ème</sup> partie : la pauvreté, la chasteté et l'obéissance dans les Règles monastiques.....	31
1. Les <i>Ascéticons</i> de saint Basile.....	32
1.1 L'obéissance.....	34
1.1.1 De l'amour de Dieu à l'obéissance fraternelle.....	35
1.1.2 Du Petit au Grand Ascéticon.....	35
1.1.3 L'obéissance comme renoncement à la volonté propre.....	39
1.2 La pauvreté.....	40
1.2.1 Renoncement.....	40
1.2.2 Pauvreté volontaire.....	43
1.2.3 Imitation du Christ.....	44
1.3 La chasteté.....	45
2. La Règle de Saint Augustin.....	46
2.1 L'obéissance.....	47
2.2 La pauvreté.....	49
2.3 La chasteté.....	50
3. La Règle de saint Benoît.....	51
3.1 L'obéissance.....	53
3.1.1 Le prologue.....	53
3.1.2 La figure de l'abbé.....	54
3.1.3 L'obéissance.....	54
3.2 La pauvreté.....	57
3.2.1 Désappropriation et progrès spirituel.....	57
3.2.2 La confiance en Dieu.....	57

3.3 La chasteté.....	58
4. Synthèse de la 2 <sup>ème</sup> partie.....	59
3 <sup>ème</sup> partie : le monachisme intériorisé selon Daniel Bourguet et les Veilleurs.....	62
1. La Fraternité Spirituelle des Veilleurs.....	62
2. Daniel Bourguet et le monachisme intériorisé.....	63
2.1 Le monachisme intériorisé : un chemin de spiritualité.....	64
2.1.1 Le témoignage.....	64
2.1.2 La prière.....	65
2.1.3 Solitude et silence.....	66
2.1.4 Les trois vœux.....	67
2.1.5 Synthèse.....	69
3. Entretien avec deux Veilleurs.....	70
3.1 Ludovic.....	70
3.1.1 Le sens de sa démarche de devenir Veilleur.....	70
3.1.2 Le monachisme intériorisé.....	71
3.1.3 Les vœux monastiques.....	72
3.1.4 Le témoignage.....	73
3.1.5 Les défis de cette pratique.....	74
3.2 Pierrette.....	75
3.2.1 Le sens de sa démarche de devenir Veilleur.....	75
3.2.2 Le monachisme intériorisé.....	76
3.2.3 Les vœux monastiques.....	76
3.3 Synthèse des deux entretiens.....	79
4. Synthèse de la 3 <sup>ème</sup> partie.....	80
4 <sup>ème</sup> partie : synthèse et perspectives.....	81
1. Les vœux monastiques.....	82
1.1 Pauvreté.....	82
1.2 Chasteté.....	84
1.3 Obéissance.....	85
2. L'ascèse.....	87
3. La prière.....	87
4. Les défis.....	88
5. Conclusion.....	89
Bibliographie.....	90