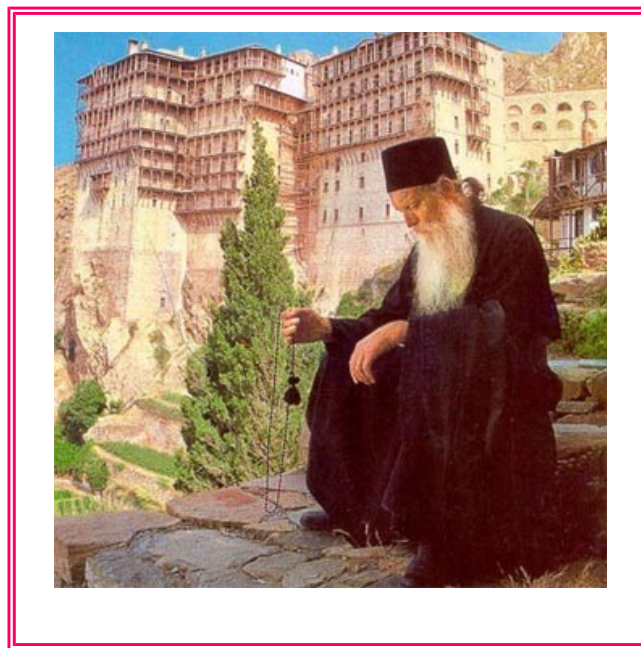




TÉMOIGNAGES : CHEMINS VERS L'ORTHODOXIE

Étapes d'un pèlerinage

par l'Archimandrite Placide (Deseille)



Moine du monastère Simonos Petra au Mont Athos

-
- [I. Premières étapes \(1926-1942\).](#)
 - [II. Vie cistercienne \(1942-1966\).](#)
 - [III. Le monastère d'Aubazine \(1966-1977\).](#)
 - [IV. Le Mont Athos \(1977-1978\).](#)
 - [V. Les métochia français de Simonos Petra \(depuis 1978\).](#)
- [Notes](#)
-



l'Archimandrite Placide (Deseille)

L'Archimandrite Placide (Deseille), né en 1926, entre l'abbaye cistercienne de Bellefontaine en 1942 à l'âge de seize ans. À la recherche des sources authentiques du christianisme et du monachisme, il fonde en 1966 avec des amis moines un monastère de rite byzantin à Aubazine en Corrèze. En 1977 les moines décident de devenir orthodoxes. Ils sont reçus dans l'Église orthodoxe le 19 juin 1977 et en février 1978, ils deviennent moines du monastère de Simonos Petra au Mont Athos. Rentré en France peu après, père Placide fonde le monastère Saint-Antoine-le-Grand, à Saint-Laurent-en-Royans (Drôme) dans le Vercors, et en devient l'higoumène. Il a enseigné la patristique à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge. Fondateur de la collection « Spiritualité orientale » aux éditions de l'abbaye de Bellefontaine, il est l'auteur et le traducteur de plusieurs ouvrages sur la spiritualité et le monachisme orthodoxes, dont les plus importants sont :

- *L'Esprit du monachisme pachômien. Suivi de la traduction française des « Pachomia » par les moines de Solesmes, Abbaye de Bellefontaine (SO 2), 1968.*
- *Regards sur la tradition monastique, Abbaye de Bellefontaine (Vie monastique 3), 1974.*
- *Les Psaumes : prières de l'Église : le psautier des Septante, traduit et présenté par le R.P. Placide Deseille, YMCA-Press, 1979 ; Athens : Tinos, 1999.*
- *Les Homélie spirituelles de saint Macaire : le saint Esprit et le chrétien, trad. père Placide Deseille, Abbaye de Bellefontaine (SO 40), 1984.*

- *Jean Climaque (saint) : L'échelle sainte*, trad. père Placide Deseille, Abbaye de Bellefontaine (SO 24) 2e éd. rev. et corr., 1987.
- *Nous avons vu la vraie lumière : la vie monastique, son esprit et ses textes fondamentaux*, Lausanne : l'Âge d'homme (Collection Sophia), 1990.
- *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, Bayard, 1997 ; Albin Michel, 2003.
- *L'Évangile au désert*, Cerf, 1999.
- *La Fournaise de Babylone : guide spirituel*, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 2001.
- *Certitude de l'invisible*, Presses Saint-Serge, 2002.
- *Premiers éléments de catéchèse*, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, Congrégation Saint-Simon le Myroblite, [ca 2001] 2 vol.
- « *Corps - âme - esprit* » par un Orthodoxe, Le Mercure Dauphinois (Grenoble), 2004, 78 p.
- Saint Isaac le Syrien, *Discours ascétiques, selon la version grecque*, trad. père Placide Deseille, Monastère Saint-Antoine-le-Grand/Monastère de Solan, 2006. 599 pp.
- *Petit Horologion*, trad. père Placide Deseille, Monastère Saint-Antoine-le-Grand/Monastère de Solan. 160 p.
- *Les Divines Liturgies*, trad. père Placide Deseille, Monastère Saint-Antoine-le-Grand/Monastère de Solan, 2009. 208 p.

L'archimandrite Placide est l'auteur de nombreux articles et plaquettes, dont bon nombre sont publiés par le monastère Saint-Antoine-le-Grand. Voir une liste ici, sur le site du monastère de Solan:

http://www.monasteredesolan.com/site/images/pdf/livret_monasteredesolan2010.pdf

ÉTAPES D'UN PÈLERINAGE

I. Premières étapes (1926-1942).

Années de formation.

C'est avec une immense reconnaissance que je pense à tous ceux qui ont contribué à mon éducation humaine et spirituelle. Je fus formé, au sein de ma famille, à l'école de la grande tradition liturgique et patristique de l'Église. Ma grand-mère et mes deux tantes paternelles, qui exercèrent sur moi une profonde influence, avaient pour livres de chevet le *Livre de la Prière antique* de Dom Cabrol, et l'*Année liturgique* de Dom Guéranger, qui contient tant d'admirables textes des anciennes liturgies d'Occident et d'Orient.

Ces trois femmes, animées d'une foi robuste et d'une profonde piété, avaient horreur des dévotions sentimentales, et elles surent me donner très tôt le sens et le goût des richesses de la Tradition. Elles aimaient aussi la vie monastique, les œuvres de Dom Marmion^[1], et les grandes abbayes de Beuron, de Maredsous et de Solesmes^[2] étaient les hauts-lieux de leur christianisme. Au collège, mes éducateurs jésuites – des hommes de prière, d'une grande noblesse de cœur et d'intelligence – éveillèrent en moi l'amour de l'Antiquité classique grecque et latine, du Moyen Age chevaleresque, du XVII^{ème} siècle français aussi. Sous leur conduite, au seuil de mon adolescence, je découvris dans la prière, particulièrement dans la prière à la toute sainte Mère de Dieu, une source de paix et de joie toujours jaillissante.

Mon milieu familial était néanmoins étonnamment divers. A la foi profonde de ma famille paternelle s'opposait la vieille tradition socialiste et anticléricale dont se réclamait ma mère, qui ne pouvait supporter la vue d'un calvaire au bord d'un chemin. Deux de mes tantes maternelles s'étaient mariées à des émigrés russes, les frères Constantin et Serge Cherchevsky de Chessin, si bien que l'Orthodoxie fit très tôt partie de mon horizon familial. Une autre de mes tantes avait épousé un descendant de toute une lignée de pasteurs cévenols, Félix Gal-Ladevèze, et j'ai gardé le souvenir de la croix huguenote que portaient mes jeunes cousines. Cet oncle était animé d'un esprit profondément évangélique. Je me souviens d'avoir assisté, quand j'avais 10 ou 11 ans, à des conversations où il insistait fortement sur l'amour des ennemis et le pardon des offenses, qui étaient à ses yeux le critère du véritable esprit chrétien. Certaines anecdotes qui couraient dans la famille montraient qu'il savait mettre en pratique ce qu'il professait.

Je devais avoir une douzaine d'années quand je lus dans une revue déjà ancienne, *Le mois littéraire et pittoresque*, un article, illustré de photographies évocatrices, sur les monastères des Météores, en Thessalie. Cette lecture me laissa une impression profonde, et je pressentis que ces nids d'aigle spirituels étaient comme les symboles d'une tradition encore plus vénérable, encore plus authentique que celle des grandes abbayes bénédictines contemporaines dont me parlait ma grand-mère. J'aurais aimé être moine au Grand Météore, – mais c'était là, évidemment, un souhait irréalisable, et je n'imaginai même pas qu'on pût un jour m'accepter dans un monastère catholique, tellement le genre de vie que l'on y menait me paraissait sublime et inaccessible pour moi. Ma voie me semblait tracée vers le mariage et une carrière profane.

La guerre de 1939 et l'occupation allemande changèrent brutalement tout le cadre de mon existence. L'occasion me fut donnée de fréquenter l'abbaye de Wisques, dans le Pas-de-Calais. J'y fis la connaissance d'un moine admirable, Dom Pierre Doyère, ancien officier de marine entré dans ce monastère dont il devait ensuite devenir prier. Je lui suis toujours resté très attaché, ainsi qu'au Père Abbé, Dom Augustin Savaton. Quinze ans plus tard, je devais être amené à collaborer avec Dom Doyère à l'édition, pour la collection « Sources chrétiennes », des œuvres de sainte Gertrude d' Helfta, la grande mystique bénédictine du XIV^{ème} siècle.

La figure de saint François d'Assise et de ses premiers compagnons, découverte à travers les œuvres de Joergensen^[3] et les Fioretti^[4], m'enthousiasmait, mais le franciscanisme plus tardif ne m'attirait pas. Je visitai quelques abbayes bénédictines, Solesmes notamment, où je revins souvent dans la suite et qui resta pour moi, à côté de la Trappe, comme une seconde patrie spirituelle. Mais la vie bénédictine, qui me séduisait par son enracinement traditionnel, ne satisfaisait pas en moi un certain besoin d'absolu, un goût pour une sorte de rudesse de l'existence et de primitivisme évangélique, qu'évoquaient si bien à mes yeux les ermitages franciscains d'Ombrie et les monastères des Météores.

II. Vie cistercienne (1942-1966).

L'Abbaye de Bellefontaine.

En juillet 1942, des circonstances providentielles me conduisirent à faire un bref séjour à l'Abbaye cistercienne de Bellefontaine, en Anjou^[5]. Dérogeant assez étrangement à son habitude d'éprouver longuement les vocations, le Père Abbé me demanda abruptement au terme de notre premier entretien : « Quand voulez-vous entrer ? » Surpris, mais non désarçonné, je lui répondis : « Le plus tôt sera le mieux ! » Je fus reçu comme postulant au mois de septembre suivant. J'avais alors seize ans. Les Cisterciens trappistes suivaient la règle de saint Benoît, comme les Bénédictins, mais leur vie avait un cachet de simplicité et d'austérité plus marqué. Je me sentais, à la Trappe, plus près des sources vives du monachisme, plus près de l'Évangile tel que les Pères du Désert avaient voulu le traduire dans leur vie.

L'abbé du monastère, Dom Gabriel Sortais, était un homme de grande foi et de prière. N'avait-il pas un jour arrêté un incendie en jetant son chapelet dans les flammes ? Energique et bon, rigoureux dans son ascèse personnelle et sachant se montrer exigeant envers les autres, il s'appliquait, à l'exemple de saint Bernard de Clairvaux, à se montrer « père et mère » pour ses moines. Je ne pense pas qu'il ait beaucoup lu les Pères de l'Église. Mais il était très attaché à la tradition monastique, et c'est à travers les observances et la pratique concrète de la Règle qu'il rejoignait l'esprit des anciens Pères.

A l'école des Pères de l'Église et de la tradition monastique.

Le Père Abbé me confia, pour ma formation, au maître des novices, le Père Émile, un jeune moine qui, lui, s'était pénétré de l'enseignement de saint Cassien et qui donnait à ses novices l'intelligence de la Règle de saint Benoît en la leur commentant à partir de ses sources, les Pères du Désert, saint Pacôme et saint Basile. Un peu plus tard, je devais lire les écrits de saint Dorothée de Gaza et de saint Jean Climaque, qui avaient été, à l'époque de sa conversion, les principales sources d'inspiration de l'Abbé de Rancé, le grand réformateur de la Trappe au XVII^{ème} siècle. Durant ces années de formation, je fréquentai assidûment les auteurs cisterciens du XII^{ème} siècle, qui conjuguèrent harmonieusement la tradition spirituelle augustinienne avec un origénisme purifié et décanté par saint Grégoire de Nysse et saint Maxime le Confesseur. Mais j'aimais aussi les enseignements de saint Jean de la Croix, de l'école française du XVII^{ème} siècle, où

se retrouve quelque chose du grand souffle des Pères de l'Eglise, et d'auteurs jésuites comme le Père Lallemant et le Père Surin, guides pratiques et lucides pour qui veut progresser dans la vie spirituelle.

Cette formation monastique se poursuivait sous la conduite de mon Père spirituel, le Père Alphonse, moine ardent, plein d'humour et parfois un peu « fol en Christ ». C'est aussi au monastère que je fis mes études théologiques. Pendant plusieurs années, j'étudiai d'une manière assez approfondie les œuvres de Thomas d'Aquin. J'ai beaucoup aimé la philosophie thomiste, et je continue à l'apprécier. J'y trouvais un excellent antidote contre les poisons de l'individualisme, du subjectivisme et de l'idéalisme, qui ont imprégné la pensée moderne. Mais la manière dont Thomas d'Aquin use de la raison – bien qu'en dépendance de la foi – pour construire une théologie qui répondît à la définition aristotélicienne de la « science » me gênait ; elle différait profondément de la démarche théologique des Pères.

Je ne pouvais m'empêcher d'admirer la cohérence et l'harmonie de la synthèse théologique thomiste, mais elle évoquait pour moi l'architecture gothique de son époque, géniale, mais où la raison imprègne trop rigoureusement le matériau de ses exigences. La méthode scolastique me paraissait exposée, par sa nature même, à réduire les mystères de Dieu à ce que la raison peut en saisir, en les cernant dans ses définitions ou en les mettant en syllogismes. En revanche, les Pères de l'Eglise avaient une conscience si vive de la transcendance de Dieu qu'ils n'auraient jamais osé lui appliquer nos concepts philosophiques humains, comme ceux d'essence ou de relation, selon leur signification propre rigoureusement sauvegardée au sein même de leur transposition analogique, de manière à édifier une théologie de type scolastique. Pour eux, nos concepts, appliqués à Dieu, tout en exprimant quelque chose de vrai, gardent toujours, en quelque sorte, la souplesse et la distance de la métaphore. C'est pourquoi leurs écrits respirent un sens du sacré et du mystère, et suggèrent une compénétration du divin et de l'humain, qui trouvent leur correspondant plastique dans l'art roman ou byzantin.

Cet attachement aux Pères de l'Eglise m'apporta d'ailleurs quelques mécomptes. Peu avant mon ordination sacerdotale, le Père Abbé me conseilla de lire un bon traité sur le sacerdoce. Je lui répondis que j'aimerais lire quelque ouvrage des Pères sur le sujet. Il me répliqua vivement : « Mais vous n'y pensez pas ! Vous allez être ordonné dans trois semaines : il vous faut lire pour l'instant quelque chose de sérieux sur le sacerdoce. Les Pères, vous aurez toujours le temps de les lire ensuite, comme complément. » Et j'eus droit à un pieux ouvrage du XIX^{ème} siècle, aussi sentimental dans ses effusions que ratiocinant dans sa théologie. Je rencontrai souvent des réactions analogues. Un de mes

cousins, Dom Jean-Baptiste Porion, Procureur général des Chartreux à Rome et remarquable connaisseur de la littérature spirituelle rhéno-flamande du XIV^{ème} siècle, à qui je parlais des Pères, me répondit: « Oui, sans doute, il y a de belles choses chez les Pères de l'Eglise. Mais ils n'ont pas de théologie, ni de mystique. Il n'y a pas eu de vraie théologie dans l'Eglise avant saint Thomas d'Aquin. Et s'il y a eu en Orient des martyrs et de grands ascètes, il n'y a pas eu de mystiques. La mystique, dans l'Eglise, commence avec saint Bernard, et n'arrive à maturité qu'avec saint Jean de la Croix, au XVI^{ème} siècle. »

Ces deux réflexions méritaient d'être citées, car elles illustrent bien un état d'esprit auquel je me suis très souvent heurté. On admettait volontiers que les Pères sont très intéressants, qu'ils demeurent des sources précieuses ; mais on ne saurait y trouver une doctrine parvenue à maturité. Leur pensée, me disait-on, était restée à l'état d'ébauche. Entre les Pères et les grands classiques du catholicisme romain, tous postérieurs au XII^{ème} siècle, il existe tout l'écart qui sépare l'enfance et l'adolescence de l'âge mûr. Le Père Urs von Balthasar, pourtant bon connaisseur de la patristique, estimait que « les écrits des Pères sont le journal intime de l'Eglise quand elle avait dix-sept ans » !

Il m'était impossible d'entrer dans cette manière de voir. Assurément, j'admirais Thomas d'Aquin, et j'espérais qu'en ne l'interprétant pas à travers ses commentateurs plus tardifs, mais en l'éclairant par ses sources patristiques, il serait possible de réduire l'écart qui le séparait de l'enseignement des Pères. Mais j'avais la conviction intime que ceux-ci étaient les témoins privilégiés de la tradition de l'Eglise, qu'on y trouvait en sa plénitude. Chez eux, tous les aspects de la doctrine et de la vie chrétienne étaient toujours éclairés à partir des mystères centraux de la Trinité sainte et de la déification de l'homme par l'incarnation rédemptrice du Christ. Chez eux, la connaissance procédait toujours de la plénitude de la vie et de l'expérience spirituelle ; selon une formule qui doit être de Khomiakov ou de Kireievsky et que je cite de mémoire, « ils n'enseignent pas à partir de déductions ou de conjectures : ils nous parlent d'un pays où ils sont allés ».

Ce qui m'intéressait chez les Pères, ce n'était d'ailleurs pas les éléments plus individuels ou plus originaux de leur pensée : c'était au contraire les convergences, tout ce qui témoignait de la tradition de l'Eglise, reçue et personnellement assumée par chacun d'eux. Le critère de saint Vincent de Lérins m'enchantait : « Il faut veiller avec le plus grand soin à tenir pour vrai ce qui a été cru partout, toujours et par tous^[6]. » C'est à l'ensemble de l'Eglise, unanime dans l'amour à travers le temps et l'espace, que l'Esprit-Saint manifeste la plénitude de la vérité. La liturgie, elle aussi, me comblait, parce qu'elle n'était pas la prière d'un individu ou d'un groupe particulier ; elle ne portait la marque ni d'un lieu ni d'une époque déterminés : née à l'âge des Pères, elle

s'était développée en subissant le filtrage des générations de croyants et de priants, et ce qui avait été retenu était authentiquement d'Eglise.

Furetant dans la bibliothèque du monastère, dont j'avais reçu la charge, je tombai un jour sur la vie d'un moine bulgare, écrite par un religieux assomptionniste ; j'y découvris cette citation de saint Syméon le Nouveau Théologien : « Ne cesse pas de te repentir et de t'accuser, sans jamais juger ni condamner les autres ; aie aussi un sentiment de miséricorde envers toutes les créatures de Dieu, car nous sommes tous nés dans la faiblesse. » Ces paroles se gravèrent profondément en moi et me furent toujours une lumière dans les difficultés que je rencontrai dans la suite.

J'étais pleinement heureux au monastère. Je me sentais intimement accordé à la vie liturgique et à tout le cadre des observances. Bellefontaine était d'ailleurs un monastère où une grande fidélité à la règle s'alliait à un esprit de liberté et de relative souplesse. Le Père Abbé n'avait rien d'un esprit tatillon. La seule chose qui me gênait était un certain hiatus qui existait entre la règle, les observances et la liturgie d'une part, et la théologie et la spiritualité d'autre part. Les premières étaient restées en substance ce quelles avaient été durant les onze premiers siècles de l'Eglise ; les secondes, au contraire, étaient, chez beaucoup de moines, très marquées par le catholicisme tel qu'il était devenu à partir de la fin du Moyen Age. Je me souviens d'avoir dit un jour, et ce n'était pas une simple boutade : « Notre règle et notre liturgie sont patristiques ; notre théologie est dominicaine ; notre spiritualité est carmélitaine ou jésuite ! » Le problème était assez semblable à celui que je rencontrai plus tard dans les Eglises uniates, où l'on était en présence d'une tradition vénérable, mais arrachée à son climat originel, et que beaucoup ne pratiquaient que par obéissance, sans en avoir le « sens » profond. Il me semblait nécessaire de reconstruire l'unité de notre vie en revenant à l'enseignement et à l'esprit des Pères, que ce soit des Pères des premiers siècles ou de ceux de l'ordre de Cîteaux au XII^{ème} siècle, restés tellement homogènes à leurs devanciers. Et je pressentais que l'Eglise orthodoxe avait mieux préservé cette grande tradition des premiers siècles chrétiens.

Séjour en Algérie.

Le service militaire me valut de passer un an en Algérie, en 1947-1948, quelques années avant la guerre si désolante qui devait ensanglanter ce pays. En garnison à Mascara, mes chefs m'avaient confié la garde de la maison d'un officier rentré en France pour un congé de longue durée. Chaque soir, je m'y rendais, mon service de la journée terminé. Mais cela me permettait de rejoindre, presque quotidiennement, un groupe de jeunes musulmans qui se réunissaient autour du mokaddem de la confrérie soufie fondée à Mostaganem par le cheikh El Alawi. Nous nous réunissions dans la petite épicerie qu'il tenait dans la partie arabe de la ville. Nous avons ainsi fait ensemble la lecture

commentée d'une bonne partie du *Traité sur l'amour de Dieu* de saint François de Sales. Ces jeunes – garçons de café, vendeurs dans les souks, mécaniciens dans des garages – étaient profondément pieux et s'intéressaient passionnément à tout ce qui concerne la prière.

Le dimanche, lorsque je n'étais pas retenu par une réunion avec les scouts de la paroisse, dont j'avais la charge, j'allais pique-niquer dans la montagne avec des amis arabes. Au moment voulu, ils s'acquittaient des prières prescrites à tout bon musulman ; à quelques mètres de là, je disais pour ma part l'une des petites Heures de l'office divin cistercien, comme on le faisait au monastère lorsqu'on récitait l'office sur le lieu du travail, m'inclinant aux « Gloire au Père », tandis que mes amis s'inclinaient et se prosternaient comme il leur était prescrit par leur tradition. Des émeutes avaient eu lieu peu auparavant à Sétif, et plusieurs fois je fus convoqué par l'officier chargé de la Sécurité militaire, qui me mettait en garde contre les dangers que présentait ma fréquentation, seul, du milieu arabe. Jamais cependant je ne me sentis en danger, sauf une fois, au cours d'une promenade avec l'un de mes camarades dans la montagne, où un homme nous menaça de son poignard, qu'il aiguisait ostensiblement.

Certains dimanches, après la messe à la paroisse catholique, je rencontrais dans un café juif le jeune rabbin de la ville, homme d'une piété profonde, et quelques membres de sa communauté. Nous avions – autour d'une anisette ! – de longs entretiens sur la Bible, les psaumes et les prophètes. Chez ces hommes, souvent hostiles à l'idée du rétablissement d'un Etat d'Israël, qui leur semblait contraire à la vocation universaliste du peuple juif, le souci d'un contact fervent avec Dieu l'emportait sur tout désir de controverse, et, comme mes amis musulmans, ils respectaient pleinement mon identité chrétienne clairement affirmée.

J'aimais profondément l'Algérie, dans sa riche diversité d'alors. Seul mon attachement à mon monastère de Bellefontaine m'empêcha d'y rester et de m'agréger à la communauté cistercienne de Notre-Dame de l'Atlas, à Tibhirine, où j'allais volontiers faire des séjours lorsque j'obtenais une permission. Mais j'avais entraîné un de mes camarades, Jean Courbon, séminariste de Lyon, dans mes contacts avec le milieu musulman. Cela révéla chez lui une vocation pour l'Algérie ; plus tard, après l'indépendance, ayant été ordonné prêtre à Lyon, il revint dans ce pays, pour y assurer une présence chrétienne, discrète et fraternelle, en milieu musulman. Il prit la nationalité

algérienne et s'établit à Midelt. Très aimé de la population, il devint directeur du collège, puis maire de la ville. Chaque jour, il priait et disait la messe chez lui, tôt le matin, avant de vaquer à ses occupations. Parvenu à l'âge de la retraite, il est décédé à Midelt, sans avoir jamais été inquiété par les islamistes.

Lorsque j'annonçai aux gens de la ville arabe mon prochain retour en France, ils me pressèrent de rester parmi eux en me disant : « Restez, restez, vous n'aurez rien à faire d'autre que de prier pour nous, vous serez notre marabout, nous vous donnerons une maison et tout ce dont vous aurez besoin. » Certains ajoutaient : « Vous deviendrez sûrement musulman un jour, car Dieu ne peut pas permettre qu'un homme comme vous aille en enfer » !

Première rencontre de l'Eglise orthodoxe : l'Institut Saint-Serge.

Rentré au monastère, je repris mes études théologiques, et, en 1952, je fus ordonné prêtre. Dans la suite, je fus nommé professeur de théologie dogmatique, et, un peu plus tard, je fus chargé en même temps de la formation spirituelle des jeunes moines du monastère qui faisaient des études en vue du sacerdoce. Soucieux de donner un enseignement théologique selon l'esprit des Pères, je profitai de quelques voyages à Paris, nécessités par les affaires du monastère, pour rencontrer le Père Cyprien Kern, professeur de patristique à l'Institut Saint-Serge, et Vladimir Lossky, dont la *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient* m'avait enthousiasmé (malgré les très expresses réserves de l'excellent Père jésuite qui avait eu l'imprudence de me prêter ce livre explosif !). Lossky devait, hélas, mourir très peu de temps après notre rencontre.

Le Père Cyprien m'initia à la doctrine de saint Grégoire de Nysse, de saint Maxime le Confesseur, de saint Grégoire Palamas. Il me montra, au cours de longs entretiens, et avec une bienveillance sans limites, comment la christologie du Concile de Chalcédoine et la doctrine palamite des énergies divines sont la clé de la compréhension orthodoxe de l'Eglise, de l'homme et de l'univers. Cependant, très discret et respectueux de la conscience d'autrui, le Père Cyprien ne me suggéra jamais d'entrer dans l'Eglise orthodoxe. A l'époque, d'ailleurs, l'idée ne m'en effleura même pas. Mon appartenance à l'Eglise catholique me semblait aller de soi et ne pouvait être remise en cause. Je n'étais pas russe. Mon souci était de trouver dans la tradition orthodoxe une aide pour mieux pénétrer le sens de ma propre tradition.

J'aimais beaucoup la liturgie latine. La connaissance de la liturgie orthodoxe, que je venais de découvrir avec émerveillement à Saint-Serge, me faisait prendre une vive conscience des richesses analogues, quoique plus cachées, que recelait la liturgie latine

traditionnelle, et m'incitait à en vivre avec plus d'intensité. La liturgie de la Trappe était d'ailleurs, sauf quelques additions tardives facilement décelables et qui n'avaient pas déteint sur l'ensemble, identique à la liturgie que l'Occident pratiquait à l'époque où il n'avait pas rompu la communion avec l'Orient. A la différence de la liturgie byzantine, elle se composait presque exclusivement de textes bibliques, ce qui pouvait au premier abord donner une impression de sécheresse. Mais ces textes étaient admirablement choisis, le déroulement de l'année liturgique était parfaitement harmonieux, et les rites, malgré leur sobriété, étaient chargés d'une grande richesse de sens. Si on se donnait la peine, en dehors des offices, au cours de ces heures de *lectio divina* si caractéristiques de l'ancienne spiritualité monastique d'Occident, d'acquérir une connaissance « par le cœur » de la Bible et des interprétations que les Pères en avaient données, la célébration de l'Office divin acquérait, avec la grâce de Dieu, une saveur et une plénitude admirables.

Publications et activités diverses.

En 1958, je fus envoyé à Rome pour y faire des études supérieures de théologie. Ce fut pour moi l'occasion de réunir, en fréquentant les bibliothèques, une abondante documentation sur les sujets qui me tenaient à cœur, et de m'imprégner de l'atmosphère de la vieille Rome des catacombes et des basiliques. La fréquentation d'Ostie antique, des étages inférieurs des basiliques de Saint-Clément, des Saints-Jean-et-Paul ou de Sainte-Cécile, la vue quotidienne du Colisée et du Circus Maximus, étaient pour moi un bain vivifiant dans ce christianisme antique où s'enfoncent nos racines.

Vers la fin de ce séjour romain, l'Abbé général de l'Ordre cistercien – l'ancien abbé de Bellefontaine, Dom Gabriel Sortais, qui avait entre-temps été promu à cette charge – me demanda de créer une collection où seraient publiés et traduits en français les textes des auteurs Cisterciens du XII^{ème} siècle. J'acceptai d'enthousiasme ; il me semblait préférable toutefois de ne pas isoler ces textes du reste de la tradition monastique et patristique. Il ne fallait pas donner l'impression qu'il existait une « spiritualité cistercienne », au sens moderne du mot, comme il existe une spiritualité ignacienne ou carmélitaine. C'était la grâce du monachisme que de faire éclater de telles spécialisations : il a existé tout au long de l'histoire monastique diverses lignées de Pères spirituels et de disciples, on y rencontre des dosages différents des divers éléments constitutifs du monachisme, selon les temps et les lieux, mais la vie monastique est une en son fond. Cela tient précisément à son caractère patristique. Les diverses spiritualités sont nées plus tard, et seulement en Occident.

J'obtins facilement l'accord du Père Général pour que le projet initial fût ainsi élargi. Je rencontrai alors les directeurs de la collection « Sources chrétiennes^[7] », les Pères Henri de Lubac, Jean Daniélou et Claude Mondésert, pour leur proposer d'intégrer dans cette collection une série de textes d'auteurs monastiques occidentaux couvrant toute la période qui s'étend du V^{ème} au XIII^{ème} siècles. Ils perçurent immédiatement l'intérêt du projet, et me confièrent le soin de le mener à bonne fin. Je rédigeai le texte suivant, qui devait constituer la charte de la nouvelle série: « Pendant les siècles du Moyen Age antérieurs à l'apogée de la scolastique, l'Occident a vu fleurir une culture religieuse originale, qui s'est développée surtout dans les milieux monastiques. L'apport d'une sensibilité déjà presque moderne s'y alliait à une remarquable fidélité au double héritage des lettres antiques et de la patristique grecque et latine. Les textes dans lesquels cette culture s'est exprimée témoignent ainsi de la continuité de la tradition théologique et spirituelle, et demeurent d'un intérêt très actuel. Dans le cadre de la collection Sources chrétiennes, la série des *Textes Monastiques d'Occident* publiera les plus représentatifs de ces écrits. »

Les deux premiers volumes, Aelred de Rievaulx, *Quand Jésus eut douze ans*, et Guillaume de Saint-Thierry, *La contemplation de Dieu*, parurent en 1958 et 1959. Les publications se poursuivirent régulièrement. En 1970 et 1973, j'y publiais (avec la collaboration de la Sœur Françoise Callerot, moniale de l'Abbaye N.-D. des Gardes) les deux tomes des *Sermons* de Gueric d'Igny (N° 166 et 202 de la collection). Dès le début, j'avais envisagé l'édition d'une traduction des œuvres complètes de Bernard de Clairvaux ; mais il fallait attendre qu'ait été publiée l'édition critique du texte latin, préparée par Dom Jean Leclercq, si bien que le premier tome de la traduction française ne put paraître qu'en 1992. Il y avait alors longtemps que, trop absorbé par la fondation d'Aubazine et les événements qui s'ensuivirent, j'avais laissé la direction de la série au Père Bernard de Vrégille.

A mon retour en France, ce travail d'édition vint donc s'ajouter à l'enseignement de la théologie. On me demanda aussi de prêcher des retraites spirituelles dans plusieurs monastères et de donner des articles à diverses revues et dictionnaires encyclopédiques. On me confia la rédaction d'un projet de « directoire spirituel », sorte de manuel de spiritualité à l'usage de l'Ordre cistercien. Le résultat de mon travail fut jugé par certains abbés de monastères trop influencé par la doctrine des Pères du Désert et la tradition patristique grecque pour représenter vraiment ce qu'ils entendaient par « spiritualité cistercienne ». Le projet d'un manuel officiel fut d'ailleurs finalement abandonné, des tendances trop divergentes commençant alors à se faire jour dans

l'Ordre. Le texte que j'avais proposé fut cependant publié par l'Abbaye de Bellefontaine sous le titre de *Principes de spiritualité monastique* ; d'abord simplement photocopié (1962), il devint plus tard, revu et complété, *L'Échelle de Jacob* (1974), puis *Nous avons vu la vraie lumière* (1990).

Afin de favoriser le retour aux sources du monachisme et de la vie spirituelle, je souhaitais qu'une collection de textes monastiques anciens et orientaux pût être entreprise, parallèlement à la série monastique occidentale des « Sources chrétiennes », mais avec de moindres exigences techniques, pour en hâter la publication et en faciliter la diffusion. Ce projet n'aboutit qu'en 1966, J'allais alors quitter Bellefontaine pour Aubazine, mais je devais cependant conserver la direction de la collection pendant dix ans, jusqu'à mon départ pour le Mont Athos en 1976. Le premier volume de cette collection de « Spiritualité orientale » était consacré aux apophtegmes des Pères du Désert. Il s'agissait d'une traduction encore provisoire de cet ouvrage, réalisée par le Père Jean-Claude Guy.

Je m'étais lié d'amitié avec ce jeune Jésuite, excellent connaisseur de la littérature monastique des IV^{ème} et V^{ème} siècles. Il m'avait expliqué que les jésuites s'étaient souvent inspirés de ces anciennes sources monastiques, car le fondateur de la Compagnie de Jésus, saint Ignace de Loyola, avait voulu créer un Ordre dont les membres aient une vie spirituelle profonde, mais qui soient totalement disponibles pour leurs tâches apostoliques. Ils devaient donc renoncer au cadre traditionnel de la vie monastique en Occident, qui impliquait une vie à l'écart du monde, strictement communautaire, et où une grande partie de la journée était consacrée aux offices liturgiques. En revanche, Ignace insistait fortement sur la garde des pensées, l'attention portée aux mouvements intérieurs de l'âme et au discernement des esprits. Or sur tous ses points, les Pères du Désert étaient des maîtres insurpassables. Le Père Guy mourut quelques années plus tard, jeune encore, sans avoir pu achever l'édition définitive de sa traduction des apophtegmes, qui put paraître cependant plus tard, dans la collection « Sources chrétiennes », grâce au dévouement de plusieurs de ses confrères.

Voyage en Egypte.

En 1960, à l'invitation de Mgr Elias Zoghby, alors vicaire patriarcal grec-catholique en Egypte, je fis un voyage dans ce pays, afin de prendre contact avec le monachisme copte. C'est dans le monastère de Deir Suriani, au Wadi Natroun – l'ancien désert de

Scété – que je résidai durant ce séjour, et je ne fis que visiter les autres monastères.

Je considérais comme une grâce inestimable ce pèlerinage en des lieux qui furent, au IV^{ème} siècle, le centre le plus rayonnant de la vie monastique, au point que l'Abbé Arsène pouvait dire que Scété était aux moines ce que Rome était au monde. Le monachisme scétiote a toujours exercé sur moi un grand attrait, et, parmi toute la littérature monastique ancienne, c'est sans doute avec les *Apophtegmes* des Pères du Désert que je me suis toujours senti le plus intimement accordé.

Le désert de Scété est une immense plaine de sable^[8], faiblement vallonnée, parsemée de rares touffes d'herbe dure, qui s'étend au sud de la route reliant le Caire à Alexandrie. Les quatre monastères actuels, Saint-Macaire, Deir Baramous, Amba Bishoi et Deir Suriani (dédoublé du précédent), occupent l'emplacement de trois des plus anciens centres monastiques de ce désert. Ils présentent l'aspect de longues forteresses rectangulaires cernées de hautes murailles, d'où émergent les coupoles des églises et la massive silhouette de donjons, refuges contre les pillards du désert qui, à diverses reprises, massacrèrent les moines. Etablis sur des points d'eau, ils apparaissent, à l'intérieur de leur enceinte, comme des oasis paradisiaques, qui contrastent avec l'immensité désolée qui les entoure de toutes parts. A l'époque où je m'y rendis, le monachisme copte connaissait un essor remarquable, qui ne s'est pas ralenti depuis.

A l'origine de ce renouveau se trouvait un moine nommé Abdel Messieh, qui vivait dans une grotte depuis 1935. Le Pape d'Alexandrie qui était en fonction en 1960, Cyrille VI, ancien anachorète lui-même, avait subi profondément son influence, et favorisait cet essor monastique. A Deir Suriani, quelques anciens continuaient à mener une vie idiorhythmique dans le monastère ; mais tous les jeunes moines, dont la plupart venaient du milieu universitaire, avaient une vie strictement cénobitique, à l'exception de l'un ou l'autre qui vivait à distance dans le désert, ne revenant qu'à intervalles réguliers au monastère. La journée commençait par un canon de prière en cellule d'une heure, suivi du long office matinal à l'église et de la Liturgie. Dans la journée, les moines se partageaient les diverses tâches du monastère : jardinage, imprimerie, traduction en arabe de textes des Pères. La pratique de la prière de Jésus leur était familière.

Durant tout mon séjour à Deir Suriani, un moine encore jeune qui vivait dans une cellule au désert, le Père Antoine, voulut rester au monastère pour s'occuper de moi et veiller à ce que je ne manque de rien, ce qu'il fit avec une exquise charité. J'appris plus tard qu'il était devenu Patriarche d'Alexandrie sous le nom de Schénouda. A Héliwan, je visitai le Père Matta-el-Meskine, qui y menait alors une vie semi-anachorétique avec

quelques disciples. Une longue amitié devait naître de cette rencontre, qui ne se renouvela que trente ans plus tard, lors d'un séjour en Egypte et au Sinai.

Le renouveau biblique, liturgique et patristique dans l'Eglise romaine.

Durant la période qui s'étendit de la guerre au II^{ème} Concile du Vatican, un vigoureux renouveau biblique, liturgique et patristique se dessinait dans l'Eglise romaine, sous l'impulsion d'hommes comme le Père de Lubac, le Père Daniélou, Dom Casel, de revues comme *Dieu Vivant*^[9] et *La Maison-Dieu*^[10], de collections comme « Sources chrétiennes ».

J'attendais beaucoup de ces efforts. Deux choses cependant m'inquiétaient. D'une part, il était évident que l'audience de ce mouvement restait assez restreinte ; il n'atteignait guère la masse du clergé diocésain français. D'un autre côté, une partie très considérable des forces vives de l'Eglise romaine était engagée dans les mouvements d'Action catholique^[11] et dans des recherches pastorales du genre de l'expérience des prêtres ouvriers^[12]. J'éprouvais une sympathie réelle pour ce foisonnement d'initiatives et pour l'indéniable ferveur apostolique qui s'y exprimait. Mais en même temps, je sentais que, malgré des convergences partielles, on était là dans un climat très différent de celui du renouveau biblique et patristique. L'Action catholique impliquait, dans sa *praxis*, une ecclésiologie qui n'était plus, certes, celle de la Contre-Réforme^[13], mais qui ne rejoignait pas pour autant celle de l'Eglise ancienne. On percevait aussi dans ce Mouvement une dérive vers des types de célébrations assez étrangers à l'esprit des liturgies traditionnelles. J'entrevois dans tout cela un nouvel avatar du Catholicisme moderne, plutôt qu'un vivant retour aux sources, qui aurait exigé un renouvellement radical de la problématique.

Je n'avais pas réalisé suffisamment que ce second courant traduisait, beaucoup plus que le premier, la logique même de ce Catholicisme moderne, et qu'il était donc vraisemblable qu'il finirait par neutraliser et supplanter les autres tendances. J'espérais que les ossements desséchés allaient revivre, que tout ce que l'Eglise romaine conservait d'éléments traditionnels dans ses institutions et sa liturgie allait redevenir une nourriture tonique et assimilable pour l'homme moderne. J'espérais, en quelque sorte, que le Catholicisme de la Contre-Réforme, dans tout ce qu'il avait d'étranger à la grande tradition de l'Eglise, allait laisser la place à une résurrection de l'« Orthodoxie occidentale » des premiers siècles, grâce à la conjonction de l'héritage ancien retrouvé et des forces vives du présent.

Le Concile Vatican II.

C'est dans ces dispositions que j'accueillis, avec beaucoup de joie, l'annonce du Concile Vatican II. Mais, peu à peu, je sentis toute l'ambiguïté des courants d'idées qui se développaient à la faveur des débats conciliaires, et dont les répercussions se faisaient sentir jusque dans notre monastère.

L'Abbé Général des Cisterciens, Dom Gabriel Sortais, qui était peut-être plus sensible encore aux atteintes portées à l'autorité dans l'Eglise qu'aux entorses faites à la Tradition, à son retour de la première session du Concile, dit aux moines de Bellefontaine, parmi lesquels je me trouvais : « La manière dont les travaux du Concile sont menés m'inquiète beaucoup. Si les choses continuent à aller dans ce sens, l'Eglise connaîtra après le Concile l'une des crises les plus graves de son histoire. »

L'espoir d'une revivification des structures et des institutions de l'Eglise romaine par un retour à l'esprit et à la doctrine des Pères s'estompait. Avec le Concile, c'était un processus inverse qui, sur bien des points, se dessinait. Le Concile lui-même, d'ailleurs, n'en était que très indirectement responsable. Il agissait plutôt à la manière d'un révélateur. Jusque-là, une assez grande part des institutions anciennes, et surtout la liturgie traditionnelle de l'Occident, avaient pu subsister malgré diverses altérations, parce que le catholicisme, régi par un pouvoir central fort et universellement respecté, les avait maintenues par voie d'autorité. Mais, dans une très large mesure, les fidèles, et plus encore les clercs, en avaient perdu le sens profond. Avec le Concile, la pression de l'autorité s'affaiblit ; il était logique que ce dont le sens était perdu finisse par s'effondrer, et que l'on soit amené à reconstruire sur de nouvelles bases, conformes à ce qu'était devenu depuis plusieurs siècles, ou devenait maintenant, l'esprit du Catholicisme romain.

III. Le monastère d'Aubazine (1966-1977).

Origines de la fondation.

Durant les années 1962-1965, les tendances que je viens d'évoquer commençaient à s'affirmer. Il devenait manifeste que je ne pouvais continuer à penser, à enseigner les jeunes moines et à vivre moi-même selon les principes qui me paraissaient vrais et féconds pour l'avenir, sans créer des tensions et des conflits stériles au sein même du monastère. J'avais la conviction qu'il n'y avait pas lieu de bouleverser la liturgie et les observances monastiques, mais qu'il s'agissait de retrouver le sens des choses et de revivifier ainsi ce qui s'était plus ou moins sclérosé au cours des siècles. Je gardais en même temps la certitude que la plénitude de la vérité et de la vie était du côté des Pères, de l'Eglise ancienne, de cette Orthodoxie que j'aimais, sans pressentir encore qu'elle pût être purement et simplement l'Eglise du Christ dans toute sa plénitude.

Je me demandai alors si la présence au sein de l’Eglise catholique de chrétiens pratiquant les rites orientaux et vivant de la même tradition que les Orthodoxes, ne pourrait pas être le ferment qui provoquerait un jour le retour de tout le corps à l’esprit du christianisme des premiers siècles. L’uniatisme avait été conçu par Rome comme un moyen d’amener les Orthodoxes à la foi et à l’unité romaines, sans les obliger à renoncer à leurs usages. Le développement de l’œcuménisme dans le monde catholique tendait à rendre cette perspective caduque. Mais ne pouvait-on pas espérer que la présence et le témoignage des catholiques de rite oriental contribuerait à ramener l’ensemble de l’Eglise romaine à la plénitude de la Tradition ? Les interventions lucides et courageuses de certains hiérarques melkites au Concile donnaient quelque consistance à cette espérance.

Dès lors, l’adoption du rite byzantin ne pourrait-elle pas devenir, pour des catholiques d’origine occidentale, un moyen de vivre de la plénitude de la Tradition, dans la situation présente de l’Eglise romaine, en se gardant ainsi à l’écart du conflit stérile qui opposait les tenants d’une tradition déjà altérée – celle de la fin du Moyen Age et de la Contre-Réforme – aux partisans des transformations post-conciliaires ?

Ce qui m’incitait à me tourner vers la tradition byzantine, ce n’étaient donc pas ses attaches orientales. Je ne me suis jamais senti « oriental », ni attiré à le devenir. Mais la pratique de la liturgie byzantine me semblait être le moyen le mieux adapté, en l’état actuel des choses, pour entrer dans la plénitude de la tradition patristique d’une façon qui ne soit pas scolaire et intellectuelle, mais vitale et concrète. La liturgie byzantine m’est toujours apparue beaucoup moins comme une liturgie orientale, que comme la seule tradition liturgique existante dont on puisse dire : « Elle n’a rien fait d’autre que d’incorporer intimement dans la vie liturgique la grande théologie élaborée par les Pères et les conciles jusqu’au IX^{ème} siècle. En elle se chante l’action de grâces de l’Eglise triomphant des hérésies, la grande doxologie de la théologie trinitaire et christologique de saint Athanase, des Cappadociens, de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille

d'Alexandrie, de saint Maxime. En elle transparaît la spiritualité des grands courants monastiques depuis les Pères du Désert, Evagre, Cassien, les moines du Sinaï, jusqu'à ceux du Studion, et, plus tard, de l'Athos... En elle, enfin, le monde entier, transfiguré par la présence de la gloire divine, se dévoile dans une dimension proprement eschatologique^[14]. »

Le monastère de la Transfiguration à Aubazine.

C'est dans cet esprit qu'accompagné d'un autre moine de Bellefontaine, le Père Séraphin^[15], qui, depuis plusieurs années, avait suivi une évolution intérieure analogue et allait être constamment mon plus fidèle auxiliaire, je commençai, le 14 septembre 1966, la fondation du monastère de la Transfiguration à Aubazine, en Corrèze.

Plusieurs compagnons nous rejoignirent assez vite. Pendant plus de dix ans, nous avons ainsi essayé de vivre de la tradition liturgique et spirituelle de l'Orthodoxie, tout en restant dans l'Eglise catholique romaine. Les autorisations nécessaires nous avaient été assez facilement accordées, tant par nos supérieurs monastiques que par Rome. Aucun statut canonique précis ne nous fut cependant jamais donné : notre entreprise ne rentrait dans aucun cadre juridique existant, et seule l'indétermination du droit canonique pendant cette période post-conciliaire l'avait rendue réalisable.

Nous disposions d'un terrain boisé de sept hectares, au flanc d'une colline d'où la vue portait sur tout le pays de Brive, aux confins du Limousin, du Quercy et du Périgord. Nous y construisîmes peu à peu, de nos propres mains, une église de bois, un bâtiment communautaire comprenant la cuisine, le réfectoire, la bibliothèque et les divers locaux indispensables, un bâtiment destiné aux hôtes de passage, un atelier et des cabanes séparées servant de cellules pour les membres de la communauté. La vie que nous menions était cependant cénobitique, les offices à l'Eglise, les repas et toutes les ressources étant communautaires.

Le maître des novices d'un grand monastère français résumait ainsi ses impressions après un séjour parmi nous à Aubazine : « Bien des aspects de la vie monastique qu'on mène à Aubazine m'ont beaucoup attiré. Rapidement, je note : solitude, pauvreté assez rude, grande simplicité de vie, esprit d'extrême liberté laissée à chacun, avec, néanmoins, un niveau d'exigences proposé assez élevé, primat donné à la relation spirituelle et fortement personnalisée entre le Père de la communauté et les frères, caractère peu organisé, peu structuré de la vie communautaire, ou, en d'autres termes, extrême légèreté de l'institution ; proximité évidente des sources les plus originelles du monachisme et de la grande tradition orientale. » Ces réflexions me semblent

caractériser assez justement ce que nous avons au moins essayé de réaliser.

Parmi les jeunes qui s'étaient joints à nous, plusieurs parurent, à l'expérience, appelés à une vie monastique plus « classique » : ils sont devenus dans la suite d'excellents moines dans des abbayes cisterciennes ou bénédictines, ou encore chez les Chartreux. D'autres, prématurément attirés par l'aspect érémitique de notre vie, achoppèrent sur la part importante d'éléments communautaires que nous tenions à garder. Ceux-ci en effet m'ont toujours paru constituer une garantie indispensable contre de graves illusions spirituelles. Rien ne dispose mieux à l'union à Dieu que le renoncement à la volonté propre et à toute fantaisie individuelle. La vie érémitique ne peut être menée avec sécurité que par des moines ayant déjà acquis en vivant avec d'autres une grande abnégation et une grande maturité spirituelle. Et mes vingt-cinq années de vie cénobitique à Bellefontaine m'avaient convaincu de la justesse de l'avertissement de saint Jean Climaque : dans ce genre de vie, « il ne se rencontre qu'une seule cause d'égarement : elle s'appelle la libre disposition de soi-même », – en grec, l'idiorythmie. De ce point de vue, notre vie en cellules séparées, ou « ermitages », disséminées dans la forêt, très favorable à une vie de prière pour des moines déjà formés, n'était peut-être pas une très bonne chose pour des commençants.

La vie monastique connaissait alors des développements importants dans l'Eglise catholique. Un bon nombre de monastères anciens étaient florissants ; Bellefontaine comptait près de quatre-vingt-dix moines ; en même temps apparaissait un foisonnement d'initiatives nouvelles, qui se voulaient également enracinées dans l'ancienne tradition monastique. Nous étions en relations étroites avec un certain nombre de ces fondations et de ces communautés nouvelles, et avec leurs fondateurs et fondatrices : Sœurs et Frères de Bethléem, Moines et Moniales des Fraternités monastiques de Jérusalem, Petits Frères de la Vierge des Pauvres, dans les Landes, Communauté de la Théophanie, Communauté de Bose, en Italie... Dans bien des cas, ces relations furent le point de départ d'indéfectibles amitiés.

Des visiteurs occasionnels devenaient aussi des amis fidèles de notre monastère : plusieurs enfants et petits-enfants d'Edmond Michelet, Madame Anthonioz (Geneviève de Gaulle), Robert et Raymonde Buty, Stanislas et Aniouta Fumet, qui appelaient familièrement notre petite communauté leur « ourserie ». Nous étions en relations suivies avec des religieux catholiques comme Dom Olivier Rousseau, de Chevetogne, le Père Louis Bouyer, le Père Roguet, du Centre de Pastorale Liturgique, le Père Dalmais, le Père Le Guillou, le Père Régamey, avec qui je me sentais particulièrement en affinité.

La plupart d'entre eux nous rendirent visite à diverses reprises et nous firent bénéficier de leurs informations et de leurs conseils.

Parmi ces amis de notre petit monastère, je dois réserver une place toute particulière à Mgr André Baron, ancien recteur de la paroisse Saint-Louis-des-Français à Rome et ancien supérieur du séminaire pour les vocations tardives établi à l'Abbaye de Fontgombault, avant le retour des moines. Il s'était dépensé sans compter en faveur de notre installation à Aubazine ; il restait pour nous un ami et un conseiller très proche. A l'âge de dix-sept ans, il avait été converti par Léon Bloy, et l'on percevait toujours chez lui quelque chose de l'éblouissement devant l'Absolu que la rencontre du « mendiant ingrat » avait suscité en lui. Il portait toujours dans son cœur trois phrases tirées du roman de Bloy *La femme pauvre* ; il en vivait et les citait souvent : « Ce que Dieu permet est aussi adorable que ce qu'il veut » ; « Il n'y a qu'une tristesse, c'est de n'être pas des saints » ; « On n'entre pas dans le Paradis demain, ou après-demain, ou dans dix ans, on y entre aujourd'hui même si on est pauvre et crucifié. » Inlassablement dévoué à ses très nombreux enfants spirituels, il sillonnait sans cesse la France d'un bout à l'autre, malgré son grand âge, et, souvent, son extrême fatigue, toujours prêt à répondre à tout appel. Notre entrée dans l'Eglise orthodoxe le bouleversa d'abord ; je lui écrivis une lettre pour lui dire ma souffrance devant le drame intérieur que vivaient tant de catholiques fidèles, en cet après-concile, et lui exposer les raisons pour lesquelles nous étions devenus orthodoxes. Il me répondit par un billet où il me disait qu'en un éclair, il avait déjà tout compris : « 5.X.77. Cher Père Placide, moi aussi, du fond du cœur, je vous remercie de votre lettre. Elle est venue confirmer ce que j'avais reçu dans cet instant inoubliable où l'indicible est venu me faire vivre pour toujours une souffrance qui était la vôtre. Que puis-je dire de plus, sinon qu'il fallait cela pour être dans la vérité, dans laquelle mon cœur restera uni au vôtre. A. Baron. » Son amitié pour nous demeura dès lors indéfectible jusqu'à sa mort, qui devait survenir le 11 mars 1981.

Le problème ecclésiologique.

En elle-même, la vie que nous menions à Aubazine comblait nos aspirations, et ceux qui l'ont connue en gardent aujourd'hui encore une secrète nostalgie. Mais peu à peu, un problème que nous n'avions pas entrevu à l'origine se fit jour. Nous avons été amenés à entrer en rapports à la fois avec des monastères orthodoxes et avec des communautés de

rite oriental unies à Rome. A mesure que nous connaissions mieux les uns et les autres, nous pouvions constater à quel point les Eglises uniates étaient coupées de leurs racines et de leur propre tradition, et n'occupaient dans l'Eglise catholique romaine qu'une position très marginale. Même lorsque les Uniates reproduisaient aussi exactement que possible les formes extérieures de la liturgie et du monachisme orthodoxes, l'esprit qui animait leurs réalisations était très différent.

Un danger particulier guettait les Occidentaux qui optaient pour le « rite byzantin » : ne s'estimant plus soumis aux exigences propres à la tradition latine, ils étaient ainsi privés des garanties qu'elles assuraient, sans bénéficier pour autant de celles qu'auraient apportées l'appartenance à l'Eglise orthodoxe et l'observation de ses normes. Le risque était grand, dès lors, de ne suivre, sous le couvert de l'appartenance « orientale », que des conceptions subjectives qui ne seraient ni catholiques, ni orthodoxes, et laisseraient le champ libre aux fantaisies individuelles, aux abus et aux illusions.

D'autre part, l'évolution post-conciliaire de l'Eglise romaine se poursuivait. J'hésite à parler de « crise » ; en tout cas, il me paraît fort douteux que la survie et même la prospérité de cette Eglise, dans le monde, soient sérieusement menacées dans un proche avenir. Mais il est certain que cette Eglise a beaucoup changé au cours des années qui ont suivi le Concile. La mutation la plus symptomatique est sans doute celle de la liturgie. Comme l'a écrit l'un des hommes qui ont été le plus mêlés à ces réformes, le Père Joseph Gelineau, « [Après Vatican II,] c'est une autre liturgie de la messe. Il faut le dire sans ambages : le rite romain tel que nous l'avons connu n'existe plus. Il est détruit^[16]. » Ce qui est dit ici de la messe vaut pour l'ensemble de la vie liturgique, qui est le cœur de l'Eglise.

Ces changements ont troublé bien des fidèles, parce qu'ils ont été rapides. Mais – j'en pris conscience à cette époque – ils étaient en un sens normaux et conformes à la logique du Catholicisme. Ils se situent dans le sillage d'autres mutations, parfois plus importantes, qui ne sont passées plus inaperçues des contemporains que parce que l'absence de moyens rapides de communication et d'information entraînait un plus grand étalement dans le temps.

J'étais ainsi amené à réfléchir sur l'histoire religieuse de l'Occident, et surtout sur les changements profonds que l'on constate un peu dans tous les domaines entre le XI^{ème} et le XIII^{ème} siècles. On voit alors se modifier les institutions de l'Eglise (notamment la conception de la papauté, avec la réforme grégorienne), les rites sacramentels (abandon

du baptême par immersion, de la communion sous les deux espèces, de la formule dépréciative de l'absolution, etc.), la doctrine (introduction du *Filioque* dans le symbole de la foi, développement de la méthode scolastique en théologie). On voit en même temps apparaître un art religieux nouveau, plus naturaliste, qui rompt avec les canons traditionnels de l'art chrétien, élaborés au cours de la période patristique.

Le fait est d'ailleurs reconnu par les historiens catholiques. Le Père Congar a écrit : « La grande coupure se situe à la charnière du XI^{ème} et du XII^{ème} siècle. Mais la coupure n'intervient qu'en Occident où, entre la fin du XI^{ème} siècle et celle du XIII^{ème}, tout se transforme ; elle n'intervient pas en Orient où, à tant d'égards, les choses chrétiennes sont encore aujourd'hui ce qu'elles y étaient – et ce qu'elles étaient chez nous – avant la fin du XI^{ème} siècle. Constatation qui s'impose à mesure qu'on connaît mieux les choses, mais qui ne laisse pas que d'être extrêmement grave, car elle nous reporte précisément au moment où le schisme s'affirme d'une façon qui a été jusqu'ici sans vrai remède. Il est impossible que la coïncidence soit purement extérieure et fortuite^[17]. » Plus récemment encore, un autre historien confirmait ces vues : « Ce n'est sans doute pas un hasard si la rupture entre Rome et Constantinople fut consommée en 1054, au moment même où, sous l'influence du mouvement réformateur, la papauté et l'Eglise d'Occident s'engageaient, dans le domaine religieux, sur des voies toutes nouvelles^[18]. »

Assurément, pour le Père Congar, cette mutation ne porte pas sur l'essentiel de la foi. Néanmoins, c'est un fait que l'on a estimé de part et d'autre que les divergences ainsi apparues entre les deux Eglises entraînaient nécessairement une rupture de communion. Il y a donc eu schisme, et même hérésie, puisque des éléments dogmatiques furent affirmés d'un côté, niés de l'autre. Et l'histoire me semblait bien montrer que la responsabilité de la rupture incombait à l'Eglise d'Occident.

Pour légitimer son évolution, l'Eglise romaine fait appel à la doctrine du développement du dogme, et à l'infaillibilité du pontife romain. Dans cette perspective, les changements divers apparaissent comme les phases d'un légitime processus de croissance, et les définitions de dogmes nouveaux comme un passage de l'implicite à l'explicite. Les formes nouvelles étaient contenues dans les anciennes comme le chêne dans le gland. Le seul critère, en définitive, qui permet de discerner avec certitude un développement légitime d'une altération ou d'une corruption de la Tradition, est la communion avec le pontife romain, et la garantie de son infaillibilité doctrinale. L'identité substantielle entre les deux états successifs peut être affirmée, même si elle échappe à l'observateur, dès lors qu'elle est admise par le pape.

Ainsi donc, seule la doctrine de la primauté et de l'infaillibilité du pape aurait pu me rassurer quant à l'identité de l'Eglise romaine actuelle avec l'Eglise ancienne, malgré les apparences historiques contraires et ce que me suggérait un certain sens intime des

choses de la foi. Mais sur ce point encore, la fréquentation des Pères de l'Eglise et l'étude de l'histoire me révélaient la fragilité de la thèse romaine. Certes, les papes ont revendiqué très tôt une primauté de droit divin, sans toutefois en faire un « dogme », comme ce sera le cas plus tard. Mais cette exigence n'a jamais fait l'objet d'une réception unanime dans l'Eglise ancienne, bien au contraire. On peut même dire que le dogme actuel de la primauté et de l'infaillibilité romaines et son corollaire, la promotion de Rome en centre administratif de l'Eglise entière, est contraire à l'esprit et à la pratique générale de l'Eglise durant les dix premiers siècles. Le cas est semblable à celui d'autres divergences doctrinales, le *Filioque* en particulier, qui sont apparues très tôt dans l'Eglise latine, mais qui n'ont jamais été reçues comme faisant partie du dépôt de la foi dans le reste du monde chrétien ; c'est pourquoi leur définition comme dogme de foi par l'Eglise de Rome après la rupture du XI^{ème} siècle ne peut être considérée par l'Eglise orthodoxe que comme une erreur en matière de foi.

Je constatais que l'analyse des historiens catholiques rejoignait dans une large mesure celle des théologiens orthodoxes, même s'ils ne tiraient pas des faits des conséquences identiques, leur principal souci étant souvent de déceler, aux époques les plus lointaines, des indices ténus pouvant annoncer les développements ultérieurs. Mais Mgr. Batiffol, par exemple, écrivait à propos de la conception selon laquelle le pape est le successeur de saint Pierre : « Saint Basile l'ignore, autant que saint Grégoire de Nazianze, autant que saint Jean Chrysostome. L'autorité de l'évêque de Rome est une autorité de première grandeur, mais on ne voit jamais qu'elle soit pour l'Orient une autorité de droit divin^[19]. »

En ce qui concerne l'infaillibilité du pape, le Père W. De Vries reconnaît, à propos de la formule « Pierre a parlé par Agathon ! » employée par les Pères du III^{ème} Concile œcuménique, que « cette formule n'est autre chose que la solennelle affirmation, faite sur la base d'un examen rigoureux, que la lettre d'Agathon (le pape d'alors) concorde avec le témoignage de Pierre. Cette acclamation ne signifie nullement : Agathon a nécessairement raison puisqu'il possède l'autorité de Pierre... Un indice supplémentaire de la non-reconnaissance par le concile de l'autorité absolue du pape en matière de doctrine, c'est le fait même de la condamnation du pape Honorius comme hérétique [...], le fait qu'Honorius – à tort ou à raison, cela ne change rien à l'affaire – fut condamné comme hérétique par le concile et que le pape Léon II n'eut rien à objecter à ce fait de la condamnation de son prédécesseur par le concile. Cette phrase du *Codex juris canonici* : *Prima sedes a nemine judicatur* (« Le premier siège n'est soumis au jugement de personne ») n'était donc pas, à cette époque, reconnu de manière absolue, même à Rome. Aujourd'hui, en tout cas, une semblable condamnation d'un pape serait impensable. Il faut donc constater qu'il y a eu évolution^[20]. »

La conclusion à tirer de tout cela était claire, si douloureuse qu'elle fût alors pour nous : jamais une juridiction universelle, ni une quelconque infaillibilité n'avait été reconnue au

pape de Rome par les diverses Eglises durant le premier millénaire. Jamais les Eglises non-latines, en particulier, n'avaient admis ces conceptions, ni reconnu au Siège de Rome autre chose qu'une primauté d'honneur et de dignité, assortie, depuis le synode de Sardique (343) d'un certain droit d'appel. Le schisme du XI^{ème} siècle n'avait pas été causé par un refus de ces Eglises de continuer à reconnaître une primauté romaine qu'elles auraient admises auparavant, mais par la volonté des papes de Rome d'imposer à l'Eglise universelle une nouvelle conception de leur primauté, totalement étrangère à la Tradition de l'Eglise, conception qui prétendait faire de l'évêque de Rome et de la curie romaine un gouvernement central de l'Eglise universelle. Il ne faut pas se faire d'illusions : jamais la réunion, tant désirée, entre l'Eglise romaine et l'Eglise orthodoxe ne pourra se réaliser, aussi longtemps que Rome n'acceptera pas de revenir à la conception de sa primauté qui fut celle du premier millénaire. Un développement unilatéral, interne, propre à la seule Eglise romaine, ne pourra être considéré par les Eglises orthodoxes comme l'œuvre du Saint-Esprit, qui n'agit que dans l'unanimité des cœurs.

Si, de nos jours, les traditionalistes catholiques, paradoxalement, professent la primauté et l'infaillibilité du pape, tout en refusant le deuxième concile du Vatican et l'obéissance aux papes postérieurs à ce concile, c'est parce que la « tradition » à laquelle ils s'attachent est ce qui était enseigné et vécu dans l'Eglise catholique entre le XI^{ème} siècle et le milieu du XX^{ème}. Mais ils ne réalisent pas que cette pseudo-tradition inclut un certain nombre d'innovations latines médiévales qui marquaient une rupture avec la Tradition tenue par tous durant le premier millénaire, rupture certainement beaucoup plus grave que celle qu'ont provoquée, selon ces traditionalistes, les doctrines et les pratiques du concile et de l'après-concile Vatican II à l'égard de celles de l'Eglise latine telle qu'elle était avant ce concile.

Une expérience prophétique ?

Pendant plusieurs années, une thèse soutenue par certains œcuménistes catholiques, sincèrement favorables à l'Orthodoxie, m'avait semblé séduisante. Vraie, elle aurait donné tout son sens à ce que nous tentions de vivre à Aubazine.

Selon ces théologiens – l'un des plus remarquables était le Père Louis Bouyer – l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe n'ont jamais cessé d'être unies, malgré les apparences. Elles sont deux Eglises locales, ou plutôt deux groupes d'Eglises locales, qui réalisent chacune, d'une manière différente, mais équivalente, la plénitude de l'Eglise du Christ. Entre elles, il existe une brouille séculaire, fondée sur des malentendus, mais elles ne sont pas réellement séparées, elles n'ont jamais cessé de former, ensemble, l'unique Eglise visible du Christ.

Si on admet cette thèse, on peut aller jusqu'à dire que l'Eglise orthodoxe a gardé mieux que l'Eglise romaine certains aspects de la tradition originelle de l'Eglise, mais que l'Eglise catholique romaine n'a cependant rien abandonné ni modifié d'essentiel, et qu'elle a mieux développé que l'Eglise orthodoxe d'autres aspects de la vie chrétienne, notamment le sens missionnaire et le sens de l'universalité, tout en ayant su mieux s'adapter au monde moderne. Le rétablissement plénier de la communion, auquel aucun empêchement théorique ne s'opposerait, apporterait à l'une et à l'autre un enrichissement considérable, et permettrait à l'Eglise romaine de surmonter les difficultés de la période post-conciliaire.

Une expérience comme celle que nous menions à Aubazine prenait dès lors un grand intérêt et revêtait une signification en quelque sorte prophétique. Un bon nombre de nos amis catholiques, et peut-être certains de nos amis orthodoxes, avaient adopté, plus ou moins consciemment, cette façon de voir, que la levée des excommunications de 1054 et l'appellation d'Eglises-sœurs, souvent utilisée par Rome, semblait autoriser. On comprend l'intérêt que notre monastère présentait pour un théologien comme le Père Louis Bouyer, qui nous rendit visite à diverses reprises, et sa déception quand nous décidâmes de nous rattacher à l'Eglise orthodoxe. Il rompit alors, d'une façon définitive, toute relation avec nous.

En effet, peu à peu, non sans souffrance et sans un déchirement intérieur, nous avons réalisé que cette conception était une illusion, généreuse, certes, mais en contradiction avec les données les plus certaines de l'ecclésiologie. Il n'est pas possible que deux Eglises qui ne sont plus en communion sacramentelle depuis plus de mille ans, et dont l'une a défini comme dogmes de foi ce que l'autre rejette comme contraire à la foi apostolique, soient ensemble, au même titre, l'Eglise du Christ. Ce serait admettre que les portes de l'enfer ont prévalu contre elle, que la division est entrée à l'intérieur de l'Eglise elle-même. Les Pères auraient été unanimes à rejeter une telle doctrine. Le fait, d'ailleurs, que l'Eglise catholique romaine nomme, depuis des siècles, des évêques catholiques, uniates ou latins, sur des sièges épiscopaux qui ont déjà un titulaire orthodoxe est un signe manifeste de la non-identité des deux Eglises, même au plan local.

Dernières étapes.

Ce n'est que très progressivement que je parvins à la conviction que l'Eglise orthodoxe est l'Eglise du Christ en sa plénitude. Un tel cheminement était sans doute plus facile pour des hommes plus jeunes, ou moins insérés que je l'étais dans l'Eglise romaine. Chez un catholique de ma génération, l'idée de la primauté pontificale était fortement enracinée. D'autre part, à la Trappe, j'avais encore connu la tradition latine dans une de ses expressions les plus pures, bien sauvegardée jusqu'à une date très récente. J'avais aussi connu des moines, des religieuses, des chrétiens fervents qui rayonnaient d'une vie spirituelle profonde. La vie de beaucoup de saints catholiques m'était familière ; leur sainteté était indubitable, et proche de celle des saints orthodoxes. Je percevais, et j'aimais, tout ce qu'il y avait de christianisme authentique, – je serais porté à dire maintenant : de réels éléments d'orthodoxie – chez les catholiques romains.

Pourtant, vers la fin de l'année 1976, la certitude s'était imposée à mes frères d'Aubazine et à moi-même que nous ne pouvions plus hésiter. Nous devions envisager notre entrée dans l'Eglise orthodoxe. Fallait-il le faire rapidement, ou attendre des circonstances favorables ? Les amis catholiques ou orthodoxes de France que nous consultions discrètement nous présentaient des objections. Nous étions assez connus dans le monde catholique. Notre monastère exerçait un rayonnement modeste, mais réel. Il leur semblait préférable, pour le moment, que nous restions parmi les catholiques, pour les aider à retrouver leurs racines, à retourner aux sources communes des deux traditions. Cette attitude n'était-elle pas plus prudente, plus conforme aux exigences de la charité, plus propre à favoriser l'union des chrétiens ? N'était-ce pas, d'ailleurs, le seul moyen de sauvegarder l'existence même de notre monastère d'Aubazine, et donc de continuer la tâche entreprise ?

Mais comment rester, en toute loyauté, membres de l'Eglise catholique, et donc continuer à en professer extérieurement tous les dogmes, alors que nous avions la conviction que certains de ces dogmes s'écartaient de l'ancienne Tradition de l'Eglise ? Comment continuer à participer loyalement à la même eucharistie, alors que nous avions conscience de diverger dans la foi ? Céder à des considérations de diplomatie œcuménique, d'opportunité, de commodité personnelle, eût été, dans notre cas, chercher à plaire aux hommes plutôt qu'à Dieu, et mentir à Dieu et aux hommes. Rien n'aurait pu justifier cette duplicité.

Au cours d'un voyage en Grèce, j'avais rencontré, au monastère de Souroti, dont il était le Père spirituel, le Père Païssios. Je lui avais fait part de la conviction qui était désormais la nôtre : la plénitude de l'Eglise du Christ est dans l'Eglise orthodoxe, et non dans le catholicisme. Mais en même temps je lui avais exposé les objections de nos amis catholiques et orthodoxes de France qui nous conseillaient de rester dans l'Eglise catholique pour ne pas causer de trouble et pour ne pas nuire aux relations œcuméniques et au rapprochement en cours entre les deux Eglises. A chaque objection que

j'énumérais, le Père frappait vigoureusement la table du tranchant de sa main en disant : « *Anthropina !* » C'est-à-dire : « Ce sont des considérations purement humaines ! Ces pensées ne viennent pas de Dieu ! »

Où convenait-il que nous fussions reçus dans l'Eglise ? Nous savions que la situation de l'Eglise orthodoxe en France est délicate, que ses évêques doivent tenir compte de la présence d'une Eglise catholique fortement majoritaire, et entretenir avec sa hiérarchie d'aussi bons rapports que possible. Nous redoutions que notre entrée dans l'Orthodoxie ne suscite une forte réaction dans certains milieux catholiques, et que cela ne porte préjudice à l'Eglise orthodoxe en France. La suite des événements nous a d'ailleurs donné raison sur ce point, bien au-delà de nos prévisions. Plusieurs personnalités orthodoxes consultées, en particulier le Métropolitain Mélétiou, ne nous ont pas caché qu'il serait en effet opportun que notre réception ait lieu hors de France.

Au cours des années précédentes, nous avons fait divers voyages dans des pays orthodoxes : Roumanie, Serbie, Grèce et Mont Athos. Nous ne songions pas alors à entrer dans l'Eglise orthodoxe, mais nous voulions acquérir une connaissance directe de l'Orthodoxie et nous initier à sa vie liturgique et monastique. La Roumanie nous avait particulièrement attirés par l'alliance et la compénétration que nous y avons constatées entre un monachisme très vivant, qui comptait des personnalités spirituelles remarquables, et un peuple animé d'une foi et d'une piété profondes. Mais la situation intérieure du pays, écrasé par la dictature communiste de Ceaucescu, ne nous semblait pas permettre, maintenant que se posait le problème de notre réception dans l'Eglise orthodoxe, l'établissement d'une dépendance canonique entre nous et cette Eglise, qui nous est toujours restée très chère. Un ensemble de circonstances, où il nous eût été difficile de ne pas voir la main de Dieu, nous ouvrit les portes du monastère de Simonos Petra, au Mont Athos.

Notre décision prise, j'étais allé voir, le 2 avril 1977, l'évêque catholique de Tulle, Mgr. Brunon, de qui nous dépendions. Un autre membre de notre communauté, le Père Elie, m'accompagnait. L'évêque nous écouta longuement, avec une réelle bienveillance. Il reconnaissait que notre décision n'avait pas été prise à la légère, mais était intervenue au terme de longues années de prière et de réflexion. Il ajoutait qu'à son point de vue, nous ne méritions ni blâme ni reproches, mais qu'il faudrait agir avec prudence et discrétion pour éviter tout étonnement et tout trouble autour de nous. Il espérait même que notre démarche pourrait être comprise et acceptée par Rome – espoir que les faits devaient rapidement décevoir. Il pensait lui aussi qu'il était préférable que nous soyons reçus dans l'Eglise orthodoxe en Grèce ou à la Sainte Montagne, et non en France, pour éviter de susciter d'inutiles problèmes.

A sa demande, nous nous rendîmes peu après à Rome, pour nous entretenir avec le cardinal Paul Philippe, alors Préfet de la Congrégation pour les Eglises orientales unies à Rome. Le 14 avril, nous étions reçus par lui. Il était très bien disposé à notre égard. Mais nous vîmes tout de suite que le problème de fond ne pourrait être abordé. Il nous dit : « Pour ma part, je crois qu'il n'y a aucune divergence réelle de foi entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe. Vous pouvez adopter toute la doctrine orthodoxe, tout le rite orthodoxe, toute la spiritualité et la vie monastique orthodoxes, mais vous devez rester unis à Rome. » Il nous assura qu'il était convaincu que tout ce que nous avions entrepris à Aubazine était inspiré par le Saint-Esprit, et qu'il était disposé à nous octroyer les plus grandes facilités pour que nous puissions poursuivre notre expérience, dans le cadre de l'Eglise catholique. Mais la question n'était plus là, et nous ne pouvions nous engager dans cette voie.

Dans la suite, l'évêque de Tulle, influencé par la réaction négative du cardinal Philippe, adopta à notre égard une attitude beaucoup moins conciliante, et nous mit en demeure de quitter le monastère que nous avions construit de nos mains à Aubazine. Il intervint dans ce sens auprès des instances œcuméniques catholiques et des autorités orthodoxes. Il nous menaça de déclencher contre nous une campagne de presse si nous ne partions pas.

A la même époque, nous avons rendu visite au Père Abbé de Bellefontaine, Dom Emmanuel Coutant, qui demeurait mon supérieur canonique, pour lui expliquer notre décision. Il en fut surpris, et nous dit nettement et franchement qu'il ne pouvait que la désapprouver. Mais il ajouta qu'il respectait notre conscience, se refusait à nous condamner et tenait à garder avec nous les relations les plus confiantes et les plus fraternelles. Dans la suite, il ne se départit jamais de cette attitude pleine de franchise et de charité évangélique.

IV. Le Mont Athos (1977-1978).

Simonos Petra.

Nous partîmes peu après pour la Sainte Montagne. Notre connaissance de l'Eglise orthodoxe et de son monachisme était encore extérieure et insuffisante. La possibilité de recevoir dans un monastère une sérieuse initiation à ce genre de vie était une grâce inappréciable. Simonos Petra était remarquable tant par la personnalité spirituelle de son higoumène que par la jeunesse et l'élan spirituel de sa communauté. Celle-ci s'était rassemblée autour de l'archimandrite Aimilianos, au monastère de la Transfiguration aux Météores, en Thessalie, où nous avons pris un premier contact avec elle. Un peu plus tard, elle avait dû émigrer au Mont Athos, à Simonos Petra. Plusieurs fois, des moines catholiques y avaient été reçus très fraternellement, et les problèmes et les réalités de l'Occident y étaient particulièrement bien connus et compris.

Notre premier séjour à l'Athos remontait au printemps 1971. On ne parlait alors en Occident de la Sainte Montagne qu'en termes de déclin et de décadence, et il ne manquait pas de voix pour prédire l'extinction complète du monachisme athonite dans un très proche avenir.

Ce premier voyage nous avait déjà permis de percevoir que les catégories de « déclin », ou, à l'inverse, de « renouveau », sont assez inadéquates quand on parle du monachisme orthodoxe. Ils évoquent surtout l'aspect extérieur, sociologique et statistique, des choses. Mais l'essentiel est la vie profonde, qui échappe aux investigations de cet ordre. Il y avait eu, certes, une baisse considérable des effectifs. Elle était due, en ce qui concernait les Slaves, aux conséquences de l'instauration du régime soviétique en Russie, et, en ce qui concernait les Grecs, à l'exode forcé de 1922, qui avait ruiné la florissante chrétienté grecque d'Asie Mineure, puis à la deuxième guerre mondiale et à la guerre civile. Mais, en 1971, cette diminution du nombre des moines était stabilisée, et la remontée se dessinait. Elle allait ensuite s'accélérer, à un rythme inespéré. Grâce à l'arrivée de très nombreux novices et jeunes moines, les monastères qui ne comptaient plus que quelques vieillards allaient reprendre vie les uns après les autres. Il faut préciser que ces jeunes moines, que l'on rencontre partout aujourd'hui sur l'Athos, ne prétendent aucunement y renouveler ou y changer en quoi que ce soit la vie monastique. Au contraire, leur tendance est plutôt de reprendre les formes de vie les plus traditionnelles et les plus rigoureuses, en abandonnant les mitigations de l'idiorythmie. Ils ne veulent être que des disciples, et ils bénéficient de l'expérience de Pères spirituels de très grande

valeur, qui n'ont jamais manqué sur la Sainte Montagne.

On connaît en France, grâce au livre du Père Sophrony, saint Silouane, qui vécut à l'Athos de 1892 à 1938. Mais à la même époque, il existait sur l'Athos un bon nombre de moines qui ne lui cédaient en rien par l'intensité de leur vie spirituelle. Plusieurs monastères sont maintenant dirigés par des Pères spirituels formés eux-mêmes par un hésychaste mort en 1959, le Père Joseph, dont d'admirables Lettres spirituelles ont été publiées.

On reproche souvent aux moines du Mont Athos leur opposition à l'oecuménisme, et on les accuse volontiers de sacrifier la charité à la vérité. Il nous fut aisé de constater, dès notre premier voyage, alors que nous étions encore catholiques romains et que la pensée de devenir orthodoxes ne nous effleurait même pas, qu'ils savaient allier une charité très délicate et pleine d'attentions envers les personnes, quelles que soient leurs convictions et leur appartenance religieuse, à l'intransigeance doctrinale. A leurs yeux d'ailleurs, le total respect de la vérité est l'un des premiers devoirs que leur impose la charité envers autrui. Ils n'ont aucune position doctrinale particulière, et professent simplement la foi de l'Eglise orthodoxe : « L'Eglise est une. Cette Eglise une et vraie, qui garde la continuité de la vie ecclésiale, c'est-à-dire l'unité de la Tradition, est l'Orthodoxie. Admettre que cette Eglise une et vraie, à l'état pur, n'existe pas sur terre et qu'elle est partiellement contenue dans les différentes « branches », ce serait [...] ne pas avoir foi en l'Eglise et en son Chef ^[21]. »

Simplement, les Athonites tiennent à ce que cette conviction s'inscrive dans les faits. Ils ne peuvent approuver des comportements ou des paroles qui sembleraient impliquer une reconnaissance pratique de la théorie des « branches ». L'unité des chrétiens, qui leur tient à cœur autant qu'à quiconque, ne peut se réaliser que par l'accession des non-orthodoxes à l'intégrité et à la plénitude de la foi apostolique. Elle ne saurait être le fruit de compromis et d'efforts nés d'une aspiration humaine et naturelle à l'unité entre les hommes, qui ferait bon marché du dépôt confié à l'Eglise. En matière d'oecuménisme comme de vie spirituelle, l'attitude de l'Athos est faite de sobriété et de discernement. Il faut savoir filtrer aussi bien les élans de la sensibilité que les raisonnements de l'esprit, et surtout renoncer à « plaire aux hommes », si l'on veut plaire à Dieu et entrer dans son Royaume.

Réception dans l’Eglise orthodoxe.

Nous fûmes reçus dans l'Eglise orthodoxe le 19 juin 1977, à Simonos Petra. Diverses informations inexactes, des imputations calomnieuses même, ont été propagées à propos de cette réception. A l'encontre de ce qui a été dit ou écrit, même par des orthodoxes, je puis affirmer que jamais on ne nous demanda de nous engager à combattre l'Eglise catholique ! Jamais on ne nous demanda de renier tout notre passé. Au contraire, notre higoumène insista fortement sur le fait que notre entrée dans l'Eglise orthodoxe signifiait un achèvement, l'entrée dans une plénitude ; elle apportait un complément nécessaire à tout ce que nous avons antérieurement reçu dans l'Eglise catholique. C'est précisément pour marquer la continuité avec le passé qu'il tint à ce que je garde le nom que j'avais reçu lors de ma prise d'habit à Bellefontaine, où l'on m'avait placé sous le patronage de saint Placide.

V. Les métochia français de Simonos Petra (depuis 1978).

En 1978, la communauté de Simonos Petra comptait dans son sein trois moines d'origine française : les Pères Séraphin, Elie, et moi-même. Ces trois moines étaient également disposés soit à rester sur la Sainte Montagne, soit à s'établir en France, selon ce que déciderait leur higoumène, l'Archimandrite Aimilianos. Celui-ci jugea préférable qu'ils retournent en France pour y créer des métochia (dépendances) du monastère de Simonos Petra.

Le métropolite Mélétiós, archevêque de l'Eglise grecque à Paris, qui nous connaissait bien, donna son accord et ne cessa d'appuyer le projet, avec toute sa bienveillance. C'est ainsi que naquirent deux métochia français situés l'un à Martel, sur le Causse du Quercy, et l'autre en Dauphiné, dans une vallée profonde du Vercors.

Le monastère de la Transfiguration.

Ainsi fondé par le Père Elie, le métochion de Martel prit le nom de Monastère de la Transfiguration. Il dut être dans la suite transféré dans un site plus approprié, près de la ville de Terrasson, en Dordogne. Il fut, dès l'origine, un métochion féminin, le premier en Europe occidentale. Il compte aujourd'hui cinq moniales. C'est un petit monastère très attachant, très paisible, qui assure une présence rayonnante de l'Eglise orthodoxe

dans une région de France où elle est très peu représentée.

Le Monastère Saint-Antoine-le-Grand.

Le métrochion dauphinois de Saint-Laurent-en-Royans fut dédié à saint Antoine le Grand, en raison de la proximité de l'ancienne abbaye de Saint-Antoine-en-Dauphiné, où sont vénérées les reliques du saint, et qui fut, du XIII^{ème} au XVIII^{ème} siècle, la maison mère de tous les moines antonins d'Occident. Dès le XI^{ème} siècle, un prieuré dépendant de cette abbaye avait été édifié dans la vallée de Combe-Laval, où le nouveau métrochion athonite prenait naissance. Celui-ci fut également placé sous le patronage de saint Nectaire d'Egine, dont la petite communauté avait souvent éprouvé la protection, et de saint Mémoire, évêque italien dont le culte avait été transporté de Bari à Combe-Laval sans doute par des pèlerins médiévaux de saint Nicolas.

Le monastère de Solan.

Le métrochion de Saint-Antoine avait été fondé pour être un monastère masculin. Néanmoins, ce furent d'abord des vocations féminines qui se présentèrent, dès 1981, et il fallut bientôt établir pour elles, à quelques kilomètres de la communauté des moines, un monastère féminin, qui prit le nom de Monastère de la Protection de la Mère de Dieu. Les bâtiments où il fut installé devinrent rapidement trop exigus par suite de l'accroissement du nombre des moniales, et il fut transféré en 1991 dans le Gard, au mas de Solan, près d'Uzès.

Par suite de circonstances providentielles, les Sœurs se trouvèrent en possession d'un grand domaine agricole. Ainsi mises en contact avec les réalités du monde rural, elles prirent très vite conscience des effets néfastes des méthodes de culture industrielle pratiquées aujourd'hui à une très large échelle dans le monde. Leur foi orthodoxe et leur connaissance de l'enseignement des Pères de l'Eglise leur donnaient la conviction que l'homme n'a pas été placé par Dieu dans le monde pour le dominer et l'exploiter à son gré, à la recherche d'un profit sans limite, mais que sa fonction est d'être comme le liturge et le chef de chœur d'une création faite pour chanter la gloire de son Auteur. L'attitude fondamentale de l'homme envers le reste de la création ne doit pas être la domination et l'exploitation, mais la bénédiction et l'action de grâces devant les dons reçus de Dieu.

Les Sœurs de Solan, aidées par des conseillers particulièrement compétents, ont donc entrepris de mettre en valeur leur domaine agricole selon des méthodes respectueuses de l'environnement et des équilibres naturels. Des résultats très encourageants ont été obtenus, et une association d'« Amis de Solan » a été créée pour regrouper des personnes qui, tout en appartenant à des milieux et à des confessions religieuses très divers, s'intéressent à ce qui se fait au monastère et apportent leur compétence et leur aide à la tâche assumée par les moniales. Celles-ci entendent répondre ainsi aux appels lancés successivement par les deux patriarches œcuméniques Dimitrios et Bartholomaios, qui se sont efforcés de sensibiliser les Orthodoxes aux incidences

éthiques et spirituelles du problème écologique, et ont discerné dans les questions de cette nature un terrain où orthodoxes et non orthodoxes peuvent entreprendre une collaboration fructueuse.

Développement du monastère Saint-Antoine-le-Grand.

Le monastère Saint-Antoine-le-Grand, pour sa part, ne pouvait envisager de se consacrer à une activité agricole. Entouré de pentes abruptes et incultivables, ne possédant qu'un terrain de faible superficie, le monastère ne pouvait subsister que grâce à une activité artisanale, et à l'accueil des hôtes.

En 1978, lors de l'installation des deux premiers moines, le monastère ne se composait que d'un bâtiment vétuste et d'une grange. Il fallut restaurer cet ensemble pour le rendre habitable. Le manque total de moyens financiers obligea les moines à réaliser eux-mêmes tout ce travail. Une chapelle provisoire avait été aménagée en réunissant deux pièces de la maison. Mais dix ans plus tard, cette chapelle était devenue beaucoup trop exigüe, du fait de l'accroissement du nombre des moines, qui devaient bientôt atteindre la dizaine, et, surtout, de celui des fidèles orthodoxes établis dans les villages d'alentour. Il fallut entreprendre la construction d'une véritable église.

Nous décidâmes la construction de cette église au moment où l'on s'apprêtait à célébrer le millénaire du baptême de la sainte Russie ; c'est pourquoi nous résolûmes que tous les offices et les prières qui y seraient accomplis seraient célébrés pour obtenir la libération de ce pays du joug du communisme athée, et qu'elle serait dédiée à saint Silouane, récemment canonisé, lequel est comme un vivant trait d'union entre le Mont Athos et la Russie et un intercesseur pour son pays d'origine. Le financement de l'ensemble des travaux fut assuré exclusivement par les dons des fidèles orthodoxes de la région et des amis du monastère. Certains n'hésitèrent pas à y consacrer toutes leurs économies.

Les plans en furent dessinés par un moine du monastère, le Père Gildas, diplômé en archéologie byzantine. Celui-ci dirigea tous les travaux, assisté des conseils d'architectes amis du monastère. Le gros œuvre de maçonnerie et les toitures furent

réalisés par une entreprise locale. Tout le reste – enduits intérieurs, dallage, vitraux, menuiserie et ébénisterie, sculpture sur pierre et sur bois – fut l'œuvre des moines eux-mêmes, dont plusieurs étaient d'excellents artisans, notamment le Père Séraphin, qui exécuta les enduits intérieurs, tous les travaux d'ébénisterie et de sculpture sur bois, et les vitraux en dalle de verre, inspirés de claustra préromans d'Espagne.

Quelques temps après l'achèvement de l'église, deux ans et demi plus tard, les frontières de la Russie s'étant ouvertes, un excellent peintre d'icônes de Moscou, Iaroslav Dobrynine, vint visiter le monastère. Il apprécia beaucoup l'architecture de l'église et proposa d'en réaliser bénévolement la décoration iconographique, voulant manifester ainsi l'aide de la Russie au développement de l'Orthodoxie en France. Durant cinq années, il vint régulièrement passer six mois au monastère pour exécuter ce travail, aidé par son épouse Galina. Il réalisa ainsi six cent mètres carrés de peintures murales dont le style alliait à la meilleure tradition byzantine quelque chose de la douceur et de la luminosité des anciennes icônes slaves. Architecte de formation, il sut parfaitement intégrer ses compositions dans l'architecture du bâtiment, faisant ainsi de l'église Saint-Silouane un véritable joyau d'art sacré. Une relique importante de saint Antoine le Grand fut donnée au monastère, grâce à la bienveillance de l'archevêque catholique d'Aix-en-Provence, et une relique de saint Silouane nous fut offerte par l'Archimandrite Sophrony, scellant ainsi l'amitié qui existait de longue date entre nous et le monastère Saint-Jean-Baptiste de Maldon.

L'église fut consacrée le samedi 20 mai 2000, par son Eminence Monseigneur Jérémie, Métropolitain grec-orthodoxe de France, en présence du Révérend Père Elisée, remplaçant de l'Archimandrite Aimilianos, higoumène de Simonos Petra, et de plusieurs moines de ce monastère.

Vers la même époque, au monastère de la Transfiguration, le Père Elie édifiait une église de bois, de dimensions plus modestes, mais pleine de charme, et qui évoque les petites églises de Roumanie.

L'île de Porquerolles.

Un heureux concours de circonstances amena mon premier compagnon, le Père

Séraphin, à découvrir l'île de Porquerolles, l'une des « Iles d'or » qui font face à la côte varoise. Père Séraphin, qui menait la vie cénobitique depuis une cinquantaine d'années, souhaitait depuis longtemps se retirer dans la solitude. Cette île, où avaient vécu au début du V^{ème} siècle les quatre moines auxquels saint Cassien avait dédié les deux derniers livres de ses *Conférences*, lui parut apte à réaliser son dessein. Il y retrouvait des paysages méditerranéens et des horizons marins qui rappelaient ceux du Mont Athos. Nous prîmes contact avec le Directeur du Parc National, responsable de la sauvegarde de l'île, et, grâce à lui, nous pûmes obtenir la location, par bail emphytéotique, d'un fort en partie ruiné de la fin du XIX^{ème} siècle, le Fort de la Repentance, qui, malgré l'afflux des vacanciers sur les plages, jouit d'une merveilleuse atmosphère de solitude, de silence et de paix. Malgré son âge avancé, et au prix d'un rude travail, Père Séraphin entreprit la restauration du fort et le transforma en ermitage, sous le vocable de Sainte Marie du Désert (Sainte Marie l'Égyptienne). Il y vit maintenant depuis plus de dix ans, partageant son temps entre la prière nocturne, la lecture des saints Pères et le travail, couvrant de son intercession cette Côte d'Azur si mondaine, et, au-delà, notre monde tellement tourmenté.

Activités diverses.

En 1978, Nikita Struve, auquel une profonde amitié me lia bientôt, me demanda d'assurer chaque mois un week-end de célébrations liturgiques et de conférences dans le Centre spirituel qu'il venait de créer au Moulin de Senlis, à Montgeron. Ces journées de prière liturgique et d'enseignement eurent lieu régulièrement pendant une vingtaine d'années. A partir de 1994, je fus invité à assurer le cours de Patrologie à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, ce qui m'obligea à passer chaque mois une semaine à Paris. De 1999 à 2003, ces activités furent souvent perturbées par des problèmes de santé, qui me réduisirent même pendant quelques mois à une immobilité complète. Malgré des séquelles parfois assez douloureuses, je pus reprendre ensuite mon rythme de vie habituel, partageant principalement mon temps entre le monastère Saint-Antoine, le monastère de Solan et l'Institut Saint-Serge.

Le travail de traduction des grands textes de la tradition monastique me tenait toujours à cœur ; il me paraissait indispensable, et inséparable de l'œuvre de fondations monastiques que nous avons entreprise en France. Durant notre long séjour à Simonos Petra, entre 1976 et 1978, j'avais traduit l'*Echelle sainte* de saint Jean Climaque. Dès notre retour en France, en 1978, je m'appliquai à traduire un autre texte important, les *Homélies spirituelles* traditionnellement attribuées à saint Macaire d'Égypte. Ces deux volumes parurent dans la collection « Spiritualité orientale ». A la demande du Père abbé de Bellefontaine, Dom Etienne, et du Père Gérard, directeur de la collection, j'entrepris en 2003 la traduction de la version grecque des *Discours ascétiques* de saint

Isaac le Syrien, rédigés par lui en syriaque au VII^{ème} siècle, et traduits en grec au IX^{ème} par deux moines de Saint-Sabas en Palestine. J'avais beaucoup hésité à accepter ce travail, principalement parce que certains textes d'Isaac, absents il est vrai de la version grecque, enseignent le salut final (apocatastase) de toutes les créatures raisonnables, damnés et démons compris. Cette doctrine contredit des affirmations très claires des Evangiles et a été condamnée par des auteurs spirituels aussi sûrs que les saints Pères Jean et Barsanuphe de Gaza, ainsi que par le VI^{ème} Concile œcuménique. Il m'apparaissait clairement que les auteurs orthodoxes et catholiques qui prônent aujourd'hui la doctrine de l'apocatastase et déclarent sans hésiter que « nous serons tous sauvés » s'écartent de la foi authentique de l'Eglise et de la doctrine des maîtres spirituels les plus sûrs. Mais d'autre part, sur tous les autres points, l'enseignement de saint Isaac, dans ses écrits traduits en grec, est tellement admirable et, en divers passages, contredit même si clairement la doctrine de l'infaillibilité du salut universel, que je ne pouvais que me rallier à l'avis des grands Géronda de Grèce et de la Sainte Montagne, qui l'avaient en très grande estime et en avaient fait leur livre de chevet. J'ai donc entrepris cette traduction, qui m'a demandé deux ans et demi de travail, en précisant dans une note ce que je pensais du problème de l'apocatastase. Le programme de la collection Spiritualité orientale ayant dû être modifié entre-temps, le livre fut édité par nos deux monastères et parut à l'automne 2006.

Les métochia athonites et la « diaspora » orthodoxe.

Les métochia français du Mont Athos ont adopté la manière de vivre et la tradition spirituelle de Simonos Petra. La vie y est cénobitique, c'est-à-dire entièrement communautaire. L'office divin y est célébré selon le typicon du Mont Athos, mais en langue française, avec les mélodies byzantines traditionnelles, dont l'adaptation a demandé un gigantesque travail, commencé à Aubazine par le Père Séraphin, et poursuivi à Saint-Antoine et à Solan avec le concours d'une très remarquable musicienne, Andréa Atlanti, qui a consacré son talent à cette tâche qui est encore loin d'être achevée. Une grande importance est donnée aussi à la prière personnelle en cellule, selon un « canon » que chaque moine ou chaque moniale reçoit de son Père spirituel, et à l'entretien intérieur aussi continu que possible avec Dieu.

La situation de nos métochia français est cependant assez différente de celle des grands monastères du Mont Athos, du fait même de leur présence dans un pays où l'Orthodoxie est très minoritaire et d'implantation relativement récente. Certes, ces monastères existent, avant tout, pour que des hommes ou des femmes, Orthodoxes de souche ou convertis, puissent y consacrer entièrement leur vie à Dieu. Mais ils ont aussi un rôle à jouer vis-à-vis des laïcs orthodoxes, et même des non-orthodoxes au milieu desquels ils sont établis.

La France est un pays largement déchristianisé, mais où l'Eglise catholique reste cependant très majoritaire. Les Orthodoxes n'y représentent qu'un pourcentage très faible de la population. La situation de l'Orthodoxie y est rendue plus difficile encore par le fait qu'elle s'y est implantée à la faveur de diverses émigrations, principalement russe et grecque.

Notre position de moines de l'Athos en France a l'avantage de nous placer en dehors des antagonismes juridictionnels. L'Athos a depuis des siècles une vocation inter-orthodoxe. Des moines de nationalités très diverses s'y côtoient, dans le sentiment d'une commune appartenance au « Jardin de la Mère de Dieu. » Nous aimerions que notre présence en France soit ainsi un facteur d'union et de convergence spirituelle entre Orthodoxes d'origines diverses.

Un vieux moine de la Sainte Montagne, maintenant décédé, le Père Gélasios de Simonos Petra, nous avait dit un jour : « Vous n'êtes pas des catholiques romains convertis à l'Orthodoxie grecque. Vous êtes des chrétiens d'Occident, des membres de l'Eglise de Rome, qui rentrez en communion avec l'Eglise universelle. C'est beaucoup plus grand et beaucoup plus important. » Et, tandis qu'il disait cela, de grosses larmes coulaient sur ses joues...

Certes, nous nous sommes bien « convertis », en ce sens que nous sommes passés de l'Eglise romaine – envers laquelle nous gardons une immense gratitude pour tout ce que nous avons reçu au sein de nos familles et de ce peuple chrétien qui nous a si longtemps portés – à l'Eglise orthodoxe. Mais cette Eglise orthodoxe n'est pas simplement une Eglise « orientale », une expression orientale de la foi chrétienne : elle est l'Eglise du Christ. L'essentiel de sa tradition fut la tradition commune de tous les chrétiens pendant les premiers siècles, et en entrant en communion avec elle, nous ne faisons que revenir à cette source. Nous n'avons pas « changé d'Eglise » : nous n'avons rien voulu d'autre qu'entrer dans la plénitude originelle de l'unique Eglise du Christ. Nous nous sentons pleinement du nombre de ces chrétiens d'Occident qui « en demandant à être reçus dans l'Eglise orthodoxe n'ont cependant pas renié ce qui, en Occident, et plus particulièrement en leur patrie, avant et depuis les séparations et le schisme, porte la marque de l'Esprit de Dieu qui souffle où il veut^[22]. »

Moines orthodoxes appelés à vivre en terre de France de la tradition de la Sainte Montagne, nous savons que la mission du moine « n'est pas de faire quelque chose par ses possibilités, mais de porter par sa vie le témoignage que la mort a été vaincue. Et cela, il ne le fait qu'en s'enterrant lui-même comme un grain dans la terre^[23]. »

Et surtout, « nous savons que nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir » (Hébr., 13, 14).

Une première version de ce texte est parue dans *Le Messager orthodoxe*, N° 95, 1984. par la suite l'archimandrite Placide a révisé et augmenté le texte original et c'est cette version qui paraît ici avec son autorisation.
