De l'inachevé dans l'expérience monastique orthodoxe

Laurent Denizeau

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/pa/1770>
DOI : 10.4000/pa.1770
ISSN : 2273-0362

Éditeur

Université Lumière Lyon 2

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2004
Pagination : 23-26
ISBN : 1634-7706
ISSN : 1634-7706

Référence électronique

Laurent Denizeau, « De l'inachevé dans l'expérience monastique orthodoxe », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 4 | 2004, mis en ligne le 06 juillet 2021, consulté le 21 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/pa/1770> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pa.1770>

DE L'INACHEVÉ DANS L'EXPÉRIENCE MONASTIQUE ORTHODOXE

Pour beaucoup, l'expérience monastique se résume dans une fuite du monde procurant des jours paisibles et vécue dans une réconfortante stabilité assurée par la stricte observance d'une tradition. Par là même elle ne serait que répétition d'un modèle établi depuis bien longtemps et qui ne souffrirait pas des préoccupations du siècle. Inébranlable, la vie monastique se perpétuerait à l'abri de murs épais ne laissant rien filtrer du « monde » qui l'entoure. Pourtant demeure dans son organisation quelque chose d'inachevé, de transitoire qui nous amène à la considérer davantage comme un processus plutôt qu'un produit fini, comme un religieux « en train de se faire » pour reprendre les termes d'Albert Piette¹. Il s'agit à ce moment là de porter l'attention sur ce qui va faire du religieux, sur la construction quotidienne de la vie monastique. La fondation récente en France de communautés monastiques affiliées à la grande tradition orthodoxe du mont Athos dévoile ce jeu subtil fait de négociations entre la tradition et la modernité dans laquelle la vie monastique s'inscrit.

Entre commandements et évènements : vers une « orthodoxie d'expression française »

Conséquence en partie d'une critique de l'institution catholique accusée depuis le concile Vatican II de se perdre dans les méandres de la pensée contemporaine, et de l'oppression communiste qui a encouragé une forte émigration des pays traditionnellement orthodoxes et par ce biais, de la spiritualité chrétienne de l'Église d'Orient, l'attrait pour l'orthodoxie favorise la fondation en France de structures ecclésiastiques, qu'il s'agisse de paroisses, d'instituts ou de communautés monastiques. Cette implantation relativement récente ne semble pas une transplantation de la tradition chrétienne orientale en matière de vie consacrée mais repose davantage sur l'édification d'une « orthodoxie d'expression française »² pour reprendre les propos de l'Archimandrite Placide Deseille, higoumène du monastère orthodoxe saint Antoine le Grand³, fondé en 1978 dans une vallée du Vercors. Cette « orthodoxie d'expression française » se veut moins une interprétation de la tradition orthodoxe selon des conceptions occidentales que la mise en œuvre dans le paysage culturel français d'un message originel chrétien que l'Église orientale aurait conservé dans toute son intégrité⁴ et enrichi d'une expérience pluriséculaire. L'utilisation de la langue française pour la glorification, et la vénération de saints occidentaux contribuent à la construction de cette « orthodoxie d'expression française ». L'organisation de la vie monastique orthodoxe va ainsi s'effectuer dans un dialogue permanent entre la tradition et sa mise en œuvre dans un contexte culturel, entre ce qui est de l'ordre du commandement (les préceptes chrétiens) et ce qui relève de l'évènement (l'environnement culturel de cette expérience). C'est entre la répétition et par là même la conservation de pratiques traditionnelles liées à un message originel et l'expérience actuelle

de ce message que va s'édifier cette « orthodoxie d'expression française » dans les communautés monastiques. Tout l'enjeu de cette « mise en œuvre de la tradition » consiste alors à éviter deux dérives propres à la vie consacrée : l'enfermement dans une trop stricte observance qui contribuerait à une marginalisation de la vie religieuse orthodoxe, et une identification trop importante à un contexte culturel qui déboucherait sur la dissolution d'une spécificité religieuse. La tradition s'actualise, non dans le sens d'une progression dans la connaissance de la « Vérité », qui se traduirait par une évolution des dogmes, mais selon une dynamique « involutive »⁵, dans un mouvement de contraction vers l'essentiel du message, enrichi de plusieurs siècles d'expériences. De ce message originel il va falloir organiser l'expérience dans un contexte marqué par une « sécularisation interne »⁶ de l'Église catholique tout en restant dans un témoignage intègre de cette grande tradition. À l'higoumène d'un monastère de trouver l'équilibre convenable entre une référence traditionnelle et ce que suppose sa mise en œuvre dans un contexte spécifique. De ce fait, l'organisation de la vie quotidienne consignée dans le « typicon »⁷ du monastère présente quelques variations d'une communauté à une autre et dévoile ainsi ce qu'elle doit tant à son environnement culturel qu'à la personnalité de son higoumène cherchant à rendre possible l'expérience de cette tradition pour une communauté occidentale.

Dans ce subtil jeu de dosage, l'higoumène doit faire preuve de discernement pour éviter d'ériger des pratiques culturelles du pays d'origine en principes spirituels à reproduire dans le pays d'implantation, ce qui encouragerait une partition culturelle des églises de la diaspora orthodoxe. L'Europe occidentale est le théâtre de cette division culturelle de l'orthodoxie. Les différentes vagues d'immigration provenant des pays orthodoxes ont favorisé la multiplication des églises locales, les assimilant à un pays d'origine. Une pluralité d'églises identifiées par leur appartenance nationale (l'église serbe, l'église grecque, l'église russe, etc.) cohabitent là où le principe canonique d'unité d'évêque défend la « nature universelle de l'Église » et son caractère « un et indivisible ». La vocation universelle de l'Église se heurte aux particularismes culturels, d'autant plus que ces églises locales constituent souvent un moyen privilégié de garder contact, au travers de l'Église orthodoxe, avec une culture d'origine. La formulation utilisée par les garants de cette tradition pour qualifier la construction d'un témoignage spécifique de l'orthodoxie au travers de la vie monastique (« l'orthodoxie d'expression française ») montre l'attention portée à ne pas confondre sa portée spirituelle avec ses tournures culturelles et la vigilance à davantage s'en inspirer qu'à les ériger en modèle. Ces pratiques culturelles importent moins que le message qu'elles mettent en scène.

Concilier le topique et l'utopique.

Cette « orthodoxie d'expression française » et son expérience monastique vont s'édifier dans une oscillation permanente d'ordre spatial entre une référence traditionnelle (le mont Athos par exemple) et un contexte culturel (l'ici), mais aussi d'ordre temporel entre un corpus de normes et de valeurs lié à un horizon d'attente (la « Jérusalem Céleste »), et son témoignage dans une modernité (le maintenant). L'engagement monastique est une *secula christi*, un engagement à la suite du Christ, en vue de l'avènement du « Royaume Céleste ». À la manière de Saint Antoine, le « père » du monachisme chrétien, toute vocation suppose une fuite du monde, entendue comme un refus des valeurs « fictives » qui régissent les sociétés humaines depuis le « péché des premiers parents », pour une vie « consacrée » à Dieu, entièrement tournée vers le monde à venir, l'ordre à rétablir. C'est ce refus de suivre la logique « diabolique » du « prince de ce monde » et l'aspiration à retrouver l'unité originelle que symbolise le « mandias », le grand habit noir qui distingue les moines profès, « en deuil » de ce monde. De ce fait, le monachisme fonctionne selon une logique d'anticipation qui consiste à « faire figurer l'éternel dans le temporel »⁸, à préfigurer la « Jérusalem céleste » dans l'enceinte du monastère, et par là même, faire l'expérience *hic et nunc* d'un horizon d'attente. Toute l'attention est alors portée sur le témoignage d'un ordre qui n'est pas pleinement advenu, qui ne le sera qu'au « retour du Christ à la fin des temps », d'ores et déjà annoncé dans une vie organisée selon le monde à venir. Ainsi, le religieux se trouve entraîné vers un « temps prospectif »⁹ qu'il anticipe dans la recherche d'une manière de vivre ici et maintenant ce « temps prospectif ». Mais la vie monastique se doit de composer avec les contingences que suppose le contexte dans lequel elle est expérimentée, et ne peut ainsi être qu'une réalisation partielle et ponctuelle, transitoire, d'un idéal chrétien si intensément désiré.

La vie religieuse, alors même qu'elle tend vers l'utopique, s'inscrit irrémédiablement dans le topique. L'intention de préfigurer la « Jérusalem Céleste » dévoile « une certaine emprise de l'eschaton sur le temps présent »¹⁰, une irruption du définitif et de sa stabilité, dans le temps du provisoire et de l'aléatoire. La souplesse de la règle monastique va permettre cette mise en œuvre *hic et nunc* de la révélation chrétienne. L'aspiration religieuse s'articule avec les contingences imposées par le quotidien. De ce fait, l'expérience de cet horizon d'attente ne peut être que partielle mais elle est suffisante pour imprimer dans l'espérance l'élan de sa marche. Les moines participent dans la foi à la réalité de cet horizon d'attente et c'est cette expérience projective qui donne tout son sens à l'engagement présent. Le salut n'est donné qu'en germe par le baptême, au Chrétien de le faire croître par sa sanctification. Il ne peut s'obtenir qu'ici et maintenant, dans la pesanteur du présent, dans une dialectique constante entre la révélation du Royaume et ses réalisations possibles ici-bas.

« Et maintenant et toujours et dans les siècles des siècles » : de l'éphémère vers l'éternel

La vie religieuse s'éprouve dans une temporalité de l'attente, attente de la « seconde venue du Christ » et de l'avènement du « Royaume de Dieu ». Une attente suscitée par la promesse d'une union

définitive à Dieu à la fin des temps. Cette attente qui trouve son dynamisme dans l'espérance et la crainte du jugement dernier, c'est celle du passage de l'événement (la première venue du Christ) à l'avènement (la « Jérusalem Céleste »), déjà présent mais d'une manière voilée. « L'univers, en Christ, est déjà transfiguré. Mais cette transfiguration, par respect pour notre liberté, reste secrète »¹¹, l'Église manifeste une réalité voilée, et qui le demeurera jusqu'à l'apocalypse¹². C'est cette présence invisible qui va rendre la foi possible, l'engagement chrétien en vue de son dévoilement. L'Absent ne se manifeste qu'implicitement (ou ponctuellement dans les miracles¹³) dans ce que l'on va voir de l'attente qu'il suscite, de ce fait il est « rendu présent » dans la foi. L'expérience monastique se situe dans la tension, elle n'est pas une expérience de la présence (moins de l'achevé que du devenir), et encore moins une expérience de l'absence (le définitivement autre), mais se condense dans toute l'ambivalence de la « présence-absence ». La vie monastique repose sur cette dialectique de la présence et de l'absence, dans l'anticipation d'un temps manifesté dans un espace. Il s'agit d'un véritable art spatial du temps¹⁴ destiné à approcher le mystère divin, qui demeure ineffable.

Dans l'attente de l'affirmation, cette mise en scène recourt à la suggestion. Ce que permet la théologie négative dite apophatique (en tant qu'elle consiste à retrancher) qui souligne le caractère indicible du divin en plaçant l'homme dans un déplacement perpétuel grâce à un subtil jeu de négation (« ce n'est ni ça, ni ça »). La vie religieuse se construit d'abord sur une négation de l'ordre de ce monde plutôt que sur une connaissance précise des desseins divins, dans l'attente de leur dévoilement à la fin des temps. Tout repose sur un jeu d'opposition entre ce monde déchu et le monde à venir. Le monde à venir est connu et décrit en négation par rapport à ce monde-ci, de ce fait cette définition en négation, qui est plus inspiration que délimitation, ménage une large part de mystère.

Cette temporalité de l'attente se traduit en actes et en paroles au cours des offices quotidiens, et plus particulièrement pendant la liturgie eucharistique. Elle est déjà mise en scène dans le symbolisme architectural de l'église et son programme iconographique. Les églises orthodoxes se composent de trois parties : le narthex (lieu de passage où se tiennent les catéchumènes et les pénitents), la nef (lieu de l'assemblée des Chrétiens), et le sanctuaire (espace réservé à l'évêque, et par délégation, au prêtre) encadré par le « diaconicon » (où le prêtre revêt les vêtements sacerdotaux) et la « prothèse » (lieu de préparation des offrandes). Le narthex symbolise le monde déchu de par ses formes pesantes (piliers, voûte basse), son manque d'éclairage et ses fresques comprenant des scènes de la genèse (création, péché originel, chute). Nous pouvons aussi y trouver, comme c'est le cas au monastère Saint Antoine Le Grand, une représentation des visions apocalyptiques de l'apôtre Jean qui annoncent, d'ores et déjà, le dénouement de l'histoire chrétienne, le « Royaume à venir » secrètement présent. La nef est une représentation architecturale du monde actuel qui a retrouvé espoir dans le Christ, les voûtes sont élevées, l'espace est lumineux, les formes arrondies (symbole du céleste) prédominant, ses fresques comprennent des scènes de la vie du Christ et des

icônes de divers saints. Le sanctuaire figure le monde à venir, il demeure caché aux regards par « l'iconostase », seul le prêtre, « icône vivante du Christ » peut y pénétrer. Au cours de la liturgie eucharistique, le sanctuaire (symbole spatial de la rencontre de l'humain et du divin, symbole temporel du monde à venir) est le point focal vers lequel convergent tous les regards. Pourtant c'est un espace qui n'est jamais totalement visible, ni irrémédiablement invisible, tour à tour voilé et dévoilé. Il n'est ni dans la pleine lumière, ni dans l'obscurité absolue, mais dans une pénombre plus ou moins importante suivant les étapes de l'office. Quoi qu'il en soit, l'assistance n'en aura qu'une vision partielle (on ne voit pas tout), interstitielle (par l'étroiture de l'iconostase), discontinue (seulement par moment), selon une perspective unique. Il s'agit moins de voir que d'entrevoir fugitivement ; les réalités divines n'apparaissent ni ne disparaissent mais transparaissent¹⁵ avant toute chose à travers la mise en scène du Mystère. C'est le « Royaume des cieux » que l'assistance entrevoit au travers du sanctuaire, l'union définitive au « corps du Christ » qui transparaît dans la communion eucharistique, le saint qui nous est présenté à travers l'icône. La réalité à venir est appréhendée à travers des présentations, non des représentations. Le visible manifeste l'invisible, le Royaume est pressenti dans le Mystère.

Une formule sans cesse reprise pour terminer les prières magnifie cette continuité transcendante vers laquelle tend toute l'expression monastique : « Et maintenant et toujours et dans les siècles des siècles ». Cette formule lie le temporel à l'éternel, les engagements ici-bas au monde à venir dans une louange continue de l'humain au divin. L'énoncer c'est mettre en correspondance, voir insérer, le temps humain (le temps de la finitude) dans un temps qui le dépasse totalement, qui est le temps de Dieu, le temps de l'éternité. Cette stabilité n'adviendra qu'à la fin des temps qui ne sera rien d'autre qu'une fin du temps à proprement parler. Cet anéantissement du temps est proposé aux hommes dans l'événement central de l'histoire chrétienne (qui atteindra sa plénitude avec l'avènement de la « Jérusalem Céleste ») : la résurrection du Christ. Le Tropaïre de Pâques exalte cette « bonne nouvelle » : « Le Christ est ressuscité des morts, par sa mort, il a terrassé la mort, et à ceux qui gisaient au tombeau, il a fait don de la vie ». Le sacrifice du Christ abolit le tragique de la condition temporelle de l'humanité déchue, en apportant l'éternité dans le temps, il anéantit le temps. Dès lors, l'éphémère peut avoir accès à l'éternel. « Qu'est-ce qui nous permet d'anéantir le pouvoir du temps sur l'homme ? » À cette question posée par le père Nicodème, prêtre au monastère orthodoxe Saint Antoine le Grand, l'unique réponse orthodoxe possible ne peut être que celle de la communion. Par sa participation symbolique au sacrifice du Christ, le Chrétien croise son temps avec l'éternité.

Penser le transitoire : la notion de projet en vie religieuse

La vie monastique orthodoxe est une expérience du transitoire comme le soulignent ces recommandations d'un Ancien (père spirituel) consignées dans le Typicon du monastère Saint Antoine le Grand : « Pour la durée de notre pèlerinage à travers le siècle, pour le temps de notre milice sur la terre, construisons-nous, non des demeures permanentes, mais des tentes de passage. Nous sommes appelés, en effet, à devoir vite quitter ce monde pour émigrer vers la patrie, vers notre cité, vers la demeure de notre éternité. Nous sommes en un camp ; nous militons sur la terre d'autrui »¹⁶. Toutes les préoccupations sont tournées vers le monde à venir, puisque ce monde-ci est destiné à disparaître. L'engagement chrétien va consister alors à ne pas disparaître avec, en se « projetant » dans un temps « déjà là et pas encore ». Cette « projection » amorce une véritable dynamique de la vie religieuse qui lie un idéal de vie chrétienne aux contingences d'un ici, à sa traduction dans le langage d'une modernité.

L'organisation monastique se « projette » dans la vie eschatologique. Le projet de la vie consacrée vise l'anticipation du Royaume à venir, la préfiguration de la « Jérusalem Céleste » dans l'enceinte monastique. La notion de projet va alors permettre de penser cette construction constante de la vie religieuse, perçue comme une organisation transitoire, fluctuante, tendue vers sa propre fin : sa réalisation. Tenter une anthropologie du projet pour rendre compte de l'expérience monastique va dès lors consister à s'interroger sur l'expérience orthodoxe du temps, en portant l'attention sur son caractère processuel. Comme l'indique Jean-Pierre Boutinet : « Le projet se présente comme un concept flou, apte à gérer la complexité [...] or il peut facilement se laisser réduire à une démarche planifiée, c'est-à-dire dépouillée de ce qui fait sa spécificité, sa connotation fluctuante, donc humaine ; cette dérive survient notamment chaque fois que l'on refuse de tolérer un écart entre conception et réalisation »¹⁷, la notion de projet sous-entend cette confrontation de l'espéré et du possible. La vie religieuse naît d'une tension permanente entre intention et situation qui dévoile une organisation « en train de se faire » cherchant inlassablement « ce qui devrait être » à la lumière de « ce qui peut être » ici et maintenant. En oscillation entre le topique de sa situation et l'utopique de ses espérances, l'organisation monastique s'emploie à manifester de manière fugitive un « Royaume à venir » dont l'expérience ne peut se faire que dans l'attente. De ce fait, le projet va agir avec souplesse en suggérant les possibilités qui s'ouvrent à des réalisations ponctuelles et rappellent continuellement la perspective de l'engagement monastique, comme une règle inachevée, une règle qui n'en finit pas de s'écrire, qui distinguerait les écarts tolérables des dispersions regrettables, en définissant le point au-delà duquel on ne peut plus jouer de la flexibilité de la règle sans rupture.

NOTES

- ¹ Albert Piette, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Métailié, 1999.
- ² Olivier Clément parle à ce propos d'« orthodoxies occidentales ». Olivier Clément, *L'Église orthodoxe* ; Presses Universitaires de France, p. 30, 1965.
- ³ L'higoumène est le supérieur d'un monastère orthodoxe. Il tient le rôle de père spirituel des moines, mais aussi des laïcs qui fréquentent le monastère.
- ⁴ « Orthodoxie » signifie étymologiquement la « glorification droite ».
- ⁵ À ce propos voir Olivier Clément, *L'Église orthodoxe*, Op.cit., chapitre 2 : « le principe pneumatologique », 1965.
- ⁶ À ce propos se référer au dernier ouvrage de Danièle Hervieu-Leger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, 2003.
- ⁷ Le Typicon est la règle de vie d'une communauté orthodoxe. Bien qu'ils soient apparentés, les Typica monastiques ne puisent pas à la source d'un archétype fondateur unique, en témoignent les différentes règles écrites au cours des siècles.
- ⁸ Jean-Yves Lacoste, « Monachisme » in *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, 1998.
- ⁹ Nous empruntons le terme de « temps prospectif » à Jean-Pierre Boutinet. Jean-Pierre Boutinet, *Anthropologie du projet*, Presses Universitaires de France, 1992.
- ¹⁰ Jean-Yves Lacoste, « Monachisme » in *Dictionnaire critique de théologie*, Op.cit., p. 754, 1998.
- ¹¹ Olivier Clément, *L'Église orthodoxe*, Op.cit., p. 44, 1965.
- ¹² Le terme d'apocalypse signifie étymologiquement « dévoilement », au sens de révélation.
- ¹³ Les récits miraculeux tiennent une place prépondérante dans l'expérience orthodoxe de la foi.
- ¹⁴ « Il est un art de l'espace qui consiste à montrer le temps ». François Laplantine, *De tout petits liens*, Mille et une nuits p. 209, 2003.
- ¹⁵ Pour reprendre les termes de François Laplantine, *De tout petits liens*, Op.cit., p. 285, 2003.
- ¹⁶ Typicon du monastère Saint Antoine le Grand, p. 3.
- ¹⁷ Jean-Pierre Boutinet, *Anthropologie du projet*, Op.cit., p. 6, 1992.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ♦ BALANDIER Georges, 1998, *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard.
- ♦ BLOCH Ernst, 1991, *Le principe espérance*, Paris, Gallimard.
- ♦ BOUTINET Jean-Pierre, 1992, *Anthropologie du projet*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ♦ CLEMENT Olivier, 1965, *L'Église orthodoxe*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ♦ DESROCHE Henri, 1973, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy.
- ♦ EVDOKIMOV Michel, 2000, *Les Chrétiens orthodoxes*, Paris, Flammarion.
- ♦ HEADLEY S.C., 1993, « Un monde avec Dieu. Essai de théolinguistique orthodoxe » in BERTRAND M. (sous la direction de) *Pratiques de la prière dans la France contemporaine*, Paris, Cerf.
- ♦ LACOSTE Jean-Yves & de VOGUE Adalbert, 1998, « Monachisme » in LACOSTE Jean-Yves (sous la direction de) *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ♦ LAPLANTINE François, 2003, *De tout petits liens*, Paris, Mille et une nuits.
- ♦ PIETTE Albert, 1999, *La Religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.
- ♦ PIETTE Albert, 2003, *Le fait religieux, une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Éditions Economica.