

La *lectio divina* comme école de prière chez les Pères du désert

Note: Texte d'une conférence donnée à Saint-Louis-des-Français,

à Rome, en novembre 1995

Écriture, école de vie

La vocation d'Antoine, telle qu'elle nous est décrite par Athanase dans sa *Vita Antonii*, est bien connue. Un jour le jeune Antoine, formé dans une famille chrétienne de l'Église d'Alexandrie (en tout cas de la région d'Alexandrie), et qui avait donc entendu lire les Écritures depuis son enfance, entre à l'église et est particulièrement frappé par le texte d'Écriture qu'il y entend lire : Il s'agissait du récit de la vocation du jeune homme riche : "Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi, tu auras un trésor dans le ciel." (Matth. 19,21 ; Vit. Ant. 2)

Antoine a sans doute entendu ce texte bien des fois auparavant ; mais ce jour-là le message le frappe de plein fouet, et il le reçoit comme un appel personnel. Il s'exécute donc, vend la propriété familiale -- assez importante -- et distribue aux pauvres du village le profit de la vente, gardant tout juste ce qu'il lui faut pour s'occuper de sa jeune soeur dont il a la responsabilité.

Un peu plus tard, entrant de nouveau à l'église, il entend un autre texte de l'Évangile qui le secoue tout autant que le premier : "Ne vous préoccupez pas du lendemain" (Matt. 6,34 ; Vit. Ant. 3). Ce texte aussi le rejoint en plein coeur, comme un appel personnel. Il confie alors sa soeur à une communauté de vierges, (de telles communautés existaient depuis très longtemps), il se défait de tout ce qui lui reste et entreprend la vie ascétique près de son village, se faisant guider par les ascètes de la région.

Ce récit indique bien l'importance et le sens que l'Écriture avait chez les Pères du Désert. Elle était d'abord école de vie. Et parce qu'elle était école de vie, elle était également école de prière chez des hommes et des femmes qui avaient l'aspiration de faire de leur vie une prière continuelle, comme le leur demandait l'Écriture.

Les Pères du désert voulaient vivre fidèlement tous les préceptes de

l'Écriture. Et, dans l'Écriture, le seul précepte concret qu'ils trouvaient sur la fréquence de la prière n'était pas qu'il fallait prier à telle ou telle heure de la journée ou de la nuit, mais qu'il fallait prier sans cesse.

D'Antoine, Athanase écrit : (Vit. Ant. 3) : "Il travaillait de ses mains, car il avait entendu : *Qui ne travaille pas, qu'il ne mange pas* (2 Thes. 3,10). D'une part de son gain, il achetait du pain, il distribuait le reste aux besogneux. Il priait continuellement, ayant appris qu'il faut prier sans cesse en son particulier. Il était si attentif à la lecture que rien ne lui échappait des Écritures et que la mémoire lui tenait lieu de livres".

On doit remarquer tout de suite dans ce texte d'Athanase, que la prière continuelle s'accompagne d'autres activités, en particulier le travail. J'ai cité ce texte selon la traduction de Benoît Lavaud, mais la traduction "il était si attentif à la lecture que rien ne lui échappait des Écritures" est ambiguë. On peut facilement la comprendre comme voulant dire "il était si attentif à faire sa lecture"... alors que le sens de l'original grec est : "il écoutait la lecture avec une telle attention" comme l'avait d'ailleurs compris Évagre dans sa traduction latine : "auditioni Scripturarum ita studium commodabat..." (il écoutait les Écritures avec un tel soin).

On ne peut évidemment pas parler de l'Écriture comme école de prière chez les Pères du Désert, sans se référer aux deux admirables Conférences que Cassien a consacrées explicitement à la prière, toutes les deux attribuées à abba Isaac, la 9ème et la 10ème.

Le principe fondamental est donné d'emblée au début de la Conf. 9: "Toute la fin du moine et la perfection du coeur consistent en une persévérance ininterrompue de prière. Et Isaac explique que tout le reste de la vie monastique, l'ascèse et la pratique des vertus n'a de sens et de raison que si cela conduit à cette fin.

Que signifie "*lectio divina*" ?

Avant d'aller plus loin, je tiens à préciser tout de suite que lorsque je parlerai de la *lectio divina* chez les Pères du Désert, dans cette conférence, je n'entendrai pas l'expression *lectio divina* dans le sens technique (et réducteur) qu'on lui a donné dans la littérature spirituelle et monastique des dernières décennies.

Le mot latin *lectio* au sens premier, veut dire un enseignement, une leçon. Dans un sens second et dérivé, *lectio* peut aussi désigner un texte ou un ensemble de textes transmettant cet enseignement. Ainsi, on parle de leçons (*lectiones*) de l'Écriture lues durant la liturgie.

Enfin, dans un sens encore plus dérivé, et plus tardif, *lectio* peut aussi vouloir dire lecture.

Ce dernier sens est évidemment celui dans lequel on entend cette expression aujourd'hui. De nos jours, en effet, on parle de *lectio divina* comme d'une observance déterminée ; et on nous dit qu'il s'agit d'une forme de lecture différente de toutes les autres, et que surtout il ne faut pas confondre la véritable *lectio divina* avec d'autres formes de simple "lecture spirituelle". C'est là une vision tout à fait moderne qui, comme telle, représente une conception étrangère aux Pères du désert, et sur laquelle je reviendrai tout à l'heure.

Si l'on consulte l'ensemble de la littérature latine primitive (ce qu'on peut faire facilement de nos jours, soit au moyen de bonnes concordances soit avec le CDROM du CETEDOC), on constate que chaque fois qu'on retrouve l'expression *lectio divina*, chez les écrivains latins, avant le Moyen Âge, cette expression désigne l'Écriture Sainte elle-même, et non une activité humaine sur l'Écriture Sainte. *Lectio divina* est synonyme de *sacra pagina*. Ainsi on dit que la *lectio divina* nous enseigne telle ou telle chose ; que nous devons lire attentivement la *lectio divina*, que le Divin Maître, dans la *lectio divina*, nous rappelle telle ou telle exigence, etc.

Exemples: Cyprien: "*Sit in manibus divina lectio*", (*De zelo et livore*, cap. 16)

Ambroise: "*ut divinae lectionis exemplo utamur*", (*De bono mortis*, cap 1, par. 2)

Augustin: "*aliter invenerit in lectione divina*", (*Enarr. in psalmos*, ps. 36, serm. 3, par. 1)

C'est là l'unique sens qu'avait l'expression *lectio divina* à l'époque des Pères du Désert. C'est donc le sens dans lequel je l'emploierai dans cette conférence, sauf lorsque je ferai allusion à l'approche contemporaine. Je ne parlerai pas d'une observance particulière ayant l'Écriture comme objet, mais bien de l'Écriture elle-même comme École de vie et donc École de prière des premiers moines.

Lecture ?

Parler de "lecture" de l'Écriture chez les Pères induit d'ailleurs à confusion. La lecture proprement dite, comme on l'entend aujourd'hui, devait être somme toute assez rare. Les moines pachômiens, par exemple, qui venaient pour la plupart du paganisme, devaient, dès leur arrivée au monastère, apprendre à lire s'ils ne le savaient pas, afin de pouvoir apprendre l'Écriture. Un texte de la Règle dit qu'il ne

doit y avoir personne au monastère qui ne sache par coeur au moins le Nouveau Testament et les Psaumes. Mais une fois mémorisés, ces textes deviennent l'objet d'une "meletè", d'une *meditatio* ou *ruminatio* continuelle tout au long de la journée et d'une grande partie de la nuit, en privé comme en synaxes. Cette *ruminatio* de l'Écriture n'est pas conçue comme une prière vocale, mais bien comme un contact constant avec Dieu à travers sa Parole. Une attention constante qui, elle, devient une prière constante.

Un récit des apophtegmes exprime bien cette importance relative de la lecture par rapport à l'importance absolue du contenu de l'Écriture:

"À un moment de grand froid, Sérapion rencontre à Alexandrie un pauvre complètement nu. Il se dit: 'C'est le Christ, et je suis homicide s'il meurt avant que j'aie cherché à l'aider.' Sérapion enlève donc tous ses vêtements et les donne au pauvre, puis il reste nu dans la rue avec, comme seul objet conservé, un Évangile sous le bras... Un passant, qui le connaissait, lui demande: 'Abba Sérapion, qui t'a enlevé tes vêtements?' Et Sérapion, montrant son Évangile, répond: 'Voici celui qui m'a enlevé mes vêtements.' Sérapion s'en va ensuite dans un autre endroit et il y voit quelqu'un qu'on emmène en prison, parce qu'il est incapable de solder une dette. Sérapion, pris de pitié, lui donne son Évangile, afin qu'en le vendant, il puisse rembourser sa dette. Lorsque, sans doute grelottant, Sérapion rentre dans sa cellule, son disciple lui demande où est sa tunique, et Sérapion répond qu'il l'a envoyée là où elle était plus nécessaire que sur son corps. A la deuxième question de son disciple: "Et où est ton Évangile?", Sérapion répond: "J'ai vendu celui qui me disait continuellement: *Vendez vos biens, et donnez-les aux pauvres* (Lc 12,33); je l'ai donné aux pauvres, afin d'avoir confiance plus grande au jour du jugement (Pat. Arm. 13,8, R: III, 189).

Comme nous l'avons vu au début, Antoine, chrétien de naissance, a été converti à la vie ascétique par la *lectio divina*, ou la *sacra pagina*, proclamée dans la communauté ecclésiale locale, au cours de la célébration liturgique.

Pachôme, qui, lui, venait d'une famille païenne de Haute Égypte, fut aussi converti par l'Écriture, mais par l'Écriture interprétée et incarnée dans la vie concrète d'une communauté chrétienne, qui vivait de l'Évangile, celle de Latopolis. Vous connaissez l'histoire: Le jeune Pachôme est fait conscrit de l'armée romaine et est mis sur un navire qui l'emmène avec les autres recrues vers Alexandrie. Un soir le navire arrête à Latopolis et les conscrits sont mis en prison; les Chrétiens de l'endroit leur apportent alors des vivres et des breuvages. C'est la première rencontre de Pachôme avec le christianisme.

Pour Antoine, représentant par excellence de l'anachorétisme, comme pour Pachôme, représentant du cénobitisme, l'Écriture est avant tout Règle de vie. Elle est même la seule véritable Règle du moine. Ni Antoine ni Pachôme n'ont écrit de Règle au sens où on l'entendra dans la tradition monastique après eux, bien qu'un certain nombre de règlements pratiques de Pachôme et de ses successeurs aient été réunis sous le nom de "Règle de Pachôme".

(Écriture comme unique "Règle" du moine

À un groupe de frères qui voulaient une "parole" d'Antoine, celui-ci leur répondit: "Vous avez entendu l'Écriture? elle vous convient fort bien". (Noter le mot: "entendu" -- *ékousate*) (Ant. 19).

Quelqu'un d'autre demanda à Antoine: "Que dois-je faire pour plaire à Dieu?". Le vieillard répondit: "Observe ce que je vais te recommander: où que tu ailles, aies tout le temps Dieu devant les yeux; quoi que tu fasses, agis selon les témoignage des Écritures." (Ant. 3).

Remarquons d'abord trois choses dans ce bref apophtegme. D'abord le moine qui interroge Antoine ne recherche pas un enseignement théorique et abstrait. Sa demande, comme celle du jeune homme riche de l'Évangile, est très concrète. "Que dois-je faire? -- "Que dois-je faire pour plaire à Dieu?" (C'est d'ailleurs une attitude que l'on retrouve constamment dans les apophtegmes). La réponse d'Antoine est double: On plaît à Dieu si l'on a toujours Dieu devant ses yeux, c'est-à-dire si l'on vit constamment en présence de Dieu -- ce qui est la conception qu'ont les Pères du Désert de la prière continuelle; et cela est possible si l'on se laisse guider par les Écritures. Antoine ne parle pas ici de lecture ou de méditation des Écritures, mais bien de tout faire selon le témoignage des Écritures.

Un jour Théodore, le disciple préféré de Pachôme, demande à ce dernier, avec son ardeur de néophyte, combien de jours on doit rester sans manger durant la Pâque, c'est-à-dire la Semaine Sainte. (La règle de l'Église et la coutume générale était de faire un jeûne total durant le vendredi et le samedi de la Pâque; mais certains passaient trois ou quatre jours sans rien manger.) Pachôme lui recommande de s'en tenir à la Règle de l'Église, qui demande de garder un jeûne absolu durant les seuls deux derniers jours, afin, dit-il, d'avoir la force d'accomplir sans défaillir les choses qui nous sont commandées dans les Écritures: la prière incessante, les veilles, les récitations de la loi de Dieu et le travail manuel.

Ce qui est important avant tout pour les Pères du Désert, ce n'est pas de lire la Bible mais de la vivre. Évidemment, pour la vivre il faut la connaître. Et comme tout chrétien, le moine apprenait l'Écriture en

tout premier lieu en l'écoutant proclamer dans l'assemblée liturgique. Il apprenait aussi par coeur des parties importantes de l'Écriture afin de pouvoir la ruminer tout au long de la journée. Enfin certains avaient accès à des manuscrits de l'Écriture et pouvaient en faire une lecture privée. Cette lecture privée n'était qu'une forme entre d'autres, et pas nécessairement la plus importante, de se laisser constamment interpeller par la parole de Dieu.

L'herméneutique du désert

Les quelques récits que j'ai mentionnés nous laissent entrevoir les lignes de force de ce qu'on pourrait appeler l'herméneutique des Pères du Désert -- une herméneutique qui, bien sûr n'est jamais formulée sous forme de principes abstraits, mais qui n'en est pas moins une. Les grands maîtres de l'herméneutique moderne, qui considèrent toute interprétation comme un dialogue entre le texte et le lecteur ou l'auditeur, et pour qui toute interprétation doit normalement conduire à une transformation ou à une conversion, n'ont rien inventé. Ils ont formulé une réalité que les Pères du désert ont vécue, bien sûr sans pouvoir la formuler -- ou en tout cas sans se soucier de la formuler.

Au désert l'Écriture est constamment interprétée. Cette interprétation ne s'exprime pas sous forme de commentaires et d'homélies, mais dans des actions et des gestes, dans une vie de sainteté transformée par le dialogue constant du moine avec l'Écriture. Les textes ne cessent de signifier toujours plus non seulement pour ceux qui les lisent ou les entendent, mais aussi pour ceux qui rencontrent ces moines qui ont incarné ces textes dans leur vie. L'homme de Dieu qui a assimilé la Parole de Dieu est devenu un nouveau "texte", et un nouvel objet d'interprétation. C'est d'ailleurs dans ce contexte qu'il faut comprendre le fait qu'au désert la parole de l'Ancien est considérée avoir le même pouvoir que la Parole de l'Écriture.

J'ai mentionné plus haut l'apophtegme d'Antoine qui répond aux frères : "Vous avez entendu l'Écriture? elle vous convient fort bien". En fait les frères ne furent pas satisfaits de cette réponse et lui dirent: "Père, nous voulons aussi une parole de toi". Alors Antoine leur dit: "L'Évangile dit: si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre". Ils dirent: "Nous ne pouvons pas faire cela." Le vieillard leur dit: "Si vous ne pouvez tendre l'autre, supportez au moins qu'on vous frappe sur une joue." -- "Nous ne le pouvons pas non plus" -- "Si vous ne le pouvez pas non plus, dit-il, ne rendez pas le mal que vous avez reçu." Et ils dirent: "Nous ne le pouvons pas non plus". Alors le vieillard dit à son disciple: "Préparez leur une petite bouillie de farine car ils sont malades. Si vous ne pouvez pas ceci, et ne voulez pas cela, que puis-je faire pour vous? Vous avez besoin de prières."

Fils de l'Église d'Égypte et d'Alexandrie

Cette façon de concevoir l'Écriture comme Règle de vie n'était d'ailleurs pas propre aux moines. Il ne faut pas oublier que les Pères du Désert qui nous sont connus à travers les Apophtegmes, la littérature pachômienne, Pallade et Cassien, etc. sont avant tout les moines égyptiens de la fin du troisième et du début du quatrième siècle. Ces moines sont des fils de l'Église. Ils appartiennent à une Église bien concrète, celle d'Égypte, formée dans la tradition spirituelle d'Alexandrie.

Le mythe selon lequel la plupart des premiers moines, à commencer par Antoine, étaient des analphabètes et des ignorants, ne résiste plus à la critique. Plusieurs études récentes, en particulier celles de Samuel Rubenson sur les Lettres d'Antoine, ont démontré qu'Antoine et les premiers moines du désert d'Égypte avaient assimilé l'enseignement spirituel de l'Église d'Alexandrie, qui était encore profondément marquée par l'enseignement des grands maîtres de l'École d'Alexandrie, et en particulier par le souffle mystique que lui avait donné son maître le plus illustre, le grand Origène.

L'Église d'Alexandrie, était née dès la première génération chrétienne, au sein d'une diaspora juive très cultivée comptant, selon Pline, environ un million de membres; ce qui explique que cette Église d'Alexandrie et d'Égypte eut dès son origine une orientation judéo-chrétienne très marquée. Ce qui explique également à la fois son ouverture à la tradition scripturaire et mystique qui avait marqué les Églises Judéo-chrétiennes des premières générations chrétiennes..

L'École du Désert est, à beaucoup de points de vue, la réplique dans la solitude de l'École d'Alexandrie où l'on sait qu'Origène avait vécu avec ses disciples une existence monastique avant la lettre toute centrée sur la Parole de Dieu. Selon une belle description qu'en donne Jérôme, cette existence était une alternance continuelle passant de la prière à la lecture et de la lecture à la prière, de nuit comme de jour. (Lettre à Marcella 43,1; PL 22:478: *Hoc diebus egisse et noctibus, ut et lectio orationem exciperet, et oratio lectionem.*)

Ceci n'était d'ailleurs pas propre à l'Égypte. À peu près à la même époque Cyprien de Carthage formulait une règle qui serait citée par la suite par presque tous les Pères latins: "Ou bien prie assidûment, ou bien lis; à certains moments parle à Dieu, en d'autres moments, écoute Dieu qui te parle" (Lettre 1,15; P.L. 4:221 B: *Sit tibi vel oratio assidua vel lectio: nunc cum Deo loquere, nunc Deus tecum* -- ce qui deviendra la formule classique: "quand tu pries tu parles à Dieu, quand tu lis Dieu te parle").

Si tous les moines d'Égypte n'étaient pas des Évagre, et si peu d'entre eux ont dû lire Origène dans le texte, il n'en reste pas moins qu'ils ont été formés à la spiritualité chrétienne par l'enseignement de pasteurs qui demeuraient fortement influencés par l'orientation qu'Origène avait donné à l'Église d'Alexandrie à travers l'École qu'il y dirigea durant de nombreuses années.

Cela explique la solide spiritualité biblique du monachisme primitif. On pourra objecter tout de suite, que les citations bibliques sont, somme toute, assez peu nombreuses dans les Apophtegmes, bien qu'elles soient beaucoup plus fréquentes dans la littérature pachômienne. La réponse est que l'Écriture avait tellement façonné la manière de vie de ces ascètes, qu'il était superflu d'en citer des passages. Le moine pneumatophore était celui qui, vivant selon les Écritures, était rempli du même Esprit qui avait inspiré les Écritures. (On était loin alors de la coutume moderne qui veut qu'aucune affirmation, aucun enseignement ne soit pris au sérieux, s'il n'est affublé d'une note au bas de la page indiquant toutes les personnes qui ont dit la même chose avant nous.)

La tradition de ce qu'on appelle maintenant *lectio divina*, c'est-à-dire le souci de se laisser interpellé et transformer par le feu de la Parole de Dieu, ne saurait se comprendre, sans son rattachement, au delà du monachisme primitif, à la tradition de l'ascèse chrétienne des trois premiers siècles et même à son enracinement dans la tradition d'Israël.

De la catéchèse reçue dans son Église locale, le moine a appris qu'il a été créé à l'image de Dieu, que cette image a été déformée par le péché et qu'elle doit être réformée. Pour cela il doit se laisser transformer et reconfigurer à l'image du Christ. Par l'action de l'Esprit Saint et sa vie selon l'Évangile, sa ressemblance avec Dieu est graduellement restaurée et il peut connaître Dieu.

Le but de la vie du moine, tel qu'exprimé par Cassien, est la prière continuelle, qu'il décrit comme une constante attention à la présence de Dieu, qui se réalise à travers la pureté du coeur. On y arrive non pas à travers telle ou telle observance, même pas à travers la lecture ou la méditation de l'Écriture, mais en se laissant transformer par l'Écriture.

Le contact avec la Parole de Dieu -- peu importe que ce contact soit à travers la lecture liturgique de la Parole, l'enseignement d'un père spirituel, la lecture privée du texte, ou la simple rumination d'un verset ou de quelques mots appris par coeur -- ce contact est le point de départ d'un dialogue avec Dieu. Ce dialogue s'établit et se poursuit dans la mesure où le moine a atteint une certaine pureté du

coeur, une simplicité de coeur et d'intention, et aussi dans la mesure où il a mis en oeuvre les moyens pour arriver à cette pureté du coeur et la maintenir. Ce dialogue au cours duquel la Parole interpelle sans cesse le moine à la conversion maintient cette attention continuelle à Dieu, que les pères considèrent comme une prière continuelle, et qui est le but de leur vie.

Pour les moines du désert la lecture de la parole de Dieu n'est pas simplement un religieux exercice de *lectio* qui prépare graduellement l'esprit et le coeur à la *meditatio* puis à l'*oratio*, dans l'espoir de pouvoir arriver même à la *contemplatio* (... si possible avant que la demie-heure ou l'heure de *lectio* ne soit terminée). Pour les moines du désert le contact avec la Parole est le contact avec le feu qui brûle, dérange, appelle violemment à la conversion. Le contact avec l'Écriture n'est pas pour eux une méthode de prière; c'est une rencontre mystique. Et cette rencontre leur fait souvent peur, tant ils sont conscients de ses exigences.

Cercle herméneutique

L'Écriture prend constamment un sens nouveau, chaque fois qu'on la lit. Ici encore l'herméneutique moderne rejoint des intuitions des Pères du désert: Ceux-ci se retrouveraient assez bien dans l'affirmation d'Augustin: "Hier tu as compris un peu; aujourd'hui tu comprends plus; demain tu comprendras encore davantage: la lumière même de Dieu devient plus forte en toi" (In Ioh. tract. 14,5, CCL 36, p. 144, lignes 34-36).

Pour les moines du désert, les mots de l'Écriture (comme d'ailleurs également ceux des Anciens), transcendaient la dimension limitée de l'"événement" dans lequel ces mots étaient d'abord rencontrés et où ils en percevaient la signification. Cet "paroles" projetaient un "univers de sens" dans lequel ils essayaient d'entrer. L'appel à tout vendre, à donner le fruit de la vente aux pauvres, à suivre l'Évangile (Mat. 19:21), l'exhortation à ne jamais laisser le soleil descendre sur sa colère (Eph. 4:25), le commandement d'aimer; tous ces textes ont formé la vie des pères du désert d'une façon particulière et ont projeté un "univers de sens" dans lequel ils se sont efforcés d'entrer, qu'ils se sont efforcés de s'approprier. La sainteté au désert, consistait à donner une forme concrète à cet univers de possibilités jaillissant des textes sacrés, en les interprétant et en se les appropriant dans la vie concrète.

Abba Nesteros (dans la Conf. 14 de Cassien), nous dit que "nous devons avoir le zèle d'apprendre par coeur la suite des Écritures sacrées, et de les repasser sans cesse dans notre mémoire. Cette méditation continuelle -- dit-il -- nous procurera un double fruit." D'abord elle

nous préservera des pensées mauvaises. Ensuite, cette récitation ou méditation continuelle nous conduira à une compréhension sans cesse renouvelée. Et Nesteros a cette phrase admirable: "À mesure que, par cette étude, notre esprit se renouvelle, les Écritures commencent aussi à changer de face (*scripturarum facies incipiet innovari*). Une compréhension plus mystérieuse nous en est donnée, dont la beauté grandit avec nos progrès. (Encore une fois, nous retrouvons ce lien indissoluble entre la mise en pratique des Écritures et la capacité de les comprendre à un niveau plus profond).

(On pourrait encore une fois comparer cette vision à l'approche moderne d'un Ricoeur, par exemple, qui dit qu'un texte une fois sorti de la main de son auteur acquiert une existence autonome, et assume une nouvelle signification chaque fois qu'il est lu -- chaque lecture étant une interprétation, laquelle est la révélation d'une des possibilités presque infinies contenues dans le texte).

Selon la méthode moderne de *lectio divina*, on doit lire lentement et on doit s'arrêter à un verset aussi longtemps qu'il nourrit le cœur, ou l'esprit, sinon les émotions, et l'on passe au verset suivant lorsque les sentiments se sont refroidis ou que l'attention s'est dissipée. Les premiers moines, eux, restaient sur un verset aussi longtemps qu'ils ne l'avaient pas mis en pratique.

Quelqu'un vint trouver abba Pambo lui demandant de lui enseigner un psaume. Pambo se mit à lui enseigner le psaume 38: mais à peine eut-il prononcé le premier verset: "J'ai dit: 'Je garderai ma route, sans laisser ma langue s'égarer?..." le frère ne voulut pas en entendre plus. Il dit à Pambo, ce verset me suffit; plutôt à Dieu que j'aie la force de l'apprendre et de le mettre en pratique. Dix-neuf ans plus tard il s'y efforçait toujours... (Arm 19, 23 Aa: IV 163).

De même, à abba Abraham, qui était un excellent scribe, en plus d'être un homme de prière, quelqu'un demanda de copier le psaume 33. Il se contenta de copier le verset 15: "Détourne-toi du mal et fais le bien; cherche la paix et poursuis-la", disant au frère: "Pratique cela d'abord, et ensuite je t'en écrirai plus..." (Arm 10, 67: III, 41).

La Bible pour les Pères n'est pas quelque chose qu'on connaît avec l'intelligence, ni même avec le cœur, comme on aime à dire de nos jours, (confondant d'ailleurs assez souvent le concept biblique de cœur avec une notion de "cœur" plus récente et quelque peu sentimentale). Pour les Pères on connaît la bible en l'assimilant au point de la traduire dans sa vie. Toute autre connaissance qui ne conduit pas à cela est vaine.

Compréhension de l'Écriture

Mais tout cela ne veut pas dire, qu'il ne faut pas aborder aussi l'Écriture avec son intelligence. Les moines sont soucieux de connaître le sens littéral de l'Écriture avant de se l'appliquer. Dans les monastères pachômiens, par exemple, il y avait chaque semaine trois catéchèses au cours desquelles soit le supérieur du monastère, soit le supérieur de la maison interprétait l'Écriture durant la synaxe, après quoi les frères échangeaient entre eux ce qu'ils en avaient perçu, afin de s'assurer que tous avaient bien compris.

L'interprétation d'un texte difficile demande un effort de l'intelligence; mais cet effort serait inutile sans la lumière divine, qu'il faut demander dans la prière. En ce sens la prière doit précéder la *lectio* aussi bien qu'elle peut en être le fruit. À deux frères qui interrogeaient Antoine sur le sens d'un texte difficile du Livre du Lévitique, Antoine demanda d'attendre quelque temps, pendant qu'il allait se mettre en prière, demandant à Dieu de lui envoyer Moïse pour lui apprendre le sens de cette parole. (Arm. 12,1B: III, 148). Avant lui Origène faisait de même, demandant à ses disciples de prier avec lui pour obtenir la compréhension d'un texte sacré particulièrement difficile, afin, disait-il de trouver "l'édification spirituelle" contenue dans ce texte. (Origène, Homélies sur la Genèse. Trad. et notes: L. Doutreleau, SC 7, Paris 1943, Hom. 2,3, p. 96). Remarquons l'expression "contenue dans le texte". Le sens spirituel de l'Écriture n'est pas quelque chose qui lui est artificiellement ajouté; mais quelque chose contenu dans le texte, et qu'il faut découvrir.

De même, un grand moine, Isaac de Ninive, écrivait: "N'approche pas les paroles pleines de mystère de l'Écriture sans prière... dit à Dieu: "Seigneur donne-moi de percevoir la puissance qui s'y trouve". (Voir J. WENSINGK, *Mystic Treatises by Isaac of Nineve*, Amsterdam 1923, par. 329, ch. XLV, p. 220). Ce qu'on cherche dans un texte, ce n'est pas une signification abstraite, intemporelle, c'est une puissance capable de transformer le lecteur.

Les théories modernes sur la *lectio divina* insistent généralement sur le fait que la *lectio* est quelque chose de tout à fait différent de l'étude. Les Pères n'auraient certainement pas compris cette distinction et cette division en compartiments séparés. Leur approche de l'Écriture était unifiée. Tout effort pour apprendre l'Écriture, la comprendre, la mettre en pratique était un seul effort d'entrer en dialogue avec Dieu et de se laisser transformer par lui dans ce dialogue qui devenait une prière continuelle. Ni eux, ni Origène -- l'homme de l'Écriture par excellence -- , ni surtout un Jérôme, pour qui l'ignorance des Écritures est ignorance du Christ. (In Esaiam, Prol. CCL 73,2, CCL 78,66) n'auraient compris une étude de l'Écriture qui ne fût pas une rencontre personnelle du Dieu vivant.

Pour Jérôme, la prière réside non d'abord dans le coeur mais dans l'intelligence (d'où elle passe dans le coeur). Il faut d'abord connaître Dieu pour l'aimer. Celui qui connaît vraiment aime nécessairement. D'où l'importance d'étudier à fond et de comprendre les Écritures avec son intelligence.

De Marcella, qui plus que toutes les autres disciples de Jérôme avait étudié à fond les Écritures, et les lisait assidûment, celui-ci disait: "Elle comprenait que la médiation ne consiste pas à répéter les textes de l'Écriture... car elle savait qu'elle ne mériterait l'intelligence des Écritures qu'après avoir traduit dans la vie les commandements." (Ep. 127,4, CSEL 56,148).

Dans sa 14ème Conférence, Cassien, en bon porte-parole de la spiritualité des désert d'Égypte où il a vécu durant plusieurs années, au même moment qu'Évagre, distingue deux formes de science, la *praktikè* et la *theoretikè*, cette dernière étant la contemplation des choses divines et la connaissance des significations les plus sacrées. Cette *theoretikè*, ou contemplation des choses divines, il l'appelle aussi la "science véritable des Écritures", qu'il divise en deux parties, l'interprétation historique et l'intelligence spirituelle. L'une et l'autre appartiennent à la contemplation.

Cassien ajoute: "si vous voulez parvenir à la science véritable des Écritures, hâtez-vous d'abord d'acquérir une humilité de coeur inébranlable. C'est elle qui vous conduira, non à la science qui enfle, mais à celle qui illumine, par la consommation de la charité". Donc, ce qui fait que l'étude de l'Écriture soit une activité contemplative ou non, ce n'est pas la méthode de lecture ou d'interprétation utilisée, mais c'est l'attitude du coeur.

Pré-compréhension

L'herméneutique de Ricoeur nous enseigne que lorsqu'on lit un auteur ancien on n'entre pas tellement en relation avec la pensée de l'auteur qu'avec la réalité même dont parle l'auteur. C'est pourquoi il n'y a pas de compréhension d'un texte possible sans une pré-compréhension qui consiste dans une certaine relation déjà existante entre le lecteur et la réalité dont parle le texte. Or, on trouve déjà une intuition semblable chez Cassien, à la fin de la dixième Conférence. Isaac, après avoir expliqué les moyens d'arriver à la prière pure ajoute: "Vivifié par cet aliment (celui des Écritures) dont il ne cesse de se nourrir, il se pénètre à ce point de tous les sentiments exprimés dans les psaumes, qu'il les récite désormais, non point comme ayant été composés par le prophète, mais comme s'il en était lui-même l'auteur, et comme une prière personnelle..." Et il ajoute: "C'est qu'en effet les divines Écritures se découvrent à nous plus

clairement, et c'est leur coeur en quelque sorte et leur moelle qui nous sont manifestées, lorsque notre expérience, non seulement nous permet d'en prendre connaissance, mais fait que nous prévenons cette connaissance elle-même, et que le sens des mots ne nous est pas découvert par quelque explication, mais par l'épreuve que nous en avons faite." (Conf X, 11)... "Instruits par ce que nous sentons nous-mêmes, ce ne sont pas à proprement parler pour nous des choses que nous apprenons par ouï-dire, mais nous en palpons, pour ainsi parler, la réalité, pour les avoir perçues à fond; elle ne nous font point l'effet d'être confiées à notre mémoire, mais nous les enfantons du fond de notre coeur, comme des sentiments naturels et qui font partie de notre être; ce n'est pas la lecture qui nous fait pénétrer le sens des paroles, mais l'expérience acquise." (ibid.)

Il n'y a pas de compréhension et d'interprétation sans une pré-compréhension. À ce point de vue il est clair que la vie que mènent les moines au désert, toute faite de silence, de solitude et d'ascèse, constituait une pré-compréhension qui conditionnait largement leur compréhension de l'Écriture. Silence et pureté du coeur étaient vus comme des pré-conditions pour entendre et interpréter les Écritures dans leur sens plénier.

On ne comprend que ce que l'on vit déjà, au moins dans une certaine mesure. C'est pourquoi saint Jérôme indique un ordre dans lequel apprendre l'Écriture: d'abord le Psautier, puis les Proverbes de Salomon et Quohélet, puis le Nouveau Testament. Et ce n'est que lorsque l'âme s'est longuement préparée à travers une longue relation d'intimité amoureuse avec le Christ qu'elle peut aborder avec fruit le Cantique des Cantiques.

Parole des Anciens

Les Pères du Désert répondaient parfois à la question qui leur était posée avec un mot des Écritures; mais ils répondaient aussi avec d'autres paroles, auxquelles on donnait pratiquement la même importance. On était convaincu que la puissance de ces paroles venait de la grande pureté de vie du saint vieillard qui les disait, car il avait lui-même été transformé par l'Écriture.

La notion moderne de *lectio divina*

J'aimerais maintenant faire quelques réflexions sur la conception que l'on a aujourd'hui de la *lectio divina*, à la lumière des enseignements des Pères du désert, que je viens de présenter.

Ce qu'on appelle aujourd'hui *lectio divina* est présenté comme une méthode de lecture de l'Écriture et aussi des Pères de l'Église et des

Pères du monachisme. Elle consiste en une lecture lente et méditative du texte, une lecture faite plus avec le coeur qu'avec l'intelligence, dit-on, non dans un but pratique, mais simplement pour se laisser imprégner de la Parole de Dieu.

Cette méthode, en tant que méthode, prend ses origines au 12ème siècle et elle n'est pas sans relation avec ce qu'on a appelé la "théologie monastique". À cette époque la pré-scholastique avait développé sa méthode qui passait de la *lectio* à la *quaestio*, puis à la *disputatio*. La réaction des moines fut alors de développer leur propre méthode: la *lectio* conduisant à la *meditatio* puis à l'*oratio*... et un peu plus tard on ajoutera la *contemplatio* qu'on distinguera de l'*oratio*.

Alors que l'approche de l'Écriture que j'ai décrite comme étant celle des Pères du désert était en réalité une approche que ceux-ci avaient en commun avec l'ensemble du peuple de Dieu, la nouvelle approche ou nouvelle "méthode", car il s'agit maintenant d'un exercice, d'une observance importante de l'existence monastique, s'est réfugiée dans les monastères.

Beaucoup plus tard, à l'époque de la *devotio moderna* se généralisa la "lecture spirituelle" qu'on prit bien soin de distinguer nettement de la *lectio divina* monastique. Suivant un courant général, la vie spirituelle se spécialise, ou se divise en compartiments étanches.

Il serait étranger au thème de la présente conférence que d'analyser cette longue évolution. Je me permets quand même quelques observations. La première est qu'on peut se demander comment aurait évolué la théologie si les moines n'avaient pas boudé la méthode naissante. En effet, ce qu'on a appelé "théologie monastique" n'avait, jusqu'au douzième siècle, rien de spécifiquement monastique. Elle était la façon dont on faisait la théologie dans l'ensemble du peuple de Dieu, avec, bien sûr un assez grand pluralisme dans les monastères comme en dehors des monastères. Cette façon sapientielle et contemplative de faire la théologie avait su jusqu'alors assumer, et transformer (inculturer, dirait-on aujourd'hui), les apports de diverses méthodes et de divers courants de pensée. On peut légitimement se demander comment aurait évolué la théologie des siècles suivants si les moines n'avaient pas boudé la méthode naissante et avaient su l'assimiler comme ils en avaient assimilé tant d'autres auparavant. Toujours est-il que, pour le meilleur ou pour le pire, une façon dite monastique de faire la théologie se maintint dans les monastères et la théologie scolastique se développa dans les écoles hors des monastères. Chez un Thomas d'Aquin, la méthode nouvelle est encore utilisée dans une perspective profondément contemplative. Chez les commentateurs -- et les commentateurs des commentateurs, elle se desséchera de plus en plus.

De même en fut-il pour l'étude de l'Écriture. Les moines avaient joué jusqu'à ce moment-là un rôle prépondérant dans l'interprétation et l'usage de l'Écriture, bien que leur approche ne fût pas essentiellement différente de celle de l'ensemble du peuple de Dieu. À partir du moment où, subissant, bien que sans s'en rendre compte, l'influence de la pensée nouvelle, ils élaborent leur propre méthode de lecture, parallèle à celle de la scolastique, existent dans l'Église deux approches nettement distincte de l'Écriture: une qui se veut une lecture du coeur (et qui à certaines époques oubliera souvent de faire suivre l'intelligence) et une d'orientation scientifique, qui se desséchera de plus en plus.

D'autre part on doit reconnaître qu'en précisant leur propre méthode de lectio, les moines étaient déjà dépendants de la mentalité nouvelle, pré-scolastique, qui avait créé un besoin de méthode. Les premiers moines n'avaient pas de méthode. Ils avaient une attitude de lecture.

Souvent, au cours des derniers siècles, les moines oublièrent leur façon propre de lire l'Écriture et les Pères et de faire la théologie, et adoptèrent celle de tout le monde. Il était donc nécessaire pour les moines, à notre époque, de revenir à une façon de faire la théologie autre que la théologie des manuels scolastique, et de revenir à une façon de lire l'Écriture et les Pères autre que celle de l'exégèse scientifique moderne. On doit avoir à l'égard de Dom Jean Leclercq une très grande reconnaissance pour avoir orienté le monachisme contemporain dans cette direction. Par ailleurs, on pourrait dire, avec un peu d'humour, que les concepts de *théologie monastique* et de *lectio divina*, tel qu'on entend ces deux réalités aujourd'hui, sont les deux plus belles créations de Dom Leclercq.

Il était important, dis-je que le monachisme redécouvre cette façon de lire l'Écriture et cette façon de faire la théologie. Mais il faut aller plus loin: il faut reconnaître que cette façon de lire l'Écriture et de faire la théologie n'a rien de spécifiquement monastique. C'est tout le peuple de Dieu qui doit la redécouvrir car ce fut, à une époque, la façon dont l'ensemble du Peuple de Dieu lisait l'Écriture et faisait la théologie.

Il faut cependant faire encore un autre pas. Il faut dépasser la fragmentation de la vie du moine et des autres chrétiens. Il faut redécouvrir l'unité primitive perdue en cours de route.

En effet, s'il est vrai qu'on doive se féliciter de la place qu'a prise la *lectio divina* dans la vie des moines et aussi dans la vie de beaucoup de chrétiens en dehors des monastères, depuis une quarantaine d'années, il n'en est pas moins vrai que l'attitude présente à l'égard

de cette réalité n'est pas sans danger.

Le danger est que, très souvent, quoique parfois d'une façon imperceptible, on a transformé la *lectio* en un exercice -- un exercice entre d'autres, même si on le considère le plus important de tous. Le moine fidèle fait une demie-heure ou une heure et même plus de *lectio* par jour, et passe à sa lecture spirituelle, à ses études et à ses autres activités. Il adopte une attitude gratuite d'écoute de Dieu durant cette demie-heure, et se livre souvent aux autres activités durant le reste de la journée avec la même frénésie, le même esprit de compétition, la même distraction que s'il n'avait pas choisi une vie de prière continuelle et de recherche constante de la présence de Dieu.

Non seulement tout cela est totalement étranger à l'esprit des moines du désert, mais cette attitude est en contradiction avec la nature même de la *lectio divina*. Ce qui fait l'essentiel de celle-ci, telle qu'elle est décrite par ses meilleurs théoriciens, c'est l'attitude intérieure. Or, cette attitude n'est pas quelque chose que l'on peut revêtir durant une demi-heure ou une heure de la journée. On l'a en permanence ou on ne l'a pas. Elle imprègne toute notre journée ou l'exercice qu'on appelle "*lectio*" est un jeu vide.

Se laisser interroger par Dieu, se laisser interpeller, former, à travers tous les éléments de la journée, à travers le travail comme à travers les rencontres fraternelles, à travers la rude ascèse d'un travail intellectuel sérieux comme à travers la célébration liturgique et les tensions normales d'une vie communautaire -- tout cela est terriblement exigeant. Reléguer cette attitude de totale ouverture dans un exercice privilégié qui est sensé par lui-même imprégner le reste de notre journée est peut-être une façon trop facile de se dégager de cette exigence.

Pour les Pères du désert, lire, méditer, prier, analyser, interpréter, scruter, traduire l'Écriture -- tout cela formait un tout indissociable. Il aurait été impensable pour un Jérôme de considérer que son analyse poussée du texte hébreu de l'Écriture pour en saisir toutes les nuances était une activité qui ne méritait pas le nom de *lectio divina*.

Il est certes heureux qu'on ait redécouvert l'importance de lire la parole de Dieu avec son cœur, de la lire pour se laisser transformer. Mais je crois que c'est une erreur d'en faire un exercice plutôt que d'imprégner de cette attitude les mille et une facettes de l'approche de l'Écriture.

De plus, croire que le texte de l'Écriture peut me rejoindre dans ma

vie profonde, m'interpeller et me transformer seulement lorsque je me situe devant le texte tout nu, sans recours à tous les instruments qui peuvent me permettre de le rejoindre en sa signification première, risque fort de conduire à une attitude fondamentaliste -- pas rare de nos jours -- ou encore à une fausse mystique, elle aussi assez fréquente.

Puisqu'il est généralement admis de nos jours, que la *lectio divina* puisse avoir comme objet non seulement l'Écriture mais aussi les Pères de l'Église et, pour les moines et les moniales, particulièrement les Pères du monachisme, je me permets une réflexion là-dessus également.

La tradition monastique étant une interprétation vécue de la Parole de Dieu, elle a une importance semblable à celle-ci, bien que secondaire par rapport à elle. (Nous avons d'ailleurs vu comment les Pères du désert tendaient à accorder la même puissance à la Parole ou l'exemple d'un Ancien transformé par l'Esprit qu'à la Parole de Dieu ou à un exemple biblique. Mais cette parole vécue qu'est la tradition monastique a besoin d'être interprétée et continuellement réinterprétée, elle aussi.

De nos jours, dans les communautés monastiques, on a redécouvert les Pères. Et il faut applaudir cette redécouverte. Mais leur message, encore plus que celui des Écritures, est enveloppé dans un donné culturel qui n'est pas, comme on l'assume trop souvent, la culture monastique -- comme s'il n'y en avait qu'une' --, mais bien le contexte culturel de telle ou telle époque particulière dans lequel les moines anciens ont vécu leur vocation monastique. Le lecteur moderne doit s'exposer sans aucun esprit critique, à la force transformante de la grâce qu'ils ont vécue et qu'ils véhiculent; mais il ne peut le faire qu'après avoir décortiqué avec un sens critique affiné, l'enveloppe culturelle sous laquelle se cache cette nourriture précieuse.

Tout comme il n'existe pas une culture chrétienne, parallèle à toutes les cultures profanes, mais bien des cultures locales christianisées -- d'ailleurs à des degrés divers; de même, il n'existe pas une culture monastique, mais bien des cultures diverses transformées par leur rencontre avec le charisme monastique. L'utilisation des Pères comme matière de *lectio divina* requiert un sérieux travail d'exégèse et d'étude pour rejoindre la réalité qu'ils ont vécue au delà de l'enveloppe culturelle. Autrement on se lit soi-même dans les textes qu'on admire; et, évidemment, plus on se retrouve soi-même plus on les admire.

Le moine d'aujourd'hui sera interpellé, appelé à la conversion, transformé, par la lecture des Pères du monachisme uniquement à la

condition qu'il se laisse toucher par eux dans tous les aspects de son expérience monastique. Et cela ne se produira que dans la mesure où il les rejoindra eux-mêmes dans l'ensemble de leur expérience: ce qui suppose une analyse poussée de leur langue et de leur langage, de leur pensée philosophique et théologique, du contexte culturel dans lequel ils ont vécu. Il me semble artificiel et même périlleux de distinguer cette étude de la *lectio* proprement dite, comme si ce n'était qu'un préalable...

Le moine d'aujourd'hui appartient nécessairement à une culture déterminée, et à une Église locale, donc à une culture chrétienne déterminée. C'est cette culture qui, en lui, rencontre la tradition monastique et doit se laisser interpellé et transformé par elle. J'ai peur que trop souvent, dans notre approche des Pères, nous poussons plutôt les jeunes et assumer comme un vêtement la culture monastique d'une époque passée, au risque de transformer nos monastères en camps de réfugiés culturels.

Conclusion

Les Pères du désert nous rappellent l'importance primordiale de l'Écriture dans la vie du chrétien et la nécessité de se laisser transformer constamment au creuset de la Parole de Dieu.

Par ailleurs, une étude même rapide comme celle que nous avons faite de la façon dont ils abordaient l'Écriture est de nature à nous faire remettre en question certains aspects de la conception moderne de la *lectio divina*, ou plus précisément nous appelle à les dépasser pour revenir à un sens plus profond de l'unité du vécu. Le moine, moins que tout autre personne, ne peut se permettre d'être divisé. Son nom même, *monachos*, lui rappelle sans cesse l'unité de préoccupation, d'aspiration et d'attitude qui sied à celui ou celle qui a choisi de vivre un seul amour d'un cœur non divisé.

Rome, 7 novembre 1995.

Armand VEILLEUX, o.c.s.o.

Note: Plusieurs des citations de textes monastiques anciens sont tirées d'une étude de Louis Leloir: "Lectio Divina and the Desert Fathers", *Liturgy*, Vol. 23, n° 2, 1989, pp. 3-38. Une version abrégée de cette étude est parue en français: "L'Écriture et les Pères", *Revue d'Ascétique et de Mystique* 47 (1971), pp. 183-199.