NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

90 N° 1 1968

Chronique de l'actualité contemplative

Jean LECLERCQ (osb)

p. 66 - 78

https://www.nrt.be/fr/articles/chronique-de-l-actualite-contemplative-1413

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Chronique de l'actualité contemplative

L'Eglise « en marche », ainsi qu'on le dit aujourd'hui, voit les problèmes qu'elle doit affronter constamment éclairés par les réponses qu'y apportent et ses chefs et ses membres. Il en va ainsi dans tous les domaines, y compris celui de la vie religieuse, et spécialement du monachisme et de la vie contemplative. Aussi, après avoir interrogé le « sens de l'Eglise » aux jours du Concile [1], puis dans l'après-Concile [2], peut-on aujourd'hui se demander ce qu'il en est au moment où vient de s'achever le premier Synode des évêques. On le verra, des éléments de solution furent proposés dans cette assemblée elle-même et dans divers autres textes et documents.

I. Contemplation et athéisme

Le 11 octobre 1967, durant la discussion du Synode des évêques sur les problèmes de la doctrine et de la foi, « un groupe de moines contemplatifs » a adressé à l'Assemblée « un message qui est un témoignage sur les possibilités qu'il y a pour l'homme d'entrer en dialogue avec le Dieu ineffable qui s'est révélé à ses créatures [3] ». Ce texte fut publié dès le lendemain [4]. Il reçoit toute sa signification de son contexte, c'est-à-dire de l'ensemble du débat auquel il fut

---

1. Cfr *La vie contemplative et le monachisme d'après Vatican II*, dans *Gregorianum*, 47 (1966) 495-516.

2. Cfr *Témoignages contemporains sur la théologie du monachisme*, *ibid.*, 48 (1967) 49-76. Ces deux articles ont été traduits en italien en une brochure intitulée : *Vita contemplativa e monachesimo secondo il Concilio Vaticano II*, Sorrente [1967], et ils ont paru en anglais dans *Cistercian Studies*, (1967).

3. Ces formules sont celles par lesquelles le message était annoncé dans *L'Osservatore Romano* du 11 octobre, p. 2, et présenté dans celui du 12 octobre, p. 2.

4. Dans *L'Osservatore Romano*. Le texte fut lu et publié en français. Déjà il avait été imprimé par la Typographie Vaticane, en un fascicule de 12 pages destiné à être distribué par le Saint-Père lui-même, sous le titre : *Message de moines contemplatifs au Synode des évêques sur la possibilité pour l'homme du dialogue avec le Dieu ineffable. Septembre 1967.* Cette date semble indiquer que le texte avait été communiqué et approuvé d'avance. Il fut lu au Synode par Mgr Charrière, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg — dans le diocèse duquel se trouve la Chartreuse de la Valsainte — et il fut « accueilli avec un grand applaudissement », rapporte *L'Osservatore* du 11, lequel ajoute : « Une brève lettre, adressée au Saint-Père, lue par le Secrétaire général, explique l'esprit dans lequel le « Message » a été écrit et envoyé ; cette lettre porte, au nom de tous les ordres contemplatifs, la signature du Ministre général des Chartreux et de l'Abbé des Cisterciens ».

versé : il s'agissait du danger d'athéisme qui préoccupe les Pasteurs de l'Eglise et, d'une manière plus générale, des difficultés que certains chrétiens éprouvent dans leur foi, en un temps où ont lieu tant de mises en question. Beaucoup pensaient qu'il ne suffit pas de dénoncer des périls, des déviations, ni de condamner des erreurs, s'il en est, mais qu'il faut porter un témoignage sur la foi. Les auteurs du Message n'ont pas voulu faire autre chose : ils disent leur intention de faire entendre « une simple parole », de « témoigner » — ce verbe reviendra trois fois —, de manifester « la sympathie et la compréhension du contemplatif », lequel « comprend », est-il écrit deux fois, ce dont souffrent tant de ses frères.

Ils ne se situent pas au niveau des affirmations doctrinales, qui relèvent du magistère des évêques et du travail des théologiens, mais à celui de leur « expérience » — à cinq reprises ils utiliseront ce terme — et de la « conscience ». Ils le font en des phrases qui donnent à penser que, non seulement cette expérience existe et qu'elle est connue parmi eux, mais que certains d'entre eux en ont, au nom et lieu de tous les autres, analysé le contenu, élaboré, pour ainsi dire, la phénoménologie. Certaines formules offrent des ressemblances significatives avec celles de telles pages récentes de Thomas Merton [5] ; telles autres font penser à un article d'un chartreux [6]. Comme en ces écrits, le problème n'est pas seulement, ici, énoncé de façon abstraite, impersonnelle ; il est saisi en ses racines profondes, qui sont au cœur de l'homme, et il est proposé en des termes qui sont bibliques, en particulier grâce au vocabulaire de la tentation. C'est lui qui permet de caractériser d'un point de vue théologique ce qu'il y a de commun dans les faits d'ordre spirituel dont il s'agit pour le monde, pour le chrétien, pour le contemplatif :

> Le monde est tenté de sombrer dans l'athéisme, dans la négation de ce Dieu qui ne peut être saisi à son niveau, qui ne se trouve pas à la portée de ses instruments ou de ses calculs. Des chrétiens eux-mêmes, mus parfois par le souci de partager intégralement la condition de leurs frères, cèdent à des sentiments analogues en prônant la nécessité d'une certaine incroyance comme base d'une sincérité pleinement humaine...
>
> Le contemplatif sait se reconnaître dans les épreuves et les tentations qui assaillent certains chrétiens. Il comprend ces peines et en discerne le sens... Le contemplatif comprend plus facilement combien la tentation d'athéisme qui atteint certains chrétiens peut affecter leur foi de façon finalement salutaire, comme une épreuve qui n'est pas sans analogie avec la nuit des mystiques...

---

5. *Christian Solitude. Notes on an Experiment,* dans *The Current,* février 1967, p. 23 et 28.

6. UN CHARTREUX, *Solitude et sainteté,* dans *La vie spirituelle,* 103 (1960) 139-152, en particulier la conclusion, p. 150-152 : *La vérité inexorable.*

Tel est donc le fait qui tourmente tant de nos contemporains et qui fait l'objet de la sollicitude pastorale du pape et des évêques. Or il ne s'agit point là nécessairement de tentations *contre la foi*, mais de tentations *dans la foi* ou dans la recherche de la foi : « Nous pensons tout spécialement aux difficultés qu'éprouvent actuellement certains chrétiens dans leur foi... Ceux qui luttent pour garder ou trouver la foi dans le Christ Jésus... Les épreuves de la foi en notre temps... ». Or cette notion et cette réalité de la tentation, de l'épreuve, font partie du patrimoine de la tradition monastique depuis ses origines [7]. A des époques plus récentes, des écrivains mystiques en ont parlé grâce au vocabulaire de la « nuit », et notre document leur fait écho : le contemplatif « connaît toute l'amertume de la nuit sombre ». Tout près de nous, une Thérèse de l'Enfant Jésus a vécu de telles souffrances [8].

A cette difficulté, combien réelle, du chrétien, qu'il soit dans le monde ou dans le cloître, d'où peut venir la solution ? De celui qui, avant nous, pour nous, a éprouvé et surmonté la tentation : « Le Seigneur Jésus, après avoir vaincu le diable, a déployé toute sa puissance et a préludé à sa victoire de Pâques... ». Le contemplatif « sait aussi, par l'histoire du Christ, que Dieu est vainqueur de la mort... Le Seigneur a été tenté au désert, mais il a vaincu le tentateur... Le Christ est mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification... ». De plus en plus, des études récentes insistent sur l'importance de la tentation du Christ dans la catéchèse et la théologie primitives [9]. De tous les temps, des moines ont aimé voir dans la retraite du Seigneur au Mont de la tentation une sorte de symbole anticipé de leur vocation : en ce sens, on pourrait citer de nombreux témoignages pour l'antiquité [10], le moyen âge [11], puis pour les temps

---

7. Des textes concernant le monachisme ancien sont cités, par exemple, dans H. DÖRRIES, *Die Beichte im Alten Mönchtum*, dans *Studia Patristica*, III, Berlin, 1962, p. 284-311, et dans *Wort und Stunde*, Göttingen, 1966, p. 225-250.

8. En témoignent, par exemple, les pages où elle décrit les « brouillards », les « ténèbres », la « nuit », la « souffrance », l'« épreuve » que constitue pour elle la foi. « Ce n'est plus un voile pour moi, c'est un mur qui s'élève jusqu'aux cieux », *Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 251-254.

9. Une bibliographie a été donnée par L. DE LORENZI, *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione*, Rome, 1964, p. 132-133 ; depuis a paru, entre autres, J. DUPONT, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert*, dans *Revue biblique*, 73 (1966) 30-76.

10. Dans *Chances de la spiritualité occidentale*, Paris, 1966, p. 251-252, j'ai cité quelques textes. Le parallèle entre la solitude du Christ au désert et celle de ceux qui quittent le monde a été souvent développé, et parfois longuement, par PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Homélies*, éd. E. LEMOINE, coll. « Sources chrétiennes », 44, Paris, 1956, p. 245-246, 253-258, 263-269, 271-288, 304. Cfr aussi J. C. GUY, *Le combat contre le démon dans le monachisme ancien*, dans *Assemblées du Seigneur*, 30, *III^e dimanche du Carême*, Bruges, 1964, p. 62.

11. Par exemple HUGUES DE BALMA (chartreux du XIII^e siècle), *De mystica theologia*, éd. PELTIER, *S. Bonaventurae opera*, Paris, Vivès, 1966, t. VIII,

modernes : un de nos contemporains, dans le monachisme oriental, s'est livré à un parallèle très suggestif entre les tentations du Christ et celles du moine [12]. Celui-ci est « un homme tenté [13] » ; cette forme particulière d'épreuve spirituelle était jadis parfois considérée comme sa spécialité : on évoquait, parmi toutes les authentiques souffrances chrétiennes, qui varient selon les différents états de vie, les *tentationes monachorum* [14]. De cette tradition constante, les auteurs du Message se sont fait l'écho : par vocation et par expérience, ils savent combien la tentation peut être douloureuse.

Aussi ont-ils leur mot à dire sur ce point. Ils se sont isolés non pour se séparer, mais pour s'unir. Ce qui fut vrai de tous les temps le reste de nos jours, et l'on a écrit récemment, à propos de l'expansion monastique en Afrique, aujourd'hui : « Un moine est un homme du désert, mais le frère de ceux qui vivent dans le monde. Le moine se retire au désert pour y rencontrer Dieu (comme Jésus avait fait retraite au désert, comme le peuple tout entier de l'Ancien Testament avait séjourné quarante ans au désert) ; il n'oublie pas pour autant ses frères ; il les aime, il prie pour eux et sait se mettre à leur service. Au fond du Sahara, le P. de Foucauld a mérité le titre de « frère universel » [15]. Telle est la conviction [16] qui a décidé les auteurs du Message à intervenir : « Un groupe de moines contemplatifs s'est senti en communion avec les préoccupations pastorales de nos évêques... Ne voulant pas nous dérober, au nom de notre silence et de notre solitude, à ce qui pourrait être un service de nos frères... Notre message pourrait être utile au peuple de Dieu et au monde d'aujourd'hui... En communion avec l'Eglise entière et associés à la douleur du monde... ».

---

p. 1-41. Autres références dans *Chances de la spiritualité*, p. 271-272. R. E. M. Nally, *The Pseudo-Isidorian « De vetere et Novo Testamento quaestiones »*, dans *Traditio*, 19 (1963) p. 49, n. 50.

12. P. Evdokimov, *Le monachisme intériorisé*, dans *Millénaire du Mont-Athos. 963-1963*, I, Chevetogne, 1963, p. 340-352 : *Les trois tentations, les trois réponses et les trois vœux monastiques.*

13. L'expression figurait dans le titre d'un article de J. Guitton, *Il monaco uomo tentato ?*, dans *L'Osservatore Romano* du 28 janvier 1967. Mais il s'agissait là des tentations que le moine peut éprouver contre sa vocation, en particulier celle de faire autre chose que de mener la vie monastique.

14. « Ibi occurrunt animo miseria pauperum, orphanorum gemitus, viduarum desolatio, ... *tentationes monachorum*, praelatorum sollicitudo, etc. », Aelred de Rievaulx, *La vie de recluse*, c. 28, éd. C. Dumont, Coll. « Sources chrétiennes », 76, Paris, 1961, p. 112.

15. F. Louvel, *En 20 ans 32 monastères*, dans *La vie spirituelle*, 110 (1964) 465. Cfr *L'avenir des moines*, dans *Irénikon*, 40 (1967), p. 346-352 : *Solitude monastique et solidarité d'Eglise.*

16. « Le sage ne peut jamais être seul : il a avec lui tous ceux qui sont et qui furent bons... », disait par exemple S. Jérôme, *Adv. Iovinianum*, I, 47, *P.L.*, 23, 273, citant Théophraste.

> Si le contemplatif se retire du monde, ce n'est pas par désertion de celui-ci ni de ses frères : par tout lui-même il reste enraciné dans la terre où il est né, dont il a hérité les richesses, dont il a essayé d'assumer les préoccupations et les aspirations. C'est au contraire pour se recueillir plus intensément à la source divine où s'originent les forces qui poussent le monde en avant, et pour comprendre à cette lumière les grands desseins de l'homme. C'est au désert, en effet, que l'inspiration la plus haute est souvent accueillie par l'âme. C'est là que Dieu a façonné son peuple, c'est là qu'il le ramène, après sa faute, « pour le séduire et lui parler au cœur » (*Os* 2, 16) ... N'est-ce pas d'une expérience analogue que, à chaque génération, le Peuple de Dieu doit renaître et se renouveler ?

Le contemplatif intervient par sens de la communion, par besoin de solidarité, en bref : par charité. Ceci encore est une donnée constante de la tradition dont il se réclame : aussi bien dans l'antiquité qu'au moyen âge [17] et de nos jours [18], on n'a cessé de l'affirmer. Les auteurs du Message ajoutent un motif qui précise avec clarté à quel titre ils parlent aujourd'hui :

> La vie contemplative dans les cloîtres n'est que la vie simplement chrétienne ; mais la vie chrétienne menée dans des conditions qui favorisent l'« expérience » de Dieu. On pourrait parler d'une spécialisation dans la relation à Dieu, qui nous met en mesure de porter un témoignage sur cet aspect.

On reconnaît ici cette notion de « spécialisation » sur laquelle, naguère, Paul VI a insisté [19]. Parce qu'il est, pour ainsi dire, un professionnel de la recherche obscure de Dieu [20], le contemplatif participe intensément à la difficulté et à la joie que comporte la foi : « Son expérience ne lui semble pas ésotérique, mais au contraire

---

17. Voir, par exemple, les textes cités par C. HALLET, *La communion des personnes d'après une œuvre de Baudouin de Ford,* dans *Revue d'ascétique et de mystique,* 42 (1966) 405-422. « Contemplativa ergo vita est caritatem Dei et proximi tota mente retinere... », JEAN DE KASTL, éd. J. SUDBRACK, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl,* Munich, 1967, t. II, p. 135, n. 152.

18. « La solitude n'est pas seulement négative : elle ne consiste pas uniquement en une absence d'êtres. La vraie solitude participe à la solitude de Dieu qui est en tout. Sa solitude n'est pas une absence visible mais une transcendance métaphysique. Sa solitude est son être. Pour nous, il ne s'agit pas, par la solitude, d'être « plus » que les autres, sauf par accident ; car ceux qui sont incapables de supporter la solitude ne peuvent découvrir leur être vrai, et demeurent toujours amoindris. La solitude, pour nous, signifie le retrait d'un état de vie artificiel et fictif que les hommes, divisés par le péché originel, se sont créé pour être en harmonie avec la concupiscence et la mort. Mais par ce fait même, le solitaire se trouve au niveau d'une société spirituelle plus parfaite, la cité de ceux qui ont pris suffisamment conscience de leur réalité pour confesser et glorifier Dieu (c'est-à-dire la Vie) jusque dans les bras de la mort. Solitude et société sont formées et parachevées dans le Sacrifice de la Messe », TH. MERTON, *Le signe de Jonas,* Paris, 1955, p. 278.

19. Cfr *Témoignages contemporains, loc. cit.,* p. 59-60.

20. Cfr *L'avenir des moines, loc. cit.*

typique de toute expérience chrétienne... A vrai dire, cette expérience est indescriptible. Mais elle est au fond celle que Paul, Jean et les autres Apôtres ont annoncée comme étant celle de tout chrétien... ». Une fois de plus, ici, nous percevons l'écho d'une tradition spirituelle à laquelle les moines de toujours se sont sentis accordés. On sait l'importance renouvelée que la théologie d'aujourd'hui accorde à l'analyse de l'expérience religieuse chez les témoins de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et dans toute l'histoire de l'Eglise [21]. On l'a écrit, « la contemplation commence à partir du moment où la présence de Dieu, l'action de Dieu en nous, notre vie dans le Christ ont tellement rectifié, dissipé tout ce qui s'y opposait ou y faisait écran que ce qui était jusque là l'objet d'une foi en quelque sorte détachée de nous, et pour autant obscure, devient l'objet d'une expérience, très mystérieuse encore, sans doute, et pourtant très réelle, aussi et plus réelle déjà que l'expérience de nos sens ou de notre activité intellectuelle ordinaire [22] ». Chez un S. Bernard, l'expérience est à la source de toute la doctrine [23]. Et que d'autres exemples pourrait-on citer dans la littérature monastique [24] !

Mais que l'on ne s'y méprenne point : l'expérience spirituelle n'est pas seulement expérience de Dieu ; elle est aussi, et d'abord, expérience de l'homme, avec toute la misère qui est propre à sa condition. Elle est une connaissance de soi en présence de Dieu, une prise de conscience à la fois du besoin de lui qu'il a mis en nos cœurs, de l'incapacité où nous sommes de le satisfaire sans lui, de la difficulté que nous éprouvons à le satisfaire, même avec lui. Elle est une expérience purifiante :

> Le désert met à nu notre cœur ; il nous enlève nos prétextes, nos alibis, nos imparfaites images de Dieu ; il nous réduit à l'essentiel, nous acule à notre vérité, sans fuite possible. Cela peut être bénéfique pour la foi elle-même : c'est alors, au cœur de notre misère, que les merveilles de la miséricorde de Dieu se manifestent ; au cœur de notre pesanteur, la grâce, l'extraordinaire force de Dieu, « qui ne se déploie que dans notre faiblesse » (*2 Co* 12, 9) ... Notre foi a toujours besoin d'être purifiée, dégagée des images et des idées fausses que nous y mêlons — mais la nuit de la foi débouche dans l'assurance inamissible placée en nos cœurs par le Dieu même qui a voulu nous éprouver.

---

21. En témoigne le grand ouvrage de H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation.* I. *Apparition,* Paris, 1965, ch. II : *L'expérience de foi,* p. 185-360.

22. L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle,* Desclée et Cie, 1960, p. 82.

23. Sous le titre *S. Bernard et l'expérience chrétienne,* dans *La vie spirituelle,* 41 (1967) 222-237, j'ai rassemblé des textes.

24. Cfr par exemple A. Hallier, *L'expérience spirituelle selon Aelred de Rievaulx,* dans *Collectanea Ord. Cist. Ref.,* 20 (1958), p. 97-113, et les articles de D. P. Miguel, parus *ibid.* en 1965 et 1967, dans *Irénikon* de 1964 à 1967 et *Spécificité et caractères de l'expérience spirituelle chez Aelred de Rievaulx,* dans *Collectanea Cisterciensia,* 29 (1967), p. 3-11.

Tout ceci comporte une valeur très positive, dont le témoignage peut

> devenir parole de réconfort et d'espérance. Si elle passe par des chemins désertiques, avec lesquels la tentation d'athéisme peut avoir quelque ressemblance, l'expérience du contemplatif n'est pas négative : l'absence du Dieu transcendant est aussi, de façon paradoxale, sa présence immanente. Peut-être faut-il le recueillement, le silence, le retrait d'une certaine agitation de la vie pour le percevoir : en ce sens, nous serions des privilégiés. Tout chrétien cependant est appelé à goûter Dieu, et nous voudrions le lui crier afin de le mettre en garde contre une certaine lassitude, un certain pessimisme que provoqueraient en lui des conditions moins heureuses, à ce point de vue, que les nôtres.

On voit que, si le contemplatif est, en un certain sens, « spécialisé » dans l'épreuve de la foi, il l'est aussi dans la joie que donnent l'espérance, le désir eschatologique, « la rencontre d'un amour personnel ». De ce point de vue encore, il peut parler de « bonheur », d'« action de grâce » et d'« émerveillement ».

> Notre message ne peut s'achever qu'en action de grâce. C'est le sentiment qui prédomine à jamais chez celui qui a éprouvé la générosité infinie de Dieu. Pécheur pardonné, objet de la miséricorde divine au-delà de toute attente, partageant le sort des Saints dans la lumière (*Col* 1, 12), le chrétien ne peut se tenir devant Dieu qu'en reprenant sans cesse le cantique d'action de grâce : « Car il est bon, car éternel est son Amour » (*Ps* 136).

Et la formule finale utilisera un mot qui, jusqu'alors, n'avait pas été employé : les auteurs du Message invitent tous leurs frères à partager avec eux « et à développer les germes de contemplation bienheureuse déposés en leur cœur ». Il avait été, bien des fois, question du « contemplatif ». Mais le terme, aujourd'hui contesté, de « contemplation » semblait avoir été évité à dessein. Après tout ce qui a été dit de la connaissance et de l'amour de Dieu en vocabulaire biblique, à la lumière de citations de l'Ecriture qui n'ont pu être toutes citées dans les extraits donnés ici, il est clair que la contemplation qui, dans l'obscurité de la foi, fait « participer au dialogue du Père et du Fils dans l'Esprit », et qui s'achèvera dans la gloire des ressuscités, est une réalité chrétienne : elle n'a rien de platonicien. Notons enfin que, sauf dans la première phrase, où il est parlé de « moines contemplatifs », la terminologie « monastique » n'a pas été utilisée. On a trouvé « vie contemplative dans les cloîtres », « vie claustrale » et « désert » — au sens de ce mot dans la tradition spirituelle. Mais puisque le vocable « moine » est maintenant appliqué à d'autres qu'à des contemplatifs, il valait mieux n'en faire qu'un usage discret.

II. Théologie et institutions

1. *Etudes et sacerdoce*

Peu de jours après qu'il eut écouté la lecture du Message des contemplatifs, le Synode des évêques entendit un nouvel exposé concernant ceux-ci, au cours de la discussion sur les séminaires. Voici le résumé qu'en a publié le service de presse :

> La théologie revêt un aspect particulier lorsqu'elle s'ajoute à la contemplation. Certains moines, légitimement, s'adonnent à certaines activités apostoliques et, de ce chef, pourraient être formés, en quelque manière, conjointement avec le clergé séculier. Toutefois, le moine qui reste entièrement adonné à la contemplation a besoin d'une formation théologique absolument particulière. Que les autorités compétentes tiennent compte du charisme de la variété, afin de ne pas priver les moines de cette formation spéciale qui est essentielle au plein développement de leur vocation [25].

Presque en même temps paraissait un article du P. J. Beyer, S.J., abordant le même problème. Une fois de plus, le Doyen de la Faculté de droit canonique de l'Université Grégorienne faisait preuve d'une profonde intelligence de la vocation monastique et de ses exigences dans le domaine des institutions. Il demandait « qu'une *ratio studiorum* spéciale soit aujourd'hui établie par les moines eux-mêmes », et il disait pourquoi :

> Les études sont absolument nécessaires pour que les moines mènent sérieusement la vie contemplative... Or il ne s'agit pas seulement d'études préparant à l'exercice du sacerdoce. Mais ce problème touche à la nature même et à la qualité de la vie monastique... Celle-ci, correctement comprise du point de vue théologique (*si theologice rite auditur*), est entièrement consacrée à la contemplation des mystères divins... qu'elle soit menée de façon érémitique ou cénobitique... Un tel but ne peut être atteint sans l'étude de l'Ecriture Sainte, de la vérité révélée, des dogmes de la foi catholique, sans l'intelligence de la louange divine et la préparation à l'office monastique. Cette formation générale, acquise dans le monastère et continuée sans cesse, doit être commune à tous les moines... Elle fait passer de la lecture spirituelle à une étude théologique, laquelle, bien que spéculative, doit toujours demeurer différente de celle des séminaires et des facultés de théologie : elle doit favoriser vraiment l'unité de la vie monastique, ne point perdre de vue le but de cette vie, qui reste unique : la recherche de Dieu... Elle doit donc avoir pour objet les dogmes majeurs de la foi, qui sont les fondements de la prière et de la contemplation, les adjuvants d'une vie monastique menée en plénitude. Et la manière d'étudier doit, pour ainsi dire, remplir l'esprit et le cœur du moine d'une lumière divine grâce à laquelle il s'adonnera à la prière avec plus de facilité, de profondeur et de fruit. Ainsi voit-on

25. Texte italien dans *L'Osservatore Romano* des 16-17 octobre 1967, p. 5.

clairement pourquoi les études monastiques ne consistent point tout d'abord dans une recherche du caractère critique, mais dans une connaissance « sapientielle » et continue, une pénétration assidue du mystère de Dieu, laquelle, afin d'être accomplie avec plus de fidélité et de révérence, utilisera à ses fins, avec prudence, les moyens scientifiques préparés par d'autres... Et pour que ces études favorisent la paix de l'âme, il faudra même les étendre à toute la vie...

Outre ces problèmes majeurs, plusieurs autres choses devront être enseignées aussi, spécialement à ceux qui seront préparés en vue du sacerdoce, non comme une préparation aux fonctions pastorales, mais comme un moyen de formation à leur propre vie... D'une rénovation des études monastiques résulteront bien des avantages pour toute l'Eglise : un sens plus grand de la présence divine, une connaissance plus profonde des mystères de Dieu, de meilleures conditions pour la prière monastique et la tranquillité de toute la vie cénobitique [26].

Le P. Beyer entre dans des détails que ne relève pas cette brève analyse. Et il termine en résumant avec vigueur la conception du monachisme que supposait tout son exposé :

La connaissance du monde, si elle ne repose pas sur la contemplation de Dieu, peut détourner les monastères de leur signification religieuse : ils deviennent des maisons d'instituts apostoliques, ou de simple cohabitation de religieux, qui, à heures fixes, une fois accomplie une certaine célébration de la liturgie, s'adonnent à des œuvres humaines et profanes, pouvant être de caractère scientifique, technique, artistique, ou de nécessité quotidienne, mais qui ne gardent plus une existence monastique intégralement orientée vers la recherche de Dieu [27].

Le Message des contemplatifs ne comportait aucune allusion au sacerdoce, ce qui aurait suffi à limiter sa portée aux seuls moines et à une seule catégorie d'entre eux, à l'exclusion des moniales. Le P. Beyer a bien montré que le problème des études se pose d'abord d'une façon identique pour tous ceux — et, il faut l'ajouter, toutes celles — qui mènent la vie contemplative. Quant au sacerdoce des moines, il continue d'être étudié, soit au nom « d'une théologie qui fait un large appel aux raisons de convenances [28] », soit à la lumière de l'histoire [29]. L'opinion émise le plus récemment sur le sujet en résume bien d'autres : « On peut le dire avec assurance : rien n'a changé le caractère de la vie monastique autant que le large déve-

26. J. BEYER, *Decretum « Perfectae caritatis » Concilii Vaticani II (Commentarium, pars V)*, dans *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 56 (1967) 532-534.

27. *Ibid.*, p. 535.

28. L'expression est dans *Collectanea Cisterciensia*, 29 (1967), p. [28], dans une série de comptes rendus de publications sur le sacerdoce des moines. Depuis a paru la note de feu D. G. FRÉNAUD, *Vie monastique et sacerdoce*, dans *Gregorianum*, 48 (1967) 588-595.

29. Une mise au point pleine de justesse est donnée par FR. MARTIN DE ELIZADE, *El sacerdocio de los Monjes*, dans *Cuadernos monasticos*, 3, Buenos Aires, 1967, p. 93-125.

loppement du sacerdoce ministériel, qui n'est même pas nécessaire pour les tâches de l'enseignement [30] ».

2. *Charisme et institution*

Le P. Beyer demandait que les moines pussent résoudre eux-mêmes, en fixant leur *ratio studiorum*, le problème de leur formation, et au Synode il avait été suggéré que soit respectée en ce domaine la variété des charismes. Le même principe devrait être appliqué sur tous les points concernant les différentes formes de vie contemplative. Dans le discours qu'il adressa, le 15 octobre 1967, aux membres du Congrès mondial pour l'apostolat des laïques, S.S. Paul VI a déclaré, à propos de Ste Thérèse d'Avila : « Nous nous proposons de lui reconnaître, un jour, comme à Ste Catherine de Sienne, le titre de Docteur de l'Eglise [31] ». Or elle n'enseigna point seulement la théologie mystique ; elle a excellé également en droit constitutionnel. Elle a concrétisé sa doctrine spirituelle dans un ensemble d'observances qu'elle consigna en des Constitutions et qu'elle considérait comme les conditions nécessaires de la manière de vie contemplative qu'elle avait le charisme d'instaurer — ou de restaurer — dans l'Eglise. L'histoire des vicissitudes qu'a connues son œuvre législative montre que celle-ci ne fut point, du vivant de la Sainte et ensuite, toujours comprise par des religieux qui ne menaient pas l'existence qu'elle voulait pour elle et pour ses filles. Il y a là une importante leçon : peut-on légiférer sur un genre de vie dont on n'a point l'expérience ?

Une fois de plus, l'histoire éclaire ici la théologie en montrant comment, concrètement, naissent et grandissent dans l'Eglise les institutions. Dom G. Lafont a consacré à ce problème une étude développée, dense, précise et pénétrante. Il suffira d'en donner deux extraits :

> A elle seule une doctrine spirituelle ne saurait préciser, même succinctement, une forme de vie commune et, d'autre part, une constitution juridique privée d'appui doctrinal et de référence évangélique ne saurait donner à cette forme de vie toute sa densité spirituelle. Il faut donc l'un et l'autre. Les Règles monastiques anciennes peuvent servir d'exemple en la matière : elles exposent sans solution de continuité, mais au contraire d'un seul tenant, une doctrine ascétique directement et expressément tirée de l'Ecriture, un système de gouvernement et des formes de vie commune orientés à l'épanouissement et à la réussite de l'ascèse proposée. On ne peut pas davantage retirer de la Règle de saint Benoît le chapitre VII de l'humilité que les chapitres II et LXIV sur l'abbé, ni les chapitres sur la nourriture, la boisson ou le travail. Tout cela se tient et définit spirituellement et concrètement le charisme monastique, maintenu par le Saint-Esprit dans l'Eglise au service d'une spiritualité du désert et de l'attente...

30. B. WEBB, Compte rendu de C. CARY-ELWES, *Monastic Renewal*, dans *The Downside Review*, 85, octobre 1967, p. 432.
31. Texte dans *L'Osservatore Romano* des 16-17 octobre 1967, p. 2.

Nous voyons par là comment, dans les perspectives que nous proposons, « charismatique » et « juridique » ne sont pas des qualifications opposées. Au contraire, le charisme d'institution aboutit nécessairement à la mise en place d'une communauté organique et à l'expression des lois fondamentales de celle-ci : un « droit particulier » en ressort, qui n'est pas autre chose que la formule universelle et écrite de l'institution voulue et maintenue par le Saint-Esprit. Un élément juridique est donc intérieur à l'essence même d'une famille religieuse voulue par Dieu : uni aux éléments doctrinaux dont il découle, il permet à cette famille d'être collectivement fidèle à l'inspiration évangélique qui la définit et de servir ainsi l'évangélisme de l'Eglise [32].

3. *Expansion et adaptation*

Enfin, puisque la vie monastique contemplative se développe maintenant dans les jeunes églises, elle se doit de considérer les problèmes nouveaux qui se posent à elle désormais. Ceci a été fait, en septembre 1966, à Rome, au cours d'un congrès des moines et des moniales d'Afrique [33]. Dès la séance d'ouverture, un jésuite camerounais, le P. E. M'veng, avait formulé en ces termes la question du retour aux sources :

La vocation du monachisme doit répondre, non seulement aux problèmes de vie religieuse chez les individus, mais encore à ceux de l'Eglise dans les différents pays, ainsi qu'aux options fondamentales qui déterminent le destin de nos peuples dans ce que ce destin comporte de radicalement religieux. Le monachisme doit réaliser la dimension contemplative de l'âme nègre à l'intérieur des communautés ecclésiales d'Afrique, pour compléter la spiritualité de l'Eglise universelle...

En définitive, le problème de l'adaptation revient à celui d'une expression africaine originale de la vie religieuse. Célébration liturgique, méthode d'oraison, vie communautaire, expression juridique et spiritualité des vœux, gouvernement de la communauté, lien du monastère avec la terre, les hommes, le contexte économico-social dans lequel il vit, stabilité et mobilité des moines, relations avec la famille, interprétation de certaines Règles (silence, clôture...), tout cela vécu à l'africaine donnera nécessairement au monachisme un visage inédit.

La civilisation négro-africaine était essentiellement religieuse. Elle s'alimentait aux foyers de spiritualité qu'étaient les couvents-fétiches, les centres d'initiation ou les confréries. L'Afrique aujourd'hui change ; elle se convertit et abandonne les cultes d'autrefois. La question surgit alors, angoissante : quels seront les foyers de spiritualité de l'Afrique nouvelle ? où l'art, la musique, la danse, l'achitecture, le vêtement, ... en Afrique, iront-ils désormais chercher leur inspiration et leur signification originales, tout en gardant l'âme négro-africaine dans son authenticité ?

C'est ici que le monachisme africain apparaît comme le lieu de ressourcement spirituel de l'Afrique d'aujourd'hui et de demain [34].

---

32. *L'Esprit Saint et le droit dans l'institution religieuse*, dans *La vie spirituelle. Supplément*, n. 82, septembre 1967, p. 488 et 490.

33. Les actes de ce congrès ont paru sous le titre *Rome. Rencontre des moines d'Afrique*, dans *Rythmes du monde*, 14 (1966), n. 4.

34. *Ibid.*, p. 182 et 184.

D'autres rapports présentés au cours de cette même session étudièrent les aspects spirituels, missionnaires, liturgiques, canoniques, de l'implantation monastique en Afrique et à Madagascar [35]. Et au cours de l'audience dans laquelle il s'adressa à eux, Paul VI caractérise ce qui distingue l'œuvre des moines en ce continent de celles des autres membres de l'Eglise :

> La chose intéressante, cette fois, est que ce sont des moines et des moniales qui sont apôtres. On pourrait croire qu'il y a là une contradiction dans les termes. Ne dit-on pas que le moine pense à lui-même et non aux autres, qu'il est enfermé dans ses murs, sa clôture et qu'il ne s'intéresse pas au monde qui l'entoure ?
>
> Au contraire, que voyons-nous ? Nous apprenons de l'histoire que l'évangélisation de l'Europe a été faite en grande partie, en très grande partie, par ces moines, et spécialement par les bénédictins.
>
> De leurs cloîtres, ils ont rayonné la vie chrétienne, la parole du Seigneur, les sacrements. Ils ont amélioré spirituellement les populations qui les entouraient, barbares, païennes, non chrétiennes. Et la méthode particulière de l'action missionnaire claustrale des bénédictins est spécialement de montrer des havres de vie religieuse plus intense, avec l'office divin, le chant, la liturgie, le silence, la communauté, une vie où le travail manuel et spirituel alternent : *Ora et labora,* comme l'a enseigné saint Benoît. C'est une grande espérance.
>
> Cette méthode est bien différente de celle des autres missionnaires qui voyagent par monts et par vaux. Mais c'est une méthode louée par l'histoire, bénie par l'Eglise et prometteuse de bons résultats. C'est pourquoi aux religieux, aux religieuses, à leurs collaborateurs, à ceux qui sont confiés par eux, nous accordons une bénédiction, une très grande bénédiction.
>
> Vous qui avez précisément le courage de consacrer à cet apostolat vos abbayes, vos prieurés, vos communautés, ayez confiance en saint Benoît et sainte Scholastique, ayez confiance dans votre tradition, vivez-la en plénitude, sachez que l'apostolat, vous le vivez par la parole, par les œuvres — vous qui avez des écoles, des dispensaires et tant de belles choses —, mais que votre apostolat soit surtout celui du rayonnement spirituel qui part de ce centre brûlant de charité et de foi, qu'est une abbaye bénédictine [36].

Conclusion

Exigences et signes du renouveau

Le monachisme catholique n'est pas le seul à se poser des problèmes, et à tâcher de les résoudre, en tâtonnant, sans se promettre d'y parvenir aisément, ni rapidement. Les questions relatives aux formes de vie contemplative ont été abordées avec lucidité, et humilité, par les représentants d'autres églises et communautés chrétiennes, lors du « Congrès œcuménique sur le renouveau de la vie religieuse »

35. Depuis, un n° spécial de *Vivante Afrique* a été consacré au monachisme africain et malgache.

36. Texte dans *Rythmes du monde, loc. cit.,* p. 251-252.

qui s'est tenu à Ramegnies-Chin, dans le diocèse de Tournai, en avril 1967, et lors de la « Conférence des religieux anglicans » qui eut lieu à Oxford au mois de juillet suivant. On peut dire que, de toute part, deux faits s'imposent à l'attention.

Tout d'abord, les conditions propres au monde et à l'Eglise d'aujourd'hui mettent les contemplatifs en présence d'exigences nouvelles auxquelles ils ne pourront faire face qu'à force de fidélité à leurs traditions respectives et d'esprit d'invention : celui-ci permettra à cette tradition d'être vraiment une « transmission » de l'héritage reçu des grands charismatiques du passé au présent et à l'avenir. Mais, de plus — et il y a là un signe indubitable de la vitalité du christianisme aujourd'hui, et un motif de confiance dans son avenir —, on observe un renouveau de l'idéal contemplatif.

Lors du Congrès mondial pour l'apostolat des laïques, une catholique « a demandé à parler de la « contemplation » comme d'une expérience valable, dans le monde d'aujourd'hui, pour le salut du monde. Avec des expressions extraordinairement efficaces, elle a fait observer que la vie de prière — qui suppose silence, intériorité, paix — n'est pas incompatible avec l'engagement temporel et social ». Et ce « témoignage » a été longuement applaudi [37]. Les membres des instituts de vie contemplative claustrale ne peuvent que se réjouir de ces appels à la vie contemplative dans le monde : car ce sont là deux réalisations différentes d'une même aspiration que le Saint-Esprit maintient et ravive dans l'Eglise. Elles vont de pair et doivent se compléter. Ceci avait déjà été souligné, pour l'Eglise d'Angleterre, par le Dr Ramsey. En des formules qui valent d'être citées par manière de conclusion, l'Archevêque de Cantorbéry avait naguère déclaré : « Je veux relever un fait qui est pour nous un énorme encouragement et une source d'espérance ... : une grande chose est en train de se produire, et c'est le renouveau de la vie contemplative. Nous le constatons dans l'apparition d'ordres, spécifiquement contemplatifs, d'hommes et de femmes ; mais nous le constatons aussi d'une façon plus large : nous le voyons dans le sentiment renouvelé, dans le peuple chrétien, de ce que la contemplation de Dieu n'est pas quelque chose d'étrange, d'« outré », mais une réalité normale, saine, une prérogative de tout homme en tant qu'il est enfant de Dieu... Je pense que la prière contemplative ne consiste qu'à désirer Dieu beaucoup... Remercions-le pour ce renouveau de l'esprit contemplatif [38] ».

Clervaux (Grand-Duché de Luxembourg) J. LECLERCQ, O.S.B.
Abbaye S. Maurice

37. D'après *L'Osservatore Romano* du 13 octobre 1967, p. 3.
38. Texte dans *The Cowley Evangelist*, July 1966, p. 102-103.