NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

103 Nº 5 1981

La vie monastique et la Réforme: deux interpellations réciproques

SOEUR EVA

p. 679 - 695

https://www.nrt.be/fr/articles/la-vie-monastique-et-la-reforme-deux-interpellations-reciproques-985

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La vie monastique et la Réforme deux interpellations réciproques *

Le Père Abbé de Clervaux, en adressant son invitation à notre Communauté de Reuilly, a demandé à entendre « dans le cadre de l'année du centenaire de saint Benoît . . . la voix de la vie religieuse dans les Eglises de la Réforme ». Une voix qui se joint à celles de tous ceux qui sont partis au désert, à la suite de saint Benoît ou déjà bien avant lui, afin de « préparer le chemin du Seigneur ». Une voix qui, dans son chant et dans son silence, cherche à proclamer : « Le Royaume de Dieu est proche. » Une voix qui veut faire siennes ces paroles : « Il faut qu'Il grandisse et que moi, je diminue » (*Jn 3*, 30).

Il m'a été donné de porter cette voix aujourd'hui parmi vous ; et j'ajouterai que c'est la voix d'une femme qui se trouve être protestante parce que c'est l'héritage de l'Eglise divisée qui lui a été dévolu ; tel est le lieu où j'ai été greffée sur le Seigneur, Tête de l'Eglise universelle qui est Son Corps.

Cependant, quand nous parlons de la vie religieuse dans le protestantisme (et je me limiterai aux Eglises de la Réforme proprement dite, car l'anglicanisme présente un autre aspect de l'histoire de la vie religieuse, qui dépasse le cadre du présent exposé), ne sommes-nous pas devant une contradiction, la naissance de la Réforme ayant comporté entre autres le rejet de la vie monastique ? Est-ce que les Eglises de la Réforme peuvent accepter comme légitime une telle forme de vie ? Finalement, celles-ci retrouvant la vie monastique, qui fut un facteur important dans la division de l'Eglise d'Occident, la blessure de la séparation, si douloureusement ressentie à l'heure actuelle, ne peut-elle pas approcher de sa guérison ?

Avant d'aborder de telles questions, arrêtons-nous un instant sur le phénomène monastique comme tel. Il semble universel et trouve une expression dans toutes les grandes religions. Le *Dictionnaire de Spiritualité* [1] nous propse l'existence d'un *homo monasticus* à

---

* Les pages qu'on va lire reprennent la teneur d'une conférence prononcée lors de la journée œcuménique organisée le 21 janvier 1981 à l'Abbaye Saint-Maurice et Saint-Maur de Clervaux (Luxembourg).

côté de l'*homo sapiens* et de l'*homo faber* ou *œconomicus*. Cet homme est inlassablement en recherche d'un *Absolu*, sous la motion de forces intérieures plus puissantes que l'attrait des buts immédiats de la vie qu'on mène autour de lui. Le phénomène monastique peut se définir comme « tout genre de vie conçu en fonction d'un but spirituel transcendant les objectifs de la vie terrestre, et dont l'atteinte est considérée comme l'unique nécessaire » [2]. Les formes concrètes de cette vie présentent des traits étonnamment semblables à travers la diversité des religions. Souvent l'on relève une certaine séparation d'avec le monde, marquée par un costume, par des engagements particuliers, par la pratique d'une méditation solitaire. Souvent aussi une ascèse appliquée aux domaines de l'alimentation et du sommeil, et la docilité exercée à l'égard d'un maître spirituel. Partout une aspiration mystique vers une communion avec la Réalité Absolue. La différence se situe dans la justification de ce choix de vie, c'est-à-dire dans son *but*. Est-ce qu'on s'engage dans cette voie *pour y faire son salut*, comme dans le cas du moine bouddhiste, qui compte sur ses propres forces pour y accéder ? Ou bien pour répondre de tout son être à un amour incarné, par lequel on est déjà sauvé ? Cette question ne met pas en cause uniquement le monachisme bouddhique, car la tentation de faire fond sur ses propres œuvres n'a pas épargné le monachisme chrétien, comme l'Eglise en général — y compris d'ailleurs le protestantisme. Déjà Antoine le Grand, un des premiers moines chrétiens que nous connaissions et qui vivait au IVe siècle dans le désert d'Egypte, s'en montrait fort conscient. Voici les paroles que la tradition lui attribue :

> Il (Antoine) dit encore : « Je connais des moines qui, après avoir supporté beaucoup de peines, sont tombés et sont allés jusqu'à l'orgueil de l'esprit parce qu'ils avaient mis leur espérance dans leurs œuvres et avaient négligé le précepte de celui qui dit : Interroge ton père et il t'enseignera » [3].

Et nous voici déjà en plein dans les interrogations de la Réforme.

Nous allons maintenant essayer d'emprunter trois pistes de réflexion, qui ne mèneront qu'à des propositions modestes, car la matière est bien trop complexe et mon savoir trop limité pour que j'entreprenne une étude exhaustive. Nous verrons d'abord comment la Réforme, tout en refusant l'institution monastique de l'époque, représenta une application de certaines *valeurs* de la vie monastique au bénéfice de la chrétienté en général. Puis comment, au cours des

2. *Ibid.*, col. 1525.
3. *Paroles des anciens*. Edit. J.-Cl. Guy. Paris, Seuil, 1976 : Abba Antoine, 29, p. 21 s.

siècles, l'« homme monastique » a tenté de trouver une expression dans les Eglises de la Réforme. Enfin pourquoi et comment les essais de vie religieuse et de vie monastique réalisés dans le protestantisme contemporain pourraient et devraient être compris et intégrés dans ces Eglises.

— I —

La Réforme, née en milieu monastique, reste fortement marquée par cette origine. Quand en 1505 le jeune Martin Luther est entré au couvent des augustins d'Erfurt, c'était vraiment pour aller jusqu'au bout de sa foi chrétienne, dans la ligne de la spiritualité qu'il avait reçue [4]. C'est son salut qu'il voulait opérer, et il pensait pouvoir le faire par ses propres efforts, au moyen des exercices proposés par cette forme de vie. Ce motif n'est nullement étranger à la tradition monastique. Dans les paroles des Pères du désert, la question souvent posée par les jeunes frères est la suivante : « Dis-moi ce que je dois faire pour être sauvé. » Et en général la réponse consiste en un conseil pratique [5]. De même la Règle de saint Benoît, dans certains manuscrits, se termine par les mots : « Devant celui qui la (= la Règle) met en pratique s'ouvriront les portes du Royaume éternel [6] », ce que regrette Karl Barth, qui s'est laissé fortement interpeller par la vie monastique [7]. L'équilibre si délicat à respecter entre la grâce de Dieu et la réponse humaine avait-il, à l'époque de Luther, complètement basculé du côté de l'œuvre de l'homme, dans laquelle Antoine avait déjà discerné le grand danger ? Je ne saurais en juger, mais le fait est là : quand Luther, du fond de son désespoir sur lui-même, comprend, en méditant « jour et nuit » [8] les Ecritures, l'Evangile de la justice de Dieu, cette découverte va le conduire hors de la vie monastique et hors de l'Eglise qui pourtant lui avait donné cet Evangile. Or, comme se demande dom André Louf dans une conférence donnée à Paris en juin 1980, l'expérience du moine est-elle donc tellement différente de l'expérience de Luther ? Et il continue :

---

4. Cf. G. Casalis, *Luther et l'Eglise confessante*, Paris, Seuil, 1962, p. 21.
5. Voir p.ex. *Paroles des anciens :* Abba Arès, p. 41.
6. Traduction française de Saint-Benoît de Port-Valais, Le Bouveret (Valais, Suisse), éditions 1947, 1955 et 1961. Le passage cité ne se trouve pas dans les éditions officielles et les éditions critiques, mais figure à la fin de la *Regula Benedicti* dans les manuscrits C et T du IXe s., conservés à Munich.
7. « Dommage que la dernière phrase de saint Benoît soit la suivante : *Facientibus haec regna patentur superna.* Il ne peut naturellement être question de cela » : K. Barth, *Dogmatique*, IV, 2 ; Genève, Labor et Fides, 1968, p. 17.
8. Parole de Luther, citée dans G. Casalis, *op.cit.*, p. 41.

> Comme pour Luther, il arrive un moment où le moine ne saurait plus se fier à ses propres forces, radicalement impuissantes pour le maintenir dans son propos monastique. Il se trouve réduit à sa faiblesse qui, joyeusement acceptée, fait naître peu à peu la vraie humilité. (...) la vie monastique, si elle est possible à un croyant, se fait maintenant la seule chose qu'elle puisse être : un miracle de la Parole et de la Grâce dans un croyant réduit à sa détresse, mais, selon la parole de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, « confiant jusqu'à la folie en la miséricorde de Dieu » [9].

Ce qui rend d'autant plus tragique le fait que l'Eglise ne sut pas reconnaître ce message de la Parole et de la Grâce que proclamait le moine de Wittemberg. Provoqué par les événements extérieurs, celui-ci se sentait poussé à faire partager au sein de l'Eglise sa découverte personnelle de la bonne nouvelle, persuadé qu'il serait entendu [10].

L'histoire fut autre, et pendant que le fossé se creusait, Luther se mit à tout examiner à la lumière de la Bible et de son expérience de la situation de l'Eglise de son temps. Sans entrer dans le détail de sa contestation de la vie monastique, nous constatons simplement que sa critique ne touche pas tant le fait monastique pris en soi ou tel qu'il fut vécu par les premiers moines. Elle s'oppose à l'Eglise au moment où celle-ci définit officiellement l'état religieux comme « état de perfection » [11]. En découvrant le « sacerdoce universel » fondé sur le baptême (cf. *1 P 2,* 9) et la notion de l'ensemble des baptisés comme formant le corps du Christ (cf. *Rm 12,* 4 ss ; *1 Co 12,* 12 ss — textes proposés cette année en vue de la prière pour l'Unité), Luther déclare que « ce sont le baptême, l'Evangile et la foi qui seuls forment l'état ecclésiastique et le peuple chrétien » [12]. Il existe cependant une diversité de fonctions, et c'est encore Luther qui parle :

> Un savetier, un forgeron, un paysan, ont chacun la tâche et la fonction de leur métier et pourtant tous sont également consacrés prêtres et Evêques, et chacun doit, en remplissant sa tâche ou sa fonction, se rendre utile et secourable afin que, de la sorte, ces tâches multiples concourent à un but commun, pour le plus grand bien de l'âme et du corps, tout comme les membres du corps se rendent mutuellement service [13].

---

9. Dom André LOUF, « Moines et Œcuménisme », conférence prononcée le 11 juin 1980, dans l'église anglicane Saint-Georges de Paris. Le texte est distribué par l'Association pour l'Unité des Chrétiens, 1ter, rue d'Anjou, F 78000 Versailles

10. Cf. G. CASALIS, *op.cit.*, p. 60.

11. Cf. R.H. ESNAULT, *Luther et le monachisme aujourd'hui.* Lecture actuelle du *De votis monasticis judicium,* Genève, Labor et Fides, 1964, p. 205.

12. Martin LUTHER, *A la noblesse chrétienne de la nation allemande,* dans *Œuvres,* T. II, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 85.

13. *Ibid.* p. 87

En affirmant que c'est l'Eglise qui est « l'état de perfection » pour autant que l'Evangile en est la source, Luther applique ici tout simplement à la société en général certaines valeurs qui étaient attribuées au travail dans le monachisme. Saint Augustin par exemple a bien rétabli en ce qui regarde les monastères l'estime que l'Ecriture accorde au travail ; son traité *Sur le travail des moines* (*De opere monachorum*), il l'a écrit face à une civilisation encore marquée par l'esclavage et où l'homme libre se réservait des occupations différentes. Dans la Règle augustinienne nous retrouvons le travail conçu comme service mutuel ordonné au bien de la communauté, de la même manière que Luther l'envisage pour la communauté chrétienne et la société tout entière :

> En un mot : que nul d'entre vous ne fasse quoi que ce soit pour son profit personnel, mais que tous vos travaux soient accomplis pour l'utilité commune ; et cela avec un zèle plus grand et un élan plus assidu que si chacun de vous s'occupait de ses propres affaires et dans son intérêt propre. On dit, en effet, de la charité : « Elle ne cherche pas ses propres intérêts » (*1 Co 13, 5*) [14].

Les moines de saint Augustin, et plus tard ceux de saint Benoît, étaient bien dans leur vocation ecclésiale tout en accomplissant leurs travaux manuels tout ordinaires. Pour Luther, c'est chaque chrétien qui se trouve dans sa vocation ecclésiale de baptisé en remplissant ses tâches de tous les jours. Ce message du travail considéré comme une valeur et l'objet d'une vocation personnelle dans une société féodale en mutation a eu des conséquences économiques et politiques considérables, mais là-dessus je n'ai guère besoin d'insister.

C'est dans bien d'autres domaines chers au réformateur qu'on peut encore observer la promotion du laïcat à l'« état de perfection ». La lecture de la Bible et la célébration du culte en langue vulgaire ouvraient aux laïcs des possibilités de compréhension de la foi qui avaient été pratiquement l'apanage des clercs. De leur côté le catéchisme et le « tableau domestique » (*Haustafel*) fournissaient des règles de vie basées sur les Ecritures et qui n'étaient pas sans similitude avec les règles monastiques. Dans son livre *Théologie du laïcat*, Hendrik Kraemer note que « les origines et les dérivés du monachisme sont riches en initiatives et en activités laïques » [15]. Il montre que, si avec le temps le monachisme a pu en venir à se cléricaliser complètement, il avait servi « à canaliser une quantité

14. *La Règle de saint Augustin*, V, 2 ; trad. L. VERHEIJEN, O.S.A., dans *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1980, p. 24.

15. H. KRAEMER, *Théologie du laïcat*, trad. fr., Genève, Labor et Fides, 1966, p. 5.

d'inspirations et d'aspirations laïques ». Peut-on dire que la Réforme fut une laïcisation totale de ce même mouvement ? La question s'éclaircit quand nous tournons le regard vers le grand réformateur laïc que fut Jean Calvin. Ce n'est qu'après la publication de la première rédaction latine de sa fameuse *Institution Chrétienne* qu'à son corps défendant il fut obligé de prendre la direction de la Réforme à Genève et donc de devenir membre du clergé réformé [16]. Juriste, il n'avait pas connu l'expérience du moine Martin Luther. Mais il rejoignait ce dernier dans une certaine estime du monachisme ancien, établissant une distinction entre « la moinerie sainte et bonne » que décrit saint Augustin [17] et l'état déplorable de la moinerie du temps présent. Comme Luther, il s'en prend essentiellement à l'institution ecclésiastique que le monachisme est devenu en se constituant en état à part. Il appelle donc toute la ville de Genève à prendre conscience de la vocation de chaque fidèle et à y répondre, transformant ainsi la cité en une sorte de vaste couvent laïc [18]. Voici le préambule d'un ensemble d'ordonnances ecclésiastiques que Calvin fait adopter par la république de Genève le 20 novembre 1541 :

> Au nom de Dieu Tout-Puissant, Nous Syndics, Petit et Grand Conseil, avec notre peuple, assemblé au son de trompette et grosse cloche, suivant nos anciennes coutumes, ayant considéré que c'est chose digne de recommandation sur toutes les autres que la doctrine du Saint Evangile de Notre Seigneur soit bien conservée en sa pureté et l'Eglise chrétienne dûment entretenue, que la jeunesse pour l'avenir soit fidèlement instruite, l'hôpital ordonné en bon état pour la sustentation des pauvres, ce qui ne peut se faire sinon qu'il y ait certaine règle et manière de vivre par laquelle chacun état entende le devoir de son office,
>
> A cette cause il nous a semblé avis bon que le gouvernement spirituel, tel que Notre Seigneur l'a démontré et institué par sa Parole, fût réduit en bonne forme pour avoir lieu et être observé entre nous [19].

Comme pour les fondateurs de la vie monastique, le souci de se conformer à l'Evangile adopté comme unique règle de vie reste la préoccupation des Réformateurs. « La marche en avant par les sentiers que nous trace l'Evangile » que propose saint Benoît [20] demeure le mot d'ordre de la Réforme. Nous allons voir dans notre seconde partie certaines des expressions particulières qu'ont données à cette marche, dans les Eglises de la Réforme, des hommes désireux d'aller jusqu'au bout de leur foi.

---

16. Cf. *ibid.*, p. 8.
17. Jean CALVIN, *Institution Chrétienne*, L.IV, ch. XIII, 10 ; Genève, Labor et Fides, 1958, p. 253.
18. Cf. A.M. SCHMIDT, *Jean Calvin et la tradition calvinienne*, Paris, Seuil, 1957, p. 52 s.
19. *Ibid.*, p. 52.
20. *Règle de saint Benoît*, Prologue.

— II —

On peut en effet se demander si l'idéal évangélique que les Réformateurs assignaient à la société chrétienne en sa totalité ne reposait pas sur une base trop restreinte, en se référant uniquement aux structures sociologiques de la société, de la famille et de la paroisse [21]. Dans la pratique la responsabilité des laïcs et le principe du sacerdoce universel des croyants ont vite perdu de leur importance ; et les Eglises adhérant à la Réforme se sont cléricalisées de nouveau, bien que pour des motifs différents et sous des formes diverses [22]. Comme ce fut le cas dans l'Eglise des premiers âges, où, l'idéal de la première communauté de croyants à Jérusalem n'ayant pu gagner l'Eglise entière, des groupes se formèrent çà et là pour le reprendre, ainsi ont surgi du protestantisme des mouvements essentiellement laïcs qui désiraient une vie plus conforme à l'Evangile et contestaient la sécularisation de l'ensemble de l'Eglise. Et alors, comme à l'origine du monachisme, « lorsque pour la première fois des chrétiens, au nom de l'Evangile, se séparèrent de la communauté des croyants pour se retirer au désert et y mener une vie solitaire coupée des sacrements, le monde ecclésiastique n'a pas immédiatement compris » [23]. De fait, au IVe siècle et plus tard, plusieurs de ces groupements ne furent jamais reconnus par l'Eglise et devinrent des sectes dissidentes. Les évêques comme Athanase d'Alexandrie et Basile de Césarée n'hésitaient pas à pratiquer un discernement des esprits et à imposer une échelle des valeurs vraiment évangéliques en faisant une place dans l'Eglise à ces phénomènes de contestation ascétique [24]. Le caractère sectaire de la vie monastique a d'ailleurs fourni un élément à l'argumentation de Calvin contre l'institution monastique de son temps. Il écrit :

> ... ceux qui entrent en un cloître pour se faire moines, se séparent et aliènent de l'Eglise. C'est un fait qu'ils font un gouvernement à part et une administration des sacrements séparée des autres. Si cela n'est dissiper la communion de l'Eglise, je ne sais quelle plus grande dissipation il peut y avoir [25] !

Les mouvements qui naissent du protestantisme après la Réforme n'échappent pas à ce même danger, tout en montrant aussi d'autres similitudes frappantes avec le monachisme traditionnel. Dans un article de 1970, l'anglican A.M. Allchin pouvait écrire :

---

21. Observation de W. Nigg, citée par R.H. Esnault, *op. cit.*, p. 20, note.
22. H. Kraemer, *op. cit.*, p. 8.
23. Cf. Dom André Louf, *op. cit.*
24. Voir *Dictionnaire de Spiritualité*, X, col. 1540.
25. Jean Calvin, *op. cit.*, L. IV, ch. XIII, 14, p. 257s.

> Quiconque a étudié l'histoire du protestantisme dans la perspective de l'unité ne peut qu'être frappé par ces ressemblances. Des schismes sont nés à maintes reprises, parce que des groupes d'enthousiastes, désireux de s'engager davantage, n'ont pu être retenus dans le grand corps de l'Eglise. Ils ont cherché une liberté et une plus grande pureté en dehors d'elle. Des contemporains ont parfois remarqué cette similitude entre les mouvements qui donnaient naissance à de nouvelles confessions dans le protestantisme et les ordres religieux de l'Eglise catholique [26].

A cela il faut peut-être ajouter que, parmi les mouvements souvent appelés « de réveil », plusieurs ont su se maintenir à l'intérieur des Eglises de la Réforme, formant des associations plus ou moins à part, mais en évitant la rupture. Comme tant de familles monastiques et finalement comme la Réforme elle-même, ces courants sont généralement issus de l'expérience spirituelle d'une personne. Des noms comme ceux de George Fox et Charles Wesley pour l'Angleterre, de Johann Arndt, de Spener, de Zinzendorf et de Teerstegen pour l'Europe continentale, évoquent la recherche d'une spiritualité à partir d'une expérience intérieure que ces hommes s'efforcent d'approfondir et de faire partager par d'autres, souvent avec le souci de reproduire le modèle communautaire de l'Eglise primitive [27]. Là où est intervenue une rupture avec les Eglises établies, cette spiritualité est passée à un certain type de dogmatique et l'expérience spirituelle d'un homme a fini par devenir normative pour toute une vie chrétienne [28]. Comme on a pu le dire des milieux monastiques, la théologie des groupes en question est en quelque sorte une « théologie de l'expérience ». Dom Jean Leclercq a écrit : « Au cloître, cette expérience est à la fois le principe et le but de la recherche : Credo ut experiar [29]. » De même ces mouvements ont une théologie qu'on peut caractériser comme étroitement liée à l'expérience, mais privée par ailleurs des correctifs qu'apportent l'insertion dans un corps ecclésial assez vaste pour l'assumer, ainsi qu'une tradition d'expérience spirituelle et de discernement opéré entre la véritable et la fausse mystique [30]. Pour certains de ces mouvements, la question essentielle s'est formulée ainsi : « Es-tu sauvé ? » — et nous ne sommes pas loin du désert d'Egypte au IVe siècle !

---

26. A.M. Allchin, *La tradition monastique et la Réforme.* Réflexions inspirées de Thomas Merton, dans *Collectanea Cisterciensia* 32 (1970) 70.
27. Cf. Sœur Evangéline, Diaconesse de Reuilly, *Spiritualité monastique et spiritualités isues de la Réforme,* Mémoire présenté à l'Institut Supérieur d'Etudes Oecuméniques de Paris, 1972, p. 38.
28. Cf. *ibid.*
29. Cité par Sœur Evangéline, *op. cit.,* p. 5.
30. Cf. Sœur Evangéline, *op. cit.,* p. 72.

— III —

C'est encore A.M. Allchin qui formule la question suivante :

> Dans quelle mesure ces divers mouvements piétistes et « revivalistes » ont-ils joué, dans le protestantisme, le rôle joué par les communautés monastiques dans le catholicisme ? Leur tendance à verser dans le sectarisme ou le sentimentalisme n'est-elle pas due à leur incapacité de trouver leur accomplissement dans des formes monastiques ? Jusqu'à quel point peut-on dire que la vigueur permanente d'Eglises comme les Eglises luthériennes de Norvège et de Finlande tire sa force de tels mouvements ? Dans quelle mesure sera-t-il possible de percer les murs de préjugés et de malentendus qui interdisent aujourd'hui à ces groupes tout contact avec la tradition monastique [81] ?

Avec cette question nous abordons le troisième temps de notre réflexion, lequel porte sur la situation actuelle ; et puisque la Norvège, qui est mon pays d'origine et dont l'Eglise fut le point de départ de ma propre vocation, représente aussi un centre d'intérêt pour les moines de cette abbaye de Clervaux, je vais m'y arrêter d'abord un instant. La Norvège est un pays entièrement passé au luthéranisme au temps de la Réforme. En elle s'implantèrent des mouvements laïcs puissants, et assez marqués par le piétisme allemand, qui sont restés à l'intérieur de l'Eglise d'Etat mais toujours en très forte tension avec elle. « L'Eglise d'Etat est l'échafaudage sur lequel nous allons construire l'Eglise du Christ », c'est le mot célèbre d'un des laïcs éminents du début de ce siècle, Ludvig Hope. Ici l'on rencontre la conception de la « véritable église » des « sauvés » à l'intérieur des structures, et cette « véritable église » est caractérisée par la séparation d'avec ceux qui n'en sont pas — cela dans la vie cultuelle aussi bien que dans le domaine culturel. Cette séparation quelque peu sectaire n'empêche pas de tels groupes d'avoir une vie authentique de prière et de foi qui, sans doute, apporte un élément spirituel précieux à l'Eglise norvégienne tout entière. Dans le même temps, les interminables disputes théologiques auxquelles la situation donne lieu sont plutôt à déplorer. Il est bien possible que ces mouvements aient canalisé une grande part des aspirations de l'« homme monastique » en Norvège ; jusqu'à ces derniers temps, ce pays, avec sa population presque totalement protestante, n'a pas de communauté protestante de type monastique (les fondations des diaconesses datant du siècle dernier sont aujourd'hui complètement sécularisées) et l'adhésion aux mouvements dissidents du protestantisme est très limitée, les pentecôtistes représentant le groupe le plus nombreux. Ce n'est pas un hasard si ces milieux ont fait un accueil très favorable à la Communauté Evangélique des Sœurs de Marie

81. A.M. Allchin, art. cit., 71.

de Darmstadt, qui parle le langage du piétisme évangélique et qui, s'intéressant aux pays scandinaves, a implanté une maison en Norvège l'été dernier. Par là une voie s'ouvrira peut-être d'abord à une compréhension plus large de la vie monastique et par la suite à une préoccupation pour l'unité de l'Eglise entière, de la part de ces milieux plutôt méfiants à l'égard de l'œcuménisme.

Les Eglises issues de la Réforme se trouvent aujourd'hui en face de phénomènes apparus dans leur sein et que l'on peut à juste titre appeler « monastiques ». Seront-elles capables d'y reconnaître une expression authentique de la foi chrétienne ? Davantage, arriveront-elles à y voir une *fonction* au service du bien commun dans le corps ecclésial, fonction sans laquelle ce corps serait appauvri ?

Ici se place au préalable le rappel de quelques données historiques et de situations présentes. Tout au long de l'histoire du protestantisme et à côté des grands mouvements dissidents que nous venons d'évoquer, se produisirent aussi des manifestations plus modestes de type communautaire, que de nos jours on désignerait peut-être comme des « communautés de base » et qui prenaient souvent une allure familiale. Zinzendorf et les Frères Moraves à Herrnhut, au XVIIIe siècle, en sont un exemple. Un autre est celui de Tersteegen, ce mystique allemand qui avec quelques compagnons mena une existence plus proche du monachisme et se consacra totalement à Dieu en 1724 [32]. Aux Etats-Unis, aux XVIIIe et XIXe siècles, on trouve plusieurs expériences de vie commune, dont certaines furent de courte durée, mais d'autres subsistent encore aujourd'hui [33]. Ces différents groupes semblent pourtant avoir vécu assez isolés des grandes Eglises de la Réforme.

La première véritable expression de ce qu'on appellerait « vie religieuse » intervint avec l'apparition de la « diaconie communautaire » dans le protestantisme continental au milieu du XIXe siècle, à peu près au moment où la vie religieuse était restaurée dans la Haute Eglise anglicane. Pour cette dernière, le référence à la vie religieuse de l'Eglise catholique fut très explicite, bien que cela ne se soit point passé sans problèmes. Le double mouvement qui portait alors de jeunes anglaises (car ce sont toujours les femmes qui commencent !) fut le désir d'offrir leur être à Dieu, d'une part dans une consécration toute personnelle, d'autre part dans le service des

32. Voir Annie PERCHENET, *Renouveau communautaire et unité chrétienne.* Regards sur les comunautés anglicanes et protestantes, Tours, Mame, 1967, p. 262-267.
33. Voir A.M. ALLCHIN, *art. cit.*, 71.

pauvres et des souffrants. Souvent c'est le premier de ces aspects qui prédominait [34].

Pour le pasteur Fliedner, qui en 1836 fonde à Kaiserswerth la première Maison des Diaconesses, c'est l'objectif de la charité chrétienne exercée dans le service du prochain qui fut sa motivation. Par l'appellation de « diaconesses », il entend se rattacher aux premières diaconesses de l'Eglise, encore qu'il étudie avec intérêt et attention les règles des instituts religieux catholiques, surtout celles des Sœurs de Charité.

Dix-huit ans plus tard, dans l'Eglise luthérienne de Bavière, Wilhelm Löhe va se trouver en présence d'une Communauté de Diaconesses qu'il a fondée sans en avoir eu le dessein. Il s'est efforcé de susciter parmi les fidèles de son église la ferveur des premiers chrétiens. Estimant que les femmes devraient être prêtes à se dévouer dans la visite des malades et des pauvres, il entreprend de les former. Et voici que certaines d'entre elles désirent demeurer ensemble et se consacrer à Dieu dans le service des pauvres et dans la vie liturgique, sur laquelle Löhe insistait fortement. Plus tard ce dernier reconnaîtra que ses diaconesses ressemblent moins à des diaconesses de l'Eglise primitive qu'à des Sœurs de Charité catholiques ; mais il voit dans sa communauté un « signe », un exemple vivant de ce que l'Eglise devrait être [35].

C'est dès 1841 que vit le jour l'établissement des Diaconesses à Paris. Le Réveil genevois du début du siècle avait bien préparé le terrain du protestantisme français à la « vision de vies entièrement consacrées au Seigneur et vouées, dans le dépouillement, au service du prochain et à la prière », comme l'écrit le pasteur Lagny, dans son livre sur la fondation de la Communauté des Diaconesses de Reuilly [36]. Le pasteur Antoine Vermeil, ayant pris conscience du manque d'esprit communautaire dans le protestantisme français si empreint d'individualisme, pensa que la création d'une œuvre « du genre de celle des Sœurs de Charité qui font tant de bien dans l'Eglise romaine » [37] pourrait porter remède à cette situation regrettable et contribuer en même temps à combattre les misères sociales qui affectaient Paris à l'époque. C'est ce qu'il exprimait dans une lettre du 6 février 1841 à son ancienne paroissienne de Bordeaux, Caroline Malvesin, qui, de son côté, lui écrivait le même

34. Voir Annie PERCHENET, *op. cit.*, p. 69.

N.d.l.R. — Sur l'histoire des diaconesses en général et de plusieurs de leurs communautés en particulier, on trouvera des précisions dans le *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Roma, Ed. Paoline, aux articles *Diaconesse, Fliedner T., Härter Fr., Löhe W.*, etc.

35. Cf. *ibid.*, p. 301.

36. G. LAGNY, *Le Réveil de 1830 à Paris et les origines des Diaconesses de Reuilly*, Paris, Association des Diaconesses, 1958, p. 36.

37. Lettre du 6 février 1841.

jour pour manifester son désir d'une consécration totale à Dieu. Les deux lettres se croisèrent ; la suite de la correspondance permet de voir comment aux préoccupations de l'un et de l'autre va répondre la fondation de la Communauté des Diaconesses de Reuilly. Antoine Vermeil apparaît comme l'homme bien conscient des réalités ecclésiales et sociales, auxquelles il tente de remédier, tandis que Caroline Malvesin, avec la fraîcheur et la spontanéité de l'intuition qui lui a été donnée, aspire, pour emprunter les expressions de notre Sœur Madeleine-Marie, à « embrasser un style de vie qui exprime le plus adéquatement possible l'accueil fait à la mainmise exclusive de Dieu sur sa vie »[38]. Son appel est caractérisé également par une vision de l'unité des chrétiens, aspiration qui se manifeste rarement à cette époque ; ainsi écrit-elle le 10 février 1841 au pasteur Vermeil : « Pour moi, je sens que mon œuvre serait d'agir par le Seigneur pour hâter le moment bienheureux où il n'y aura plus qu'un seul troupeau guidé par un seul Berger ! » C'est surtout dans ces vingt-cinq dernières années que ses « filles » ont pu revenir à l'intuition première et à l'appel profond de leur fondatrice, car dans la période précédente le protestantisme français n'offrait pas un climat disposé à accepter une autre expression de la consécration au Seigneur que celle du service pratique du prochain.

Les maisons de diaconesses répondaient à la fois à un besoin social de l'époque et au souhait, chez la femme protestante, de pouvoir choisir une autre voie que celle du mariage ; sûrement, pour certaines, le désir d'une véritable vie monastique a pu être canalisé dans l'existence de diaconesse, vouée au service du Seigneur dans ses pauvres et ces malades. En Allemagne et dans d'autres pays protestants, les fondations de ce genre se multiplièrent avec une étonnante rapidité. La motivation fut toujours celle du service ; néanmoins la vie menée dans ces maisons était fort semblable à celle des congrégations catholiques fondées dans le même temps avec des objectifs charitables. Ainsi l'on pouvait voir la Sœur Directrice de la Maison des Diaconesses d'Oslo se promener, pour s'entretenir de problèmes communs, avec la Mère Supérieure des Sœurs de Saint-Joseph, institut catholique allemand qui avait ouvert un établissement dans le voisinage.

Aujourd'hui il existe dans le monde environ 80 000 diaconesses ; elles représentent des types très variés, car dans beaucoup de cas la notion de communauté a perdu son sens.

---

38. Voir *Courrier de Communauté*, Communauté des Diaconesses de Reuilly, 10, rue Porte de Buc, F 78000 Versailles, 1977, nos 51-56.

C'est dans les années 1920-1930 que commença de se préparer le renouveau communautaire auquel nous assistons aujourd'hui dans le protestantisme. Plusieurs mouvements de rénovation spirituelle et liturgique se sont créés, dont certains ressemblent beaucoup aux tiers ordres catholiques ; souvent ils adoptent une règle de vie et une discipline de prière (les Veilleurs, l'Union de Prière, la Michaelsbrüderschaft et bien d'autres en France, en Allemagne et dans les pays scandinaves). Vers les années de la seconde guerre mondiale s'annonce la vocation à une véritable vie commune, avec référence plus ou moins explicite à la tradition monastique. La communauté féminine de Pomeyrol, en France, née à cette époque, se définit elle-même ainsi :

> C'est une petite semence de l'Eglise, née de son tourment et de son renouveau, à cause de la détresse du monde. C'est cette souffrance des temps actuels, éprouvée intensément, c'est cette détresse soufferte jusqu'au fond de l'âme, qui a fait jaillir la vocation de cette petite communauté. C'est cette mort d'un monde, vécue et acceptée, qui est à l'origine de sa totale consécration. C'est cette vision d'un monde nouveau ressaisi par Dieu et reconstruit avec Lui et en Lui, qui fait son dynamisme et sa joie [39].

C'est un mouvement semblable qui a suscité la Communauté de Grandchamp, en Suisse, et celle de Taizé ; et c'est encore suivant cette orientation que la Communauté des Diaconesses de Reuilly a pu rejoindre les visées initiales de sa fondatrice et même aller au-delà, en découvrant la dimension monastique d'une diaconie spirituelle. Devant la détresse d'une Allemagne ravagée par la guerre, la volonté de servir au relèvement spirituel et moral de ce peuple est également à l'origine d'un certain nombre de communautés religieuses, dont plusieurs présentent un type proprement monastique. En Suède, dans le cadre du renouveau néocatholique des années 1920, des essais de restauration de la vie monastique ont été tentés, souvent en lien étroit avec la vie religieuse anglicane. Depuis 1970 on trouve à Östanbäck, en Suède, une imitation fidèle d'un monastère bénédictin ; ses moines, appartenant à l'Eglise luthérienne de Suède, se veulent catholiques par la foi et travaillent en vue d'une réintégration de l'Eglise suédoise dans l'Eglise catholique romaine.

Voilà, très brièvement esquissée, la situation devant laquelle se trouvent les Eglises de la Réforme. H.U. von Balthasar a pu écrire : « Les ordres religieux sont peut-être la seule chose en elle que l'Eglise n'ait jamais fondée elle-même, mais qu'elle reçoit chaque fois d'en haut comme un nouveau cadeau de l'Esprit Saint [40]. » La question

39. Cité par Annie PERCHENET, *op. cit.*, p. 356.
40. Cité par Sœur EVANGÉLINE, *op. cit.*, p. 74.

est donc de savoir si aujourd'hui les Eglises dont nous parlons seront capables d'accueillir ce cadeau comme un don de l'Esprit nécessaire à leur vie et de ménager à ce phénomène une place légitime à l'intérieur d'elles-mêmes, sans pour autant tomber dans l'institutionnalisme juridique contre lequel les Réformateurs s'étaient élevés. Pour emprunter les paroles de Karl Barth :

> Lorsque au sein de l'Eglise évangélique actuelle, on essaie de restaurer le monachisme sous telle ou telle forme, il faut bien prendre garde pour que, dans le conflit qui a surgi naguère et qui n'a pas encore été surmonté aujourd'hui, on ne se mette du mauvais côté en retombant dans quelque sombre servitude [41] !

Mais alors, pourquoi le monachisme aurait-il une place dans le protestantisme contemporain ? Je laisse encore la parole à Karl Barth :

> Avec une fermeté croissante, mais aussi de façon unilatérale, Luther reconnaît aux travaux des champs, des ateliers ou de la maison familiale la valeur de « service divin » attribuée alors aux travaux du cloître. Ce fut sans doute de très grande importance. Mais le Protestantisme d'alors et des siècles suivants n'a-t-il pas trop insisté sur ce point ? N'a-t-on pas surestimé l'état de mariage par rapport à celui de célibat ? Jusqu'où peut-on se prévaloir de cette préférence de la Parole de Dieu [42] ?

La société dans le cadre de laquelle Luther et Calvin appliquaient à la vocation séculière la notion de « service divin », c'était la société chrétienne du XVIe siècle. Aujourd'hui nous voyons les conséquences dangereuses d'une pensée aussi unilatérale, dans la confusion entre communauté chrétienne et communauté civile, la confusion entre colonisation et mission chrétienne, ou entre une condition de servitude pour les pauvres et la volonté du Seigneur. Et finalement le résultat pratique fut que la diversité des ministères chrétiens s'est trouvée réduite au seul ministère du pasteur [43] ; or c'était de ministères spécifiquement chrétiens que Paul avait parlé dans le passage de *Rm 12* dont Luther se servit pour justifier sa pensée. On peut voir dans l'institution du ministère de la diaconesse au siècle dernier ainsi que, en certains endroits, du ministère du diacre, un essai tenté pour rendre à l'Eglise une plus grande variété de ministères. Cependant n'existe-t-il pas une place pour une vocation plus spécifiquement monastique ? Et une telle forme de vie ne peut-elle redonner au protestantisme le sens de la vocation de chaque chrétien, qui semble s'être perdu de nos jours ? Car dans notre

41. K. BARTH, *Dogmatique*, IV,2, p. 10.
42. IDEM, *Kirchliche Dogmatik*, III, 4, p. 540, cité par Fr. BIOT, O.P., dans *Communautés protestantes*. La renaissance de la vie régulière dans le protestantisme continental, Paris, Ed. de Fleurus, 1961, p. 220.
43. La « Pastorenkirche » dont parle H. KRAEMER, *op. cit.*, p. 8.

société de plus en plus technique, l'homme court le danger de devenir simplement un technicien. Dans un article récent sur *Travail et vocation,* nous lisons cette réflexion :

> Après avoir *unifié* en absorbant le métier dans la vocation, on *unifie* à nouveau en excluant la vocation devenue impossible. Notre situation est par conséquent aujourd'hui de nous trouver déchirés entre un travail qui n'a plus aucune signification et une vocation qui n'a plus aucune possibilité d'incarnation [44].

Le moine est l'homme qui n'est pas défini par son travail concret, mais par sa recherche de Dieu [45], et « tout ce qu'il fait est voie de la recherche de Dieu, ce Dieu qu'il faut chercher non parce qu'il serait loin, mais parce qu'il est caché » [46]. La mission du monachisme dans l'Eglise n'est-elle pas présentement, outre de proposer à ceux que Dieu y appelle une « forme concrète d'imitation du Seigneur »[47], d'être un signe, dressé dans l'Eglise, de cette vocation première qui s'adresse à tout homme, indépendamment de son travail et de sa situation, la vocation à chercher Dieu ? Comme le dit Kierkegaard : « Nous avons besoin qu'il (le monastère) soit là comme un phare qui nous permette de situer notre position [48]. »

Il y a autre chose encore qui, au sein du protestantisme, renvoie au monachisme : c'est la doctrine de la grâce. Dom Louf, nous l'avons vu, laisse entendre dans la crise de Luther une expérience qui n'est pas totalement différente de celle de tout moine ; mais normalement celui-ci est touché par l'Evangile de la grâce, qui le relève à l'intérieur même de son appel. Et cet auteur continue :

> On peut se demander si la grâce évangélique de la Réforme ne constitue pas une variante particulière de la grâce monastique elle-même, sous une forme dépouillée et tout intérieure [49].

Cette question porte sans doute beaucoup de vérité. La grâce que Luther enseignait était pour lui le résultat d'une « théologie de l'expérience » dont le prix était sa propre vie. Et cette grâce le poussait vers une obéissance toujours plus totale à la Parole. Sans cette référence première à l'expérience de la grâce dans l'obéissance, la grâce proclamée par la Réforme perd son contenu évangélique. Voici comment en parle Bonhoeffer :

> La grâce agit seule ; Luther l'avait dit ; ses disciples le répétèrent littéralement, à la seule différence près qu'ils oublièrent bientôt de penser

44. Y. VEOULAY, *Travail et vocation,* dans *Foi et Vie* 79 (1980) n° 4, 18.
45. Voir *Règle de saint Benoît,* ch. 58.
46. Sœur Lazare DE SEILHAC, O.S.B., *Tâches d'évangélisation et unité de la vie monastique,* dans *Bulletin de l'A.I.M.,* 1978, n° 24, 8.
47. K. BARTH, *Dogmatique,* IV,2, p. 17.
48. *Journal,* nov. 1847, cité par Sœur EVANGÉLINE, *op. cit.,* p. 4.
49. Dom André LOUF, *op. cit.*

> et de dire en même temps ce à quoi Luther avait toujours pensé comme allant de soi : l'obéissance, dont il n'avait même plus besoin de parler parce qu'il s'exprimait lui-même comme un homme que la grâce avait conduit à l'obéissance la plus stricte.
>
> La doctrine des disciples dépendait donc incontestablement de la doctrine de Luther, et cependant cette doctrine fut la fin, l'anéantissement de la Réforme en tant que révélation de la grâce de Dieu qui coûte ici-bas. La justification du pécheur dans le monde se transforma en justification du péché et du monde. La grâce qui coûte devint grâce à bon marché, sans obéissance [50].

Il y a des hommes qui par obéissance sont poussés vers une vie monastique, et nous avons vu que ce phénomène a continué de se produire dans les Eglises de la Réforme, malgré la coupure opérée entre elles et les grandes traditions monastiques. Ces Eglises ne doivent pas se priver de tels hommes, qui par leur expérience personnelle peuvent attester l'expérience fondamentale de Luther. Dans un siècle où l'on réclame de plus en plus l'expérience spirituelle et où toutes sortes de méthodes et de philosophies orientales mettent l'Eglise au défi, l'Eglise peut-elle agir autrement qu'en faisant appel à ses propres écoles de méditation, afin que l'Evangile de la grâce soit de nouveau porté au monde comme la bonne nouvelle qui atteint l'homme au plus profond de sa recherche ?

Je n'ai pas abordé la question de l'engagement à vie, qui est tellement au centre des objections des Réformateurs. Je crois souhaitable que ce point passe au second plan. Il faut d'abord que les Eglises de la Réforme reconnaissent le phénomène monastique comme tel. Mais le fait est que beaucoup de communautés naissantes éprouvent tôt ou tard le *besoin* d'un engagement à vie. Dans un contexte protestant, il est très clair que ces « vœux » ne peuvent pas être compris comme un « second baptême » ou comme l'entrée dans un état différent de celui de tout chrétien. Il faut toujours aussi que subsiste une possibilité d'être délié de ces engagements, pour qu'ils ne deviennent jamais « une prison perpétuelle », pour parler comme Luther [51], mais qu'ils soient des vœux qui rendent libre pour une réponse concrète à l'unique « vœu prononcé au baptême : celui d'obéir au commandement de Dieu » [52].

*

* *

50. D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, trad. fr., Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1967, p. 25.
51. Martin Luther, *op. cit.*, p. 121.
52. *Ibid.*, p. 119.

Le moine demeure, dit dom Louf, marqué du signe de l'unité et de l'œcuménicité :

> Il a reçu une certaine expérience et un goût de Dieu qui va loin au-delà des formules qui essaient de les circonscrire. Il possède aussi, à travers la prière, un sens de la communion universelle dans le Christ qui déborde les frontières visibles des Eglises [53].

Si jusqu'à nos jours l'homme protestant n'a pas pu être moine dans un monastère visible qui reconnaît en saint Benoît, dans l'année jubilaire où nous sommes, son père et fondateur, il y a le monastère invisible, celui que nous a fait voir le Père Couturier, dont 1981 marque le centenaire de la naissance. Dans ce monastère invisible se trouvent aussi, j'ose l'affirmer, beaucoup de protestants. Et pour conclure écoutons ensemble une voix qui vient de plus loin encore, celle de saint Augustin :

> Que cet Un vers lequel nous tendons nous fasse croître, afin que tout le reste ne nous divise et ne sépare de cet unique Bien...
> Bon nombre de choses nous divisent ; une seule nous dilate et fait grandir [54].

F 78000 Versailles
10, rue Porte de Buc

Sœur Eva
Diaconesse de Reuilly

53. Dom André Louf, *op. cit.*
54. Saint Augustin, *Sermon* 255,6, cité dans Augustin d'Hippone, *J'espère ton royaume aujourd'hui*, édit. Sr Douceline, Paris, Centurion, 1979, p. 36.