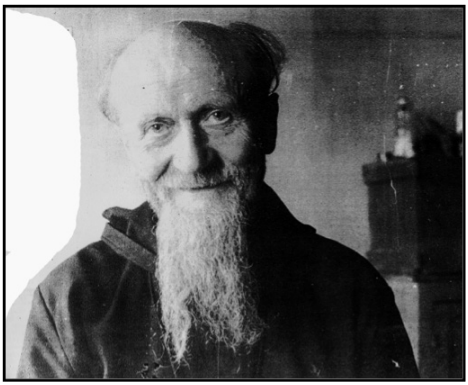

à notre frère Pierre (1925-1999)

Prêtre diocésain, puis moine, enfin ermite.
Parfois pèlerin.
« La tendance à l'amour conjugal, qui fait partie de mon être, il me faut non l'étreindre mais la sublimer. »

Le produit de la vente de cet ouvrage, droits d'auteur compris, est directement versé à l'association *Chaud au Cœur* dont le but non lucratif est d'accompagner toute personne qui se sent seule et isolée.
www.chaudaucoeur.org

Autres publications de l'auteur

- *Chez les ermites bouddhistes*, Paris, Editions Imago, 2016.
- *Rencontre avec les ermites catholiques*, Liège, chaudaucoeur.org, Janvier 2017.
- *Les ermites bouddhistes thaïs contemporains. Méthodologie et analyse*, Liège, chaudaucoeur.org, à paraître 2018.

ISBN : 978-2-9601968-1-8
© chaudaucoeur.org, Mai 2017
4020 Liège (B)

Illustration de couverture : détail, *un santo eremita*, Girolamo Muziano (1528-1592), musée du Vatican, Rome. Photo de l'auteur.

Page de dédicace : photo, *Un ermite dans la forêt landaise*, Journal Sud-Ouest, 1985.

Dépôt légal : D/mai 2017/Chaud au Cœur asbl, éditeur.

Luc Mauger

LES ERMITES CATHOLIQUES CONTEMPORAINS

Méthodologie et analyse

chaudaucoeur.org

Sommaire

Liminaire ..... p. 9

I – Introduction ..... p. 11
1) L'objet de recherche ..... p. 11
2) La problématique .... p. 12
II – La méthodologie ..... p. 15
1) Le cadre théorique général .....p. 15
2) La posture de chercheur ..... p. 16
3) Le dispositif de recherche ..... p. 23
a) l'échantillon ..... p. 23
b) la technique d'entretien ..... p. 27
c) le modèle d'analyse ..... p. 36
III – L'histoire de l'érémitisme ..... p. 39
IV – L'état de la question ..... p. 51
V – Les entretiens et récits de vie ..... p. 69
VI – L'analyse des données ..... p. 71
1) Les ermites interviewés ..... p. 71
2) Le lieu d'habitation .....p. 74
3) L'accueil ..... p. 80
4) La décision de devenir ermite ..... p. 89
5) Une définition de l'ermite ..... p. 96
6) Le déroulement d'une journée ..... p. 102
7) La prière ..... p. 108
8) La parole de Dieu ..... p. 117
9) Dieu ..... p. 120
10) L'amour ..... p. 130
11) Le directeur spirituel ..... p. 135
12) Le combat spirituel ..... p. 141

13) Les référents bibliographiques ..... p. 152
14) La vie sociale ..... p. 159
15) La santé physique ..... p. 169
16) La religion en mouvement ..... p. 178
17) Divers ..... p. 186
a) l'écriture ..... p. 186
b) le silence ..... p. 190
c) la pauvreté ..... p. 193
d) l'ascèse ..... p. 196
e) la sexualité ..... p. 197
f) la fierté ..... p. 200
g) l'obéissance ..... p. 202
h) quelques omissions ..... p. 205
VII – Le bilan global ..... p. 207
VIII – Conclusion ..... p. 245

Postface ..... p. 251
Bibliographie ..... p. 253

Liminaire

Cet ouvrage est destiné à toute personne qui souhaite explorer le phénomène érémitique contemporain : séculiers, réguliers, laïcs, ermites, séminaristes, étudiants, enseignants, chercheurs de sens, guerriers de l'existentiel.

Les données informatives ont été recueillies lors d'une étude anthropologique de terrain.
Les chapitres I à IV permettent au lecteur d'évaluer la méthodologie adoptée, sachant que les observations, leur restitution et leur analyse ont été effectuées selon une exigence académique. Le bilan global et les résultats sont consignés dans les chapitres VII et VIII.
Insérés dans le texte principal, les huit tableaux, les deux figures et les six photos couleur d'un ermitage sont de l'auteur.

Tous les ermites rencontrés méritent respect et gratitude pour avoir entrouvert la porte de leur cœur. Vivre esseulé et isolé, en prière, est un véritable parcours du combattant que peu d'êtres humains sont capables de réaliser au sein de notre société post-industrielle et informatisée.

Garder l'anonymat est une garantie pour eux de pouvoir continuer en toute quiétude leur itinéraire

parfois semé d'embûches, parfois empli de joie et de grâce.

Pour une meilleure appréhension de l'objet de recherche, il est préférable de lire le récit des entretiens qui est proposé dans l'ouvrage suivant : MAUGER Luc, *Rencontre avec les ermites catholiques*, Liège, chaudaucoeur.org, Janvier 2017 (208 pages). Disponible sur www.amazon.fr.
Cette lecture n'est cependant pas impérative.

Même si les matériaux factuels sont présentés avec toute la rigueur ethnographique nécessaire, l'analyse qualitative affiche une part de subjectivité. Au cours de l'investigation du corpus, si le lecteur avisé ou les ermites concernés constatent une interprétation malvenue de ma part, je les prie de bien vouloir accepter mes plus sincères excuses.
Le misérable ver pèlerin que je suis est faillible.

chapitre I

Introduction

1 – L'objet de recherche :

L'objectif est d'effectuer une recherche dans le champ de l'érémitisme, plus précisément en rencontrant sur le terrain des **ermites chrétiens catholiques francophones contemporains** vivant actuellement dans un ermitage en Europe de l'Ouest, particulièrement en Belgique, en France, en Suisse et en Italie.

Pour repérer les convergences, les différences et les processus mis en œuvre, cette étude va approcher le parcours singulier de l'ermite[1], expliciter ce qui l'a mené vers la solitude et l'isolement, décrire son quotidien, avec notamment son rapport à l'Ecriture sainte, à la vie sacramentelle, à l'oraison et à l'accompagnement spirituel.

Il s'agit avant tout de saisir la dynamique spirituelle qui vit en chacun d'eux et qui est constitutive d'un choix de vie hors du commun, en référence au Code de droit canonique[2].

---

[1] déf. ermite : étym. lat. ecclés. *eremita, gr. erêmitês* « Ce qui vit dans la solitude. », de *erêmos*, désert. *Le Robert*, 1970.

[2] Code de Droit Canonique, 603, 1 : « […], l'Église reconnaît la vie érémitique ou anachorétique, par laquelle des fidèles vouent leur vie à la louange de Dieu et au salut du monde dans un retrait plus strict du monde, dans le silence de la solitude, dans la prière assidue et la pénitence. » Mis en vigueur en 1983.

2 – La problématique :

Compte tenu de l'objet de recherche et des pistes de travail énoncées ci-avant, la question principale est celle de déceler l'existence ou non d'événements factuels qui ont concouru à l'émergence d'une vie anachorétique. En d'autres termes, y a-t-il un ou des épisodes distinctifs et remarquables de la vie des impétrants qui sont illustratifs d'**une décision à entrer en érémitisme** ?

Cette présente monographie propose de «**défricher**» **le champ d'étude** car, comme nous le verrons par la suite, la littérature contemporaine se révèle restreinte. Les références bibliographiques sont peu nombreuses. Ajoutons que, selon une définition de sens commun, l'ermite est un « solitaire retiré dans un lieu désert, où il se livre à des exercices de piété[3] ». De fait, l'accessibilité au terrain n'apparaît pas évidente.

Effectuer cette recherche fut au départ appréhendé comme un challenge.

Voici la raison pour laquelle, à partir d'une problématique de départ dite première et du projet d'offrir un catalogue relativement exhaustif de thèmes, la démarche s'est voulue résolument évolutive[4].

Cette étude de terrain a été réalisée sur un mode holistique, avec une logique d'exploration et

[3] *Le Nouveau Littré* (2007).

[4] « Le terrain n'est plus une instance de vérification d'une problématique préétablie mais le point de départ de cette problématisation. », KAUFMANN (2004), p. 20.

de découverte pour la compréhension de la vie érémitique de nos jours. L'auteur l'a menée à bien de façon progressive **en interaction directe** avec les faits observés et les interrelations engagées.

Découvrons alors l'énigme de ces êtres imprégnés de spiritualité vivante, de ceux qui s'éloignent de tous, de ceux qui prient en silence, de ceux qui sont les héritiers des anciens qui ont participé à l'histoire du monachisme chrétien des premiers siècles de notre ère, de ceux qui interpellent par leur seule présence. De quoi passionner, je l'espère, le plus ou la plus insensible d'entre tous.

Mais avant toute chose, revenons à des considérations concrètes, à savoir le cadre méthodologique qui va permettre de proposer une investigation d'exigence académique et critique.

chapitre II

La méthodologie

1 – Le cadre théorique général :

Le cadre référentiel descriptif est celui de la **religion chrétienne,** de l'Eglise catholique romaine en particulier. Les deux référents bibliographiques de base sont la Bible[5] et le Catéchisme de l'Eglise catholique[6].

Les concepts convoqués tout au long de cet ouvrage seront explicités au fur et à mesure de l'avancement du travail, principalement en note de bas de page lors de l'analyse.

Au niveau de l'approche spécifique de recherche, nous nous plaçons dans le champ **anthropologique** voire ethnologique[7] dans la mesure où il s'agit d'une

[5] cf. *La Bible de Jérusalem* (trad. Ecole biblique de Jérusalem), 2000 ; *La Bible* (trad. Louis Second), 1968. Les citations de la Bible reprises dans cette monographie sont répertoriées selon les abréviations communes en vigueur. Exemple : Mt 19, 21 (Evangile de Mathieu, § 19, verset 21) ; 2 Cor 7, 1 (Deuxième lettre de Paul aux Corinthiens, § 7, verset 1) ; etc.

[6] « Un catéchisme doit présenter fidèlement et organiquement l'enseignement de l'Ecriture sainte, de la Tradition vivante dans l'Eglise et du magistère authentique, de même que l'héritage spirituel des Pères, des saints et des saintes de l'Eglise, pour permettre de mieux connaître le mystère chrétien et de raviver la foi du peuple de Dieu. […] il aide à éclairer de la lumière de la foi les situations nouvelles et les problèmes qui ne s'étaient pas encore posés dans le passé. », *Catéchisme de l'Eglise catholique* (1998), p. 7 (Fidei depositum).

[7] « […] l'avis est quasi unanime aujourd'hui qu'il n'y a pas d'ethnologie sans terrain (et qu'il n'y a pas d'anthropologie sans ethnologie). », Copans (2005), p. 10.

étude sur le terrain[8], sur le lieu de vie des ermites.
Les matériaux informatifs seront recueillis *in situ*, par l'**observation directe**[9].
L'approche **compréhensive**, prônée notamment par Jean-Claude Kaufmann, sera mise en œuvre pour collecter des données, écouter, comprendre et ne dissimuler aucune observation : au chercheur[10] de ne pas interférer ou d'introduire ses propres valeurs et présupposés dans le champ qu'il étudie.

2 – La posture de chercheur :

Toute **approche qualitative** sur le terrain pose la question de l'**implication**[11] incontournable du chercheur. Cela concourt à s'interroger précisément sur la posture et l'impact, sinon le biais possible, que je puis avoir sur le recueil et l'analyse de toutes les

[8] « D'une certaine manière, faire du terrain revient à rendre justice à, voire réhabiliter, des pratiques ignorées, mal comprises ou méprisées. », Beaud, Weber (2003), p. 9.
[9] « […] l'observation directe consiste en l'exercice d'une attention soutenue pour considérer un ensemble circonscrit de faits, d'objets, de pratiques afin d'en tirer des constats permettant de mieux les connaître. », Arborio, Fournier (1999), p. 7.
[10] « Le caractère direct de cette observation se manifeste dans le fait que les hypothèses sur les rapports entre les faits -rapports de ressemblance ou de différence, de régularité ou de variation, de simultanéité ou de succession…- sont établis sans autre instrument que le chercheur lui-même. », Ibid.
[11] « Sachez d'abord -ce qu'on oublie souvent de dire- que l'ethnographe est personnellement et fortement impliqué dans l'enquête. », Beaud, Weber (2003), p. 16.

données[12]. Je fais indubitablement partie du champ de recherche. D'autant plus que je suis à ce jour pratiquant régulier de la religion chrétienne catholique romaine. Cependant laïc, ne faisant pas partie de l'institution[13] : mon implication avérée reste dans cette limite.

S'étudier en tant que chercheur, c'est avant tout s'enquérir de sa **subjectivité**. Comment ma signature singulière s'est-elle élaborée ? Comment se révèle-t-elle intérieurement et extérieurement dans la relation et dans l'acte, implicitement et explicitement ? Comment interagit-elle sur ce que je tente d'objectiver ? Comment ma propre histoire est-elle indissociable de la manière dont je vais enquêter ? Autant de questions qui vont permettre de caractériser ce que je suis, avant d'appréhender ma relation avec l'objet de recherche étudié.

Il est primordial de me découvrir**,** m'exposer au regard de l'autre pour arriver au constat qu'il est bien

[12] « C'est ainsi que, loin de constituer des garanties fiables de l'objectivité du chercheur, la croyance à l'objectivation par le respect des règles méthodologiques peut servir à masquer, à son insu, la connivence culturelle, sociale, psychologique, qu'il peut avoir avec les acteurs sociaux, ou renforcer la méconnaissance qu'il a des effets de son statut sur les conditions de recherche. », Giust-Desprairies Florence, *Le désir de penser*, Paris, Téraèdre, 2004, p. 135.

[13] le concept d'implication a été notamment analysé par René Lourau, sociologue, théoricien de l'analyse institutionnelle. Pour lui, « L'implication est un nœud de rapports. Elle n'est ni «bonne» (usage volontariste), ni «mauvaise» (usage juridico-policier). » Il s'agit de « l'implication déjà-là dans nos appartenances et non-appartenances, nos références et non-références, nos participations et non-participations, nos surmotivations et démotivations, nos investissements ou non-investissements libidinaux », *Implication et surimplication*, dans *La revue du Mauss,* 10 (1990), p. 113. Quant à la surimplication, nous pourrions dire qu'elle se révèle comme un lien fusionnel avec l'institution.

difficile de se connaître, de se reconnaître également par une réflexion individuelle, par son propre regard intérieur. Bien entendu, l'introspection ou l'auto-analyse sont des outils qu'il est nécessaire de mettre à l'épreuve. En revanche, rien ne vaut à mon avis une relation duelle ou de groupe où l'on puisse exposer pour explorer.

Comme moyen méthodologique, j'ai préféré expliciter ci-après mes réflexions comme lors d'un entretien oral où tous les mots ne sont pas nécessairement pesés, où chaque argument n'est pas forcément pondéré. A plutôt laisser discourir, sans vraiment maîtriser.

D'emblée, énonçons que, dans le cadre de ce travail de terrain, j'effectue modestement de la recherche tout en acceptant que mon parcours individuel soit tout particulièrement d'« être en recherche ». Cela veut dire que, dans ma démarche singulière, être en recherche est devenu le moteur, le catalyseur de produire des enquêtes.

Mon parcours personnel a souvent été empreint de cette inclination à inventorier et à découvrir. En effet, depuis toujours, d'après mes souvenirs d'enfance, je baigne dans les questionnements. Dans le réflexif, lors des cours de catéchisme par exemple, dès l'âge de sept ans, à essayer de comprendre, de savoir, de questionner toujours plus, jamais satisfait. Dans le contemplatif aussi, absorbé par la nature et par ce qui me dépasse, comme si sans être vraiment en quête, j'essayais de saisir, de vivre, d'intérioriser l'incompréhensible de manière non réflexive. A ne

jamais obtenir de réponse. Dans cette dualité, cette dialectique plutôt, entre le chercheur qui…cherche et qui veut comprendre, et le méditatif qui…contemple, sans volonté aucune. A souhaiter savoir comment le tout s'organise, comment cette homéostasie humaine terrestre et cosmique est possible. A toujours vouloir déchiffrer ou décrypter ce mystère, pour enfin accepter la complexité de chaque objet d'étude.

Cet élan initial, je ne peux le dissocier de l'attitude de celui qui sait, qui a toujours à dire et qui énonce des vérités de vie, des certitudes qui s'apparentent à des croyances. Disons à une manière de saisir le monde et les êtres qui se révèle étroite, canalisée, dans le jugement avec des conclusions trop hâtives. Cette caricature, volontairement acerbe, correspondait auparavant à ma façon d'être, à mon agir.

J'allais à la rencontre de l'altérité, vers ce que je croyais être une véritable relation. Mais pour appréhender quoi et surtout comment ? A défaut de discourir sur le pourquoi, comment approcher ce et ceux qui m'entourent avec cette disposition ? Ma capacité de chercheur était inadaptée dans le sens où j'imposais ma volonté sur le monde. Au cours de cette période, disons une vingtaine d'années, j'ai voyagé et résidé à l'étranger (Polynésie, Angleterre, Soudan, Inde) avec cette soif de découverte du voyageur-chercheur, désireux de connaître et de comprendre toujours plus. Avec un appétit de tout explorer à la Marco Polo, ou

de tout répertorier à la James George Frazer[14]. Saint Augustin avait raison : « Les hommes s'en vont admirer les cimes des montagnes, les vagues énormes de la mer, le large cours des fleuves, les côtes de l'océan, les révolutions des astres, et ils se détournent d'eux-mêmes ![15] ».

J'étais à la recherche d'un bonheur souvent éphémère qui passait par l'autre, les autres, tout en m'oubliant moi-même. En quête des richesses du monde en occultant, en ne saisissant pas ou en n'acceptant pas ma richesse intérieure. Pourtant, intuitivement, je sentais devoir me défaire de tout à priori, des présupposés, des jugements et des postures égoïstes qui parasitaient ma relation à l'autre et à moi-même.

Comment accepter l'autre tel qu'il est, et comment m'accepter tel que je suis ? Comment me percevoir pour mieux appréhender l'autre, autrui, celles et ceux qui m'accompagnent lors de cette pérégrination terrestre ? Quel sens donner à ma vie, à notre vie ? Ma dynamique de chercheur, pour imager, c'est le célèbre tableau de Paul Gauguin « D'où venons-nous ? Que sommes-nous ? Où allons-nous ?[16] ».

Alors, comment passer du réflexif au contemplatif, de l'intellectuel à l'artiste, de la nourriture terrestre à la nourriture dite spirituelle ?

Après mes voyages, une activité de formateur en psychothérapie corporelle pendant neuf années et

[14] cf. Frazer James G., *Le Rameau d'or. Balder le Magnifique* (Bouquins), Paris, Robert Laffont, 1984.

[15] Saint Augustin, *Les confessions* (La philosophie de l'Antiquité, GF 21), Paris, Garnier Frères, 1964, p. 212.

[16] Gauguin Paul, huile sur toile, 139 x 374,5 cm, 1897.

une thérapie avec un psychiatre-psychanalyste m'ont aidé à me comprendre et à discerner. Par là même, j'accompagnais plus adéquatement les personnes qui participaient aux stages de formation proposés.
Après un sas de trois années en campagne, en quasi autarcie, comme une traversée du désert, j'ai pris le temps de faire le point, de reconsidérer ma posture, mes attitudes, de réorienter ma trajectoire de vie. Là, je pense, une vie possible d'ermite a fait écho au plus profond de mon être, sachant qu'en même temps je souffrais d'une maladie grave[17].
Je me reconnais toujours chercheur, en revanche cette fois-ci dans le don conscient de moi-même, dans le partage et l'échange avec l'autre, loin des désirs et des attentes matérialistes, plus proche de la rencontre des âmes et du mystère de la nature humaine. Dans l'émerveillement le plus souvent. Néanmoins toujours ancré dans une difficulté à appréhender ma subjectivité et celle de l'autre, comme si cette recherche était sans fin, imprégnée constamment de questionnements. Dans le même temps, j'aspirais à vivre l'instant présent uniquement dans le monde des sensations, dans la respiration jusqu'à délaisser… mes pensées. Il est vrai qu'en pratiquant pendant de nombreuses années le Zen Soto, j'ai appris que plus on cherche moins on trouve. En d'autres termes, plus je maîtrise moins je saisis. Selon cette tradition orientale, le challenge est de méditer sans méditer, de chercher sans chercher, pour être un avec ce qui nous entoure. Dans mon approche chrétienne catholique

[17] lire : www.chaudaucoeur.org/fr/recit-de-vie

actuelle, en oraison contemplative[18] et silencieuse, je laisse faire. L'essentiel est de s'abandonner, en totale confiance, à l'écoute et à la disposition du divin, de l'Esprit Saint. Dans la mesure du possible, j'accueille les événements et les rencontres, je ne les provoque pas ou peu. En définitive, je me laisse porter. Simple à expliciter, complexe à éprouver.

En résumé, d'une part il y a questionnements et réflexivité, d'autre part il y a rencontre et réceptivité.
Cependant, dans cette quête infinie, c'est comme s'il y avait sans cesse une nécessité de structurer, de baliser jusqu'à s'épuiser à rendre le monde compréhensible. Exemple simple : pour une recherche dite scientifique, il est disons prudent de travailler à partir d'un cadre théorique avec une méthodologie adaptée, pour éviter de se perdre et de la rendre peu sinon pas intelligible et non reproductible. Mais même ainsi, restons vigilant. L'objectivité supposée du prospecteur passe indubitablement par le biais que son statut peut avoir sur les conditions de l'investigation.
Saisir et accepter sa propre dynamique personnelle, son rapport au monde et ses représentations, permet de dissocier ce qui relève de l'altérité et de soi. Par ailleurs, perdurer dans l'exploration et la rencontre contribue aussi à découvrir et à renouveler un sens à ma vie. Ce sont les raisons qui me motivent à accomplir des enquêtes de terrain. A moi d'en rester conscient et lucide dans l'interaction, dans la relation duelle, en

[18] cf. Stinissen (2002) : une présentation de l'enseignement de Saint Jean de la Croix.

face à face, avec les ermites qui m'accueillent.

Pour appréhender l'objet d'étude dans son entièreté, je n'hésite pas à m'exposer tout au long des entretiens et des récits de vie[19], parfois lors de l'analyse. De fait, j'utilise le « je ».

Cet explicatif de ma posture de chercheur permet au lecteur de se rendre compte que je suis resté avec le souci constant du recul nécessaire, pour extraire des éléments qui puissent afficher une relative objectivité[20]. C'est la garantie d'une approche ethnographique appropriée.

3 – Le dispositif de recherche :

a) l'échantillon

Rappelons que cette monographie se justifie par la réalisation d'entretiens *in situ*, sur le lieu de vie. Nous avons aussi remarqué que, par définition[21], l'ermite vit dans la solitude et dans un endroit désert peu accessible, pour prier. Par ailleurs, le champ érémitique contemporain est assez peu étudié dans le cadre universitaire.

Ainsi, modestement, au début de cette recherche, j'ai tablé sur la rencontre de six ermites minimum. Ma détermination était cependant d'explorer de

[19] cf. Mauger Luc, *Rencontre avec les ermites catholiques*, Liège, chaudaucoeur.org, Janvier 2017.

[20] « La neutralité scientifique n'existe nulle part et le terrain ne l'autorise pas. », Copans (2005), p. 13.

[21] que ce soit une définition de sens commun ou de droit canonique.

multiples contacts pour en lister le plus possible, sans limite en nombre. Il n'était pas du tout certain que j'obtienne l'accord de tous, d'autant qu'il fallait négocier l'accessibilité par rapport à un calendrier de visite qui convienne aux deux parties.
Ce travail a pris du temps. J'ai dû user de patience et de persévérance. Toujours est-il que l'accès au terrain[22] fut possible pour neuf ermites. En fait, je vais en retenir huit. Un des témoignages, à l'appui de mes observations sur le site, m'a permis de constater que le religieux en question était plus à vivre en communauté monastique que dans la solitude stricte. A charge, il vivait en clôture comme les autres moines. De surcroît, il partageait deux offices communautaires quotidiens. Il y avait là de manière évidente un décalage entre le témoignage de cet être priant qui se disait ermite et sa vie de tous les jours qui, manifestement, n'était pas en rupture avec la vie monastique habituelle.
A part ce choix, je n'ai pas eu de critère précis pour les sélectionner. Mes principaux informateurs étaient des religieux. Je leur parlais d'ermites. Tel Père-Abbé m'informait de l'existence de l'un d'eux. Il le reconnaissait donc comme une personne vivant et priant dans un lieu isolé. Cette acceptation me suffisait pour entrer en contact.
Ajoutons qu'il n'existe pas de répertoire nominatif.

[22] cf. chapitre VI, 3 : L'accueil. Le tableau 3 et les commentaires s'y référant détaillent les péripéties de la négociation à l'accès au terrain.

Leur nombre même, par pays, est sujet à caution[23].
Par conséquent, je partais sans avoir d'à priori sur les critères qui caractérisent possiblement un ermite. Je me laissais surtout la possibilité de découvrir l'enquêté sur son site de prière, pour observer le quotidien et accueillir le verbe de chacun. Pour dégager, après analyse des matériaux informatifs récoltés, des éléments qui permettent une description objective et qui donnent de la couleur sinon de la consistance à une définition canonique ou de sens commun. Nous sommes bien dans le cadre d'une démarche anthropologique.

Les **huit ermites** qui font partie de l'échantillon pour cette investigation de terrain sont inventoriés au Tableau 2 (chapitre VI, 1). Il y a six moines et deux laïcs : trois Frères sont devenus ensuite prêtres au sein du monastère avant d'entrer en érémitisme ; un prêtre diocésain a revêtu l'habit monastique puis est devenu ermite ; deux autres moines ont préféré rester Frères ; un des deux laïcs est ermite diocésain, c'est-à-dire reconnu par l'évêché. L'échantillon est suffisamment hétérogène me semble-t-il pour permettre d'afficher

[23] Pour donner un exemple précis, en Belgique, on évoque généralement le chiffre de 50 ermites environ. Il n'y a pas à ma connaissance de chiffre officiel. Partant de cela, j'ai effectué une enquête directement auprès de chaque évêque en région flamande et wallonne. J'ai même contrôlé mes sources auprès de quatre monastères. Il s'avère que la hiérarchie ecclésiale dénombre officiellement 8 ermites diocésains. A ce chiffre, nous pouvons en ajouter 4 qui vivent en laure (groupement d'ermites). Les autres ne sont pas répertoriés. Même si l'on additionne autant d'ermites dits libres, nous sommes encore loin du nombre véhiculé par la rumeur.

une vue d'ensemble sur les ermites catholiques occidentaux. Mais est-il vraiment représentatif de la population globale ? Il est difficile de l'affirmer car, nous l'avons déjà mentionné, il n'y a pas de registre *ad hoc*. C'est en échangeant avec les uns et les autres, au fur et à mesure de l'avancée du travail, que j'ai réalisé que l'échantillon était assez bien étalonné.
En revanche, me direz-vous, quid des ermites femmes. Mes premiers contacts étaient des ermites hommes. C'est la raison pour laquelle j'ai préféré continuer dans ce sens. Apprécier l'érémitisme féminin aurait bien entendu mérité la réalisation de huit autres entretiens et donc un long travail d'accès au terrain, de compte-rendu et d'analyse tout aussi exhaustif que la présente monographie. Il y a néanmoins une raison méthodologique : il était initialement prévu de rester en contact direct avec les ermites, au plus près d'eux, lors de la prière et des activités quotidiennes. L'approche n'a cependant pas toujours été possible. Rester alors en proximité ou dormir sur le lieu même de pratique d'une femme ermite aurait été délicat, sinon inconcevable.

Par ailleurs, ai-je vraiment atteint le seuil de **saturation des données**[24] ?
Là aussi, il n'est pas aisé de répondre. En tout premier lieu, il y a une limite quantitative : étant donné la somme des matériaux informatifs, en obtenir plus eut été complexe à gérer. Ensuite, comme il n'y a pas

[24] Il y a saturation du modèle lorsque « les dernières données recueillies n'apprennent plus rien ou presque », KAUFMANN (2004), p. 29.

pléthore de travaux antérieurs[25], ce n'est qu'après une analyse approfondie que je me suis rendu compte que l'approche érémitique, même si elle avait un dénominateur commun, était constitutive d'un chemin singulier. D'où la multiplicité des trajectoires et des pratiques. Ainsi, pour cette étude qui se voulait avant tout un «défrichage» du champ anachorétique[26], continuer à additionner les entrevues n'aurait eu que peu de pertinence.

D'autant plus qu'ajouté aux visites de terrain (huit ermites), j'ai pu obtenir des éléments d'information[27] sur sept autres, et rencontrer un ex-ermite qui m'a adressé par la suite un bilan écrit de son vécu dans la solitude en sept pages dactylographiées. Sans oublier le parcours d'un reclus décédé récemment qui me fut transmis en dix pages manuscrites. Ce qui représente l'obtention de données pour 18 ermites au total. De plus, j'ai pu engager une relation épistolaire avec un supérieur de laure[28] qui m'a partagé le fruit de ses trente années d'isolement.

Pour cette recherche, dans le cadre ci-avant explicité, nous nous approchons de la saturation des données.

b) la technique d'entretien

Comme nous l'avons énoncé dans le cadre théorique général ci-avant, l'approche de référence est celle de

[25] cf. chapitre IV : L'état de la question.

[26] cf. chapitre I, 2 : La problématique.

[27] croisés parfois avec plusieurs sources.

[28] groupement d'ermites sur un même lieu géographique, avec chacun son ermitage, qui se rassemblent périodiquement pour une prière communautaire.

Jean-Claude Kaufmann (2004) qui a pour fondement les conceptualisations de Wilhelm Dilthey et de Max Weber, même si celles-ci ont chacune leur paticularité. Pour ces deux auteurs en tout cas, il s'agit de saisir un savoir social qui est incorporé dans l'individu même. On parle alors de sociologie compréhensive. On évoque aussi l'intropathie[29]. Jean-Claude Kaufmann proposera plutôt le concept d'**empathie**[30] comme outil méthodologique adéquat pour la découverte d'autrui. L'empathie est un des piliers de l'**entretien compréhensif**, inspiré de l'approche proposée par Carl R. Rogers, psychologue clinicien et professeur d'université américain. Il a mis l'accent sur une communication non-directive, centrée sur la personne[31]. En relation avec l'autre, en interactivité duelle en particulier, interagissent trois concepts-clés : l'authenticité de l'intervieweur (pas de façade professionnelle, accepter ses propres sentiments), l'empathie (se sentir «dans la peau» de la personne qui s'exprime, se mettre à sa place sans s'identifier à elle), la reformulation (exprimer de nouveau les propos de l'interviewé de façon différente mais toujours en évitant l'interprétation). Ce mode de communication présuppose la nécessité, lors d'un échange verbal, de prendre conscience des attitudes de sens commun comme le jugement, l'interprétation, le soutien, l'investigation et la recherche d'un résultat.

[29] KAUFMANN (2004), p. 23.

[30] déf. empathie : étym. gr. *en,* dedans, et *pathos,* sentiment. Psycho. : Faculté de ressentir les émotions d'autrui et de se mettre à sa place, sans cependant s'identifier à lui, *Le Nouveau Littré* (2007).

[31] cf. ROGERS (1968).

A l'intervieweur ou l'enquêteur de ne pas les reproduire. Avec le savoir-faire rogérien, nous sommes dans la réceptivité et le respect de l'autre. La réitération habile du discours permet à l'interlocuteur de s'exprimer davantage et de se sentir compris. A mon avis, c'est la technique de communication la plus satisfaisante. Elle est par ailleurs la plus en phase avec mon attitude et la manière de me relier au monde. Cette configuration relationnelle est surtout le médium le plus pertinent pour limiter nos tentatives spontanées d'influence[32] sur l'autre, révélées notamment par le psychologue Léon Festinger (plus connu pour son concept de dissonance cognitive).

Revenons à l'approche compréhensive prônée par Jean-Claude Kaufmann et citons plusieurs idées-forces de son ouvrage de référence :
- L'entretien compréhensif requiert « un autocontrôle permanent[33] », p. 39.
- « Plus que de constituer un échantillon, il s'agit plutôt de bien choisir ses informateurs[34]. », p. 44.
- « L'élément clé est la formulation des questions : […] trouver la meilleure, à chaque instant du déroulement de l'entretien. La meilleure question n'est pas donnée

[32] « Pour Léon Festinger (1950), dont les travaux font référence en la matière, ces pressions à l'uniformité se manifestent par des incitations à communiquer, dont l'enjeu essentiel est la réduction des divergences par l'exercice d'une influence. […]. C'est donc à partir d'influences réciproques que l'uniformité se développe. », PETARD (2007), p. 94.
[33] c'est la raison pour laquelle j'ai mis en évidence le concept d'implication (cf. chapitre II, 2 : La posture du chercheur).
[34] cf. chapitre II, 3a (l'échantillon) et chapitre VI, 3 (L'accueil).

par la grille : elle est à trouver à partir de ce qui vient d'être dit par l'informateur. », p. 48.
- L'enquêteur « doit devenir aussi proche qu'un familier, quelqu'un que l'on connaît ou croit connaître intimement, à qui on peut tout dire puisqu'il est devenu un intime[35] », p. 53.

Forte de ces orientations méthodologiques, cette recherche se fera sous le mode de l'**entretien non directif**.
Cependant, comme garde-fou et recours éventuel pour favoriser quelques pistes de relance, j'ai néanmoins élaboré une grille d'entretien : j'avoue que je ne l'ai pratiquement pas utilisée. Cette grille n'est pas formelle. A partir du plan initial et provisoire, j'ai ajouté les thématiques qu'il me semblait indispensable d'évoquer : par exemple, le rapport à la hiérarchie, l'accompagnement spirituel, les moyens de subsistance, les échanges avec autrui, la maladie, les expériences dites mystiques, l'acédie, les tentations, la vie sacramentelle, l'oraison, la lecture des Ecritures.
A trop vouloir maîtriser, le biais possible est de canaliser le plus souvent le discours de l'interviewé et, plus dommageable encore, de l'empêcher de dévoiler son attitude naturelle avec une gestuelle toute singulière et ses habitudes de vie quotidiennes.
Dans le cadre de l'observation directe et de l'approche compréhensive, pour «défricher» le champ érémitique

[35] ci-avant, j'ai insisté sur l'approche rogérienne car celle-ci permet cette interaction, pour côtoyer l'intime de la personne, grâce à des conditions contextuelles favorables.

contemporain, le chercheur doit être dans l'accueil de toute information. Il prédispose l'interlocuteur à « se livrer[36] ». Voici mon choix méthodologique, sachant qu'il y a un axe central : les points principaux cités ci-avant qui sont préalablement mémorisés avant toute entrevue, sans oublier la problématique première bien entendu.
Au vu des thèmes répertoriés lors de l'analyse des données, le lecteur conviendra je l'espère que tous les éléments de cette grille non formelle ont été explicités à posteriori, et bien plus encore.

Plus spécifiquement par rapport à la problématique première, s'est posée la question de savoir s'il n'était pas judicieux d'envisager la technique du **récit de vie**, dans la mesure où les ermites concernés donneraient leur aval. Raconter son parcours et par là même son histoire sainte[37] n'est pas évident pour le narrateur, mais ces données seraient une base de travail également essentielle pour appréhender l'érémitisme contemporain.
Référons-nous à Daniel Bertaux, sociologue, directeur de recherches au CNRS qui synthétise cette approche dans son ouvrage de référence[38]. Pour lui, « L'intérêt des récits de vie, […] c'est qu'ils constituent précisément une méthode qui permet d'étudier l'action dans la durée[39]. » C'est « une description approchée de

[36] Kaufmann (2004), p. 52.
[37] c'est-à-dire tous les éléments constitutifs du parcours religieux d'une personne.
[38] Bertaux (2006).
[39] Ibid., p. 8.

l'histoire réellement (objectivement et subjectivement) vécue[40] ». C'est surtout reconnaître « qu'un entretien narratif orienté vers la reconstitution d'enchaînements d'évènements, de situations, d'interactions et d'actions contient bon nombre d'informations factuelles généralement exactes[41] ». Cette perspective permet de « remonter du particulier au général grâce à leur mise en rapport de cas particuliers, […], grâce à la découverte de récurrences d'un parcours de vie à l'autre et à la mise en concepts et en hypothèses de ces récurrences[42] ». A partir d'une série de narrations, il s'agit d'identifier les processus mis en œuvre par les ermites rencontrés[43], pour être en rupture avec le sens commun.

Dans une perspective similaire, le psychologue Michel Legrand suggère une clinique[44] biographique et se réfère notamment à Daniel Bertaux. Il parle de récit de vie de recherche[45] et insiste sur le fait que celui-ci « ne

[40] Bertaux (2006), p. 11.
[41] Ibid., p. 14.
[42] Ibid., p. 27.
[43] Pour résumer, « Ce n'est pas pour comprendre telle ou telle personne en profondeur, mais pour extraire des expériences de ceux qui ont vécu une partie de leur vie au sein de cet objet social, des informations et des descriptions qui, une fois analysées et assemblées, aident à en comprendre le fonctionnement et les dynamiques internes. », Ibib., p. 48.
[44] déf. clinique : discipline psychologique ayant pour but la connaissance approfondie de cas individuels. La méthode clinique est essentiellement compréhensive. L'objectif de la psychologie clinique est de faire apparaître ce qu'il y a de plus typique et d'original chez le sujet étudié, considéré comme une totalité en train de se construire, en débat avec lui-même, les autres et son environnement, Sillamy Norbert, *Dictionnaire usuel de psychologie* (1983).
[45] Legrand (1993), p. 182-217.

nous donne pas l'accès à la vie, à l'histoire toute crue, toute authentique, telle qu'en elle-même, qu'il est toujours une construction ou une reconstruction de la vie et de l'histoire[46] ». Michel Legrand est partisan de la non-directivité[47] et il propose une analyse thématique. Au niveau méthodologique, pour les raisons évoquées ci-avant et dans le cadre théorique explicité précédemment, la recherche s'effectuera par entretien compréhensif et, lorsque l'ermite rencontré sur le terrain le voudra bien, par récit de vie.

Dans le tableau 1 ci-après qui retrace les interviews réalisées, vous remarquerez que j'ai effectué des séjours plus ou moins longs à l'ermitage même. C'est un choix pertinent pour deux raisons principales : celle de pouvoir obtenir plusieurs entretiens espacés[48] ; celle surtout d'être en investigation directe sur le site, pour vivre dans l'instant le quotidien érémitique en situation. Au niveau du cadre théorique, nous parlerons d'**observation participante**[49]. Celle-ci est

[46] Legrand (1993), p. 193.

[47] « Autrement dit, un récit de vie qui se ramènerait à un jeu harcelant de questions-réponses initié par l'enquêteur serait un récit raté. […] les principes de base sont bien ceux caractérisant communément l'attitude non-directive : écoute chaleureuse, compréhension empathique, ou, selon une expression plus familière aux psychanalystes : «neutralité bienveillante». », Ibid., p. 199.

[48] L'objectif est de pouvoir, d'un jour à l'autre, avoir un temps de réflexion et de recul pour faire un bilan des dires de l'interlocuteur. Postérieurement, compte tenu de ce qui a été échangé, il sera possible de revenir sur son parcours de vie ou divers autres éléments, et de susciter éventuellement d'autres thèmes.

[49] outil méthodologique utilisé notamment par la Deuxième école de Chicago dont les représentants contemporains les plus connus sont Erwing Goffman et Howard Becker.

considérée comme « une immersion d'un observateur dans un groupe où il participe aux activités du groupe dans le but de mieux comprendre les comportements au sein de ce groupe[50] ». J'admets bien volontiers que le temps passé peut paraître court (de un à trois jours pleins). En revanche, regarder évoluer l'ermite, voire participer avec lui à ses activités diverses à l'ermitage, s'est révélé pertinent et très productif en terme de données informatives. Cela transparaît indubitablement à la lecture du compte rendu des entretiens et récits de vie[51], de même lors de l'analyse (chapitre VI).

Lorsque cela a été possible, un enregistrement audio a été effectué, avec ensuite la transcription, excepté pour une interview[52]. L'anonymat des noms et des lieux est respecté.

Le plus souvent en fin de journée, je note l'ensemble des informations collectées sur des **fiches manuscrites**, pour chacun des ermites. Sur celles-ci je consigne également mes ressentis[53], mes réflexions diverses, de nouvelles pistes et des questionnements.

[50] *Dictionnaire de l'essentiel en sociologie* (2004), p. 8.

[51] cf. Mauger (Janvier 2017).

[52] Il s'agit d'un entretien initié par le Frère Timothée. Il m'a proposé de convoquer mon parcours de vie et mes questionnements, voire une problématique qu'il avait décelée chez moi lors du premier entretien.

[53] Postérieurement, cela me permet de faire la part des choses entre ce qui paraît relever de ma personne et ce qui apparaît provenir de l'autre.

	durée séjour *in situ*	durée entretiens	enregistrement	transcription
Père *Sanchérib*	4 h	en continu	-	-
Père *Silvain*	4 h	en continu	-	-
Père *Joseph*	2 jours	1h 56' 1h 36' + en continu	oui oui -	oui oui -
David	3 jours	en continu	-	-
Père *Joël*	-	1h	-	-
Stanislas	3 jours	1h 25' 1h 56' 1h 37' + en continu	oui oui oui -	oui oui oui -
Frère *Daniel*	1 jour	en continu	-	-
Frère *Timothée*	4 h 1 jour	en continu 1h 33' + 1h 44' + en continu	- oui oui -	- oui - -

Tableau 1 – Récapitulatif des interviews avec les ermites rencontrés.

Subrepticement et rarement quand même, au cours de la journée, je peux griffonner quelques mots, noms ou phrases-clés sur un simple morceau de papier[54].
De plus, sur un **carnet de bord** (17x11 cm) j'inscris la date de tous mes envois et réception de courriers postaux ou électroniques, les appels téléphoniques, les rendez-vous et mes déplacements divers. Parfois aussi des commentaires. Ce mémento permet d'obtenir une vue synthétique pour un suivi précis et rapide du déroulement et de la progression de la recherche.

[54] « Ces gribouillis sont souvent remis en ordre le soir après l'enquête et donnent lieu à des quasi-notes de terrain. », COPANS (2005), p. 98.

c) le modèle d'analyse

Sont principalement à disposition les transcriptions des entretiens pour trois ermites, et les fiches manuscrites pour chacun de ceux qui composent l'échantillon.

Préalablement, lors de l'élaboration du projet, j'avais décidé de procéder à une **analyse thématique**. Cela correspondait au cadre théorique ci-avant avec notamment des outils méthodologiques comme l'entretien compréhensif et le récit de vie.

En revanche, se posait la question de savoir si j'allais produire en complément, antérieurement à l'analyse, un **compte rendu des entretiens** (analyse verticale) pour chacun, avec plus spécifiquement les détails biographiques. En effet, lors de la première prise de contact et de la négociation à l'accès au terrain, j'avais clairement spécifié que l'anonymat et la confidentialité de certains éléments informatifs[55] seraient de rigueur. Je m'étais également engagé à ne pas publier les transcriptions comme annexe à cette monographie. C'était à mon avis les clés nécessaires à la réussite de cette étude ethnographique, pour accéder à un nombre suffisant d'enquêtés, et pour permettre d'atteindre la saturation des données. Il me suffisait alors de rassembler tous les matériaux et de travailler directement par thèmes (analyse transversale).

Néanmoins, après avoir effectué les interviews, je me suis rendu compte que j'avais à disposition un flot de données et qu'il eut été dommage de ne pas reproduire le témoignage de chacun, tout en évoquant

[55] Seul un des ermites me dira explicitement que l'anonymat et la confidentialité n'avaient pas de raison d'être pour lui.

pour la plupart leur récit de vie[56]. Cependant, divers repères pouvaient permettre d'identifier plusieurs ermites : j'étais mal à l'aise avec ce fait. A la réflexion, ne pas expliciter cette riche manne m'a paru contre-productif. Aussi, en veillant bien à ne pas révéler des détails trop singuliers voire trop intimes, et compte tenu que les ermites sont éparpillés dans quatre pays différents, je décidai de réaliser cet exercice[57].
Comme nous l'avons vu précédemment, cette décision est aussi en accord avec la problématique qui est de «défricher»[58] le champ érémitique catholique contemporain. Sans compter une efficacité toute méthodologique pour l'analyse, car quasiment toutes les données objectives et subjectives ont ainsi fait l'objet d'une rédaction soignée et rigoureuse[59].

Quelques informations maintenant, si vous le voulez bien, concernant l'analyse thématique.
Que ce soit Jean-Claude Kaufmann pour l'approche compréhensive ou Daniel Bertaux pour le récit de vie, tous deux se réfèrent au découpage par thèmes proposé par Alain Blanchet et Anne Gotman[60]. *A contrario* de l'analyse verticale par entretien et récit de vie, « L'analyse thématique défait en quelque sorte la singularité du discours et découpe transversalement

[56] pour remettre les thèmes abordés dans leur contexte biographique et diachronique.
[57] pour dégager notamment la singularité du discours, et les processus mis en œuvre individuellement.
[58] comme une enquête exploratoire.
[59] cf. Mauger (Janvier 2017).
[60] Blanchet, Gotman (2001).

ce qui, d'un entretien à l'autre, se réfère au même thème[61] ».
Comme il s'agit ici d'une enquête que nous pouvons dorénavant qualifier d'exploratoire, « L'identification des thèmes se fait presque exclusivement à partir de la lecture du corpus[62] », à savoir les entretiens et récits de vie.

Pour résumer et synthétiser :
- analyse verticale, à partir des interviews transcrites, des fiches manuscrites, des observations *in situ* et divers comme le carnet de bord, pour édifier un corpus (cf. chapitre V et ouvrage Mauger, Janvier 2017).
- analyse transversale, à partir de ce corpus, pour dégager des thèmes (chapitre VI).

Une synthèse de l'analyse thématique des données sera ensuite proposée afin de dégager des résultats et des commentaires (chapitre VII).

[61] Blanchet, Gotman (2001), p. 97-98.
[62] Ibid., p. 98.

chapitre III

L'histoire de l'érémitisme

Pour compléter le cadre référentiel et théorique, les repères historiques principaux suivants vont vous permettre d'avoir une vue synthétique sur le développement de l'érémitisme chrétien à travers les siècles de notre ère. L'accent a été mis volontairement sur les prémices de la vie de prière en solitude et dans le désert car c'est sur cette période de l'histoire que repose la tradition, compte tenu notamment d'une profusion d'écrits fondateurs.

Le berceau de l'érémitisme chrétien occidental se situe en Egypte.
Au III[ème] siècle de notre ère, lorsqu'on parlait d'anachorèse[63], cela concernait des paysans, des esclaves, des voleurs qui échappaient soit au fisc, soit à leur maître ou à la justice. C'est au siècle suivant que le mot «anachorète» sera attribué plus spécifiquement à l'ermite. A l'origine du phénomène érémitique, on trouve le mot «moine»[64], terme qui sera paradoxalement utilisé plus tard dans le cadre de la vie monastique et communautaire.

Une figure emblématique illumine ces premiers siècles en la personne d'Antoine le Grand (251-356).

[63] « Le mot grec «anachorèsis» signifie un départ, une fuite hors du monde quotidien. », LACARRIÈRE (1975), p. 14.
[64] « du grec «monachos», qui signifiait à l'origine un homme vivant seul », Ibid., p. 14.

Un an après son décès, sa biographie[65] est rédigée par l'évêque Athanase. Selon la tradition, Saint Antoine fut le premier à quitter le monde dit civilisé pour méditer et prier dans le désert. Pourtant, « Antoine ne fut pas le premier ascète[66] ».

Fils de parents nobles, assez fortunés, chrétiens, il décida de sa vie future vers l'âge de vingt ans à la lecture d'un verset de l'Evangile[67]. Il vendit ses biens, les donna aux pauvres et pratiqua l'ascèse. Il vécut un certain temps dans un tombeau pour ensuite se retirer, seul, dans une fortification abandonnée où il resta vingt années. A l'âge de cinquante-cinq ans, il s'installe à la montagne de Pispir, à l'est du Nil, où il accueille des disciples et de nombreux visiteurs. Par la suite, il séjournera dans un ermitage à quelque trente kilomètres de la Mer Rouge, pour vivre « à son idée et à son gré[68] ». « Il compatissait aux souffrants[69] » et il guérissait les malades. Il avait des visions[70]. « Il travaillait de ses mains […]. Il priait continuellement[71]. » Athanase écrira : « Il était là chaque jour, martyr par la conscience et athlète des

[65] *Vita Antonii* (*Vie d'Antoine*), an 357.

[66] Antoine consultait d'autres ascètes. L'un d'eux devint son maître spirituel, cf. ATHANASE (1994), p. 43.

[67] Mt 19, 21 : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel. Puis viens, et suis-moi. »

[68] *Vie d'Antoine*, 49, dans *Antoine Le Grand, Père des moines*, (1943), p. 63.

[69] Ibid., 56, p. 70.

[70] Ibid., 65, p. 77 : Antoine, en extase, se voit mort, défendu par les anges contre les démons.

[71] Ibid., 4, p. 9.

luttes de la foi[72]. » Quant aux démons, « Il faut les mépriser et ne les craindre en rien[73] ». Pour terminer, tous l'appelaient « l'homme de Dieu[74] ».
Saint Antoine n'édicta aucune règle.

Concernant le contexte de l'époque, l'édit de Milan fut promulgué par l'empereur romain Constantin Ier en avril 313, pour permettre aux chrétiens de célébrer publiquement leur culte. La parousie[75] était toujours attendue sinon imminente. Au «martyr rouge» succéda le « martyr blanc […] de la virginité[76] ». C'était la quête de l'homme parfait[77], c'est-à-dire celle d'un homme «nouveau» à édifier dans sa « chair » et dans son « esprit[78] », en attente de l'eschatologie. L'Eglise était « installée[79] », dans un « univers agonisant[80] ». Ainsi, l'ermite ira « chercher ailleurs le lieu de sa pérennité ou celui de sa métamorphose[81] », à savoir dans le désert.

---

[72] *Vie d'Antoine*, 47, p. 59.
[73] « Plus ils font de ces choses, plus nous devons pratiquer notre ascèse contre eux. C'est une arme puissante contre eux que la vie droite et la foi en Dieu », Ibid., 30, p. 42. « Le diable lui suggérait des pensées obscènes. Antoine les repoussait par la prière. », Ibid., 5, p. 12.
[74] Ibid., 70, p. 83.
[75] déf. parousie : étym. lat. médiéval. *parousia*, du gr. *parousia*, présence, venue. Retour glorieux de Jésus-Christ sur Terre pour le Jugement dernier. *Le Nouveau Littré* (2007).
[76] Leloir (1978), p. 15.
[77] cf. supra Mt 19, 21.
[78] 2 Cor 7,1 : « Purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit. »
[79] Bouchet (1996), p. VIII.
[80] Lacarrière (1975), p. 28.
[81] Ibid., p. 29.

Nul doute que le parcours ascétique d'Antoine avec ses divers charismes propulsa cette flamme et cette vigueur au cœur de l'Egypte tout d'abord[82], puis vers l'Occident où la *Vita Antonii* eut un retentissement indéniable.

Les anachorètes s'établirent principalement dans les déserts de Nitrie, de Scété et des Kellia, terres inhabitables au nord-ouest de l'Egypte. A la fin du IVème siècle, on dénombrait jusqu'à cinq mille moines dans la région de Nitrie : « Il n'y avait plus guère de désert[83]. » D'après les fouilles archéologiques réalisées au désert des *kellia*[84], les ermitages étaient de construction solide et soignée, en torchis ou en briques, parfois excavés dans le sol. Certains avaient deux pièces : une pour manger, travailler et accueillir les visiteurs, une autre pour prier et dormir. L'eau était accessible à faible profondeur, à trois mètres parfois. Quand le peuplement se fit plus dense, il était d'usage « d'enclore la cellule dans une cour assez vaste entourée d'un mur[85] », avec souvent un jardinet. Pour contrer les raids des barbares et des bédouins, les ermitages isolés furent abandonnés et les cellules

[82] les postulants étaient pour la plupart d'origine paysanne, de la classe des fellahs : « C'est essentiellement dans ce milieu rural, pauvre et illettré que se recruteront les anachorètes et les moines. », LACARRIÈRE (1975), p. 43.
[83] REGNAULT (1990), p. 24.
[84] Trad. : *cellule*.
[85] Ibid., p. 62.

furent regroupées, en général non loin[86] d'une église[87] où l'ermite allait le samedi et le dimanche pour l'Eucharistie. A cette occasion hebdomadaire, il y avait un repas pris en commun. Au milieu du IVème siècle, il semble qu'il y avait déjà un habit monastique spécifique avec une ceinture. Les cheveux étaient courts et la barbe imposante. Un jeûne de plusieurs jours était fréquent. Le pain était l'aliment essentiel, ingéré avec une goutte d'huile et des légumineuses comme le pois-chiche. « La règle d'or : prendre ce qu'il faut pour sustenter le corps, pas assez pour l'assouvir[88]. » Le vin était proscrit. L'essentiel était de rester dans sa cellule, en proie parfois à un ennui lancinant, avec le strict nécessaire. Les visites, à pied, étaient admises entre moines principalement : le repas était alors habituellement offert. Il s'agissait surtout de « persévérer dans le détachement total[89] ». L'anachorète avait ainsi une vie de prière[90]

[86] jusqu'à quatre à six kilomètres parfois : GUILLAUMONT (1979), p. 153.

[87] plusieurs ermitages rassemblés autour d'une église sous l'autorité spirituelle d'un Père : voilà ce qui sera communément appelé par la suite « laure ». Existait alors une relation de maître à disciples. Ce n'est qu'après de nombreuses années que l'anachorète pouvait éventuellement s'isoler, mais « **L'anachorétisme absolu dans la solitude complète et constante fut toujours une exception.** », REGNAULT (1990), p. 177. Le disciple pouvait également habiter sous le même toit que «l'ancien», alors « La plupart du temps, ancien et disciple restaient fidèles l'un l'autre jusqu'à la mort. », Ibid., p. 148.

[88] REGNAULT (1990), p. 92.

[89] Ibid., p. 106.

[90] « Le vrai moine doit avoir toujours la psalmodie et la prière dans son cœur. » : Saint Epiphane, cité dans Ibid., p. 118.

et de travail[91] avec « des valeurs humaines et chrétiennes qui ne sont plus très à l'honneur de nos jours : solitude et silence, ascèse et contemplation, intériorité et gratuité, simplicité et authenticité, paternité spirituelle et obéissance, renoncement et humilité[92] ».

Il y avait quelques femmes anachorètes[93] mais, à l'époque, elles étaient implacablement perçues comme une représentation du démon. Pour perdurer dans la pratique, elles durent le plus souvent se travestir en homme[94].
D'autre part, existaient des reclus[95]. La réclusion s'exporta en Syrie où elle fut pratiquée régulièrement. Dans ce pays, on trouva également des stationnaires[96] et des stylites[97].
L'anachorèse prend des formes multiples. Il y avait aussi des « vocations familiales[98] ».

[91] l'image retenue par la tradition est celle de l'ermite tressant des corbeilles, à partir de feuilles de palmiers. Les anachorètes participaient aussi à des travaux saisonniers comme les moissons.
[92] Regnault (1990), p. 259.
[93] la plus célèbre est Marie l'Egyptienne, récit légendaire qui reprend le thème de la pécheresse repentie qui devient une sainte.
[94] cf. Spetsieris (1992), 107 pages.
[95] enfermés des années dans des grottes, des cabanes, des arbres creux ou des tombeaux, dans le silence le plus absolu, sans parler, parfois dans l'obscurité. Lacarrière (1975), p. 172.
[96] à rester debout les bras en croix ou levés, des jours durant, sous le soleil ou les intempéries. Ibid., p. 180.
[97] le plus célèbre d'entre eux est sans conteste Syméon le Stylite (389-459) qui termina sa vie à prier sur une plateforme de quatre mètres carrés, au sommet d'une colonne de vingt-cinq mètres. Ibid., p. 188.
[98] frères et sœurs, père et fils. Driot (1991), p. 19; Regnault (1990), p. 146.

Dans le même temps, une autre figure emblématique illustra le paysage chrétien en Egypte : Pakôme (286-348), reconnu saint homme par les Eglises catholique et orthodoxe.

On a coutume de dire que l'érémitisme est antérieur et initiateur du cénobitisme, arguant du fait que les *kellia* en furent les prémices[99]. Il n'en est rien. C'est Pakôme qui, le premier, érigea et institua les premiers monastères, la première clôture, et la première règle dans le contexte copte égyptien.

Pakôme était païen. Baptisé tardivement, il resta sept années disciple d'un ascète du nom de Palamon auprès duquel il expérimentera le jeûne et les privations de sommeil. L'essentiel était de rester éveillé, à veiller. Le repos et le sommeil s'effectuaient en position assise ou accroupie. « Les prières se faisaient debout, immobile, les bras en croix[100]. » Selon la tradition, un jour que Saint Pakôme priait dans un village abandonné, il entendit la voix d'un ange l'enjoignant d'établir là sa demeure : « La volonté de Dieu est que tu serves les hommes pour les appeler à lui[101]. » Obéissant, il fonda son premier monastère avec la vie commune comme élément fondamental, la communauté[102] dirons-nous, du latin *coenobium*. Neuf monastères verront le jour : « Il était alors désormais possible d'être un ascète en

[99] c'est le discours qui m'a été généralement tenu dans le milieu érémitique contemporain et dans les monastères.

[100] Lacarrière (1975), p. 80.

[101] Bouchet (1996), p. 16-17.

[102] « Le cénobite désignait à l'époque tout homme vivant en communauté alors que le moine avait encore le sens de l'homme vivant seul. », Lacarrière (1975), p. 86.

vivant au cœur d'une communauté[103]. »

Finalement, avec l'ampleur des mouvements initiés simultanément par Antoine et Pakôme, l'Egypte devient comme une «seconde Terre sainte» avec ses pèlerinages.
Jean Cassien[104] vers 385 et Pallade d'Hélénopolis[105] en 390 vinrent visiter les ascètes du désert. Leurs témoignages, avec le succès de la *Vie d'Antoine*, la venue à Rome d'Athanase en 339[106], sans oublier Evagre Le Pontique, Arsène et Macaire l'Egyptien dit le Grand, aideront à faire connaître l'enseignement[107] de ces

[103] LACARRIÈRE (1995), p. 87.
[104] Jean Cassien : né vers 360, probablement au Moyen-Orient, prêtre, il séjourna en Egypte entre douze et quinze ans. Ses deux ouvrages de référence, les *Institutions* et les *Conférences*, « sont, avec la Vie de Saint Antoine écrite par saint Athanase, les documents les plus instructifs sur le monachisme primitif », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. II (1953), p. 222.
[105] Pallade d'Hélénopolis : né en Galicie vers 364, moine en 386, évêque en 400, il rédige son principal ouvrage *Histoire Lausiaque* vers 420, après avoir séjourné une dizaine d'années aux déserts de Nitrie et des Kellia de 390 à 400. Son œuvre eût un « succès immense » et « a contribué à faire connaître et diffuser l'idéal monastique », Ibid., t.XII (1984), p. 116.
[106] antérieurement, « Le premier exil de saint Athanase à Trèves (336-337) a vraisemblablement laissé dans les communautés chrétiennes locales un ferment ascétique […]. », DESPREZ (1998), p. 504.
[107] regroupé dans les apophtegmes, c'est-à-dire « les «dits des anciens» : maximes, conseils spirituels, histoires édifiantes… », DRIOT (1991), p. 9. « Les quelque mille six cents pièces qu'ils contiennent (parfois contradictoires) ont pour seul point commun d'aider le débutant, celui qui «cherche comment être sauvé» à vivre avec Dieu dans l'âpreté du désert. », BOUCHET (1996), p. 23. Un des enseignements est de parvenir à un état de prière continuelle.

Pères d'Egypte[108], en Orient pour certains, en Occident pour d'autres. Sous l'empereur Julien l'Apostat (322-363), il existe des ermites chrétiens en Italie. En Gaule, vers 350, Martin fonde une communauté érémitique à Ligugé, près de Poitiers. En 410, Honorat trouve son lieu de désert dans les îles de Lérins. A la même époque, Jean Cassien s'installe à Marseille.

« La substitution des cénobites aux ermites semble avoir été lente à s'opérer[109] ». Le foyer monastique principal se maintiendra en France. Entre les années 500 et 700, de nombreuses règles furent proposées[110] dont celle de Saint Benoît de Nursie (480-547), un temps ermite, qui restera dans l'histoire du monachisme occidental la référence de base incontournable pour de nombreux ordres, dont les bénédictins et les cisterciens.
« On vit bientôt des solitaires, vivant non loin d'un monastère bénédictin et dirigés par l'Abbé ou l'un des moines[111]. » Vint ensuite la fondation de deux ordres dits semi-érémitiques[112], en clôture, sous l'impulsion

[108] les successeurs d'Antoine sont appelés «Pères du désert». Ceux à la suite de Pakôme seront dénommés «Pères», « leurs communautés n'étant pas établies en plein désert mais à proximité des bourgs de la vallée du Nil ». REGNAULT (1990), p. 11.
[109] ANSON (1967), p. 75.
[110] « Celle de saint Césaire d'Arles (470-542) interdisait aux moines d'avoir des cellules séparées. », Ibid., p. 75.
[111] Ibid., p. 86.
[112] « La discipline érémitique ne se présentait pas seulement comme le refuge de vocations individuelles soucieuses de leur fidélité à la perfection, elle inspira en ce tournant du XIème siècle maints réformateurs et fondateurs qui remettaient en valeur les traditions de pénitence, de pauvreté, de silence et de solitude de l'antique monachisme. », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. IV-1 (1960), p. 962.

de Saint Romuald (952-1027) pour les camaldules et de Saint-Bruno (1030-1101) pour les chartreux.
Lors de l'expansion clunisienne au Xème siècle, en « réaction contre la vie embrigadée et tellement communautaire[113] », l'appel au désert réapparut. Cependant, le plus souvent entourés de disciples, les anachorètes reformaient des communautés[114] qui adoptaient par la suite la règle de Saint Benoît.
Ailleurs, au XIIIème siècle, les ermites chrétiens du Mont-Carmel en Palestine furent chassés. Certains s'installèrent à Chypre, en France ou en Espagne. Là aussi, avec le temps, les communautés se formèrent en monastère jusqu'à la scission des Carmes déchaux qui établirent leur premier «désert»[115] en 1592 en Nouvelle Castille. Ces sites érémitiques, en laure, s'égrainèrent en Europe mais après la Révolution française et les guerres napoléoniennes, en 1854, il ne resta plus qu'un unique lieu, près de Rome[116].
« La révolution marque la fin d'une époque dans l'érémitisme comme dans la civilisation[117]. »

[113] ANSON (1967), p. 127.
[114] les ermites de Fonte Avellana (vers 989), de Vallombreuse (vers 1025), de Grandmont (vers 1090), de Monte Vergine (vers 1124), de Saint-Damien (vers 1254), et les Olivétains (vers 1313), cités dans ANSON (1967), p. 128-136.
[115] c'est-à-dire des ermitages séparés avec une église au centre du lieu, comme les *kellia* des premiers siècles de notre ère.
[116] depuis, plusieurs nouveaux «déserts» furent établis. De nos jours, un des plus cités est celui de Roquebrune-sur-Argens, près de Fréjus, en France, fondé en 1948.
[117] SAINSAULIEU Jean, *Les ermites français* (Sciences humaines et Religions), Paris, Cerf, 1974, p. 320.

Charles de Foucauld (1858-1916) revivifiera en partie l'attrait au désert en suscitant des vocations vers les années 1950[118]. D'autres facteurs auront un impact sur la résurgence de l'érémitisme contemporain en Occident. Par exemple, la rénovation monastique édictée lors du Concile Vatican II en 1965[119] fut mal acceptée par certains moines : ils demandèrent à prier dans la solitude[120], hors de la clôture communautaire.

Le chapitre suivant, l'état de la question, propose les références bibliographiques indispensables pour appréhender l'érémitisme contemporain.

[118] cette période de l'après-guerre est assez mal connue. On dénombre par exemple en France, en 1989, 118 ermites (39 hommes, 79 femmes). A ma connaissance, c'est le seul chiffre fiable, publié par le Comité Canonique Français Des Religieux, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles* (Droit canonique), Paris, Cerf, 1993, p. 163. En revanche, il n'y a pas de distinction entre membres d'une laure et ermites isolés.

[119] décret *Perfectae caritatis*.

[120] c'est ce qui m'a été rapporté dans le milieu érémitique contemporain lors de cette présente recherche de terrain.

chapitre IV

L'état de la question

Afin de ne pas « arriver l'esprit vide sur le terrain[121] » et sans faire preuve non plus de « gloutonnerie livresque[122] », recenser la littérature existante est une tâche incontournable. C'est effectivement un travail de documentation préalable, mais apprécions que « l'abstinence est un péché par la suite[123] ». En effet, continuer à se documenter devient un enrichissement lors de la progression de la recherche. L'originalité des matériaux informatifs récoltés au fur et à mesure incite à élargir le champ de connaissance.
Voici la base textuelle essentielle actuelle que je propose, classée par ordre chronologique, et qui permet à mon avis de s'approprier le champ de l'érémitisme catholique contemporain en Occident, sans trop s'éparpiller :

- année 1952 :
Plusieurs articles fondateurs parus dans le périodique La Vie Spirituelle[124]. Nous retiendrons plus particulièrement celui de Théophile Reclus pour qui un renouveau de l'érémitisme semble se dessiner malgré qu'« On ne trouvera pas un seul ouvrage moderne de spiritualité qui fasse une place

[121] Beaud, Weber (2003), p. 61.
[122] Quivy, Van Campenhoudt (1995), p. 10-11.
[123] Kaufmann (2004), p. 37.
[124] *La Vie Spirituelle*, 377, Octobre 1952, p. 227-308.

quelconque à la vie de solitude, sinon pour évoquer un passé disparu[125] ». Quant à Dom Doyère, le spécialiste reconnu à l'époque, il se risque à une classification en évoquant l'érémitisme libre. Il parle d'« érémitologie » en soulignant qu'« ici triomphe le particularisme dans une irréductible bigarrure[126] ». Il écrit également : « L'anarchie, politique ou intellectuelle, la misère économique, le désordre moral, les contraintes excessives de la société, la tyrannie centralisatrice provoquent toujours une recrudescence de phénomènes érémitiques[127]. »
Ces écrits mettent l'anachorèse dans son contexte historique de l'après-guerre. L'approche érémitique n'avait d'ailleurs aucune place dans le Code de droit canonique[128].
Pour terminer, citons cette phrase implacable d'un anonyme : « L'ermite est l'homme qui se damnerait pour Dieu[129]. » Ajoutons que, dans le sommaire, l'appellation « «ermites» modernes » est utilisée.

- année 1974 :
Voici l'année de parution de l'ouvrage de l'Abbé Jean Sainsaulieu[130], suite à sa thèse de doctorat ès lettres[131]

[125] Reclus Théophile, *Plaidoyer pour l'érémitisme*, dans *La Vie Spirituelle*, 377, Octobre 1952, p. 231.
[126] Doyère Pierre (Frère), *Complexité de l'érémitisme*, dans Ibid., p. 246.
[127] Id., Ibid., p. 249.
[128] rappelons ici que l'article 603, 1 (cité au chapitre I, 1 : L'objet de recherche) a été mis en vigueur en 1983.
[129] cf. *La Vie Spirituelle*, 377, oct. 1952, p. 288.
[130] Sainsaulieu (1974), 347 pages.
[131] Sainsaulieu Jean, *Etudes sur la vie érémitique en France de la contre-réforme à la restauration* (thèse de doctorat en lettres), Paris, Université Paris IV, 1973.

soutenue à La Sorbonne en 1973.
Il lança dès 1948, quasiment « seul et à mains nues[132] », une vaste enquête sur l'érémitisme. Son travail foisonne d'informations détaillées sur la vie des ermites du 17ème au 19ème siècles. Il y décrit aussi bien « l'ermite sonneur[133] » que « l'ermite guérisseur[134] ». La figure de « l'ermite enrichi » côtoie tout aussi bien celle du « faux ermite[135] ». Il évoque également l'érémitisme temporaire, attitude en rupture avec les Pères du désert pour qui la vie anachorétique est « perpétuelle de sa nature[136] ». Rien ne lui résiste : valeurs morales, mœurs, mort. Il va même jusqu'à étudier l'anti-érémitisme doctrinal[137].
Mais pour lui, 1790 restera l'année où l'érémitisme ne sera plus jamais comme avant : encadré par un juridisme ecclésiastique, de l'ermite «archéologique», rural, répertorié, à son aise socialement, joyeux, politiquement neutre, aux dévotions banales, on passera à un ermite «géographique», séculier ou moine manqué, confronté aux réalités économiques, écarté des index et dictionnaires, asocial, toujours à expier, politiquement marqué et rempli de piété profonde et de mœurs strictes. Le temps de l'après-révolution et de la pré-contemporanéité marque ce que l'Abbé Sainsaulieu appellera l'érémitisme moderne.
Il n'aborde pas l'érémitisme du 20ème siècle. En

[132] Sainsaulieu (1974), p. 10.
[133] idéalement perché sur la colline, sonnant l'angélus et donnant l'alerte.
[134] voire «infirmier de la misère», soignant les pestiférés.
[135] celui qui se fait ermite uniquement pour quêter.
[136] Sainsaulieu (1974), p. 186-193.
[137] Ibid., p. 255-283.

revanche, il termine son propos en énonçant qu' « un fait humain a une vérité perpétuelle, il est donc perpétuellement à déchiffrer[138] ».
Lire aussi avec profit l'article de Stefano Simiz[139].

- année 1976 :
Edition d'un livret qui est la refonte complète d'un « vade-mecum pour des ermites groupés de 1964 à 1969 dans l'île de Vancouver » au Canada[140].
L'auteur, Dom Winandy, ne décrit pas la vie érémitique au quotidien. Il s'attache plutôt à nommer brièvement, de manière synthétique, les bases d'un érémitisme qui se veut fidèle « à l'esprit de l'Evangile et aux leçons de l'expérience[141] ». A partir de la notion de mort au monde et à soi-même, il reprend divers concepts comme le célibat, la pauvreté, l'ascèse, l'obéissance. Il évoque les piliers de la chrétienté tels que la vie sacramentelle et la Parole de Dieu. Il prône surtout une oraison continuelle en se référant notamment à Saint Paul[142]. Avant tout, Dom Winandy propose des directions.

[138] SAINSAULIEU (1974), p. 325.
[139] SIMIZ Stefano, *Jean Sainsaulieu. Historien français de l'érémitisme*, dans *Annales de l'Est* (Les amis de l'histoire, XXII), 1 (2003), p. 219-235. L'auteur retrace notamment les péripéties de l'enquête et exprime deux critiques principales : « La vie de prière des ermites et, plus généralement, toute leur dimension spirituelle » n'a pas été abordée ; « L'histoire des idées et des représentations tant littéraires qu'iconographiques » a été « délaissée ». On apprend également que l'Abbé Sainsaulieu (1909-1997) a été ermite à 42 ans au Sahara pendant deux ans.
[140] WINANDY (1976), 47 pages.
[141] Ibid., p. 7.
[142] cf. 1 Th 5, 17 : « Priez sans cesse. »

Nous pouvons considérer cet opuscule comme un cadre de vie spirituelle de l'ermite et tel un écrit référent qui trace les grandes lignes d'une présence chrétienne vécue en « solitude intégrale[143] ».
Citons une des phrases-clés : « L'ermite exerce au plus haut point l'apostolat du témoignage, celui qui consiste à rappeler aux hommes, sans rien leur dire, par la seule leçon de son existence, la primauté du spirituel et la grandeur du Dieu trois fois saint. […]. L'ermite cherche à faire de son Créateur le centre de sa pensée et de son amour[144]. »

- année 1977 :

C'est l'année de publication de l'édition originale en langue anglaise d'un ouvrage[145] qui rassemble les contributions proposées lors d'un colloque sur la vie érémitique. Les représentants des principales traditions chrétiennes se sont réunis à Saint-David au Pays de Galles du 29 septembre au 04 octobre 1975, à l'initiative du chanoine anglican Arthur Macdonald Allchin[146]. Il fallut attendre l'année 1992 afin qu'une traduction en langue française fasse l'objet d'une édition[147].
Cette rencontre œcuménique eut peu de

[143] WINANDY (1976), p. 46.
[144] Ibid., p. 10.
[145] *Solitude and Communion. Papers on the Hermit Life given at St-David's, Wales, in the Autumm of 1975*, Oxford, A. M. Allchin SLG Press, 1977.
[146] directeur du Centre de Spiritualité chrétienne Saint Theosevia à Oxford, supérieur de la Communauté des Sœurs de l'Amour de Dieu.
[147] *Solitude et communion. La vie érémitique, un lien très fort d'unité entre les différentes confessions chrétiennes* (Vie monastique, 28), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1992, 149 pages.

retentissement dans les milieux ecclésiastiques en dehors de l'Angleterre. Parmi les vingt-six participants d'obédience anglicane, orthodoxe ou catholique romaine, on notera la présence de Dom Louf de l'Abbaye cistercienne du Mont-des-Cats en France et Monseigneur Kallistos Ware, évêque de Diokleia en Grèce[148].

Les informations échangées seront somme toute assez générales, d'ordre théologique et historique. Le point d'orgue est la «Déclaration sur la vie érémitique»[149], signée conjointement par les principaux auteurs de l'ouvrage. Sur les six points répertoriés, nous retiendrons particulièrement les deux suivants :

« 1. La vie de solitaire, tout en impliquant une séparation extérieure de la société, n'en est pas moins, en même temps, une vie menée en communion profonde avec l'Eglise entière et toute l'humanité […]. »

« 6. Le discernement des esprits est de la plus grande importance pour reconnaître l'authentique vocation à la solitude. Il est évident que c'est un genre de vie qui exige une grande maturité, tant psychologique que spirituelle. »

- année 1980 :

Le sociologue Serge Bonnet et le journaliste Bernard Gouley proposent dans la première partie de leur ouvrage[150] des portraits d'ermites en France. Sont

[148] moine du monastère Saint Jean le Théologien à Patmos et chargé de cours au collège Pembroke à Oxford.

[149] *Solitude et communion* (1992), p. 123-125.

[150] Bonnet Serge, Gouley Bernard, *Les ermites*, Paris, Fayard, 1980, 246 p.

présentés principalement 9 ermites hommes et 4 femmes. Les données récoltées proviennent surtout d'interviews retranscrites et de réponses à un questionnaire. Il y a aussi deux témoignages écrits. Le parcours de vie est évoqué, et parfois l'emploi du temps. Il s'agit d'un compte-rendu de la rencontre sans problématique précise. Les auteurs les catégorisent tels l'ermite des champs, l'ermite des villes, le pieux cultivateur, l'ermite voyageur, l'ermite théologien. Chacun a sa spécificité, sa singularité, sa manière d'appréhender la vie érémitique. Les termes « ermites nouveaux » et « ermites ouverts » sont utilisés. Certains n'ont de compte à rendre à personne, sauf à Dieu. Un autre inventa « le yoga chrétien[151] ». Notons une récurrence : celle de l'ermite qui a des contacts avec le monde, sachant que cinq d'entre eux résident en zone urbaine.

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, l'accent est mis sur « les communions de l'ermite[152] ». Sont là inventoriées la communion avec soi-même, avec les créatures, avec les morts, avec la création, et avec Dieu. Je n'ai pas l'impression que ce soit le fruit d'une analyse transversale de la première partie pourtant bien étayée. Des éléments informatifs de terrain sont néanmoins repris en troisième partie[153], mais l'argumentation reste principalement de culture générale avec quelques sources historiques.

Terminons par ce mot des auteurs qui résume tout

[151] Bonnet, Gouley (1980), p. 68.
[152] Ibid., p. 151-168.
[153] Ibid., p. 169-202.

l'enjeu de ce livre, concernant la figure pour eux emblématique de l'ermite : « Le seul fait de leur existence peut rappeler aux chrétiens une notion fondamentale de l'Evangile : la prééminence de l'Esprit sur la Lettre. Cela, on peut le vivre sans avoir besoin de partir au désert, et l'on peut concevoir une adaptation de la spiritualité érémitique à l'usage de tous…et convenant spécialement à notre âge bavard, utilitaire et collectif[154]. »
Lire également la recension de Jean Séguy[155].

- année 1998 :
A la suite du Père Beyer[156] qui a écrit sur le sujet, Anne Bamberg, maître de conférences[157] à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg en France, a continué d'approcher l'érémitisme sous l'angle juridique. Son article de référence[158] prend soin d'étudier la législation en regard du Canon 603. Le deuxième chapitre mérite de l'attention car il reprend, entre autre information, nombre de références bibliographiques. L'auteur cite notamment le canon 481 du Code des Eglises orientales qui statue que « l'ermite est un membre d'un monastère de droit propre », à la différence d'un ermite catholique romain en Occident qui peut être diocésain ou autre. A ce

[154] Bonnet, Gouley (1980), p. 205.
[155] dans *Archives de Sciences sociales des religions*, 51-2 (1981), p. 211-212.
[156] Beyer (1988), p. 137-147.
[157] Docteur en droit canonique, Docteur en théologie catholique.
[158] Bamberg Anne, *Ermite d'aujourd'hui. Entre l'institutionnel et le virtuel. Approche théologique et canonique*, dans *Praxis Juridique et Religion*, 15-2 (1998), p. 163-215.

titre, pour la hiérarchie ecclésiale, pour l'institution, l'ermite apparaît le plus souvent comme marginal et dérange : « Il agace l'establishment[159]. » ; « On entend souvent de très dures paroles à l'encontre des ermites[160]. » Le Code de droit canonique tente donc de normaliser cette situation.

Trois autres articles plus récents[161] explicitent le statut de l'ermite. Anne Bamberg propose une typologie érémitique[162] en les classant soit monastique, soit «diocésain», soit «libre». Ce dernier est porteur d'interrogation car il n'a pas de lien institutionnel : « Ils ne sont pas pour autant de «faux» ermites[163]. » Ils sont, de droit, libres comme le prévoit le Canon 214[164]. En conclusion, l'auteur constate que « Le législateur de l'Eglise universelle a la grande sagesse de ne pas

[159] Bamberg (1998), p. 203.

[160] Ibid., p. 205.

[161] Bamberg Anne, *Ermite reconnu par l'Eglise. Le c. 603 du code de droit canonique et la haute responsabilité de l'évêque diocésain*, dans *Vie Consacrée*, 2 (2002), p. 104-118 ; *Entre théologie et droit canonique. L'ermite catholique face à l'obéissance*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. CXXV (2003), p. 429-439 ; *Ermites et vie consacrée. Essai de typologie canonique*, dans *Prêtres diocésains*, 1398 (2002), p. 346-353.

[162] en se basant également sur le Catéchisme de l'Eglise catholique (1998), 920 : « Sans toujours professer publiquement les trois conseils évangéliques, les ermites […] » ; 921 : « Ils montrent à chacun cet aspect intérieur du mystère de l'Eglise qu'est l'intimité personnelle avec le Christ. Cachée aux yeux des hommes, la vie de l'ermite est prédication silencieuse de Celui auquel il a livré sa vie, parce qu'Il est tout pour lui. C'est là un appel particulier à trouver au désert, dans le combat spirituel même, la gloire du Crucifié. »

[163] Bamberg, *Ermites et vie consacrée* (2002), p. 352.

[164] Canon 214 : « Les fidèles ont le droit de rendre le culte à Dieu selon les dispositions de leur rite propre approuvé par les Pasteurs légitimes de l'Eglise, et de suivre leur forme propre de vie spirituelle qui soit toutefois conforme à la doctrine catholique. »

opérer de tri et de ne pas tenter d'enfermer l'ermite dans un cadre juridique trop strict. Il rappelle simplement l'essentiel : prière assidue et pénitence, louange de Dieu pour le salut du monde, silence de solitude[165] ».
Pour compléter cette approche, lire le point de vue du CCFR[166].

- année 2001 :
Voici avec bonheur un ouvrage[167] qui relate les rencontres avec 11 ermites hommes et 6 ermites femmes, tous contemporains, vivant actuellement dans un ermitage, en France. L'auteur[168] a également visité trois laures.
Ce livre foisonne d'informations. Les rencontres limitées à une brève visite, font l'objet dans l'ensemble de courts comptes rendus sur le mode du récit spontané avec force dialogues. Il se lit comme une succession de nouvelles, tel un pèlerinage d'un ermitage à l'autre. Ce n'est pas une enquête systématique. Il n'y a pas de problématique récurrente, de questionnements réitérés. La parole est à l'ermite. Le lecteur lit des histoires et des réflexions de vie et s'immerge, au fur et à mesure de la lecture, dans l'appréhension que les

[165] Bamberg, *Ermite reconnu par l'Eglise* (2002), p. 109.
[166] Comité Canonique Français Des Religieux (1993), p. 161-181. L'évêque tient une place centrale.
[167] De Muizon François, *Dans le secret des ermites d'aujourd'hui* (Récit), Montrouge, Nouvelle Cité, 2001, 222 pages.
[168] maître de conférences associé à la Faculté d'Économie appliquée (Magistère Média et formation économique) d'Aix-en-Provence (France), spécialiste du journalisme.

ermites ont du monde et d'eux-mêmes.
Chaque rencontre a été catégorisée par un titre de chapitre : par exemple, « L'oasis » pour le Père Jean-François, « La haute solitude » pour Sylvie, « Les dons » pour le Père Robert, « Les animaux » pour Sœur Cécile. A chacun sa spécificité.
Le jeûne et la prière sont un peu plus explicités mais nous pouvons regretter qu'il n'y ait pas une analyse transversale qui permette de dégager une vue d'ensemble sur le phénomène érémitique actuel. L'auteur a dû en être conscient car il termine en toute fin de son ouvrage (les deux dernières pages) en notant que « L'érémitisme d'aujourd'hui n'est pas en rupture mais présente quelques caractéristiques fortes qui méritent d'être soulignées[169] ». En voici la synthèse : présence du Saint-Sacrement à l'ermitage, le silence comme source de prière, être en communion de prière, vivre une solitude intériorisée[170], pratiques ascétiques moins sévères qu'autrefois, manque de classification de types d'ermites, fidélité avec l'Eglise, recherche d'un équilibre de vie avec Dieu.
Citons aussi certains bons mots, concernant les ermites : « Ils ont revêtus le Christ[171] », « son voyage immobile[172] », « La prière de l'ermite devient ainsi la respiration de son âme : elle va et vient, vitale et invisible, du cœur aux lèvres et des lèvres au cœur[173] ».
Enfin, cette phrase forte du Père Robert : « Il faut être

[169] De Muizon (2001), p. 218.
[170] ce qui peut expliquer l'érémitisme urbain.
[171] Ibid., p. 12.
[172] Ibid., p. 13.
[173] Ibid., p. 128.

un homme vrai lorsqu'on prétend être un ermite et surtout ne pas être victime de son fantasme[174]. »
Même s'il ne s'agit pas d'un travail dit scientifique par sa méthodologie avec pléthore de références bibliques, théologiques, sociologiques, historiques voire juridiques, la contribution de François de Muizon mérite un éloge tout particulier car c'est l'unique référence française actuelle sur l'érémitisme contemporain[175]. D'autre part, sa démarche de terrain et sa manière de raconter le vivant font que cette publication se révèle véritablement accessible à tous. Qu'il en soit vivement remercié.

- année 2006 :
A ma connaissance il n'y a pas de mémoire, DEA ou Master sur l'érémitisme catholique contemporain francophone en Europe de l'Ouest[176]. En revanche, il existe une thèse récente réalisée en Italie[177] qui a fait l'objet d'un ouvrage[178], non traduit en langue française. Fort heureusement, un article en français a été publié récemment[179], dans lequel on découvre la

[174] De Muizon (2001), p. 156.
[175] ajoutons Mauger (Janvier 2017).
[176] ajoutons Mauger Luc, *Les ermites catholiques contemporains. Quelques itinéraires* (master en sciences des religions), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2009. Texte complet repris, actualisé et complété dans ce présent ouvrage : Mauger (Mai 2017).
[177] Turina Isacco, *La conoscenza dell'eremita* (thèse de doctorat en sociologie), Padoue, Université de Padoue, 2004.
[178] Turina Isacco, *I nuovi eremiti*, Milano, Medusa, 2007, 239 pages.
[179] Turina Isacco, *Vers un catholicisme «exemplaire» ?*, dans *Archives de Sciences sociales des religions*, 133 (2006), p. 115-133.

quintessence[180] de cette recherche. Voici la synthèse : En histoire catholique, on se réfère initialement à « l'érémitisme communautaire » qui, des siècles après, fera l'objet d'une « double séparation » : celle du monastère, puis celle des « congrégations érémitiques » comme les Chartreux. L'érémitisme commence à se développer surtout aux XIème-XVème siècles, pour presque disparaître au XVIIIème siècle. La relance s'opère dans les années soixante et septante avec quelques pionniers « souvent sortis des ordres ». Le « modèle » des « nouveaux ermites », par son exemplarité[181], est alors Charles de Foucauld. En 1983, « le code canonique tient compte de ces instances d'en bas ». « L'ermite contemporain rentre sous la juridiction diocésaine », préférant « se passer d'une congrégation spécifique » et cherchant souvent « un arrangement informel avec l'évêque ». « Le changement social » réactive « le modèle érémitique ». Il arrive à une définition de l'ermite qui est « une personne cherchant à vivre une vie de type monastique (dont les éléments essentiels sont la prière, la solitude et le silence) en dehors de toute institution communautaire ». Il y a là une « dérégulation de la vie monastique » et « une séparation directe entre l'individu et la société ». L'ermite gère « sa propre conduite ».

« Sur la base d'un guide d'une vingtaine de questions », la recherche a consisté « en trente-cinq

[180] TURINA (2006), p. 115-119.

[181] il se réfère au concept de « prophétie «exemplaire» » utilisé par Max Weber dans son ouvrage *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 355.

entretiens avec 37 ermites, vivant seul ou à deux », y compris des laïques consacrés. Les conclusions sont les suivantes : « L'érémitisme est normalement une deuxième vocation » après un séjour monastique ou en diocèse ; les ermites « ont acquis des compétences relationnelles typiquement modernes[182] » ; « Ils ont une mobilité géographique » ; le niveau d'instruction est « assez élevé » ; « Ils offrent souvent aux visiteurs un service d'écoute ou de direction spirituelle » ; « On observe une tension avec le clergé[183] » ; « On constate une augmentation constante [...] du nombre des candidats à la vie érémitique ».

Pour revenir spécifiquement à l'article précité, l'hypothèse de l'auteur est d'affirmer que « Nous considérons les ermites et les vierges consacrées comme les représentants d'un catholicisme exemplaire[184] ». Il énonce également qu'« Il nous semble que des individus qui ont grandi dans une société occidentale contemporaine ont plus de probabilités, lorsqu'ils s'engagent dans la religion catholique, de le faire par des chemins exemplaires[185] ». C'est l'explication sociologique qu'il propose et qui justifie le nombre à

[182] « dans l'enseignement, la formation, les missions, l'art », TURINA (2006), p. 118.
[183] par une « concurrence avec le curé de paroisse » et « avec certains évêques qui se méfient de ces individus réclamant une autonomie […] excessive », Ibid., p. 118.
[184] Ibid., p. 124.
[185] Ibid., p. 130.

son avis croissant[186] des ermites.

Pour résumer ce présent chapitre, on dénombre peu de travaux universitaires et peu d'ouvrages qui proposent des portraits d'ermites. Quant au terrain juridique, il est dorénavant balisé (Bamberg, 1998-2002).

A cet état de la question, j'aimerais cependant ajouter une publication qui est significative de l'individualisme actuel de nos sociétés occidentales et qui, adjacent au processus de sécularisation[187] en Europe, reflète la tendance actuelle d'une religion en mouvement : il s'agit de l'ouvrage de Danièle Hervieu-Léger édité en 1999[188]. Ce cadre conceptuel aura expressément son utilité lors de l'analyse du témoignage de l'ermite laïc Stanislas[189].
Pour l'auteur, la religiosité est devenue flottante. La religion institutionnalisée est inadéquate. Le religieux est « en vadrouille »[190], « à la carte »[191]. La société devient marquée par un individualisme du croire.

[186] « Ce qui est sûr, c'est qu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale il n'y en avait pas et qu'aujourd'hui au contraire ils existent, soit en Europe soit aux Etats-Unis, qu'ils sont reconnus par le droit de l'Eglise et que leur nombre -tout en demeurant sans importance statistique- est croissant. », Turina (2006), p. 119.
[187] dans le sens d'une désinstitutionalisation des croyances religieuses.
[188] Hervieu-Léger Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement* (Essais), Paris, Flammarion, 1999, 291 pages.
[189] cf. chapitre VI, 16 : L'analyse des données, La religion en mouvement.
[190] cf. Seguy Jean, *Religion, modernité, sécularisation*, Archives de Sciences sociales des religions, 61-2 (1986).
[191] cf. Schlegel Jean-Louis, *Religions à la carte* (Questions de société), Paris, Hachette, 1995.

L'homme a ainsi « le pouvoir de fonder l'histoire, la vérité, la loi et le sens de ses propres actes » (p. 31). La notion d'autonomie caractérise la modernité. L'individu en arrive donc à «bricoler» son propre système croyant, « chacun retenant les pratiques et les croyances qui lui conviennent »[192]. Il y a ainsi rupture avec la tradition, fracture culturelle également entre les générations. La transmission n'est plus opérante. Le croyant moderne se réfère alors à son expérience singulière, il revendique son «droit au bricolage», et il choisit ses croyances : « Les individus construisent […] » (p. 69).

Chacun ordonnance selon ce qu'il sent. La modernité religieuse s'avère ainsi empreinte de mobilité, de variabilité : c'est la figure du pèlerin, celle-là même qui est apparue avant la figure du pratiquant régulier. A « l'individu d'ajuster ses croyances aux données de sa propre expérience » (p. 99).

Concernant « la figure du converti », il s'agit avant tout d'un choix individuel qui peut se décliner selon trois modalités : changer de religion car celle d'origine est jugée décevante, s'agréger à une religion dans laquelle l'individu se reconnaît, ou redécouvrir une identité religieuse restée jusque là vécue *a minima*.

L'individu se trouve désormais au centre d'une scène en mouvement compte tenu des deux figures typiques de la modernité que sont le pèlerin et le converti.

[192] cf. Dobbelaere Karel, Voye Liliane, *D'une religion instituée à une religion recomposée*, dans Voye Liliane, Bawin-Legros Bernadette, Kerkhofs Jan, Dobbelaere Karel, *Belges, heureux et satisfaits. Les valeurs des Belges dans les années 90* (Ouvertures sociologiques), Bruxelles, De Boeck, 1992, p. 159-238.

Nous pourrions dire que « la modernité religieuse, c'est l'individualisme » (p. 157) ou, plutôt, que « c'est l'absorption de celui-ci dans l'individualisme moderne » (p. 162). Il y a alors tension entre un Dieu possiblement intime et un Dieu lointain qui « assure la pleine autonomie mondaine des activités humaines » (p. 173) : l'individualisme religieux moderne découle de ces deux composantes. Conséquemment, voici l'avènement d'un sujet croyant capable de se penser lui-même, « pour l'accomplissement de soi » (p. 177). Mais l'auto-validation a ses limites : on ne peut faire l'économie d'une sociabilité religieuse. On observe une « validation mutuelle du croire, qui fait de l'échange des expériences personnelles le support de l'accès subjectif de chacun à «sa vérité» » (p. 185).
Il y a ainsi désinstitutionalisation du religieux où l'institution devient progressivement un «modèle faible» du croire vrai. « L'Eglise est devenue […] une «Eglise d'individus» » (p. 249).
De facto, est posée « la question même du statut de la vérité » (p. 260).

Le cadre théorique et méthodologique étant posé, il y a lieu maintenant de présenter les matériaux informatifs rassemblés tout au long de cette recherche de terrain.

chapitre V

Les entretiens et récits de vie

Compte tenu du dispositif de recherche, l'échantillon représentatif est composé de huit ermites : deux moines-frères (Daniel et Timothée), trois moines-prêtres (Sanchérib, Sylvain et Joël), un prêtre diocésain devenu moine (Joseph), un laïc diocésain (David), et un laïc libre (Stanislas).

Les comptes rendus de visite, c'est-à-dire le corpus à analyser transversalement, sont publiés dans l'ouvrage précité en liminaire :
MAUGER Luc, *Rencontre avec les ermites catholiques*, Liège, chaudaucoeur.org, Janvier 2017 (208 pages). ISBN : 978-2-9601968-0-1.
Disponible sur www.amazon.fr.

Le chapitre suivant «Analyse des données» fait l'objet d'un classement par thèmes. Le premier d'entre eux proposera un récapitulatif des éléments biographiques tels que l'âge, la nationalité, le temps passé ou non au sein d'une communauté monastique, le nombre d'années en érémitisme, pour chacun des ermites rencontrés. Le thème suivant concernera le lieu d'habitation. Un peu plus loin, nous proposerons une définition possible de l'ermite, après avoir exploré la manière dont s'est élaborée la décision de vivre et prier dans la solitude (problématique première). Et ainsi de suite.

A partir des multiples matériaux récoltés sur le terrain, la liste thématique sera donc longue sinon exhaustive : c'est un travail indispensable afin de pouvoir dégager des résultats qui soient fondés sur des éléments suffisamment significatifs et pertinents.

chapitre VI

L'analyse des données

1) Les ermites interviewés :

	Statut	*Age **	*Nationalité*	*Cénobitisme **	*Erémitisme **
Père Sanchérib	moine, prêtre	69	D	15	30
Père Silvain	moine, prêtre	61	F	?	7
Père Joël	moine, prêtre	74	F	20	30
Père Joseph	prêtre, moine	43	I	1	4
David	laïc	70	CH	-	30
Stanislas	laïc	57	D	-	3
Frère Daniel	moine	66	CH	6	38
Frère Timothée	moine	63	F	26	8

Tableau 2 – Données générales des ermites rencontrés, avec le nombre d'années de cénobitisme et d'érémitisme.
* *nombre d'années*

La moyenne d'âge des ermites rencontrés est de 63 ans.
Même si l'on n'inclut pas dans le calcul les deux extrêmes, c'est-à-dire le plus jeune (43 ans) et le plus ancien (74 ans), le résultat est sensiblement le même (64 ans). La population étudiée est relativement homogène : ce qui donne à ce chiffre une certaine pertinence.

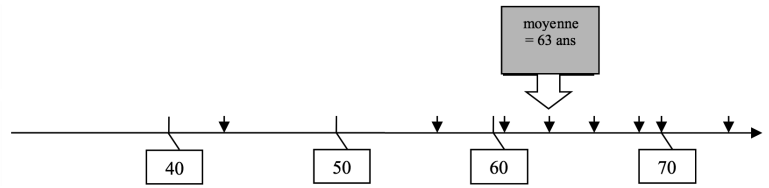

Figure 1 – Moyenne d'âge des ermites rencontrés.

Compte tenu de ce résultat, je me suis posé la question de savoir à quel âge les récipiendaires avaient commencé leur séjour érémitique. Là aussi, force est de constater que la médiane est dans une fourchette assez restreinte, si l'on exclut du calcul l'exception affichée par le Frère Daniel. En effet, ce dernier est entré très tôt en solitude après environ six années, dont les deux-tiers de semi-érémitisme effectués chez les Chartreux.

Dans ce cas, **48 ans est l'âge moyen des ermites lors de leur entrée en érémitisme** et ce quelque soit la durée actuelle de leur période de solitude.

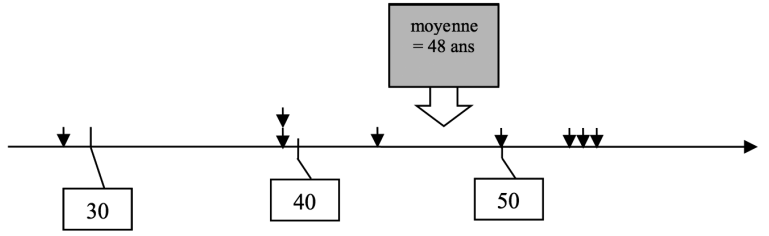

Figure 2 – Moyenne d'âge à l'entrée en érémitisme des ermites rencontrés.

Constatons que l'âge moyen d'entrée en érémitisme de 48 ans correspond à une période qui se situe à l'orée du troisième tiers d'une existence humaine[193].

Concernant la corrélation entre nationalité de l'ermite et pays d'accueil, notons que seul trois d'entre eux résident dans leur pays d'origine. On remarque ainsi **une migration vers d'autres pays d'Europe**. Est-ce à dire que nul n'est prophète dans son pays[194] !
Rappelons pour mémoire que les quatre pays visités pour la présente étude sont la Belgique, la France, la Suisse et l'Italie. Quant aux régions précises de résidence érémitique, je ne les spécifie pas pour chaque ermite afin de minimiser les repères qui pourraient permettre de dévoiler leur identité. Respectons l'anonymat.

Parmi les quatre ermites qui ont vécu une période d'érémitisme de trente années et plus, deux sont passés par une vie monastique cénobitique de quinze et vingt années. Soulignons surtout que cette caractéristique n'est pas un critère indispensable quant à la continuité érémitique, c'est-à-dire la capacité à perdurer en prière et dans la solitude pendant des décennies. En effet, un laïc est ermite diocésain depuis vingt années après dix ans de semi-érémitisme, sans avoir même effectué de stage monastique. Quant à l'expérience cartusienne et communautaire d'un des moines, celle-ci

[193] espérance de vie masculine : Belgique (76,6 ans), France (77,2 ans), statistiques OMS, 2006. En 2015 : 78,6 ans (B) et 79,4 ans (F).
[194] cf. Lc 4, 24 : « En vérité, aucun prophète n'est bien reçu dans sa patrie. »

se résume à moins de six années. Par extrapolation, nous pourrions dire qu'un cénobitisme prolongé n'est pas un préalable à la continuité érémitique.

Vous l'avez compris, nous structurons les informations générales concernant ces ermites, non pour édifier un profil type, mais pour relever des indicateurs qui vont permettre par la suite de corroborer ou non certaines remarques.

2) Le lieu d'habitation :

Tous les ermites rencontrés résident dans des zones géographiques différentes. Disparité donc de pays et de régions.

Un des moines, l'ermite urbain, vit en agglomération, au sein d'une capitale nationale. Il se sent pourtant à l'écart : « C'est comme une prison ici. »
Les autres ermites vivent assez **isolés** voire très retirés des zones urbaines. Ajoutons que deux d'entre eux l'étaient lorsqu'ils ont commencé leur séjour érémitique et qu'ils sont dorénavant entourés de maisons résidentielles de particuliers dont un qui a même un camping à proximité.
Pour trois d'entre eux, on accède à l'ermitage par un sentier pédestre après au minimum un quart d'heure de marche. Deux autres sont accessibles par un chemin carrossable.
Trois ermitages sur les huit visités ont une vue

dégagée sur plusieurs kilomètres. Pour les cinq autres, l'espace visuel est restreint voire **clos** : on n'aperçoit pas l'horizon.
Quatre d'entre eux vivent en altitude, de 600 à 1000 mètres, dont deux dans des vallées très encaissées. Là, le grand **silence** tout relatif de la nature y règne. Les trois autres résident en campagne. Là aussi, le calme est effectif.
Pour tous, sauf pour l'ermite urbain, l'ermitage est entouré d'arbres, en lisière ou au milieu de la **forêt**. On comprendra alors que les ermites utilisent le **chauffage au bois** l'hiver.
A deux exceptions près, l'ermite n'est **pas propriétaire** de son lieu d'habitation. Le logement est le plus souvent octroyé gracieusement par le diocèse ou par un monastère. Pour trois d'entre eux, il a fallu des années de rénovation pour rendre habitable une ancienne écurie ou étable. Quant à l'ermite David, seul au travail, peu souvent avec une aide de la famille ou d'amis, dix années de labeur furent nécessaires pour aménager son lieu de vie et de prière sur un terrain pentu et caillouteux.
La surface habitable est restreinte : l'espace de vie **exigu** varie entre 20 et 70 m2. L'ameublement est réduit à sa plus simple expression. **Peu de mobilier** donc.
A l'exception de deux ermitages qui dépassent largement les 100 m2. Dans ces deux-là, il y a pléthore de meubles, et les murs sont ornés de vastes étagères bourrées d'ouvrages d'auteurs : ce qui manifestement

n'existe pas chez les autres. Les deux ermites concernés, dits «érudits» car ils disent l'être et le montrent, ont cette nécessité d'agencer leur domicile avec de nombreux équipements et de larges bibliothèques.
Je signale qu'il ne s'agit pas de l'ermite qui est le plus diplômé (Père Joseph, docteur en Théologie et ci-avant professeur d'université). Ce dernier vit chichement, avec le juste nécessaire. A son «scriptorium», j'ai pu recenser une dizaine d'ouvrages, guère plus. Son verbe est empli de simplicité et son attitude mesurée. Pas de démonstration de force intellectuelle. Pas de paraître qui peut valoriser socialement l'ego. Sa pièce à vivre est dépouillée. L'essentiel semble ailleurs : la prière et l'acceptation de sa propre misère.
Trois d'entre eux ont un espace de prière séparé, soit dans une pièce adjacente, soit dans un **oratoire** extérieur. Deux autres effectuent offices, oraison ou adoration dans leur **chambre**. Pour les trois autres ermites, ils n'ont pas mentionné leur lieu d'invocation, alors qu'il s'agit à priori de l'endroit où ils sont supposés passer le plus de temps.
A une exception près, il y a électricité et eau courante. La majorité a un **téléphone fixe**. En revanche, pas d'ordinateur, ni de connexion Internet. L'un aura quand même un téléphone cellulaire, l'autre une radio ou une télévision, mais pour un usage temporaire. Tout comme le véhicule pour deux d'entre eux, et la mobylette pour un autre.
Deux ermites uniquement se révèlent jardinier régulier, avec une production potagère qui leur

permet de compléter allégrement leur alimentation. Concernant les autres ermitages, cela va des plantes aromatiques à un **ersatz de jardinet**, pour se contenter de quelques cultures poussives et de fleurs colorées : il n'y a pas de quoi remplir le garde-manger.
Deux ermites m'ont fait visiter leur **atelier** où l'on retrouve tous les outils habituels pour le bûcheronnage et le bricolage. Deux autres, vu ce qu'ils m'ont expliqué, ont aussi les ustensiles nécessaires. Avoir cette capacité d'autonomie pour le travail manuel est un des incontournables pour une vie érémitique dans la solitude. A moins de le faire réaliser par d'autres, comme le laïc Stanislas.
Ajoutons un certain nombre d'**inconvénients** exprimés par les ermites concernant leur lieu de vie : la chaleur est excessive six mois de l'année ; l'humidité règne à l'intérieur de l'ermitage ; l'accueil de la population est méfiant ; les voisins sont trop proches ; les vols sont répétés en cas d'absence. En fait, ces diverses jérémiades ne sont pas mises en exergue par eux. Elles sont plus, de mon point de vue, réitérées afin de ne pas trop magnifier leur site. C'est une manière habile de faire sentir à l'interlocuteur que l'emplacement n'est pas si idyllique qu'il y paraît au premier abord, et que leur vie a aussi des côtés sombres. Pour tout dire, l'ambiance générale est plutôt de s'adapter à toutes les conditions de vie. Mais ont-ils vraiment le choix ? Seul un des ermites est en recherche du lieu idoine, parce qu'il peut notamment mobiliser le financement indispensable. Les autres doivent accepter : cela fait

probablement partie du combat spirituel dont nous parlerons plus loin.

Pour résumer, il s'agit d'un lieu isolé, clos, arboré, silencieux, avec une surface habitable exigüe et peu meublée où existent un espace pour la prière et parfois un atelier de bricolage. Le chauffage est au bois. Le téléphone fixe est de rigueur. Il y a électricité et eau courante. Pas de jardin potager. Quelques inconvénients.
Cette évaluation, bien qu'elle soit basée sur des informations et observations objectives est tout de même réductrice dans la mesure où je constate des disparités et parfois non des moindres (sans tenir compte ici du moine en ville). On retrouve un ermite logé dans 300 m2 et un autre dans 9 m2 pour l'ermitage principal. On dénombre un ermite sans électricité ni eau courante, sans sanitaires, sans téléphone, et deux autres avec tout le confort d'un ménage moyen vivant dans nos sociétés occidentales. Par ailleurs, deux d'entre eux sont très isolés, très éloignés de tout apport de la modernité, à l'écart de tout voisin, et deux autres rattrapés alentour par les constructions résidentielles modernes.
Néanmoins, après l'analyse des données, cette synthèse reflète la tendance générale.
Comme exemple, voici les photos d'un ermitage qui réunit presque tous les critères. Ici, pas d'électricité, une source de montagne, un téléphone cellulaire, le jardin potager en projet de défrichage :

Photo 1 - L'ermitage.

Photos 2, 3 et 4 - La pièce à vivre.

Photo 5 - L'atelier.

Photo 6 - Le jardin en friche.

3) L'accueil :

Avant de les rencontrer, il a fallu user d'une patience certaine et de persévérance. Pour l'ermite Stanislas par exemple, dix étapes échelonnées sur une année ont été nécessaires jusqu'à l'accueil sur le site, à l'ermitage.

	Nbre d'étapes	*durée*	*Informateur*
Père *Sanchérib*	6	6 mois	Supérieur de communauté
Père *Silvain*	7	1 an	moine
Père *Joël*	8	6 mois	Supérieur de communauté
Père *Joseph*	4	15 jours	Père-Abbé monastère
David	5	4 mois	ermite laïc
Stanislas	10	1 an	moine
Frère *Daniel*	2	24 heures	Père-Abbé monastère
Frère *Timothée*	9	9 mois	Père-Abbé monastère

Tableau 3 – Négociation à l'accès au terrain.

	négociation rapide/entretien ouvert
	négociation longue/résistance à se dévoiler

Ma **présence régulière dans le milieu religieux** depuis de nombreuses années et le fait d'être actif sur un **chemin de foi** m'ont incontestablement aidé dans ma tâche. Pour des raisons autres que celles de cette recherche ethnographique, mes contacts

préalables avec deux Père-Abbés et un moine m'ont aussi favorisé dès le départ. Constatons que le fait de me connaître et d'être reconnu par eux fut une **porte d'entrée** salutaire.

Les ermites -je m'en suis rendu compte au fur et à mesure de la **négociation à l'accès au terrain**- ne se font pas approcher facilement. Même lorsque le contact épistolaire ou direct était établi, il m'a fallu un entretien préliminaire de contrat (Stanislas), passer l'épreuve du sas par un collègue prêtre (Père Silvain), exposer mon intériorité et mon parcours de foi (David), faire face à une position défensive tout au long de l'entretien (Père Sanchérib), attendre le temps de discernement nécessaire (Père Joël), et décrocher la recommandation explicite des Pères-Abbés pour les trois ermites restants sachant que l'un d'eux ne m'aurait pas accueilli s'il n'avait pas obtenu en plus l'aval de son Directeur spirituel (Père Joseph).

Ma demande était précise et raconter leur histoire sainte ainsi que les affres de leur combat spirituel n'était pas si aisé à accepter. Même si, pour la plupart, la rencontre fut belle, riche, profonde et fraternelle, je ne venais pas là en dilettante et eux-mêmes étaient amenés à se révéler, à se dévoiler.

Manifestement, pour un tel exercice, les ermites n'admettent pas que cela soit réceptionné par n'importe qui. D'autant plus qu'à l'exception d'un seul, ils me demandaient de respecter l'anonymat sinon parfois la confidentialité de certains éléments partagés.

De fait, je comprends mieux dorénavant les raisons pour lesquelles on dénombre peu d'études d'exigence académique sur l'érémitisme contemporain.
Malgré les préliminaires obligatoires, les sas ou les recommandations indispensables, retenons néanmoins que, lorsque j'étais en vis-à-vis, en face à face, une **relation humaine ouverte** s'est en général établie. Avec cette confiance pour un partage résolument informatif, perclus d'une authenticité certaine pour la plupart, ou exacerbé par le verbe et l'attitude à se masquer pour quelques uns.

Remarquons à la lecture du tableau 3 ci-avant, compte tenu aussi des informations obtenues lors des entretiens, que ceux avec qui la négociation pour finaliser une entrevue a été la plus courte et avec le moins d'étapes (grisé clair : entretien ouvert) sont les ermites qui ont été dans le **don** d'eux-mêmes, sans attente.
Les plus tenaces à se découvrir (grisé foncé : **résistance** à se dévoiler) ont fait que l'accès au terrain a été plus long à se décider (de 6 mois à un an), avec de nombreuses étapes par lettre, courriel, appel téléphonique, ou entretien préliminaire. Cela peut paraître évident, mais encore fallait-il l'objectiver. Cependant, leur attitude n'a pas été en corrélation avec une non-divulgation d'informations, étant donné que Stanislas par exemple a délivré un récit de vie exhaustif tout comme une argumentation détaillée de sa pensée, et que le Frère Timothée s'est relâché

complètement lors du deuxième entretien. Quant au père Sanchérib, à ne rien vouloir divulguer il s'est quand même raconté lui-même.

L'**informateur**, c'est-à-dire la personne qui m'a la première signalé les coordonnées d'un ermite, a ses caractéristiques propres. Notons que sept informateurs sur huit sont des religieux : la majorité d'entre eux sont soit Supérieur d'une communauté diocésaine dont une dite charismatique, soit Père-Abbé d'un monastère cistercien ou bénédictin.
La **recommandation** explicite et formelle des Pères-Abbés fut indispensable pour trois d'entre eux. Sans cet aval, pas de rencontre possible. Le Père-Abbé est donc un sas d'accès indirect, tout comme le prêtre qui m'a réceptionné lors de ma visite au Père Silvain.
Le Père Joël et le laïc David m'ont, quant à eux, «testé» personnellement. Ce fut un sas direct auquel il a fallu obligatoirement me soumettre. L'un m'a observé en situation de prière et de vie quotidienne en communauté, et l'autre m'a interpellé dès mon arrivée pour m'amener à me découvrir sans « hypocrisie ».
Ainsi, pour six ermites, j'ai dû passer par un **filtre indirect ou direct**.

Les préalables indispensables sont dorénavant connus. Il est temps maintenant de discourir sur l'accueil des ermites lors mon arrivée sur leur site de prière.

Un d'entre eux m'a reçu deux jours à l'ermitage, et

deux ermites trois jours consécutifs. Quatre autres m'ont accueilli entre une heure et presque neuf heures dans la même journée. Un dernier a accepté de me recevoir trois heures et demi un premier jour, et presque six heures ensuite à sa loge trois mois après.
Il n'y a pas de règle prédéfinie.
Même si le fait d'observer l'ermite en situation pendant plusieurs jours permet de capitaliser divers matériaux informatifs, un entretien d'une heure seulement avec un des ermites a tout aussi bien permis d'**aller à l'essentiel**, directement, sans détour.
Le temps adéquat dispensé avec l'interlocuteur dépend tellement par exemple de sa personnalité, de ses attitudes et habitudes de vie, de la relation qui se construit ou pas avec le narrataire, ou du temps que l'ermite préfère consacrer à la prière. Pour Stanislas, trois jours ne furent pas de trop ; une journée avec le Frère Daniel fut à mon avis largement suffisante. Deux jours à des dates différentes avec le Frère Timothée se révélèrent indispensables. En revanche, deux heures d'échange continu avec le Père Silvain ont permis d'obtenir une image concise et précise de son appréhension de l'érémitisme et de sa finalité spirituelle.
Je dirai que plus la relation s'établit dans une relative authenticité d'être, sans hypocrisie[195] et avec simplicité, plus la **relation duelle** n'a pas la nécessité de perdurer.

[195] déf. hypocrisie : étym. lat. *hypocrisis*, du gr. *hupokrisis,* rôle d'acteur. Vice qui consiste à affecter une piété, une vertu, un noble sentiment qu'on n'a pas. Affectation de sentiments qu'on n'éprouve pas. *Le Nouveau Littré* (2007).

Le challenge est de se montrer tel quel, de s'exposer jusqu'à mettre son coeur à nu. Ce dévoilement peut être instantané et compendieux, ou pas.
N'est-ce pas là d'ailleurs la démarche individuelle de l'ermite qui s'affiche doucettement ou parfois cruellement devant Dieu ? Ne pas se cacher et tout exposer à Dieu. Témoigner devant l'autre sans exhiber de fausses vertus. Nous voici plongés dans le combat, la lutte spirituelle. A ne pas valoriser l'ego, et à découvrir sa propre misère et son impuissance, jusqu'à s'abandonner. A décider de converser avec un compagnon de rencontre de la seule et unique manière adaptée pour eux : celle d'un échange de cœur à cœur[196].
Ces dispositions sont constitutives de l'hospitalité, un préliminaire à la rencontre, à la relation.
Ici, indubitablement, l'ermite sait accueillir.

«**Reçu comme le Christ**» : voici la formule de la règle bénédictine 53.1, celle qui prescrit que chaque pèlerin doit être hébergé et soigné comme s'il était le verbe incarné, le Fils du Père. Dans la tradition, le premier jour, à l'arrivée, le Père-Abbé venait par exemple laver les mains de son hôte avant que ce dernier vienne se sustenter au réfectoire des moines. Nourriture, logement et lieu de prière étaient alors à sa disposition. De nos jours, les hôtes doivent venir spécifiquement pour une retraite[197] en monastère moyennant une participation financière. Les sans-abris et les pèlerins

[196] cf. Ep 3, 17 : « en sorte que le Christ habite dans vos cœurs par la foi ».
[197] période de recueillement ou de discernement, une journée ou plus.

de passage sont encore reçus gracieusement de temps à autre.
Puis-je dire que je fus reçu comme le Christ ? Je réponds par l'affirmative. Un accueil chaleureux de l'un d'entre eux, ou une disponibilité d'un autre pour venir me chercher dans un village voisin. Chez chacun, il y eut au moins **un repas partagé ensemble**. A partir du moment où le filtre direct ou indirect était franchi avec succès, c'était pour la plupart le don de soi et d'information qui prévalait.
«Reçu comme le Christ» : je l'ai ressenti également car la majorité des ermites n'ont pas hésité à répondre à mes demandes dont celle d'évoquer leur histoire sainte, sans attente particulière, dans la gratuité. Certes, deux d'entre eux avait manifestement une demande implicite, une attente qu'il a fallu décoder de leur attitude et de leur verbe. Cependant, celui qui souhaitait avant tout des nouvelles de mon informateur m'a tout de même reçu pendant quatre heures, et offert le repas. Quant à l'autre, il voulait à tout prix m'aider et ne l'a pas effectué avec une pernicieuse et méphitique intention. Dans l'ensemble, je conclus à un accueil des plus ouverts.

Pour certains je fus reçu en Frère, c'est-à-dire comme un des leurs, un être priant sur le chemin de Dieu : ils me l'ont dit. Pour ceux-là, ce fut véritablement une rencontre dans l'esprit du partage.
L'un d'eux a gardé de moi l'image d'un universitaire qui vient réaliser sa recherche sur le terrain. Un

autre me recevra du mieux qu'il peut car il a obéi à une instance supérieure. Un ermite sera à l'écoute de son intuition initiale, à vouloir échanger avec moi compte tenu de ce qu'il avait perçu à la lecture de mon courrier.
Chacun a un mobile, une motivation différente. Il n'empêche que, de manière factuelle, pour tous, leur convivialité fut **attentionnée**. Surtout, et c'est à mon avis essentiel, je n'ai pas senti -à l'exception d'un seul- leur comportement surfait. L'entretien s'est déroulé dans le naturel des choses, dans la droite ligne de la tradition monastique.
Pour ce faire, dans ce milieu érémitique, il me fallait avant tout être accepté.

De mon côté, comme facilitateur possible de l'accueil (je le pensais au départ), au niveau purement matériel, j'avais apporté des fromages à deux des ermites : l'un d'entre eux n'en avait manifestement rien à faire. A l'exception d'un ermite, tous sont restés dans la tradition de n'avoir besoin de rien et de ne rien demander. Pour être précis (nous le verrons plus tard), six ermites sur les huit m'ont dit vouloir tendre à se suffire de Dieu.
Au niveau relationnel, là aussi comme facilitateur, pour cinq ermites, je fus plutôt écoutant, me glissant si je puis dire dans le moule. Pour trois autres, ce fut le partage qui prédomina, comme un échange de vécu spirituel. Le temps de parole fut cependant largement en leur faveur car, dans l'ensemble, lorsque

je m'épanche sur mon histoire sainte, je ne m'étale pas en bavardage et les temps de silence y ont souvent une bonne place.

Quelques mots pour terminer sur les tous derniers moments de l'entrevue, juste avant et lors de mon départ. Pour deux ermites, ce fut une décision unilatérale de leur part : pour eux, le moment avait sonné, sans qu'il n'y ait rien à redire. Pour les six autres, même si les circonstances de ma partance peuvent varier, la tonalité reste dans une fin d'entretien qui s'accommode **dans le mouvement de la vie**, au jour et à l'heure qui ont convenu aux deux parties. L'attitude des ermites fut alors rarement démonstrative, plutôt réservée avec le regard franc et pour certains doux, tout en me souhaitant les banalités d'usage à savoir une bonne continuation sur mon chemin de foi et de la réussite pour l'élaboration de la monographie. Pour le plus grand nombre, il s'agissait de **rester en communion de prière** : c'est l'occurrence la plus représentative de cet instant-là, lors de la séparation physique de la relation. Comme si le lien spirituel par la prière devait perdurer.
D'autre part, presque à chaque fois, ce que j'ai personnellement ressenti est une sorte de paix intérieure, sans exaltation aucune, sans vive émotion. Cet état est peut-être dû au fait d'avoir rempli convenablement ma tâche, et d'avoir eu souvent le sentiment d'avoir vécu une belle rencontre. En fait, je ne suis parti qu'une seule fois décontenancé, quelque

peu fragilisé même : ici, l'exception confirme la règle. Après un réjouissant et mémorable séjour, le moment du départ qui m'a le plus profondément et intensément marqué fut celui partagé avec le laïc David.

4) La décision de devenir ermite :

Ce thème concerne la problématique première, à savoir s'il existe des événements distinctifs et remarquables de la vie des impétrants qui sont constitutifs d'une décision à entrer en érémitisme. En d'autres termes, y a-t-il un événement voire même un appel spécifique qui prédispose à devenir ermite ?
A l'analyse des données récoltées, je me dois de répondre par la négative. Même si, pour l'un d'entre eux, la décision de devenir ermite fut prise en prière, particulièrement lors d'une retraite dans un monastère.

Pour cinq ermites, la majorité donc, à la lecture attentive de leur récit de vie, leur chemin religieux par la croyance en Dieu et en Jésus-Christ est plutôt **un processus**, à l'image du Père Joseph qui prie déjà dès l'enfance (« Je priais, même quand j'étais enfant. ») et du Frère Daniel qui, depuis l'âge de douze ans, se sentait « parfois intérieurement appelé par Dieu ». Le parcours singulier de chaque ermite observe **une trajectoire linéaire,** comme si chacun était déjà «habité» par Dieu : « Je savais qu'il y avait le Seigneur (Père Joseph). » De même, le Frère Daniel se veut et se dit aussi « habité par Dieu ».

Certes, l'un décidera d'entrer en séminaire dès l'âge de dix-huit ans. Certes, l'autre acquiescera à l'amour de Dieu plus précocement. Un autre encore aura une vocation dite tardive. Mais tous auront en eux les prémices d'une vie enivrée de prière, comme si cet état de fait était déjà là, présent depuis toujours.

Quant à l'ermite Stanislas, malgré son parcours atypique, il a cette fibre intériorisée : « Je perçois une certaine linéarité dans ce chemin. » Compte tenu de sa personnalité individualiste, des événements divers de sa vie se sont succédés pour l'amener inéluctablement vers l'érémitisme. Dès l'âge de trois ans, il avait une prédilection pour la solitude : « Je préférais jouer seul. » Il n'appréciait pas l'ambiance sociale, par exemple les fêtes de famille : « Je n'avais jamais envie. »

Il n'y a pas vraiment d'événement-source que d'aucuns puissent relater avec précision. Il n'y a pas de réelle rupture qui génère un changement complet d'attitude.

La linéarité, ici, définirait la foi[198], un contenu qui s'entretient tout au long de la vie : « Ça a grandi progressivement. »

La linéarité, ici aussi, caractériserait l'évolution progressive d'un trait de personnalité : « C'est resté une caractéristique de mon comportement pendant toute ma vie. »

Vivre en ermite semble être la solution appropriée que le moine, le prêtre ou le laïc ont découverte

[198] déf. la foi : « comme confiance en Dieu, qui situe l'homme, au-delà des soucis quotidiens, dans une orientation totale et active vers le Royaume », *Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain*, t. 4 (1956), c. 1373.

idéalement, soit pour convoquer et exercer leur dimension spirituelle, soit pour adapter au mieux leur équilibre intérieur. Voire l'entrelacs des deux !

Conversion soudaine il y eut pourtant, pour deux ermites. Un moment biographique qui a pour effet de changer radicalement l'histoire de l'individu : « Une conversion, c'est-à-dire un changement de vie total. » Frère Timothée témoigne qu'à partir de cette date sa vie a véritablement commencé, pas avant. Le laïc David, lui aussi, change du tout au tout sa vie : il met de côté sa vie familiale avec épouse et enfants.
Mais cette rupture intérieure, ce brusque changement dans les habitudes de vie ont-ils engendré pour autant le choix particulier de vivre en érémitisme et juste cela ? Admettons que ces conversions, de mon point de vue, après analyse, amènent à s'interroger sur le mystère qui dépasse l'entendement. Acceptons aussi que ces événements magnifient une croyance en Dieu et un chemin qui passe par le Christ. En revanche, j'observe qu'**il ne s'agit pas d'un appel spécifique à vivre dans la solitude**.
L'invitation à convoquer Dieu, à vivre avec Lui, voire à se suffire de Lui, suppose que le divin est là, comme une certitude. Cela va même, valablement pour cinq ermites (pour la majorité), jusqu'à établir pour eux **une relation duelle avec Dieu,** véritable et individuelle. A se sentir aimé : « Je me sens aimé de Jésus-Christ » (David) ; « Tu es dévoré, toutes tes entrailles » (Frère Timothée) ; « […] à se laisser aimer

du Seigneur » (Père Joseph) ; « Me voilà amoureux de Lui » (Frère Daniel) ; Dieu qui « nous entraîne dans son amour » (Père Silvain). Constatons qu'il n'y a toujours pas là un élan, une impulsion spécifique, qui impose nécessairement de vivre en ermite, seul au désert. Aucun, en tout cas, n'en a fait part.

Pour résumer brièvement, il s'agit soit d'un processus, soit d'une rupture qui décide de la croyance en une présence divine. Possiblement après, il y a le choix d'entrer ou non en voie érémitique, sans être une nécessité impérative, impérieuse, inéluctable. Retenons ces diverses alternatives pour valider l'hypothèse qui suit.

Le choix d'entrer en érémitisme dépendrait d'un facteur plus personnel et psychologique. Un choix adapté à un comportement général de vie. Une décision liée à un tempérament latent ou intégré, accepté aussi, pour vivre esseulé, loin du contexte social habituel. J'ai relevé quelques pistes qui tendent vers cette conjecture avec par exemple un lapsus révélateur : « Enfin, c'est, c'est mon tem… mon tempérament, non…c'est ma vocation, c'est une grâce », dira l'un. Chez un autre, sa démarche est tellement manifeste à la lecture de sa biographie. Pour un des ermites, la vie cénobitique n'est-elle pas devenue trop rapidement un calvaire ? Pour un dernier, il parle de « tempérament peu entreprenant » lié à une dévalorisation de soi qui le pénalise lors de la rencontre avec autrui.

Compte tenu de ces diverses récurrences chez l'un et

chez l'autre, et de ce que j'ai pu percevoir au fur et à mesure des visites sur leur site de vie et de prière, je constate que la personne[199] -même si elle dit se suffire de Dieu- se complaît relativement facilement dans la solitude, éloigné de l'altérité. Cela reflète, à mon avis, des dispositions internes, des traits de personnalité adaptés, une **typologie psychologique** en rapport avec une vie tournée exclusivement vers Dieu ou vers soi, si nous retenons les deux extrêmes. D'un côté, le « prier Jésus-Christ toute la journée » de Frère Timothée avec « Humainement, les humains je ne les cherche pas ». De l'autre côté, le « Je voulais être moi-même » du laïc Stanislas avec « Mon but est celui de l'humanité ». Incidemment, s'agit-il d'une quête de Dieu ou d'une quête de soi ?

Dieu est-il un pis-aller pour nourrir la tendance comportementale individuelle de chacun des ermites ? Je n'irai pas jusque là. La question méritait d'être posée. D'autant plus que, pour un des ermites, ce questionnement a du sens.

Cela suppose aussi de se mettre à l'épreuve du **discernement** par rapport à une vocation, voire une mission : s'agit-il d'une projection de soi, d'une illusion, ou en vérité d'un chemin de foi duquel transparaît la trace, la marque, l'empreinte du divin ? C'est la problématique mobilisée lors de tout noviciat en monastère ou lors de l'année de propédeutique en séminaire. Sous l'autorité du Père-Abbé et avec l'accompagnement d'un directeur spirituel, c'est la

[199] déf. personne : étym. lat. *persona*, masque d'acteur, rôle, caractère. *Le Nouveau Littré* (2007).

question incontournable que le moine doit se poser après de nombreuses années de cénobitisme, avant de s'engager dans une vie érémitique.

Après analyse, nous pouvons émettre l'avis que le caractère linéaire des vocations ou une conversion soudaine n'appellent pas ouvertement à s'engager dans une vie érémitique. La vocation, la conversion sont des médiums pour une vie possible séculière[200] ou régulière[201], en aucun cas pour une vie de réclusion. Nul ne m'a parlé explicitement de vocation érémitique, de conversion érémitique, ou d'appel spécifique à l'érémitisme.
Leurs propos dénotent plutôt une tendance générale à subsumer leur choix de vie et le valoriser parfois. A la réflexion, à l'analyse de leur récit de vie, tout au long de leur histoire sainte, linéarité ou soudaineté d'une relation pour eux au divin n'ont pas été un préalable pour aller au désert. Il semble que **le tempérament, la typologie de chacun ont été des facteurs déterminants dans leur choix de s'isoler**. Cela peut être corroboré par le « J'ai su que c'était ça » d'un des moines en essai de séjour érémitique, après plusieurs années de vie cénobitique. Un autre dira également : « Je me trouve ici. »
Pour être plus clair, pour imager et mieux saisir la portée de cette assertion, je soulignerai que **ce n'est pas Dieu (par l'Esprit Saint) qui leur demande de partir vivre dans la solitude et en silence pour toute**

[200] laïc homme ou femme, diacre, prêtre.
[201] moine et moniale.

la vie durant. C'est ce que je retiens de leurs discours et de mes observations sur le terrain.

Au vu de ce constat, l'érémitisme n'est pas une voie archétypique pour vivre à l'écoute de Dieu et entretenir une relation plus personnelle avec Lui. Tout religieux, moine ou moniale en communauté contemplative ou en mission pastorale, peut y avoir accès. Quant aux laïcs, ils ne sont pas exclus de cette aventure confessionnelle. Toutes et tous sont enfants de Dieu[202]. L'ermite, quel qu'il soit, l'est aussi mais pas plus qu'un autre par son choix de prière dans la solitude, isolé du monde social ordinaire. Je comprends dorénavant mieux la raison pour laquelle le Père Silvain proposait de canoniser plus de laïcs : tout le monde « est appelé à la sainteté, quel que soit son statut ».

Ainsi, l'érémitisme ne devrait pas être une fin en soi. Les ermites rencontrés prétendent néanmoins le contraire. Seul l'un d'eux annonce que c'est un moyen temporaire, un véhicule (dans le sens bouddhiste du terme), et rien de plus.
Vivre en érémitisme serait plutôt **un «moyen habile» de se mettre en retrait de la vie communautaire et sociale**, si l'on veut bien tenir compte de la

[202] cf. Jn 1, 12-13 : « Mais à tous ceux qui l'ont reçue (la lumière), à ceux qui croient en son nom, elle a donnée le pouvoir de devenir enfants de Dieu, lesquels sont nés non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu. »

personnalité[203] de chacun, en particulier des aspects spécifiques de la psychologie des individus, ici des ermites.
Ce dispositif sous-jacent chez eux est un implicite : j'ai pu le relever après analyse, en développant ce thème de la prise de décision de devenir ermite.

5) Une définition de l'ermite :

A juxtaposer ci-après les huit explicatifs de chacun des ermites, constatons qu'aucun consensus explicite ne se dégage pour une caractérisation possible. En effet, il n'y a pas de récurrences transversales pour tous. Voici ce qui se révèle surtout : une spécificité singulière pour chacun d'entre eux.

- **l'érémitisme catholique contemporain est une « faillite »**. Seule la tradition des Pères du désert dans la lignée orthodoxe est la seule valide. (Père Sanchérib)
- **l'ermite doit être entouré de Frères** : il n'y a pas d'érémitisme possible sans le « regard » de l'autre. (Père Silvain)
- **la trajectoire de l'ermite « le ramène au monde »** : voici « le paradoxe d'une vie dite contemplative ». (Père Joël)
- **l'ermite est celui qui prononce des vœux**. Il est reconnu par l'Eglise. (Père Joseph)

[203] déf. personnalité : « Ensemble des manifestations psychologiques qui constituent l'individu humain en propre, c'est-à-dire celles qui à la fois le caractérisent dans son être-au-monde et le distinguent des autres individus. », Rime Bernard, cours PSP 1264, *Psychologie de la personnalité et de l'individu*, UCL, 2008, p. 2.

- l'ermite doit laisser-faire, avant toute chose**,** sans attente aucune : « Je remets mon esprit entre tes mains[204]. » (David)
- l'ermite a « le statut d'homme ordinaire ». Il est « un simple homme », « un homme avec un type de vie particulier ». (Frère Daniel)
- l'ermite est celui qui est seul avec Dieu. « Monos[205] » veut dire « seul ». « Toi, dans ta voiture, tu pries, mais tu es moine, tu es ermite puisque tu es seul avec Dieu : monos ». (Frère Timothée)
- l'érémitisme est « un moyen, un véhicule ». « C'est un véhicule dans le sens bouddhiste, un véhicule qui te mène plus loin. » « C'est une voie qui peut être temporaire dans ma vie. » (Stanislas)

A essayer de caractériser ce que peut être un ermite, chacun d'eux s'est en fait défini lui-même. Ce que j'ai repéré concerne surtout des arguments de fond, une dimension explicative de vie qui traduit en peu de mots leur cheminement individuel. Il n'y a pas de propension à fédérer une attitude commune. Un esprit de corps ou de communauté de confrères ne transparaît pas. Chacun a sa propre manière d'être et une idée spécifique, toute singulière, de s'afficher comme ermite.

Notons que deux d'entre eux seulement évoquent explicitement le divin, par la citation d'un verset biblique pour l'un et par l'exergue sur la racine

[204] Ps 31,6.
[205] étymologie du mot « moine », en grec.

grecque du mot « moine » pour l'autre. L'argument de convoquer Dieu devrait à priori rallier tous les suffrages. Pourtant, il n'en est rien.
Cela ne veut pas dire que certains n'exprimeront pas le fait de vouloir se suffire de Dieu. Mais leur discours et leur attitude font découvrir que là ne réside pas l'essentiel explicite de leur appréhension de l'érémitisme, lorsqu'ils essaient de définir ce que représente pour eux le fait d'être un individu qui prie dans la solitude et dans un lieu isolé.

Examinons néanmoins les occurrences décelées ici et là, exposées et reprises par deux ou trois ermites tout au plus, jamais plus :
- il existe des « **vrais ermites** ». Pour l'un, il s'agit de ceux qui actent selon la tradition orthodoxe. Pour l'autre, il n'y a que les Chartreux et les Camaldules qui sont « les seuls vrais ermites ». Les deux parlent de tradition. Par ailleurs, la critique est parfois virulente sur les « nouveaux ermites ». (Père Sanchérib, Père Silvain)
- la **pauvreté** est le fondement de toute démarche érémitique. Les deux ermites concernés le disent et l'ont mise en pratique, au quotidien. (Père Joël, Frère Daniel)
- le **combat spirituel** est un incontournable pour l'ermite : « Tiens ton esprit en enfer et ne désespère pas[206]. » (Père Sanchérib, Père Joël, David)
- de la nécessité de suivre scrupuleusement un **rythme quotidien d'activités**, d'avoir « une forte discipline » :

[206] citation de Saint Silouane l'Athonite, dans Sophrony (1973), p.390.

« Si on n'a pas de règle de vie, on est foutu. On renvoie la prière à demain, à plus tard, et on finit par éteindre le souffle de l'Esprit. » (Père Joseph, Frère Timothée, Stanislas)

Retenons également certains concepts utilisés individuellement qui pourraient refléter une tendance pour d'autres, quand un ermite essaie de caractériser ce qu'il est et ce qu'il fait :

- chaque activité réalisée doit être porteuse de **sens** : « Tout ce que je fais ici a un sens. »
- l'ermite est « en **communion** » avec tous les êtres et avec Dieu.
- un ermite est « un moine qui a de la **hâte** » eschatologique. Il a hâte d'être près de Dieu.
- l'ermite est dans le don de soi, comme « un **sacrifice** » : « L'ermite, il entre dans la tombe. »

Il n'y a donc pas explicitement de concepts ou d'activités récurrentes admis par tous. Chez les ermites rencontrés, il n'y a pas de consensus sur leur représentation de l'ermite en général. Celle-ci est bien complexe à identifier pour eux. Chacun, nous l'avons remarqué objectivement, s'est décrit, s'est dépeint, s'est affiché tel quel, à presque tous vouloir « n'être que ce qu'on est devant Dieu ».

Qu'ils présentent tous leur originalité est ici révélateur qu'ils ne sont pas restés dans des clichés communs, et qu'ils se sont exposés et racontés avec sincérité[207]. Au niveau méthodologique, c'est rassurant.

[207] déf. sincérité : étym. lat. *sincerus*, pur, non fardé. Qui exprime avec vérité ce qu'il sent, ce qu'il pense. *Le Nouveau Littré* (2007).

Cependant, malgré le fait incontestable que chaque ermite vit son temps de vie érémitique différemment et qu'il individualise sa démarche, j'ai pu retracer un fil directeur qui les relie et qui les unit. Il s'agit de la parole du Psaume 109, verset 4 : « **moi, je ne suis que prière**. »

En effet, à bien les relire et à me remémorer ce qui sous-tend généralement leur discours et leurs activités diverses, leur intention en filigrane serait d'être en prière tout au long de la journée. Cela ne veut pas dire que tous le pratiquent de manière habituelle et y arrivent. En revanche, ils y pensent régulièrement, tel un objectif avéré :

- « le point commun […] être dans un état de prière » (Père Sanchérib).

- le Père Silvain a une relation toute particulière avec la prière qui est « une relation d'amour à Dieu » qu'il est nécessaire d'entretenir, de cultiver chaque jour et le plus souvent possible. N'a-t-il pas institué l'oraison de nuit chaque jour à 0h30 à la laure ? N'est-il pas en train de mettre en place une école de recueillement dans son pays de résidence actuel ? Et malgré les travaux divers pour la réfection complète du monastère, le rythme contemplatif n'a pas été occulté. Il n'a pas dit que tout est prière mais il souligne que celle-ci reste un fondement incontournable.

- « Une vie d'ermite se voudrait prière si possible continuelle. » (Père Joël)

- « Il devrait y avoir de la place pour se recueillir pendant que tu manges, pendant que tu travailles,

pendant que tu fais la vaisselle. » Son attitude actuelle se veut être « en état de prière consciente », au quotidien. Il y arrive difficilement. (Père Joseph)
- Le laïc David a cinq périodes méditatives dans la journée, de 4h du matin pour Vigiles jusqu'à Complies le soir. Il ajoute deux temps d'oraison chaque jour matin et soir : il peut rester de une à trois heures assis en pleine nature. Sans oublier l'Eucharistie. Le temps total passé est imposant. Il n'a pas dit qu'il tendait à n'être que prière mais cela en prend manifestement le chemin.
- Nous le verrons plus tard en étudiant un autre thème, le Frère Daniel passe plus de onze heures pleines en prière, chaque jour. Même en promenade car il récite à loisir, en continu, la prière de Jésus. Il était heureux lorsqu'il a pu dormir moins car, avec plus de temps disponible, il peut dorénavant le passer en déférence : « C'est cette diminution de sommeil et la difficulté que j'ai de me rendormir qui firent que, depuis, je ne romps plus le sommeil au milieu de la nuit. La large plage de prière jusqu'à minuit me permet de vivre heureux […]. »
- « […] parce que j'avais même l'idée de m'enfermer dans l'église pour prier jour et nuit. » « Je priais à l'église, je priais chez moi, je priais partout. Je priais tout le temps et même en travaillant. » Sa vie est prière. (Frère Timothée)
- « La prière par exemple est devenue attitude, une façon d'être sur terre. » « Ma vie ici est pour une grande partie méditation sans que je doive forcément

m'asseoir. » (Stanislas)
Ainsi, dans cette perspective, toutes activités quelles qu'elles soient peuvent devenir un support approprié. L'ermite tendrait vers **un état permanent de prière** et de conscience à Dieu et au Christ. Voici le fil directeur, le lien commun à chacun d'entre eux.

L'unique définition acceptable par tous serait alors qu'il est un individu qui préfère être seul et qui aspire à rester dans un état continu de prière au quotidien. A partir de cette concorde, chacun embellit sa trame de vie d'une manière qui lui est propre.

6) Le déroulement d'une journée :

Il est évident que ma présence sur le terrain a quelque peu déréglé le rythme habituel de ces ermites. Néanmoins, compte tenu de la transcription des interviews, les écrits d'un ermite, et mes observations sur zone, j'ai pu de manière précise composer l'emploi du temps journalier et habituel de trois d'entre eux.
Le récapitulatif exhaustif est présenté en pleine page, tableau 5.

Le tableau 4 ci-après (résumé du tableau 5) reprend les catégories d'activité des ermites concernés :

	*nombre d'heures dans une journée **					
	prière	travaux	repas	sieste	TV	sommeil
Père *Joseph*	8h30	5h	2h	1h	-	7h30
Frère *Daniel*	11h (+)	6h (+)	1h (-)	-	-	6h (-)
Frère *Timothée*	7h	4h	3h	1h30	1h30	7h

Tableau 4 - Récapitulatif du temps passé par jour et par activité.
* *la durée de chaque activité peut varier de plus ou moins dix minutes.*

Le temps moyen destiné à la prière correspond à plus d'une journée de travail d'un employé du secteur privé. Si l'on ajoute le temps octroyé pour les travaux manuels, intellectuels voire professionnels[208], la journée s'affiche bien remplie : **14 heures en moyenne**. Pour ces trois ermites en tout cas, il ne s'agit pas d'une vie de dilettante. Nous le verrons aussi pour David, en procédant à une analyse spécifique[209].
Pour Stanislas, cela ne fait également pas de doute, même si l'on doit constater que le temps de prière est réduit à sa plus simple expression : une heure au maximum par jour (3 x 20 mn environ). En revanche, le temps passé quotidiennement à son « activité ciblée » dans « une direction salvatrice », c'est-à-dire l'écriture, est de 6 à 7 heures. Ajoutons à cela le temps

[208] pour eux trois, le travail manuel et intellectuel est une occupation à classer au même titre que la prière, comme d'aucuns le retrouvent chez les moines d'obédience cistercienne. On ajoutera le Père Joël qui, bien que bénédictin, se dit « proche de l'esprit de Cîteaux ». Pour le Frère Timothée, j'inclus également son activité professionnelle car il souligne à plusieurs reprises qu'il prie « tout le temps et même en travaillant ». Par travail intellectuel, on entendra une activité d'écriture, de traduction, de recherche documentaire, et de lectures de textes d'auteurs.
[209] cf. chapitre VI, 7 : La prière.

de lecture de 3 heures environ car son érudition passe principalement par ce support. Sa « forte discipline » l'amène alors à une dizaine d'heures environ consacrées à ce qu'il détermine être sa mission érémitique, celle d'un «chercheur de l'intérieur».
Pour les trois derniers, il n'y a pas de raison objective de conclure le contraire. Ils ont tous un rythme de recueillement et/ou de travail qu'ils s'appliquent à reproduire chaque jour. Pour le Père Joseph, il est nécessaire de respecter scrupuleusement ce rythme afin de « casser la volonté ». L'ermite, dans cette perspective, doit suivre la tradition monastique, et non devenir le sarabaïte[210] honni par Saint Benoît de Nursie. Le Frère Timothée préfère prendre tout son temps lors des trois repas. *A contrario* du Frère Daniel pour qui l'unique ration quotidienne est acceptée « tout en lisant quelque biographie » : il a gardé le rituel des Chartreux qui bouquinent tout en mangeant. Enfin, pas de sieste pour le Frère Daniel : il comptabilise le moins d'heures de sommeil et il passe 17 heures chaque jour en prière et en travaux divers.

[210] cf. Règle bénédictine, chapitre 1, 8 : « […] ils adoptent comme norme de vie la satisfaction de leurs désirs. »

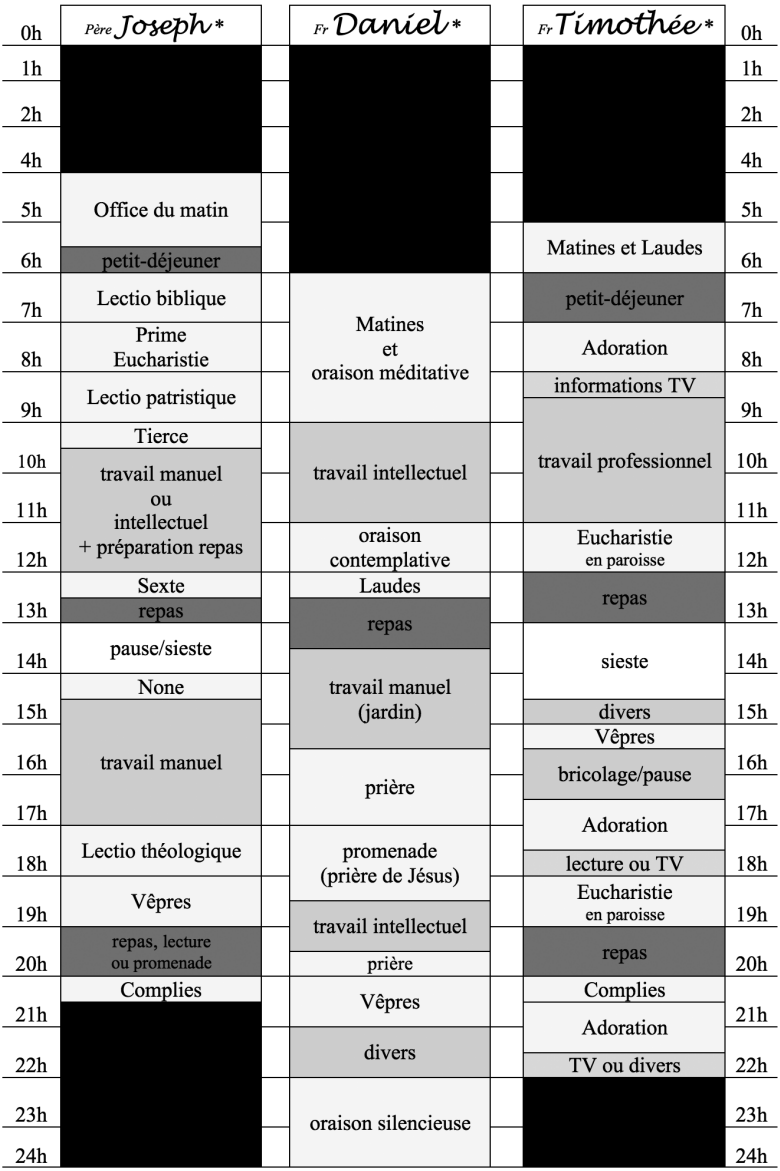

Tableau 5 – Emploi du temps journalier.
** la durée de chaque activité peut varier de + ou – 10 mn.*

Quant à l'activité télévision, j'ai choisi de la stipuler clairement dans les tableaux 4 et 5, bien que notre ermite ait notifié à deux reprises que les programmes étaient pour lui souvent médiocres et qu'il préférait la lecture d'ouvrages d'auteurs religieux. Remarquons qu'il n'a pas de prise TV directe[211] et que le poste est d'apparence très ancienne. Néanmoins, regarder les bulletins d'information chaque matin semble un rituel bien rodé : il ne l'a pas caché.

Est-ce que cela induit pour autant que ce n'est pas une activité compatible avec une vie de prière ? Il sort de sa loge pour aller deux fois par jour communier dans une église proche. Il ne cherche pas la compagnie à l'extérieur de l'ermitage[212] et il n'accepte pratiquement aucune visite. A mon avis, il souhaite plutôt rester informé des bienfaits et turpitudes du monde car il prie régulièrement voire souvent pour les autres : « […] pour tout le monde, pour les âmes du purgatoire, les accidents, les terroristes, les gens qui ont le cancer, le sida, qui ne mangent pas, qui n'ont pas de maison. Il y a beaucoup de choses à prier. Ce n'est pas ça qui manque, hein. Ah là, quand tu vois la misère d'aujourd'hui, les problèmes…Tu sais…Il faut même prier pour les gens qui sont dans le bien. Peut-être qu'ils n'ont pas le temps de prier. Ils n'ont pas envie de prier, hein (rire). Il n'y a pas…Il ne faut pas prier seulement pour ceux qui sont dans les problèmes. Il faut parfois prier pour ceux qui sont en bonne santé aussi…pour ceux qui ont tout. »

[211] il utilise une antenne-relai portative.
[212] il vit incognito, par choix.

Si l'on n'adhère pas d'emblée à ce commentaire, on peut se poser la question de savoir pourquoi le Frère Timothée recourt à un tel dérivatif, la télévision : un support informatif qui symbolise, avec l'ordinateur, une incontournable modernité, et qui crée un lien social quoique illusoire pour certains.
C'est sa gourmandise à lui, celle qui lui est propre. Il doit très certainement lutter contre cette appétence[213]. Tout comme le Frère Daniel qui est allé enfouir sous les débris de la grange le poste radio qu'on lui avait offert. Par ces épreuves, le combat spirituel s'engage : nous en parlerons plus loin[214].

Le réveil, très matinal, pour l'un d'eux à 4h du matin, est à relever. Certains ermites gardent la tradition monastique des Matines.
Quant à une éventuelle prière de nuit, après six années d'érémitisme, le Frère Daniel a préféré la remplacer par deux heures quotidiennes d'oraison silencieuse, de 22h à minuit.
Le Père Joseph a ce qu'il dénomme une journée mensuelle « rupture de rythme ». Ce jour-là, il part en montagne et récite, à ne jamais se rassasier, la prière de Jésus[215].

---

[213] en référence aux huit pensées mauvaises proposées par Origène : la gourmandise, la luxure, l'avarice, la colère, la tristesse, l'acédie, la vanité et l'orgueil. Evagre le Pontique et Cassien ont également appréhendé ce qu'ils dénommeront « passions » ou « péchés ».
[214] cf. chapitre VI, 12 : Le combat spirituel.
[215] prière répétitive orthodoxe : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, prends pitié de nous pécheurs. »

7) La prière :

Nous l'avons remarqué précédemment, tendre vers un état permanent de prière est la trame d'une vie d'ermite. Est-ce à dire que cette intention plus ou moins explicite est parachevée dans les faits par un temps conséquent et quotidien ?

Considérons d'abord quatre instances temporelles principales[216] qui correspondent à des actes de religion par lesquels une relation peut s'établir entre le pratiquant et le divin :
- les offices, dont le temps liturgique de l'Eucharistie.
- les oraisons, méditatives ou contemplatives.
- l'Adoration du Saint-Sacrement.
- la Lectio divina (la lecture sainte, la Parole de Dieu).

Ajoutons la prière de Jésus qui est récitée à divers moments de la journée, mais qui est difficilement quantifiable en terme de durée. Objectivement, je suis certain de l'heure et demie quotidienne de promenade du Frère Daniel, et de la journée mensuelle dénommée «rupture de rythme» du Père Joseph. En revanche, pour le Père Sanchérib qui suit le rite oriental, je n'ai pas pu obtenir l'information.
Pour trois des ermites (Père Joseph, Frère Daniel et Frère Timothée), j'ai pu recomposer exhaustivement

[216] Sont reprises ici les catégories explicitées par les ermites eux-mêmes. L'« oraison méditative » est une méditation sur la Parole de Dieu dans la Bible. L'« oraison contemplative » ou « oraison silencieuse » est un accueil intérieur de l'Esprit-Saint. La prière vocale libre, personnelle, individuelle, n'est pas citée car la majorité des ermites ne l'a pas expressément évoquée.

leur emploi du temps (tableaux 4 et 5). Un quatrième ermite mérite cependant d'être cité ici : le laïc David. Selon ses dires et mes observations de terrain, il se met en attitude de recueillement pendant environ six heures quotidiennement.

	Répartition journalière du temps de prière *		***total***
Père *Joseph*	Lectio divina = 3h	8 offices + Eucharistie = 5h30	8h30
Frère *Daniel*	oraison = 8h30 (+)	3 offices = 2h30 (-)	11h
Frère *Timothée*	Adoration = 3h	5 offices + 2 Eucharisties = 4h	7h
David	oraison = 3h	5 offices + Eucharistie = 3h	6h

Tableau 6 – Temps de prière journalier.

* *la durée de chaque activité peut varier de plus ou moins dix minutes.*

Pour les quatre ermites sélectionnés, les deux offices référents et incontournables, les deux piliers de la journée, sont Matines et Vêpres.

Seul le Père Joseph a un rythme de huit offices monastiques[217] auxquels s'ajoute l'Eucharistie, une cadence que l'on retrouve plus particulièrement en communauté cartusienne. Ajoutons qu'après Prime en semaine, il célèbre l'Eucharistie. Le dimanche, ce sera après Tierce.

Au-delà du fait que la moitié des ermites rencontrés suit résolument un rythme monastique, nous pouvons souligner qu'ils ont chacun une spécificité :

- le Père Joseph occupe plus d'un tiers de son temps de prière en **Lectio divina**.

[217] Vigiles, Laudes, Prime, Tierce, Sexte, None, Vêpres, Complies.

- le Frère Timothée, largement plus du tiers en **Adoration**.
- le Frère Daniel et le laïc David, de leur côté, sont adeptes de temps longs d'**oraisons**.

Concernant le temps d'oraison du Frère Daniel, j'ai préféré inclure le temps de promenade car il récite la prière de Jésus : il est donc bien en prière.
A l'inverse des autres, il ne s'embarrasse pas des offices traditionnels. Nous pouvons même affirmer qu'il est le parfait prototype de l'ermite idéalement défini comme un individu en état continu de prière, sans qu'il soit nécessairement accompagné par un support liturgique particulier. Frère Daniel passe les trois quarts de ses activités en oraison méditative sur la parole de Dieu ou sur la personne de Jésus par exemple, et en oraison contemplative silencieuse comme les deux heures avant le coucher.
Dire qu'il jeûne intensément ! Par extension, même si cela ne peut être objectivé, peut-on constater là qu'il est nourri spirituellement ? L'énergie dépensée par son métabolisme provient bien de quelque part. Il suit cette ascèse depuis plus de trente années. Sa santé générale n'a pas l'air d'être défaillante.
Une religieuse d'un ordre contemplatif, à qui j'exposais ce témoignage, me dira que ce moine est aidé, investi, comblé par une grâce spéciale. Sinon comment recouvrer jour après jour une capacité à pouvoir vivre tant de temps en prière quotidienne ?
Même le Frère Timothée qui se revendique recueilli

à tout instant, le plus souvent en adoration, n'atteint pas une durée de présence à Dieu consciente de cette ampleur.

Pour ma part, je peux l'entendre, le comprendre car j'ai vécu des moments très longs de 6h30 du matin à 20h30 le soir en méditation continue de bouddhisme Zen Sōto[218]. Zazen[219], Kin Hin[220], repas[221], Samu[222] et promenade[223] : chaque activité était méditation, respiration consciente. Il n'y avait pas de présence à Dieu certes, en revanche présence à soi et au *saṃgha*[224], solitaire et solidaire, en assise quasi continuelle devant un mur. Le plus souvent un weekend, parfois neuf jours, plus rarement deux semaines complètes et en silence total[225]. Mais de là à faire perdurer cet état jour après jour, mois après mois, années après années, il y a une marge.

Pendant des décennies, le Frère Daniel a prié, jeûné et travaillé professionnellement dix-huit heures par semaine en forêt. Depuis sept années, pensionné depuis l'âge de ses soixante ans, il vit ce rythme continu d'oraison et d'offices. Où trouve t-il cette

[218] pratique méditative dérivée du Chan chinois, introduite au Japon par Dōgen Zenji (1200-1253).

[219] méditation assise devant un mur, en Zen Sōto. Le concept référentiel est « shikantaza » : seulement s'asseoir.

[220] marche méditative très lente, pratiquée dans le zendo (salle de méditation).

[221] nourriture prise toujours en méditation, en position du lotus ou en seiza, selon le rituel des ōriōki (bols).

[222] travail manuel, en respiration consciente et attention constante.

[223] marche rapide, dehors, deux fois une demi-heure par jour.

[224] communauté de moines et de laïcs.

[225] une seule parole émise entraîne l'exclusion immédiate.

force et cette résistance ?
Dans les monastères zen au Japon, la nourriture est frugale mais les moines ne jeûnent pas au pain et à l'eau trois fois par semaine. Dans les monastères bouddhistes theravāda[226] en Thaïlande, les moines mangent une seule fois par jour avant l'heure de midi mais au crépuscule, ils peuvent toujours s'octroyer un moment pour se sustenter de quelques tonifiants et remèdes autorisés[227].
Jusqu'où, jusqu'à quel extrême pouvons-nous nous laisser porter par la prière ?

Ce faisant, afin de mieux caractériser l'enjeu, posons maintenant la question suivante : Qu'est-ce que la prière pour nos ermites ?
- Pour le Père Silvain, « La prière est **une relation d'amour** à Dieu ».
- Pour le Père Joël, par la prière « L'homme cherche à **rejoindre Dieu** comme la goutte descend dans la rivière pour s'y perdre, comme l'oiseau cherche le vent pour soutenir son vol, comme le fiancé tend l'oreille pour écouter dans le lointain la voix bien aimée ».
- Pour le Père Joseph, « La vraie prière est **ce qui vient de Dieu** ». Il laisse la part belle à l'oraison contemplative et silencieuse, au cours de laquelle « Dieu opère en nous quand il le veut ». Pour lui, voici « la vraie Adoration ». En fait ici, prière, oraison, Adoration ne

[226] Savoir des anciens : tradition bouddhiste dite conforme aux textes originaux du Canon Pāli.
[227] par exemple : le miel, le sucre (mélasse), le chocolat noir, le gingembre, le thé, le café.

sont-elles pas qu'une seule et même instance quand il n'y a rien à faire ? A juste être là, disponible. C'est aussi établir « **une relation personnelle** avec le Seigneur » : « Si Dieu ne voulait pas être en relation avec nous, nous parler, nous donner lui-même, nous ne naîtrions pas. »

- Pour le laïc David, le phénomène est plus complexe à saisir. Après analyse, même s'il s'attache à prier par la méditation et la dévotion, j'ai surtout perçu chez lui une prière avec **une intention** qui résume sa démarche singulière : il intercède, il prie « pour Jésus présent dans toutes les religions ». Il me l'a concédé la veille de mon départ, après trois jours ensemble. Depuis, j'en suis d'autant plus convaincu car il effectue cette prière dans son minuscule oratoire, ce lieu qui symbolise sa conversion, son changement de vie : sur son site érémitique, c'est la première pierre, son «temple», l'endroit le plus précieux.

- Pour le Frère Daniel, sa prière est « un simple regard vers Dieu ». Il passe toutes ses journées à prier assidûment pour « être présent à Dieu », certainement comme le cilice[228] qu'il portait chez les Chartreux et qui le ramenait sans cesse à se souvenir du Christ, pour « penser à Dieu » à chaque instant. Mais la prière à l'extrême, tout comme le jeûne rigoureux, ne sont-ils pas là « pour reculer les limites humaines » ? Le Frère Daniel parlera également de Dieu « perçu comme le partenaire fidèle d'une **relation cordiale** ».

- Pour le Frère Timothée, prier est avant tout pratiquer

[228] ceinture de crin que le moine porte sur la peau par mortification, serrée au sang sur le torse ou la cuisse par exemple.

l'Adoration au Saint-Sacrement. Trois heures par jour y sont consacrées. C'est aussi la raison pour laquelle il va deux fois quotidiennement communier en paroisse. Le fondement de sa vie de prière, « la base », ce sera irrémédiablement « une dévotion à l'Eucharistie », même s'il prie bien souvent pour lui et pour les autres avec des mots (prière vocale), même si sa réalité quotidienne est de « prier Jésus-Christ toute la journée », même s'il enchaîne les offices. Prier revient principalement à **adorer**, à être en contemplation devant le Corps du Christ.

Une définition plausible de la prière semble ici très disparate. Cependant, pour trois d'entre eux, je retiens que prier est le fait d'établir, d'entretenir, jusqu'à consolider, une relation interpersonnelle avec le divin, sachant que le Seigneur connaît chacune de ses brebis[229]. A noter que les trois ermites concernés convoquent Dieu, et non le Christ.

Le bénédicité[230] est de rigueur à chaque repas. Quant à l'ermite Stanislas, il n'a pas osé l'effectuer devant moi car il a élaboré « un vocabulaire gestuel » tout personnel.

Concernant les prières avec intentions, le Père Joseph dira qu'avant, lorsqu'il était en charge d'un ministère, en paroisse, il priait « pour les autres ». Depuis ses

[229] Jn 10, 14-15 : « Je connais mes brebis, et elles me connaissent, comme le Père me connaît et comme je connais le Père. »
[230] étym. : lat. *benedicite*, veuillez bénir.

quelques années de vécu érémitique, il prie dorénavant « **avec les autres** ». Il établit un lien rémanant en se situant « plus au centre ». Ce qui veut dire pour lui qu'il se trouve aujourd'hui à partager, alors qu'avant il ne faisait pratiquement que donner. Prier « avec » les autres, c'est aussi ne pas se sentir au dehors : « Cette forme de vie m'a donné la possibilité de m'approcher un petit peu plus de mon diocèse, du monde, de moi. » Cela l'amène à explorer l'instance secrète qu'il a repéré en dedans : « Il n'y a pas beaucoup de gens qui te montrent comment chercher Dieu à l'intérieur de toi-même », alors que « Dans le Nouveau Testament, il semble normal de **chercher Dieu dans le cœur**[231], prier, sanctifier Dieu ».

Deux ermites seulement (Père Joseph, le laïc David) ont prié et communié avec moi, à l'ermitage. Avec le Père Joël également, nous avons effectué une célébration de nuit à 1h45 du matin, dans le monastère qui nous offrait l'hospitalité. Mais quid des autres, à part le bénédicité usuel : cela m'a grandement surpris.

Est-ce révélateur que l'accueil convivial passe avant tout rituel de recueillement ? Pour forcer le trait, j'énoncerai la question ainsi : est-ce le Christ qui me reçoit, ou est-ce un individu lambda ? Dieu est-il appelé à sanctifier cette entrevue, ou s'agit-il uniquement d'une rencontre d'ego ?

Il est vrai que lors de chaque départ, les ermites souhaitaient rester en communion de prière. En revanche, dans les faits, par l'observation objective, j'ai peu prié avec eux lors de mes divers séjours. Je dois

[231] cf. Lc 12, 34 : « Car là où est votre trésor, là aussi sera votre cœur. »

dire qu'à chaque fois, à chaque visite, j'étais étonné.
Cela va *a contrario* de ce que j'ai pu vivre auparavant, même si le contexte est différent. L'année précédente par exemple, lorsque je suis allé une semaine en retraite dans une laure de moniales ermites, la Supérieure m'a reçu en m'amenant directement dans la chapelle. De même, très récemment, pour une retraite de deux semaines gérée par une religieuse de règle cartusienne, les premiers mots furent pour Dieu, agenouillés ensemble devant la croix. Les deux fois, il s'agissait de Sœurs : qu'elles soient bénies.
Quant aux nombreux monastères hommes dans lesquels j'ai pu me recueillir, à défaut d'ermitage, j'avoue n'avoir jamais été convié par le Père Hôtelier à partager une prière lors de mon arrivée. Même à la Chartreuse de Sélignac, qui est maintenant régie par un couple de laïcs ignaciens.
Tous les ermites rencontrés me savaient sur un chemin de foi. J'effectuais régulièrement des retraites monastiques depuis de nombreuses années. Je résidais au quotidien dans un séminaire catholique. Je venais de vivre un mois en clôture dans un monastère cistercien. J'étais quelque peu rompu et habitué aux offices, imprégné de prière. Même sachant cela, la majorité d'entre eux n'ont pas effectué ne serait-ce qu'un petit temps d'oraison, ensemble, en communion de prière.
Je n'irai pas jusqu'à dire que la rencontre ne fut qu'interpersonnelle car le Père Joseph a célébré une messe en ma présence, le Frère Timothée m'a proposé

un temps d'adoration, seul devant le Saint-Sacrement, et le partage avec le Frère Daniel fut comme une communion d'âme. Cependant, je ne pouvais éluder de mentionner ce qui apparaît comme une discordance, comme une dissonance avec leur discours. L'ermite s'isole pourtant pour n'être que prière[232].

8) La parole de Dieu :

J'ai préféré extraire ce thème lorsque je me suis aperçu au cours de l'analyse que, lors des entretiens, les deux ermites qui se présentent érudits voire savants n'ont jamais énoncé une seule fois un verset de la Bible ou encore moins des Evangiles, c'est-à-dire la bonne nouvelle de Jésus-Christ, c'est-à-dire encore le fondement de toute chrétienté.
Les murs de leur ermitage sont tapissés d'ouvrages divers, de centaines de livres d'auteurs. Ils citent de nombreuses références bibliographiques, mais point de paroles de Dieu exprimées oralement, même pas une fois lors d'un argumentaire. Cette observation m'a vivement interpellé.
L'un est moine-prêtre : je suis resté avec lui quatre heures et il a discouru avec volubilité. L'autre est laïc, trans-religieux certes, cependant d'éducation chrétienne.
Je n'ai pas d'explication si ce n'est celle d'énoncer qu'ils semblent absorbés par une recherche intellectuelle active, à en oublier l'aspect spirituel, religieux[233] de

[232] cf. chapitre VI, 5 : Une définition de l'ermite.
[233] étym. *Religare* : relier.

leur vie. Je dirai même de la vie, tout simplement. J'ai noté qu'il n'y avait pas d'écoute de leur part ou si peu, et qu'ils étaient tous deux immergés dans une démarche toute personnelle : magnifier «la» tradition pour l'un ; proposer une modélisation salvatrice pour l'autre.
Ici, l'altérité a apparemment peu de place. A en oublier l'essentiel. A oblitérer le message chrétien. Je commence à comprendre, à saisir, une des paroles de Jésus : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits[234]. » N'est-ce pas le signe que les savants lettrés s'empêtrent dans une illusion toute rationnelle. Voici la parole forte émise par la bouche du prophète Isaïe : « C'est pourquoi je frapperai encore ce peuple par des prodiges et des miracles ; et la sagesse de ses sages périra, et l'intelligence de ses hommes intelligents disparaîtra[235]. »

Quel contraste avec le plus diplômé des ermites rencontrés qui cite les psaumes et les Evangiles surtout ! Ne passe-t-il pas trois heures par jour en Lectio Divina[236], à la parcourir, la décrypter, à s'en imprégner, surtout à la laisser vivre et agir en lui, à se laisser pétrir. Il la lit d'ailleurs en grec afin d'être plus proche de la parole révélée, retranscrite par chaque évangéliste.
Le verset qu'il met en exergue est le « Moi je ne suis que

[234] Lc 10, 21.
[235] Es 29, 14.
[236] lecture des Ecritures saintes.

prière[237] ». Il ajoute : je souhaite « ramener l'attention de mon cœur sur la personne de Jésus, à un niveau plus profond encore que ses paroles ». Le texte chrétien est véritablement omniprésent dans son quotidien. Pourtant, tout comme les deux érudits, lui aussi vit le combat intérieur : « Et puis tu pleures parce que tu as pleuré pour ça. »

Quatre autres ermites, ceux qui n'ont pas eu une éducation scolaire avancée, citent à de nombreuses reprises la Bible, la Parole, le verbe de Dieu.
Voici les citations les plus couramment exprimées par eux, lors de nos échanges :
Gn 19, 26 : « La femme de Lot regarda en arrière et elle devint statue de sel. »
Ps 31, 6 : « Je remets mon esprit entre tes mains. »
Mt 14, 31 : « Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté ? »
Lc 9, 62 : « Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas propre au royaume de Dieu. »
Lc 14, 26 : « Si quelqu'un vient à moi, et s'il ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. »
Ac 20, 35 : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir. »
2 Cor 8, 9 : « Car vous connaissez la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, qui pour vous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin que par sa pauvreté vous

[237] Ps 109, 4.

fussiez enrichis. »
Ga 5, 1 : « C'est pour la liberté que le Christ nous a affranchis. »
Un seul et même verset a été exprimé par deux ermites différents (Lc 9, 62). Sinon, chacun dans son discours utilise ses propres références bibliques qui dénotent ainsi la tonalité singulière de chaque parcours spirituel.

L'ermite Silvain, lui, semble avoir trouvé un juste équilibre entre intellectualité, rationalité et religiosité pratique. Il s'est attelé à écrire sur la spiritualité du désert et à l'éditer. Il est éduqué et cultivé. Il est dans la relation d'être à être, à l'écoute. Il a su garder le langage du cœur, celui que l'on peut humer à s'en délecter dans les saintes Ecritures. La parole de Dieu reste bien vivante. Il cite le livre de Job. Son référent est le prophète Elie qui réussit à vivre et solitude et socialité. C'est « un entre-deux ». Il n'élude pas la raison. Il se nourrit de foi. La figure du Christ et sa parole sont présentes dans son discours : « Nul ne vient au Père que par moi (Jn 14, 6). » Il rédige actuellement un pamphlet sur l'anachorèse. Ce que j'ai pu observer, écouter et lire laisse supposer que le Père Silvain est dans une juste mesure. Un bel exemple à mon avis. Un témoignage qui appelle à réfléchir en tout cas.

9) Dieu :

Conséquemment, comment les ermites devisent-ils sur Dieu ? Y a-t-il chez eux une propension à le

caractériser, à défaut de le définir ? Pour l'énoncer autrement, le terme « Dieu » est-il tout naturellement dans leur discours et, dans l'affirmative, de quelle manière l'évoquent-ils ?
Proposons cette fois-ci une analyse spécifique par ermite :

- Le Père Sanchérib a peu discouru sur Dieu et pas du tout sur la personne du Christ. Il a mentionné brièvement Dieu lors du témoignage sur son compagnon d'ermitage : « **Seul Dieu décide de la rencontre** » ; « Dieu l'a rencontré au seuil de la mort […] uniquement à ce moment-là ». Il a répondu à une de mes questions : « La rencontre dépend de Dieu au moment où Il le choisit. » Pas plus, pas d'autres évocations, uniquement deux fois en quatre heures d'entretien.
A la réflexion, cela paraît inattendu pour un moine-prêtre qui a passé quarante-cinq ans de vie cénobitique et érémitique cumulée. Est-il à ce point abattu, sans joie, à transpirer de son combat spirituel, jusqu'au dégoût de Dieu ? Ou, comme nous l'avons déjà souligné[238], son exigence d'érudition l'amène-t-elle à oublier l'essentiel, à savoir le message chrétien ?

- Pour le Père Silvain, avant toute chose, nous l'avons vu, « Seul le Christ mène à Dieu[239] ».

[238] cf. chapitre VI, 8 : La parole de Dieu.
[239] cf. Jn 14, 6 : « Nul ne vient au Père que par moi. »

Pour lui, « **Dieu est le vouloir et le faire**[240] ». « Dieu se donne. » **Dieu est amour** : il « nous entraîne dans son amour ». Cette appréhension correspond bien à son explication de la prière qui « est une relation d'amour à Dieu ». Sa dialectique, son verbe sont très souvent empreints de références au Créateur. Si pour lui le Christ est incontournable sur un chemin de foi vers le Père, le concept « Dieu » avec la définition ci-avant revient régulièrement dans son argumentation.
Pour le Père Silvain, à l'opposé de l'ermite précédent pour lequel Dieu décide, ici « **Dieu propose** » même s'il reste fondamentalement le vouloir et le faire. C'est notre propre décision de vivre en amour avec Lui qui peut nous apporter « le bonheur ». L'individu reste maître de répondre favorablement ou non à « l'appel par Dieu ».

- « Sans Dieu un homme ne peut être vraiment homme. » : voici la citation du Père Joël qui dresse l'implacable nécessité du divin au cours de toute vie humaine. L'Esprit-Saint incarne alors « la force de bonté, de pureté agissant au fond du cœur » : « Seul l'Esprit-Saint libère l'homme des violences animales qui le tourmentent et l'ouvre à l'amour vrai dans la générosité totale de la sainteté. Seul l'Esprit-Saint […] libère des scrupules et des formalismes sociaux et religieux, nous faisant don du droit si rare d'être enfin nous-mêmes. Il nous rend à notre vraie nature. » Voici donc l'amour de Dieu, « cette force aimante », ce

[240] cf. Ph 2, 13 : « Car c'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. »

« pur amour », représentés ici par l'Esprit-Saint. Par lui, **Dieu nous fait découvrir notre nature divine**.

- Pour le laïc David, Dieu est le « **Dieu universel** » : voici la raison pour laquelle il prie « pour Jésus présent dans toutes les religions ».
Quand il parle de Dieu, il cite l'Esprit et surtout le Christ. Il n'emploie jamais le mot « Père ». Il énoncera : « Le Christ vit en moi[241]. » ; « Je me sens aimé de Jésus-Christ. » Toutefois, en période d'acédie, il dira : « Quand je lisais le mot «Christ», j'avais le dégoût. » Pour David, enfin, « **Dieu est hors sensible** ». Il est inaccessible à nos sens.

- Ce qui importe avant tout, pour le Père Joseph, est d'être avec Dieu. Tout peut se passer « pourvu qu'on soit ensemble ». A chacune et à chacun « d'aller chercher à l'intérieur de nous-mêmes », « dans le cœur ». **Dieu est présent en soi** : « Au plus profond de mon corps, c'est une chose de l'homme qui est créée pour être divinisée. » Cela cadre bien avec sa trajectoire dite linéaire, sans rupture, où Dieu est perçu depuis l'enfance : « Je savais qu'il y avait le Seigneur. »
Dans le cadre d'une analyse cette fois lexicale, à la relecture des transcriptions des deux interviews d'un total de 3h32', voici le résultat si l'on se place dans le registre d'un Dieu trinitaire :

[241] cf. Ga 2, 20 : « Et si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. »

concepts	*nombre des occurrences*	
Dieu ou Père	97	(93 + 4)
Seigneur (Père ou Fils)	43	
Jésus, Christ, Jésus-Christ ou Fils	26	(13 + 7 + 4 + 2)
Esprit ou Saint-Esprit	14	(11 + 3)

Tableau 7 – Occurrences concepts Dieu trinitaire.
Interviews Père Joseph (3h32').

J'ai préféré ajouter le terme « Seigneur[242] » car il fait partie du langage usuel et désigne souvent tout aussi bien le Père que le Fils. Il est parfois difficile de les départager. L'ermite Joseph tentera une définition : « Le Seigneur c'est le Christ et c'est le Dieu que le Christ nous révèle. »

Au vu du tableau 7, constatons que le terme «Dieu» est le plus utilisé. Ce qui peut se révéler étonnant pour un chrétien[243]. Depuis bien des années, j'ai relevé cette tendance chez beaucoup, le plus souvent des laïcs mais pas toujours. Celle-ci avait été encore plus marquée dans mon appréhension du monde et des êtres lorsque j'avais échangé avec un moine carme[244] lors d'une retraite d'une semaine pour la fête de la Nativité. C'était il y a des années. J'explicitais mon parcours et mes multiples interrogations. A la fin de

[242] déf. Seigneur : étym. gr. *kyrios*, traduisant l'hébreu *âdôn*, l'araméen *mâra* : maître. *Dictionnaire du Nouveau Testament* (1975). Dans l'Ancien Testament, ce terme désigne Dieu, et dans le Nouveau Testament (cf. 1 Co 16, 22), Jésus.

[243] déf. chrétien : « Ce fut à Antioche que, pour la première fois, les disciples furent appelés chrétiens (Ac 11, 26). » Etym. *khristianos*, dérivant de *khristos* : disciple ou sectateur du Christ, *Dictionnaire du Nouveau Testament* (1975). Qui professe la religion du Christ, *Le Nouveau Littré* (2007).

[244] au Centre spirituel des Frères carmes, Avon, France.

l'entrevue d'une heure environ, il me rétorqua sans plus d'explication : « J'ai entendu beaucoup parler de Dieu, pas du Christ. » Je l'ai d'autant plus remarqué chez les autres après.

- Pour le Frère-ermite Daniel, « Le Seigneur fait bien les choses » : voici la tonalité de sa vie. La vie est « une grâce ». Il n'a « rien à craindre ». Sa référence absolue est Dieu : « Dieu et sa connaissance me suffisent. » ; « Je rends grâce à Dieu d'avoir fait quand même quelque chose de ma vie. » ; « […] un mystérieux appel à me donner à Dieu. » ; « […] n'être que ce qu'on est devant Dieu. » ; « Ah, si nous ressemblions davantage à Dieu. » Il n'a de cesse de vouloir « passer en Dieu » : « **Que Dieu soit mon tout**[245]. »
Je reconnais dans son discours et ses écrits[246] l'empreinte de **l'image du père**. Lorsqu'il raconte son histoire sainte, il évoque sa famille et « L'image positive que j'ai toujours eu de Papa me servira pour apprécier la paternité de Dieu qui m'éblouit au plus haut point ». Dès le matin, au lever, il se sent enveloppé par le « regard aimant du Père ». Il prie le Père, « au doux nom d'Abba[247] ». Il ajoute : « Quel bonheur d'être son tout-petit ! »
La relation qu'il entretenait avec son père biologique devait être certainement prégnante. Ce dernier ne lui

[245] cf. 1 Cor 15, 28 : « Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses afin que Dieu soit tout en tous. »
[246] il a écrit une centaine de pages dont il m'a fait destinataire.
[247] terme araméen correspondant à l'hébreu *âb*, « père », équivalent à « papa ». *Dictionnaire du Nouveau Testament* (1975).

a-t-il pas déclamé lors de son entrée en Chartreuse : « Tu ne vas quand même pas me faire ça ! » ; « Non, non ! Il ne faut pas me demander cela ! » Par ailleurs, la personne qui l'accueille là-bas est « le Père-Maître ». Dans les cinq pages manuscrites qui retracent son enfance[248], il dénomme son père «papa». Il évoque très brièvement sa mère : « C'était elle qui dirigeait l'entreprise familiale. » Il s'attarde plutôt sur son père avec force d'anecdotes : « Papa se mettait parfois au piano. » ; « Lorsque Papa était de la partie, on s'arrêtait obligatoirement de boire du lait. » ; « Papa, lui, préférait travailler seul aux vignes. » L'entente devait être chaleureuse.

Il fut ébloui par son père. Il est maintenant émerveillé par le Père. Gageons que cette interprétation se rapproche de la réalité. Ce qui peut être perçu comme une indication objective qui viendrait corroborer mon impression, c'est que le Frère Daniel nomme Dieu sans discontinuer, nous l'avons remarqué ci-avant. Comme s'il n'y en avait que pour Dieu, jusqu'à « ne pas décevoir Dieu ». Il se demande en fin de journée : « Dieu ne méritait-il pas de ma part une attention plus soutenue ? »

Son frère aîné est entré au « service de l'Eglise », comme prêtre. Même récurrence comportementale et familiale ?

Ces indicateurs confortent une opinion assez subjective et intuitive. C'est une interprétation, je l'avoue bien volontiers, qui ne remplace pas évidemment

[248] paragraphe qu'il intitule « Contexte familial et villageois. », dans ses « Paralipomènes » rédigés en 2007/08.

une indispensable anamnèse. Celle-ci pose la problématique de la figure du père, en tant que père de la horde primitive cher à Sigmund Freud[249]. Cette figure du père qui symbolise, entre peur et adoration, la puissance de la représentation de Dieu. L'homme crée ici Dieu à l'image de son père. Dieu remplit alors la fonction symbolique d'un Dieu-père. La fonction paternelle est ainsi inévitable[250].
Le Frère Daniel est-il véritablement dans ce cas de figure ? La question méritait d'être posée.

- L'amour que le Frère Timothée ressent est « un courant qui passe ». L'appel de Dieu est celui d'être « dévoré de toutes tes entrailles ». Il l'assimile à une béatitude : « Parce qu'on sent qu'on est heureux. » ; « **Une joie** : ça veut dire Dieu. » Sachant que « si on veut vraiment atteindre Dieu, cette plénitude d'amour, il faut renoncer à tout ». Sa relation au divin est alors un chant d'amour qu'il entend et qu'il saisit au quotidien. Dieu est amour.
Concernant l'utilisation de diverses dénominations dans le discours du Frère Timothée, au cours de l'interview, voici les résultats :

[249] cf. *Totem et tabou*, 1913.
[250] cf. Saroglou Vassilis, *Structuration psychique de l'expérience religieuse. La fonction paternelle* (Religion et Sciences humaines), Paris, L'Harmattan, 1997. Se pose la question cruciale de savoir si c'est l'homme qui façonne Dieu à son image compte tenu notamment des influences parentales, sociales et diverses. L'image du père y détient une place incontournable. Référons-nous également à l'ouvrage d'Otto Hermann Pesch et Jean-Marie Van Cangh, *L'homme, image de Dieu*, Bruxelles, Cerf diffusion, 2006.

concepts	nombre des occurrences
Dieu ou Père	62 (58 + 4)
Seigneur (Père ou Fils)	6
Jésus, Christ, Jésus-Christ ou Fils	19 (7 + 12 + 0 + 0)
Esprit ou Saint-Esprit	3 (1 + 2)

Tableau 8 – Occurrences concepts Dieu trinitaire. Interview Frère Timothée (1h33').

Constatons l'emploi conséquent du terme « Dieu ». Le ratio est de 40 occurrences par heure pour le Frère Timothée. C'est ici beaucoup plus encore, comparé aux 27 occurrences par heure observé chez le Père Joseph (cf. Tableau 7).
A analyser leurs discours, « Dieu » est plus présent que le « Christ ». La tendance que j'avais remarquée de manière empirique, au fil de mon parcours de vie, est ici confirmée.

- Pour le laïc Stanislas, Dieu est devenu « **un terme de travail** » : « Je ne suis pas retourné à une conception de Dieu ou du divin, personnelle et transcendante. »
Chez lui, le ratio est de neuf occurrences du terme « Dieu » par heure. En cinq heures d'enregistrement, il a aussi utilisé le terme « Père » deux fois, et deux fois également « Christ ». Aucun des autres concepts. Les chiffres sont suffisamment parlants. Voici donc un indicateur de plus qui vient corroborer la conclusion de l'entretien et récit de vie de cet ermite : si l'on reconnaît une certaine pertinence à cette analyse lexicale, il n'est manifestement pas dans une trajectoire religieuse chrétienne.

Malgré le fait que cet ermite se dise « aussi chrétien », il préfère plutôt vivre « un pluralisme au maximum ». Sa représentation du divin se place dans une perspective spirituelle orientale, de préférence bouddhiste. Il énoncera que si tout est Dieu, « Dans la non-dualité, je suis en Dieu ». C'est une approche panthéistique où l'opposé et le complémentaire s'effacent pour devenir unité et grand tout.
Plus loin, en convoquant le thème de «la religion en mouvement»[251], nous étudierons son cheminement religieux, passé du Christianisme à une pratique spirituelle basée sur l'expérience personnelle.

Pour terminer, je souligne une récurrence indéniable, indiscutable chez nos ermites. Tous[252] évoquent

eau de solitude, si pure soit-elle, semble couler à contrecourant de toute humanité terrestre.

Pour toutes les raisons que nous avons évoquées ci-avant, acceptons que l'ermite soit « totalement solitaire et non pas isolé[350] ».

16) La religion en mouvement :

Dans la partie théorique de cette monographie[351], j'ai explicité la pensée de Danièle Hervieu-Léger, à partir d'un de ses ouvrages[352]. Le parcours singulier de l'ermite laïc Stanislas peut correspondre à cette perspective, c'est-à-dire : formes inédites de sociabilité religieuse (le pèlerin et le converti) ; autonomie de l'individu qui «bricole» son propre système croyant via sa propre expérience ; mobilité et mouvement de la modernité religieuse, aspect temporaire ; identité religieuse par un chemin de la construction de soi, vers l'accomplissement de soi ; échange de sa propre expérience avec d'autres individus ; statut de la vérité.

Essayons de mettre à l'épreuve ces idées-forces à partir de l'exemple significatif de cet ermite laïc[353] contemporain.
En résumé, Stanislas se définit comme intellectuel,

[350] Frere Jean (1991), p. 31.
[351] cf. chapitre IV : L'état de la question.
[352] Hervieu-Léger Danielle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement* (Essais), Paris, Flammarion, 1999.
[353] déf. laïc : étym. lat. ecclés. *laïcus*, gr. ecclés. *laïkos*, qui est du peuple (et non du clergé). *Le Nouveau Littré* (2007).

écrivain, chercheur et « ermite expérimental » avec « le souci permanent de l'authenticité ».
Il place sa démarche actuelle dans une trans-religiosité. Il se dit « aussi chrétien ». Il endosse une démarche de «caméléon» lorsqu'il émet : « Je serai juif avec les juifs, je serai bouddhiste avec les bouddhistes, chrétien avec les chrétiens : ça ne me pose aucun problème. »[354] Lors de l'entretien de contrat que nous avions préalablement eu, il s'était défini comme «libre penseur[355]», et il avait exprimé n'appartenir à aucune religion. Il n'admet pas de « morale étouffante », ni de dogmes restrictifs, encore moins une « uniformité horrible ». « Je voulais être moi-même. » : voilà sa quête. Il énonce à de multiples reprises qu'il est dans un « processus d'individuation » : c'est, je dirai, sans que cela soit péjoratif, son credo.

Pour illustrer sa démarche, voici les figures marquantes de son approche spirituelle telle qu'il me l'a présentée :
Maître Eckhart : « Il m'a permis de trouver mes mots. »
Saint Jean de la Croix : révélateur au niveau de l'expérience.
Les écrits mystiques médiévaux.
Le Bouddha, et les grands maîtres bouddhistes chinois et japonais.

[354] ce fut sa réponse quand je lui exposais la dissonance possible qu'il pouvait y avoir pour lui d'accepter «le Corps et le Sang du Christ» lorsqu'il communie tous les dimanches au monastère des moniales non loin de son ermitage.
[355] « La libre pensée : attitude de celui qui n'admet d'autre autorité que celle de sa raison et se veut notamment indépendant de toute tradition religieuse. », *Dictionnaire de l'Académie Française*, 9ème édition.

La Bhagavad Gita[356] : « une grande découverte ».
Le Daoïsme, avec Lao Zi et Zhuang Zi : « Je me sens un avec eux. » ; « Je me reconnais en eux. » ; « C'est moi-même qui ressent ça comme ça. »[357]
Les auteurs soufis, tel Roumi.

Pour lui, il existe un principe convergent entre tous. Le fil directeur est l'expérience mystique. Quel que soit le modèle religieux ou philosophique, « Ils disent tous à peu près la même chose ». « Le noyau central, c'est l'expérience de l'unité de tout […], de la non-dualité. » Il énonce que si tout est Dieu, « dans la non-dualité, je suis en Dieu ».
« L'expérience personnelle est au centre de la pratique spirituelle et pas la croyance, les Ecritures. » L'ermite Stanislas se situe alors à distance des religions institutionnelles « qui divisent plutôt qu'unifient ».
Il ajoute aussi : « Je rêve d'une religion trans-religieuse. » Il y aurait là convergence vers Dieu, pour « vivre un pluralisme un maximum ». « Mon but est le but de l'humanité. C'est ma théologie. » Il souhaite « une nouvelle religion universelle ». Au fur et à

[356] récit du Mahãbhãrata, grande épopée de la mythologie hindoue.
[357] le Daoïsme fonde son approche sur le non-agir (cf. « Le sage connaît sans bouger/comprend sans voir/œuvre sans faire. » : Lao Zi, 47). L'ermite Stanislas fait et tente de maîtriser chaque action de sa vie. Il canalise. Il contrôle sans cesse. Stanislas ne suit donc pas vraiment le courant (cf. « En lui-même, pas de point fixe/les choses, en prenant forme, d'elles-mêmes se manifestent/dans le mouvement, il est comme l'eau. » : Zhuang Zi, 33) et il en est conscient.

mesure du temps, Stanislas construit[358] et peaufine ainsi son modèle.
Il explicite clairement que Dieu est devenu « un terme de travail ». Il remercie pourtant Dieu de lui avoir fait perdre la foi pour « redécouvrir le religieux tout à fait authentique ». Son approche n'est pas toujours si homogène que cela.
Quant à ses repères purement philosophiques, il cite Spinoza, Maïmonide, Plotin et surtout Jean Gebser[359].

L'ermite Stanislas a eu une éducation religieuse catholique par sa mère tout d'abord, puis lors de trois années d'études dans un lycée Carme. A l'âge de 15 ans[360], il abandonne la foi chrétienne. Ensuite à 44 ans, il renoue avec son « fonds religieux » après avoir été gravement malade, treize ans après avoir vécu sa première expérience mystique. Nous pourrions assimiler cette dernière période à une conversion, d'une de celles dont Danièle Hervieu-Léger note qu'elle apparaît suite à un événement tragique de la vie personnelle[361], amenant ainsi à une réorientation de la vie spirituelle de l'individu.
Conversion probablement. Cependant, n'oublions pas que celle-ci est, à mon avis, le produit d'une évidente

[358] « Les individus construisent leur propre identité socio-religieuse à partir des diverses ressources symboliques mises à leur disposition, et/ou auxquelles ils peuvent avoir accès en fonction des différentes expériences dans lesquelles ils sont impliqués. » : Hervieu-Léger (1999), p. 69-70.
[359] cf. chapitre VI, 13 : Les référents bibliographiques.
[360] jusqu'à l'âge de 14/15 ans, « Dieu jouait encore un très grand rôle ».
[361] Hervieu-Léger (1999), p. 131.

intellection. Dans ce sens, Stanislas le converti passe d'une religion institutionnelle reconnue à ce qu'il appellera plus tard « une trans-religiosité avec une prédominance mystique ». Sa trajectoire confessionnelle est surtout fondée sur son vécu, à partir de ses ressources empiriques[362]. Ne serait-il pas dans la typicité du pèlerin qui construit la trame de son identification par « des opérations de bricolage qui permettent à l'individu d'ajuster ses croyances aux données de sa propre expérience »[363] ?

Stanislas ne se convertit pas à une religion institutionnellement établie, et il se défausse volontiers de toute appartenance communautaire. Il cherche, et il ajuste. C'est lui le centre. A la lecture de son récit de vie, on note qu'il recherche l'autonomie, l'indépendance jusqu'à parachever son rêve de devenir ermite, mais avec cette quête (maintes fois réitérée au cours de nos conversations) de la compréhension de soi pour un accomplissement de soi.

A partir de sa «conversion», Stanislas commencera à entrer dans cette « spirale du bricolage »[364]. A se penser lui-même pour dégager une religiosité individuelle : nous sommes bien dans le processus décrit par Danièle Hervieu-Léger. Il concocte ainsi un «melting pot» de catholicisme, de bouddhisme, d'hindouisme, de daoïsme voire de soufisme, le tout coloré de mysticisme. Comme nous l'avons déjà souligné, il se

[362] Stanislas explicitera : « J'intègre au fur et à mesure que je vois une correspondance ou que je ressens une correspondance avec mes propres expériences. »

[363] Hervieu-Léger (1999), p. 99.

[364] Ibid., p. 254.

dégage de toute institutionnalisation du religieux.
Il a toujours été dans une recherche de l'explication de soi et du monde. Il s'interroge sur le « Qu'est-ce qu'être humain ? ». Il n'hésite pas à se remettre en question par la psychanalyse. Il revisite aussi son appréhension du divin par ses expériences mystiques. Du catholicisme en passant par le communisme et l'anarchisme, il en arrive au pluralisme religieux. Il est donc mobile dans sa pensée. Il caractérise bien là l'aspect temporaire de ses choix.
A ce jour, son discours est relativement clair. Il hésite peu. Tous les mots sont choisis. Son verbe produit pour lui un sens, une cohérence certaine. Il donne l'impression de maîtriser. C'est pourquoi il a « le projet de fonder une laure[365] trans-confessionnelle, neutre » pour partager sa recherche. Echanger pour proposer à l'homme « une direction salvatrice ». Il va même jusqu'à dire, dans un élan idéel et quelque peu mégalomane que « (cela) devrait servir à l'évolution de notre espèce ».
Stanislas, ermite laïc et chercheur, explicite une vérité, sa vérité.

Plaçons de nouveau son approche spirituelle singulière dans un contexte temporel et historique : à 8 ans, il décide de devenir comme Saint-Jérôme, représentation « archétypale » de l'ermite ; à 15 ans, il abandonne la foi chrétienne pour le communisme puis l'anarchisme ; à 31 ans, il a sa première expérience mystique tandis qu'il se dit non croyant ; à 44 ans,

[365] une laure : groupement d'ermites, sur un même site géographique.

il renoue avec le religieux lorsqu'il est gravement malade ; à 55 ans, ermite et enfin seul, il rêve de fonder une laure pour se retrouver finalement avec d'autres personnes[366]. Il préfère vivre entouré.

Constatons que son appréhension de soi et de l'univers, qui ne fait certes pas l'économie d'une réflexion dans le domaine de la spiritualité, a évolué dans le temps et l'espace. Manifestement, il s'agit d'un processus, même si l'on peut s'aventurer à parler de «conversion» lors de sa maladie. De mon point de vue également, il n'y a pas eu d'appel divin tel qu'on l'entend dans la tradition chrétienne. Il est plus à mon sens (nous l'avions déjà noté précédemment) dans une perspective de gestion de soi et de recherche proprement intellectuelle que dans un parcours religieux érémitique (dans la solitude donc) empli d'oraison contemplative, de prières ou de lecture sainte d'une tradition.

Il n'empêche que, dans l'ensemble, son cheminement de vie, par sa richesse factuelle et réflexive, par les figures marquantes qui jalonnent sa trans-religiosité, permet de révéler de manière congruente ce que Danièle Hervieu-Léger appelle la religion en mouvement. L'ermite Stanislas passe de la chrétienté catholique romaine à une compilation hétéroclite de courants dits religieux fondée sur une expérience personnelle.

[366] pourtant, au sortir de l'adolescence, annonciateur de sa vie érémitique tardive, il dira : « Pour être libre, je devais être seul. » ; « Solitude et liberté étaient déjà fortement liées. »

Pour terminer, j'ajouterai que Danièle Hervieu-Léger fait mention[367] de la « remarquable synthèse » du théologien Jean-Pierre Jossua[368] sur le mysticisme. Cet auteur pose notamment la question de la limite entre pathologie et expression mystique, et de la complexité à y répondre en chrétienté. Comme il le souligne : « Il y a de vrais chrétiens, des saints et même des grands orants ou de rigoureux ascètes, qui ne l'ont pas connue. »[369] Le mysticisme n'est pas une fin en soi.

Concernant Stanislas, ce dernier fonde en partie sa spiritualité sur cette aproche. Il n'a jamais pu raconter ses vécus à quiconque : je fus celui à qui il a pu les délivrer. Même sa psychanalyste avait, selon ses dires, refusé de l'écouter car elle estimait que ce n'était pas de son ressort : il avait dû surseoir à sa démarche.

Notons que dans les milieux de la «nébuleuse mystique-ésotérique»[370], il est de bon ton de raconter ses expériences en se plaçant sous un régime de «validation mutuelle du croire»[371]. Mais n'est-ce pas vivre et partager une illusion ? Parmi les autres ermites que j'ai rencontrés et qui sont dans une démarche à se laisser tutoyer par le divin, il n'y a point de visions, apparitions, extases ou autres passions dévorantes qui peuvent amener possiblement stigmates ou lévitation. Je m'inviterais volontiers à revisiter Freud qui considère la mystique comme un fait psychique.

[367] Hervieu-Léger (1999), p. 167 et 284.
[368] Jossua Jean-Pierre, *Seul avec Dieu. L'aventure mystique* (Découvertes Gallimard, Religions, 285), Paris, Gallimard, 1996.
[369] Ibid., p. 15.
[370] Hervieu-Léger (1999), p. 162 s.
[371] Ibid., p. 181.

J'admets que ce sujet m'interpelle.
Le laïc Stanislas m'a aussi parlé du « mysticisme athée » qui est, pour lui, une source référentielle. J'avoue être resté sur ma faim à la lecture de l'ouvrage qu'il m'avait conseillé[372].
La « modernité religieuse » (la religion en mouvement) fait naviguer sur bien d'hadaux méandres. Cela n'enlève rien au caractère tout à fait remarquable, sinon exceptionnel, de notre ermite.

17) Divers :

Etant donné la multitude et la richesse des matériaux informatifs récoltés, je préfère que l'analyse détaillée de tous les thèmes abordés ne soit prolongée comme ci-avant. C'est un choix méthodologique pour ne pas trop alourdir l'ouvrage. L'essentiel sera explicité[373] *de manière moins exhaustive, sans trop de citations, d'explicatifs, commentaires, ou autres notes de bas de page.*

a) l'écriture :

Ce thème est récurrent chez tous nos ermites, sauf un. Le Frère Timothée prie. Il va lire aussi. En revanche, il n'écrit pas.

[372] Bologne Jean-Claude, *Le mysticisme athée*, Monaco, Editions du Rocher, 1995.

[373] en tout premier lieu, parce que cela me paraît utile pour une appréhension holistique de l'ermite contemporain. En deuxième lieu, parce que je souhaite rester dans l'optique déjà mentionnée dans la partie théorique : celle de défricher le terrain érémitique catholique occidental, plutôt que de spécialiser mes propos sur une problématique spécifique. Les références bibliographiques sont peu nombreuses. Il m'a semblé pertinent de lancer des pistes et de continuer à ouvrir le champ d'étude.

Les autres, tous les autres, ont **une activité d'écriture**. Le Père Sanchérib a déjà fait éditer plusieurs ouvrages en son nom, avec aussi des co-auteurs. Il effectue des traductions, en syriaque notamment. Le Père Silvain est en train de rédiger son troisième ouvrage. Le Père Joël, nous l'avons vu, a une édition à son actif : il m'a proposé deux opuscules de son cru sur l'érémitisme. David, lui, « son charisme » est l'écriture : depuis deux décennies, il a rempli une vingtaine de cahiers grand-format pour une publication éventuelle, posthume uniquement. Le Frère Daniel passe une partie de sa journée à rédiger : il m'a aimablement offert plus d'une centaine de pages dont ses « paralipomènes ». Le Père Joseph traduit certains textes des Pères de l'Eglise et du désert. Il suggère également une traduction plus littérale des Evangiles : il les distribue aux visiteurs qui lui demandent. Il lui est arrivé de traduire une étude patristique pour un autre ermite. Il ne souhaite pas les publier. Quant à Stanislas, pour le moment il cherche. De ce fait, il passe le plus clair de son temps à rédiger ses cahiers « biographique », « ésotérique » et « psychanalytique », ainsi que son « journal des rêves » et celui « du quotidien ». Sa prose est très prolixe. Je le soupçonne, bien qu'il s'en défende, de rassembler moult informations pour rédiger par la suite un ouvrage conséquent digne d'une anthropologie.

Leurs motivations sont variées : deux ermites pour, semble-t-il, la gloire de leur ego ; un ermite qui veut transmettre la quintessence de son parcours ; un

autre qui décrit sa détresse et son combat ; un autre parce que ses écrits sont avant toute chose « ses compagnons » en tant qu'aide à sa piété et pour pallier sa « mémoire ingrate » ; un autre pour qui les lectures en grec et les traductions l'amènent à être plus proche encore de la Parole ; le dernier ermite parce que « C'est l'Esprit qui écrit, guide, conduit la main ».
Notons que trois d'entre eux, sur les sept qui utilisent le médium de l'écriture, ne souhaitent pas être publiés. Deux ont fait l'expérience de la visite d'un journaliste qui a reproduit de manière trop peu réaliste leur vie de prière : ils en furent contristés. Un des deux considère qu'il n'a pas à entrer dans une spirale commerciale et de marketing qui parasiterait à terme sa vie érémitique : « L'ermite n'a rien à dire. Il se tait. Il ne publie pas. » L'autre envisage que ses écrits soient lus par « certains de mes neveux et nièces ». Le troisième, le plus diplômé, s'attache surtout à ne pas être dans la vaine gloire[374].
Ce que je souhaiterais retenir ici est l'affirmation du Frère Daniel qui énonce qu'à trop écrire on ne prie plus. Cette activité d'écriture fait-elle partie de ce combat spirituel cher aux Pères du désert ? Voici une tentation qui semble délicate à réfréner pour nos

[374] « La pensée de la vaine gloire est une pensée très subtile qui se dissimule facilement chez le vertueux, désirant publier ses luttes et pourchassant la gloire qui vient des hommes. » : Evagre le Pontique, *Traité pratique*, 13. Citons également le Nouveau Testament : « Ils ont pour Dieu leur ventre, ils mettent leur gloire dans ce qui fait leur honte, ils ne pensent qu'aux choses de la terre (Ph 3, 19). » ; « Nous parlons, non comme pour plaire à des hommes, mais pour plaire à Dieu qui sonde nos cœurs (1 Th 2, 4). »

ermites ! A eux de discerner s'il s'agit par exemple de meubler le temps, ou de se montrer savant et par là se détourner de Dieu.
Conséquemment, décider de ne pas publier et de ne pas satisfaire sa vaine gloire sont deux attitudes idoines. Publier à titre posthume n'est-elle pas la solution *ad hoc* ? L'édition post-mortem des pensées ascétiques de l'athonite Silouane n'est-elle pas le plus bel exemple[375] ? Témoigner reste ainsi l'apanage de l'être humain qui transmet. Me recevoir en face à face (tel que ces ermites l'ont fait) est une posture similaire. Rester esseulé et prier Dieu semblent complexe à gérer. Immanquablement, autrui, l'autre, le prochain, reste incontournable. L'écriture ne serait-elle pas un moyen de se rattacher à cet autre ? Ressentent-ils le besoin incompressible de parler à cet autre ? Ont-ils cette nécessité d'être lu par cet autre ? Se contenter uniquement de Dieu comme ils le revendiquent ne suffit-il pas ? Sont-ils à ce point dans une perspective égocentrique[376] ?
Se sentir près de Dieu[377], à être imprégné de l'amour de Dieu[378], montrerait-il justement que l'homme est avant tout un être de relation[379] ? Quel sens peut-il

[375] Sophrony (archimandrite), *Starets Silouane. Moine du Mont-Athos (1866-1938). Vie, doctrine, écrits* (Le soleil dans le cœur, 5), Sisteron, Présence, 1973.
[376] cf. chapitre VI, 10 : sept ermites sur les huit rencontrés, que ce soit en quelques heures ou sur plusieurs jours, ne parlent pas d'amour pour l'autre.
[377] cf. chapitre VI, 12 : Le combat spirituel.
[378] cf. chapitre VI, 9 : Dieu.
[379] cf. Gn 2, 18 : « L'Eternel Dieu dit : il n'est pas bon que l'homme soit seul. »

y avoir à partir dans une aventure de l'extrême en solitude ? Dieu ne nous aiderait-il pas à changer notre cœur de pierre[380] autrement que par une vie toute érémitique ?

L'ermite Pierre, celui de la page de dédicace, tout empli qu'il puisse être de spiritualité, écrivait aussi. Son écriture à lui (on me l'a rapporté) était de passer du temps à recopier le missel romain, sans les voyelles. A part les activités quotidiennes vitales et la prière, c'était son unique labeur. Celui-ci est devenu sa méditation, son oraison méditative. Par là, il se sentait près de Dieu. Comme lors de la Lectio divina qui permet de s'immerger, de s'imprégner, de se nourrir de la Parole. De l'écriture, il passait à « l'Ecriture ». Fascinant. C'est l'unique témoignage qu'il a laissé à la fin de son séjour érémitique d'une trentaine d'années environ, après avoir lui aussi succombé un jour à la tentation d'un article paru dans un quotidien régional.

b) le silence :

Nous avons remarqué que la plupart des ermites résident dans des lieux isolés[381]. Comme conséquence, le silence extérieur, le grand silence parfois, est présent. Celui que nous allons appréhender ici concerne les temps de silence au cours des temps de…parole. En effet, j'ai noté **une volubilité certaine** chez la majorité d'entre eux, comme un flot continu de propos qui invariablement et inlassablement perdure.

[380] cf. Ez 36, 26 : « J'ôterai de votre corps le cœur de pierre. »
[381] cf. chapitre VI, 2 : Le lieu d'habitation.

L'interaction langagière fut **peu ponctuée de silences**. Leurs idées s'enchaînaient les unes après les autres. Le discours était certes le plus souvent structuré, mais il n'y avait guère de place pour la réflexion. Aucun temps non plus pour laisser décanter les arguments émis. C'était une litanie de longue haleine, cependant au contenu très riche. Ce fut une discussion le plus souvent haletante mais qui demandait une certaine endurance, dans le sens où l'ermite ne se donnait pas le temps de respirer amplement.

Si l'être humain peut à grand-peine rester seul[382], par extrapolation il ne peut se passer de discourir et partager avec autrui. Il rompt ainsi le silence tout relatif de la nature, et, par delà les mots et les gestes, se nourrit alors de mélodie humaine[383].
Pourtant, le silence peut nourrir l'âme[384]. C'est un postulat de ma part, je l'admets. Ces temps de silence sont tout autant révélateurs que la symphonie des paroles. Comme en musique, le plus ardu est de décider des moments de silence, de la durée des silences, de l'intensité même des silences. Le silence

[382] cf. chapitre VI, 15 : La santé physique.
[383] « Lorsque vous parlez, le son s'écoule de votre bouche comme le flot qui déborde d'un bassin trop plein. Il inonde votre corps sur lequel il s'étale. Chaque onde syllabique se déverse et déferle sur vous d'une manière inconsciente mais certaine. Votre corps sait par toute sa surface en noter la progression, grâce à sa sensibilité cutanée, dont le contrôle fonctionne comme un clavier sensible aux pressions acoustiques. », TOMATIS Alfred, *L'oreille et le langage* (Points. Sciences, 12), Paris, Seuil, 1978, p. 185.
[384] Le Père Joël dira : « Il y a un silence d'hostilité, d'indifférence et un silence de communion, d'ouverture. »

arrête le temps. Il donne la mesure de toutes choses. Stanislas prenait le temps de choisir chacun de ses mots. Il prenait le temps de respirer. Ce n'était pas ce silence dit communément «religieux» (« Un ange passe. », ne dit-on pas) qui met le plus souvent mal à l'aise la plupart des gens, lors d'une discussion ou d'un repas. C'était un silence empli d'intellectualité. Le Frère Daniel eut également un verbe réellement posé. Quand j'avais fini de m'exprimer, il y avait le plus souvent de longs temps de silence, une minute ou plus parfois. Quand il parlait, il me laissait le temps de l'écoute, après, en silence. J'ai cette impression que les heures passées ensemble étaient prière. Le silence devenait prière. Il écrira notamment : cette « nécessité d'un profond silence pour que ce qui se vit discrètement dans les profondeurs de l'âme monte à la surface de la conscience ».

Par ailleurs, si j'ai pu constater que les entretiens avaient un rythme langagier assez soutenu de leur part, j'ai observé qu'excepté deux ermites, ils m'ont toujours laissé **un moment de repos** ou de prière dans la solitude. Le temps de la discussion était clos : à chacun maintenant de s'octroyer le recul nécessaire sur soi et sur ce qui nous dépasse. Je l'ai vécu comme cela : le Père Joseph allait prier tandis que je me reposais ; David me laissait goûter seul cette nature qui ne parle pas et qui a tant à dire ; le Frère Timothée m'a proposé un temps inestimable d'adoration devant le Saint-Sacrement.

De fait, après qu'ils m'aient accepté, après un test ou pas[385], ces ermites-là semblaient satisfaits de partager leur expérience. En toute simplicité, ils se lâchaient. Ils avaient envie de se raconter. Ils ont donc offert leurs pensées, leur vécu, sans retenue. En ressentait-il le besoin ? Pour un des ermites, je peux répondre par l'affirmative. Pour l'autre érudit, la volubilité langagière était un masque habile. Concernant les six autres ermites, j'ai réceptionné nombre d'éléments informatifs : qu'ils soient remerciés pour leur partage qui a permis de recueillir le témoignage de leur réalité propre au quotidien.

c) la pauvreté :

Il ne s'agit pas des « pauvres en esprit »[386] dont nous avons parlé lors d'un thème précédent[387], mais de la pauvreté dite matérielle, à l'exemple de Jésus. Cette pauvreté[388] qui devrait rimer avec charité[389], une des vertus théologales féconde d'amour de Dieu et d'amour du prochain[390] : des concepts qui devraient avoir un écho retentissant chez ces ermites, chrétiens catholiques de surcroît.

---

[385] cf. chapitre VI, 3 : L'accueil.
[386] Mt 5, 3 ; Lc 6, 20.
[387] cf. chapitre VI, 13 : Les référents bibliographiques.
[388] cf. 2 Cor 8, 9 : « […] qui pour vous s'est fait pauvre […].
[389] 1 Cor 13, 13 : « Maintenant ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité ; mais la plus grande de ces choses, c'est la charité. »
[390] « La charité est la vertu théologale par laquelle nous aimons Dieu par-dessus toute chose pour Lui-même, et notre prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu. », *Catéchisme de l'Eglise catholique* (1998), 1822.

Seuls deux ermites convoquent de manière significative la pauvreté dans leur discours et surtout, je le souligne, ils l'appliquent matériellement au quotidien. Quid des six autres confrères. Cela corrobore en un sens le constat auquel nous avions abouti lors de l'analyse du thème « amour »[391]. Six ermites sur huit ne parlent pas de leur amour pour l'autre[392]. Je ne vais pas m'appesantir sur ce constat, sinon rappeler que le Frère Daniel (dont le fondement de sa vie spirituelle est « la véritable pauvreté »[393]) a décidé de ressembler au « Christ tel qu'il s'est montré à nous », c'est-à-dire celui qui « a mené une existence de vrai pauvre ». En toute « simplicité », en se « soumettant » à « gagner humblement sa vie » comme les « gens d'humble condition », Frère Daniel partage volontiers leur dénuement.

Quant au Père Joël, il écrira : « Cette pauvreté matérielle, choisie librement, n'a d'intérêt que si elle est le signe et le moyen d'une libération intérieure, d'un détachement affectif, qui permettent à l'ermite de se consacrer tout entier à la poursuite et à l'acquisition d'une autre richesse, d'un autre trésor. Il s'agit de la perle précieuse[394] dont parle l'Evangile et pour laquelle on vend tout le reste. […] Cessant de n'être qu'une ascèse ou une vertu, elle nous met en résonnance avec

[391] cf. chapitre VI, 10.

[392] seuls le Frère Daniel avec son « amour altruiste » et le Père Joël avec son « souci du monde » auront un discours antithétique.

[393] tout insurgé qu'il était de constater les « folles sommes que l'Ordre destinait à la construction d'un nouveau couvent ».

[394] cf. Mt 13, 46 : « Il a trouvé une perle de grand prix ; et il est allé vendre tout ce qu'il avait, et l'a achetée. »

toutes les formes de détresse et se fait rencontre du Christ présent dans le plus délaissé, le plus souffrant de nos frères. »
Dans notre monde vivant actuel, à travers tous les continents, prier pour tous est une chose, si louable soit-elle. En revanche, quel que soit son propre revenu, partager de menues richesses avec les plus démunis semble tout aussi adapté. Pour panser quelques maux, il ne suffit pas que de mots. Le Père Joël et le Frère Daniel l'ont compris. Le Père Joseph est sur le chemin. A chacun son rythme.
Citons également ces versets du Nouveau Testament, une déclamation de Saint-Paul : « Je n'ai désiré ni l'argent, ni l'or, ni les vêtements de personne. Vous savez vous-même que ces mains ont pourvu à mes besoins et à ceux qui étaient avec moi. Je vous ai montré de toutes manières que c'est en travaillant ainsi qu'il faut soutenir les faibles, et se rappeler les paroles du Seigneur, qui a dit lui-même : il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir[395]. »

L'ermite en général, ceux de notre échantillon, à l'analyse des matériaux que j'ai pu recueillir, est esseulé et isolé (c'est un fait acquis) et **non solidaire** (c'est plus surprenant).

[395] Ac 20, 33-35.

d) l'ascèse[396] :

Les deux seuls qui excellent en pauvreté et qui n'éludent pas l'amour pour l'autre sont les deux seuls qui se révèlent être des ascètes.

Pour le Père Joël : « Le but unique de l'ascèse est de faire émerger ce qu'il y a de meilleur en l'homme, de lui donner ce visage de paix, d'humilité, de bienveillance, de désintéressement, de compassion qui est le reflet du Visage de Dieu. » La continence sexuelle et le jeûne, ainsi qu'une « frugalité marquée », sont l'axe central. Pour lui, il n'y a « d'amour vrai que chaste » : par là, il dompte « la face obscure » de l'homme « bête sauvage » qui omet de convoquer son prochain.

Le Frère Daniel a peu utilisé le terme « ascèse », mais sa pratique quotidienne est tout à fait semblable, par le jeûne notamment. Pour lui, « les privations » sollicitent « souvent l'âme à s'élever », « pour avancer dans la spiritualité », « pour être plus proche de Dieu ». Il affirme également que la pauvreté est le fondement de son ascèse et non le contraire. Pour lui, Saint Antoine d'Egypte[397] illustre le mieux cette vie

[396] « La doctrine ascétique fondamentale du Nouveau Testament peut se résumer en cette seule parole : «Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il porte sa croix et qu'il me suive» (Mc 8, 34). Les très fréquentes exhortations à la vertu, dispersées ça et là dans les Evangiles et les Epîtres, nous rappellent que **la religion chrétienne est une religion d'efforts, une religion ascétique.** », *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. I, Paris, Beauchesne, 1937.

[397] Saint-Antoine (250-355) est considéré comme le « grand maître de la vie anachorétique » ; « Il ne fut sans doute pas le premier à quitter sa famille et à s'enfoncer au désert pour mener une vie parfaite dans la solitude ; mais son exemple fut contagieux. », *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. 1 (1937). Cf. aussi le chapitre III ci-avant : L'histoire de l'érémitisme.

austère car il met à profit de manière toute radicale la Parole de Jésus[398]. Cette même parole, il l'applique au jour le jour : il donne aux pauvres. Il se restreint. Il minimise ses besoins vitaux. C'est son ascèse.
Se suffire de peu[399], par choix, dans ce monde terrestre, semble ici un corollaire à se suffire de Dieu.

e) la sexualité :

Voici un sujet qui a été abordé par certains, et qui m'a été confié. Je serai peu loquace concernant les péripéties singulières.
Trois d'entre eux n'en parleront absolument pas. D'ailleurs, avec ceux-là, j'ai senti intuitivement ne pas aborder cet aspect intime de l'être. Avec les autres, oui.

A part un des ermites, la plupart ne m'ont pas évoqué la sexualité en tant que combat de la chair. Ils disent la vivre assez bien. Ils se satisfont de leur choix délibéré, intentionnel, en conscience. L'un parce que c'est un des piliers de son ascèse, « la continence sexuelle ». L'autre parce qu'il a décidé de renoncer : il respecte le célibat, tout en gardant le « manque naturel ». L'autre encore parce que c'était sa décision irréversible avant de commencer sa vie d'ermite. Il sera pourtant tenté, mais il résistera : « Ça ne va pas recommencer comme

[398] Mt 19, 21 : « Va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel. »
[399] Le Frère Daniel reste lucide, à savoir si sa pratique est effectuée « par ascèse ou pour reculer les limites humaines ». Nous nous sommes d'ailleurs déjà posé la question de découvrir où cet ermite pouvait bien trouver cette force et cette résistance pour passer des heures durant en prière (cf. chapitre VI, 7).

avant. » Pour un autre : « L'imaginaire sexuel, il est toujours là et ça ne me gène pas du tout. » Pour un dernier, il est « dans le grand calme » au niveau « des imaginations contre la chasteté ». Lors des moments « plus sensibles à la sexualité », il a su gérer « l'une ou l'autre vaguelette ». Il faut dire qu'il est « amoureux de Lui », le Seigneur.

Soulignons que la majorité des ermites sont dans le troisième tiers de la vie, après souvent de nombreuses années d'abstinence. Selon leurs dires, les pulsions charnelles sont modérées, voire peu fréquentes chez certains. S'il y a tension, celle-ci est plus vite résorbée. C'est plutôt **l'imagination** qui peut perdurer. Mais là aussi, nous l'avons décelé, ils disent la gérer relativement bien.
De fait, la libido, la recherche du plaisir par le corps, ne semble pas un souci majeur. Plus jeune, certainement, vu les anecdotes qu'ils ont bien voulu me raconter. Et encore. J'ai même l'impression qu'il n'y avait pas chez eux une attirance tenace toute dirigée vers un partenaire sexuel, à part le laïc marié.
Tous, excepté un, m'ont raconté qui des amours de jeunesse, qui des aventures, mais toujours en tant que jeune adulte. Rarement après être passé à l'érémitisme[400]. Ils assument leur choix.

[400] tandis que l'âge moyen de leur entrée en érémitisme est de 48 ans (cf. chapitre VI, 1 : Les ermites interviewés).

La sublimation[401] doit également opérer si l'on tient compte de leur style de vie orienté vers la prière à outrance pour certains, vers l'écriture ou le savoir pour d'autres. A s'activer pour s'approcher d'un cœur pur[402] également. C'est une hypothèse.
Par ailleurs, notons qu'un narcissisme sous-jacent peut amener à un auto-érotisme redoublé.

La sexualité, telle qu'elle m'a été décrite en tout cas, est tempérée, calmée, sinon jugulée par une décision qui est d'un ordre éminemment cérébral. Il s'agit d'un choix qui a accompagné leur cheminement de foi. C'est un renoncement. C'est aussi un apprentissage au fil du temps. Cela fait partie à mon sens de « la mort à soi-même », cet épisode incontournable sur le chemin vers Dieu. Je le redis ici, je n'ai pas eu l'impression que c'était une disposition ingérable pour eux. Ils n'en ont pas vraiment fait cas. Je n'ai pas senti, pour les cinq ermites concernés, de fausse pudeur à s'exprimer sur ce point. Quant à leurs éventuels fantasmes[403], s'ils en ont qui soient encore vivaces en leur esprit conscient, ils les ont gardés pour eux. Cela fait partie de leur régulation interne. Je me suis bien gardé de poser la question.

---

[401] déf. sublimation : « Processus psychologique inconscient par lequel certaines pulsions sexuelles, détachées de leurs «objets» primitifs, sont déplacées vers des «objets» non sexuels, ayant une valeur sociale positive (activité artistique, investigation intellectuelle…). », Sillamy (1983).
[402] cf. chapitre VI, 12 : Le combat spirituel.
[403] déf. fantasme : « Scénario imaginaire où le sujet est présent et qui figure […] l'accomplissement d'un désir et, en dernier ressort, d'un désir inconscient. », Laplanche, Pontalis (1992).

Bien sûr, je ne suis pas naïf au point de dire que toutes les informations ont été obtenues. En revanche, j'en ai recueillies suffisamment pour pouvoir apprécier les caractéristiques principales.

Ainsi, c'est plutôt **la séduction**[404] qui pose éventuellement un désagrément. Comme le note le Père Joël, il n'y aurait d'amour que chaste. Peut-on dire alors que la véritable relation ne passe pas par la séduction ? Cette contenance est plus difficilement maîtrisable semble-t-il pour eux que les pulsions charnelles. L'un d'eux me dira qu'il aimerait n'être qu'« un relai » entre la personne qui le visite et Lui, le Seigneur. Sa propre personne n'a que peu d'importance. A ne pas se complaire dans le goût de plaire ? A accepter ainsi de ne pas se valoriser. Rester modeste certainement. A ne pas être dans l'attente ? C'est l'amour chrétien tel qu'il devrait être. C'est se montrer tel quel. C'est être dans le don, sans jouer un rôle, sans porter un masque. C'est l'attitude de Jésus. C'est parfois oser se mettre à nu. C'est enlever le voile[405].

f) la fierté[406] :

A rapprocher de l'orgueil, une des huit pensées

[404] déf. séduction : comme moyen de **plaire**, c'est-à-dire « offrir quelque attrait, être une source de plaisir, être au goût de…Agréer, attirer, captiver, charmer, fasciner, séduire », *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* (1970).

[405] cf. 2 Cor 3, 15 : « Un voile est jeté sur leur cœur. »

[406] déf. fierté : état d'un esprit fier, qui s'enorgueillit de ses avantages réels ou supposés, *Le Nouveau Littré* (2007).

mauvaises d'Origène. De la vanité également, qui deviendra « vaine gloire » chez Evagre Le Pontique. Il s'agit d'une satisfaction intérieure d'avoir réalisé quelque chose de beau, de valorisant, de remarquable : une réalisation qui flatte l'ego, qui est en rupture avec l'humilité. C'est un sentiment intérieur qui s'entend dans la tonalité de la parole, et qui se voit dans l'attitude même de la personne par notamment un regard, un sourire ou une mimique qui expriment assurément le contentement de soi.

Cela touche de bien petites choses dans le quotidien. J'ai observé cette récurrence chez sept des ermites rencontrés. Par exemple, l'ermite sera fier : de montrer ses nombreuses publications et parutions diverses ; d'avoir vaincu certains sommets en montagne ; du nombre important d'hectares bûcheronnés et débroussaillés ; d'éditer un ouvrage en langue anglaise ; d'avoir des lunettes de soleil de marque ; de retrouver ses traductions spirituelles dans les mains de chrétiens qu'il ne connaît pas ; de faire pousser des mimosas et oliviers sous un climat peu favorable ; de ses dons aux pauvres lorsqu'ils furent mentionnés dans un article de presse régionale ; de l'étendue de son vocabulaire et de ses connaissances diverses.

Même lorsqu'il y a « des relâchements », à trop écrire ou à grignoter la nuit par exemple, le mot revient : « Pas de quoi être fier ! »

Pour celui qui a pour objectif la «mort à soi-même», la plupart du temps en lutte vers un « cœur pur » pour « être près de Dieu », c'est une manière d'afficher

une humanité toute sociale et commune. Voici un homme, séparé des autres hommes, qui se montre faillible, avec une marge de progression. Le « moi[407] » aux limites extrêmement floues est ainsi conforté. De fait, pour la majorité des ermites rencontrés, la démarche érémitique[408] a du sens.

g) l'obéissance :

Voici un des vœux du moine et du prêtre, un des trois conseils évangéliques[409] de l'ermite diocésain[410]. Tous les ermites rencontrés, sauf un, en ont fait mention.

Le Père Silvain a vécu six années d'érémitisme en continu : il sut « que c'était ça ». Le « désir » du désert est en lui. Il n'aspire qu'à cette vie-là. Pourtant, sa hiérarchie monastique l'a sommé, à son grand regret, de superviser la rénovation et l'agrandissement d'un monastère. Il a fallu accepter. Il n'a qu'une hâte : retourner en anachorèse, en laure, avec ses Frères. Il me dira espérer une décision provenant de l'instance

[407] référons-nous à la définition proposée par le psychologue américain William James (1842-1910) : le moi « est la somme de tout ce qu'il peut appeler sien, non seulement son corps et son pouvoir psychique, mais ses vêtements et sa maison, sa femme et ses enfants, ses ancêtres et ses amis, sa réputation et ses œuvres, sa terre et ses chevaux, son yacht, son compte en banque. », dans Sillamy (1983).

[408] c'est-à-dire renoncer à soi et se libérer de ses propres vices et désirs, afin de se rendre pur. Cf. chapitre VI, 12 : Le combat spirituel.

[409] « Dans les trois Evangiles synoptiques, l'appel de Jésus adressé au jeune homme riche (Mt 19, 21), de le suivre dans l'obéissance du disciple et dans l'observance des préceptes, est rapproché de l'appel à la pauvreté et à la chasteté. », *Catéchisme de l'Eglise catholique* (1998), 2053.

[410] cf. Code de Droit Canonique, Canon 603, § 2 : « […], s'il fait profession publique des trois conseils évangéliques scellés par un vœu ou par un autre lien sacré entre les mains de l'Evêque diocésain, […]. »

supérieure. En revanche, il n'avait pas l'air très rassuré par rapport à une issue positive, et encore moins du délai, même si la tâche prévue s'étale sur environ trois années. Ce choix n'est manifestement pas le sien. Il doit obéir. Il obéit.

Pour le Père Joseph, l'obéissance, il la doit à son Père spirituel. L'Evêque auprès duquel il a prononcé ses vœux et le Père-Abbé du monastère auquel il est rattaché ont une moindre importance. Il citera des exemples précis. Même s'il n'est pas d'accord avec les décisions prises, il acquiesce tout de même. Pour lui, « c'est déjà mourir, ça », une assertion en droite ligne avec sa conception de «mourir à soi-même». Il s'agit de ne pas être dans ses propres pensées, pour « retourner parler avec Dieu, à écouter Dieu ». Le Père spirituel a l'expérience, le vécu. Il discerne pour le Père Joseph : ce dernier obéit.

A l'interface entre l'acceptation de la décision hiérarchique et une liberté d'agir, il y a le Frère Timothée. Il se défend d'avoir un Supérieur de monastère, tout « comme aller voir l'Evêque ici, il n'y a pas d'intérêt ». Il me reçoit quand même pour un entretien avalisé par le Père-Abbé, alors qu'il ne voit pas l'intérêt de raconter sa vie. A mon sens, il obéit, alors qu'il est manifestement mal à l'aise. Il aimerait pouvoir dire non car, comme le Frère Daniel, je le suppose non-institutionnel, non-conventionnel, en

marge de la tradition[411]. Une deuxième interview sera nécessaire pour lui permettre de jouer le jeu. Certes, entre temps, il m'a connu et cela a adouci sa résistance. Il n'en reste pas moins qu'il a dû à un moment se faire violence. En définitive, lui aussi a obéi.

Pour trois autres ermites, leur attitude factuelle est de ne rendre compte qu'à Dieu. C'est Dieu qui dit et qui dicte. Citons à ce propos l'argumentation du Père Joël : « L'obéissance, suprême sagesse, coïncide avec l'être des choses, avec la loi où se dit leur vérité. Cette loi de grâce est première et toute norme extérieure, fut-elle révélée, a une simple valeur pédagogique, essentiellement transitoire, au service de cette loi intime où s'atteste la Puissance de l'Esprit, comme l'explique longuement Saint-Paul. » Ils font confiance aux instances d'« un moi intime » : Dieu est là, en chacun.

Pour le dernier des sept ermites concernés, il n'obéit qu'à lui-même. De manière anecdotique, il répondra : « Je suis suivi par Dieu. ». Dieu est pour lui « un terme de travail ». Cet ermite tend, en conscience ou non, à ne faire que ce qui l'arrange. Jusqu'à apposer par exemple un grand poster du Bouddha dans le salon, première pièce visitée quand on passe la porte d'entrée. Il s'agit pourtant d'un ermitage chrétien catholique,

[411] Anne Bamberg, les dénomme « ermites libres », c'est-à-dire ceux qui « veulent tout simplement passer inaperçus, vivre cachés, seuls avec Dieu, seuls pour Dieu. […] Ils ne cherchent pas à être bien ancrés dans l'institution ecclésiastique en devenant ermite diocésain, car ils estiment que cela réduirait considérablement leur liberté », *Entre théologie et droit canonique. L'ermite catholique face à l'obéissance*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. CXXV (2003), p. 429-439.

propriété d'un monastère. D'après ce qu'il m'a dit, sa posture idéologique et confessionnelle interroge bien du monde. Il est au moins en cohérence avec ce qu'il dit et ce qu'il fait. Il a la volonté de préserver « sa liberté intellectuelle et spirituelle ».

En résumé, deux ermites suivent strictement leur vœu d'obéissance, un ermite se positionne difficilement, quatre autres discernent par eux-mêmes dont trois à l'écoute de Dieu. Un des ermites rencontrés n'a pas évoqué cette capacité. Ce résultat est en compatibilité avec ce que nous avions découvert lors de l'analyse sur l'accompagnement possible ou non d'un directeur spirituel[412]. Pour la majorité d'entre eux, **aucun alter ego ne peut mener leur vie**.
Utilisons ici le concept d'«autarcie spirituelle», déjà mentionné dans le chapitre VI, 11.

h) quelques omissions :

Un seul a discouru sur **l'humilité**[413] : Frère Daniel. Quid des autres ermites, alors qu'ils tendent vers «un état permanent de prière»[414] au quotidien. L'humilité est l'assise de la prière[415] : lors de l'oraison, le don de

[412] cf. chapitre VI, 11 : le recours à un directeur spirituel n'est pas systématiquement accepté. Il est même, pour la moitié des ermites rencontrés, quasiment rejeté.
[413] déf. humilité : étym. lat. *humilitas*, état peu élevé. Vertu qui nous donne le sentiment de notre faiblesse et de notre insuffisance. Pratiquer l'humilité. *Le Nouveau Littré* (2007).
[414] cf. chapitre VI, 5 : Une définition de l'ermite.
[415] cf. Rm 8, 26 : « L'Esprit nous aide dans notre faiblesse, car nous ne savons pas ce qu'il nous convient de demander dans nos prières. »

Dieu peut alors opérer[416]. Sept[417] anachorètes sur huit n'ont pas mis en exergue cette qualité nécessaire : cela mérite d'être signalé.
La miséricorde de Dieu a été à peine ébauchée[418] : le péché[419] et le pardon[420] sont pourtant incontournables et indissociables.
Les ermites n'évoquent pas **le Royaume** et **la vie éternelle** (nous l'avions déjà remarqué lors de l'analyse d'un précédent thème[421]), alors que le Credo de Nicée-Constantinople, qui synthétise les symboles de la foi, s'achève ainsi : « J'attends la résurrection des morts, et la vie du monde à venir. Amen. »

L'analyse des données est maintenant terminée. Un bilan global va être proposé lors du chapitre suivant.

[416] le Frère Daniel est tout en humilité. Tout chez lui respire la pauvreté. Pratiquement tout son temps est prière. Il est bien en accord avec le paragraphe 2713 du *Catéchisme de l'Eglise catholique* (1998) : « L'oraison est un don, une grâce ; elle ne peut être accueillie que dans l'humilité et la pauvreté. »
[417] pour être totalement objectif : le Père Joseph utilisera une fois le mot « humilité » en 3h32 d'entretien (36 pages de transcription). Stanislas l'évoquera deux minutes sur 5h d'entretien (12 lignes sur 43 pages de transcription), mais vu sa typologie je crains que ce soit de la fausse humilité. Quant aux cinq autres ermites, le mot n'a jamais été convoqué.
[418] deux ermites sur les huit l'exposent brièvement.
[419] cf. Mt 1, 21 : « Tu lui donneras le nom de Jésus ; c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. »
[420] cf. Mc 2, 10 : « Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés. »
[421] cf. chapitre VI, 12 : Le combat spirituel.

chapitre VII

Le bilan global

En tout premier lieu, il s'agit de réaliser une synthèse de l'analyse transversale et thématique, comme exposé lors du chapitre II 3c, Méthodologie/Le dispositif de recherche/le modèle d'analyse.
Ensuite, à partir de la liste des principales caractéristiques érémitiques, des commentaires seront proposés afin d'extraire des résultats qui préciseront la dynamique actuelle de l'ermite catholique contemporain, compte tenu de l'échantillon et des informations complémentaires répertoriées soigneusement tout au long de cette monographie.
En dernier lieu, il est question d'examiner les limites de cette approche de terrain, et les ouvertures possibles pour un travail ultérieur d'exigence académique.
La conclusion, au chapitre VIII suivant, se veut concise pour parachever la recherche.

Avant tout, voici les principales caractéristiques générales[422] de l'ermite telles que nous les avons isolées du corpus informatif, à partir de l'échantillon :

[422] toutes les caractéristiques citées concernent la majorité des ermites, c'est-à-dire cinq ermites et au-delà. Il n'est pas fait cas des exceptions ou singularités. Concernant le déroulement de la journée et le temps de prière, l'analyse a été réalisée sur trois voire quatre ermites : nous considérons cependant que le résultat concerne la norme générale, au vu notamment des multiples observations de terrain lors des rencontres avec les autres ermites.

- la moyenne d'âge des ermites rencontrés est de 63 ans.
- l'âge moyen des ermites lors de leur entrée en érémitisme est de 48 ans.
- les ermites migrent dans des pays autres que leur lieu géographique d'origine.
- le cénobitisme n'est pas un préalable à la continuité érémitique.
- l'ermite réside dans un lieu isolé, clos, arboré, silencieux, avec une surface habitable exigüe et peu meublée où existent un espace pour la prière et parfois un atelier de bricolage. Le chauffage est au bois. Le téléphone fixe est de rigueur. Il y a électricité et eau courante. Pas de jardin potager. L'ermite s'adapte à toutes les conditions de vie.
- l'ermite n'est pas facile d'accès. Leur interlocuteur doit passer notamment par un filtre direct (discussion préliminaire) ou indirect (recommandation d'un religieux).
- quand le visiteur est accepté, la relation est le plus souvent ouverte. Il y a peu de résistance. L'ermite partage son expérience, et la discussion va à l'essentiel, en toute simplicité. L'ermite fait preuve d'une volubilité certaine, avec peu de temps de silence tout au long de son discours.
- le visiteur est «reçu comme le Christ». Au moins un repas est partagé ensemble.
- lors du départ de l'enquêteur, l'ermite souhaite rester en communion de prière.
- temporellement, la croyance religieuse de l'ermite

fait état d'un processus, d'une trajectoire linéaire. Pas ou peu de conversion soudaine.
- il n'y a pas d'appel spécifique à vivre en érémitisme.
- il s'agit avant tout de vivre une relation duelle avec Dieu : l'isolement est un recours habile pour y parvenir. Pour ces ermites, l'anachorétisme est une fin en soi, pour toute la vie durant.
- la typologie psychologique de l'ermite révèle une disposition interne à accepter sinon rechercher la solitude.
- chaque ermite a une définition toute singulière et personnelle de ce qu'est un ermite. Son approche est individualisée.
- le fil directeur qui relie chaque ermite est la prière en continu, au quotidien. Il tend à n'être que prière, à vivre un état permanent de prière.
- le temps moyen octroyé à la prière et aux travaux manuels et/ou intellectuels est d'environ 14 heures par jour. Le réveil est très matinal.
- les offices religieux sont suivis selon le rythme monastique habituel.
- chaque ermite a un axe central singulier de prière : oraison, méditation, Adoration, Lectio divina ou prière répétitive.
- la prière est caractérisée de manière singulière par chaque ermite. Dieu en est le centre.
- l'ermite ne propose pas au visiteur de prier avec lui.
- lors des échanges verbaux, des versets de la Bible sont cités par les ermites, principalement par ceux qui n'ont pas eu une éducation scolaire ou scolastique

avancée. Chacun a ses propres références bibliques qui dénotent la tonalité singulière de chaque trajectoire spirituelle.
- à l'opposé des autodidactes qui se réfèrent le plus souvent à la Bible, les plus éduqués et les érudits ont un référent spécifique, à savoir un personnage historique et écrivain relevant de la tradition érémitique.
- les moins éduqués s'attachent, autant que faire se peut, à mettre en œuvre les perspectives chrétiennes dans la pratique journalière de leur vie érémitique.
- chacun caractérise Dieu à sa façon.
- l'ermite convoque peu le Christ dans son discours.
- tous les ermites évoquent l'amour de Dieu. Ils ne parlent pas d'amour pour l'autre, d'amour pour leur prochain.
- personne, sauf Dieu, ne peut mener sinon diriger la vie de l'ermite. Il n'accepte pas l'accompagnement d'un directeur spirituel.
- l'ermite tend vers une mort à soi-même qui passe par le combat contre les forces du mal. Au cours de nombreuses années, toutes activités et pensées de la vie quotidienne sont mobilisées pour s'approcher d'un cœur pur, pour être près de Dieu et lui ressembler.
- les ermites ont une activité d'écriture.
- la vie sociale de l'ermite est restreinte. L'ermite se détache préférablement de la vie familiale parentale. Il ne cherche pas le contact extérieur. Pourtant, hors échantillon, les «pseudo-ermites» (avec une vie relationnelle parfois très dense) foisonnent.
- même si on peut arguer que son confort matériel

est assez réduit, l'ermite ne vit pas la pauvreté au quotidien. Il n'aide pas son prochain matériellement.
- l'ermite, vieillissant, a des ennuis de santé qu'il peine à gérer. L'acuité intellectuelle perdure, l'activité spirituelle par la prière aussi. Il n'y a pas de déséquilibre psychologique avéré.
- l'interdépendance avec autrui est inéluctable, que ce soit au niveau logistique ou médical, voire économique. La présence de l'autre, de son prochain, sera appréciée en fin de vie. Vivre dans la solitude totale pour toute la vie s'apparente à une chimère.

Toutes ces assertions sont à appréhender avec les précautions d'usage, même si l'échantillon s'avère suffisamment représentatif[423].

De nombreux commentaires ont été effectués au cours de l'analyse des données, avec force notes de bas de page. A partir de la liste des caractéristiques principales ci-avant qui constituent le résultat pragmatique et concret de cette recherche, je vais tenter d'apprécier ce portrait général pour décrire une démarche, une dynamique érémitique contemporaine. Dans la mesure du possible, j'initierai une dialectique pour permettre au lecteur de ne pas rester dans un acquis informatif statique voire rigide sur la vie des ermites. Voici donc réflexions et résultats :

- Le fait d'avoir pu dégager un âge moyen des ermites

[423] cf. chapitre II, 3a : La méthodologie/Le dispositif de recherche/ l'échantillon.

de 63 ans est très significatif en soi. Ce chiffre reflète la réalité. François de Muizon en 2001 lors de son enquête a rencontré onze ermites hommes, tous différents de notre échantillon, et arrive à une moyenne d'âge de 65,5 ans[424]. Il dit aussi qu'« on s'engage généralement dans cette vie après quarante ans[425] » : la présente monographie propose une entrée en érémitisme vers l'âge de 48 ans en moyenne. Il y a donc à peu près concordance au niveau des moyennes calculées.

Cependant, De Muizon, spécialiste français en journalisme, et Isacco Turina, sociologue italien, tous deux enseignants universitaires, expriment le fait que « leur nombre s'est accru de façon remarquable[426] », que les ermites vers l'an 2000 en France « sont plus de 200, voire, selon quelques ermites, près de 300[427] », qu'il y a une « renaissance[428] » et un « revival d'un phénomène longtemps disparu[429] » et qu' « on constate une augmentation constante[430] ».

Au vu de mes observations, des rencontres effectuées *in situ*, des partages avec divers religieux en monastère, des contacts avec différentes institutions, je m'inscris en faux contre ce constat. Pour caricaturer avec excès certainement, n'auraient-ils pas là projeté en positif une interprétation toute subjective du phénomène ?

[424] cette moyenne n'est pas explicitement présentée dans l'ouvrage : je l'ai calculée par rapport à l'âge que proposait l'auteur pour chaque ermite, lors de chaque récit.
[425] De Muizon (2001), p. 11.
[426] Ibid., p. 7.
[427] Ibid., p. 9.
[428] Turina (2006), p. 115.
[429] Ibid., p. 119.
[430] Ibid., p. 118.

Qu'au début du XXème siècle, il n'y eut pas ou peu d'ermites catholiques en Europe, plus particulièrement dans le foyer français, c'est un fait avéré[431]. Qu'il y ait eu un renouveau de l'érémitisme après-guerre, c'est aussi un fait incontestable[432]. En revanche, les chiffres avancés actuellement sont déraisonnables[433]. Surtout concernant le nombre d'ermites contemporains censé être, d'après les auteurs précités, toujours en croissance.

Le « renouveau érémitique[434] » a bien eu lieu mais, à mon avis, il est pour l'instant terminé. Au demeurant, l'érémitisme contemporain ne serait-il pas en voie d'extinction ? Nous avions déjà remarqué le chiffre relativement bas lors de ma propre enquête concernant l'érémitisme en Belgique[435].

A ce moment de la recherche, je le confirme également pour l'érémitisme en France.

D'après mes informateurs *in vivo* et *in situ*, en Ardèche

---

[431] cf. Sainsaulieu (1974) ; Anson (1967).

[432] cf. Comité Canonique Français Des Religieux (1993). Consulter aussi la note de bas de page à la fin du chapitre III où est repris le chiffre de 118 ermites en France en 1989. Egalement les facteurs de résurgence tels le parcours de Charles de Foucauld, et l'après-Vatican II.

[433] 200 à 300 en France (De Muizon, 2001), 100 à 200 en Italie (Turina, 2006), et 50 environ en Belgique. En Suisse, je n'ai pas obtenu de chiffre.

[434] CCFR (1993), p. 165.

[435] cf. note de bas de page, chapitre II, 3a. Les évêques flamands et wallons répertorient 8 ermites et une laure. Sachant aussi qu'un des ermites ne se considère pas comme ermite. Pour preuve, son mot lors de notre échange épistolier : « J'espère que vous trouverez un vrai ermite. » Par discrétion et par respect, je ne vais pas en divulguer plus : un de ses arguments est, par exemple, que son sacerdoce l'oblige à une certaine extériorité. Même s'il existe des ermites non diocésains, non répertoriés, le chiffre annoncé de 50 ermites en Belgique reste déraisonnable.

par exemple qui est le foyer érémitique le plus cité, le chiffre qui m'a été divulgué par deux sources différentes est de 17 ermites, avec une large majorité de femmes. Ce chiffre n'a d'ailleurs pas été réactualisé récemment, d'après un de mes informateurs : tenons donc pour probable que certains soient décédés. En effet, dans cette région, tous les ermites hommes sont vieillissants. L'un d'eux part en maison de retraite. Un autre ne continue pas son expérience et rentre en communauté. Certes, une moniale des Sœurs de Bethléem s'engage pour un an dans l'ermitage d'un monastère, mais c'est l'exception qui confirme la règle. Par ailleurs, un quarantenaire a bien essayé mais a dû renoncer. Ce chiffre est manifestement surévalué. Conséquemment et plus globalement, dans la région sud-est de la France, le nombre d'ermites se réduira certainement voire inéluctablement au fil des années, pour les mêmes raisons. De même pour le grand sud-ouest. La région nord et le centre ne sont pas des terres d'érémitisme récent[436].

Pour corroborer mon impression sinon mon intuition, basée quand même sur plusieurs réalités concrètes, j'ai pris langue auprès de la Conférence des Evêques de France, de la Conférence des Religieux et Religieuses de France, de la Présidente du Service des Moniales, et du Président de la Conférence Monastique de France. Tous furent désolés de ne pas pouvoir répondre à

[436] notons qu'il y a plusieurs ermites urbains à Paris, et quelques uns dits itinérants : à mon avis, cela n'influe pas de manière significative sur le constat final.

mon questionnement. La seule solution possible eut été, comme je l'ai pratiqué en Belgique, de contacter les 113 évêques ou les 104 diocèses français mais cela aurait pris beaucoup de temps et d'énergie. Vous conviendrez que je ne puisse tout faire et continuer cette investigation plus avant.
Je ne vais donc pas me risquer à énoncer un chiffre pour tout le territoire. Retenons tout de même que les ermites sont pour la plupart en fin de vie, et que la relève se fait attendre. Sur ce dernier point, disons que les réalités économiques sont la pierre d'achoppement principale. Toujours pour fonder mon argumentation sur des données de terrain, notons une nouvelle fois que l'ermite Joël termine son temps érémitique parce qu'entre autre chose il n'arrive plus à vivre de son artisanat et des honoraires de messe, que l'ermite Joseph peut perdurer parce que son évêque lui permet de percevoir encore ses émoluments de prêtre diocésain, que le laïc David a pour une part le soutien de sa compagne fonctionnaire, que le Frère Daniel est pensionné, et que le Frère Timothée a dû se résigner à accepter un travail rémunéré pour obtenir plus tard une pension minimale. N'oublions pas aussi qu'ils se révèlent pour la plupart autonomes, débrouillards et bricoleurs, et se contentent malgré tout d'assez peu : ce qui n'est pas le cas[437] semble-t-il pour les rares quelques uns qui ont essayé de vivre dans la solitude au cours de cette dernière décennie.

[437] ce constat m'a été rapporté dans le milieu érémitique contemporain lors de cette présente recherche de terrain.

Pour ces raisons diverses, le chiffre de 200 à 300 ermites en France paraît démesuré. Celui de 150 était l'estimation globale du CCFR en 1989. Je suppose un chiffre encore moindre d'ermites catholiques plus de vingt ans après, au moment de cette recherche de terrain.

Le fait primordial à retenir ici est que
l'érémitisme contemporain n'est pas en croissance[438].

C'est à mon avis le résultat fondamental de cette recherche, en rupture totale avec les discours actuels précités.

- Pour la majorité des ermites, le chemin religieux par la croyance en Dieu et en Jésus-Christ est un processus. Pour eux, leur foi s'est consolidée tout au long de la vie. Leur parcours spirituel fait ainsi l'objet d'une trajectoire linéaire. Deux ermites ont eu une conversion soudaine qui a eu pour effet de transformer radicalement leurs attitudes et habitudes de vie quotidienne pour, assurément, s'engager en chrétienté et non pour décider de se mettre à l'écart du monde dit ordinaire.
Aucun des ermites rencontrés ne m'a formellement interpellé sur un événement ou un moment de vie qui, ultérieurement, est constitutif du choix de prier

[438] je pourrais être un peu moins catégorique concernant l'Italie car je n'ai pas obtenu de données précises. Ayant été dans ce pays dans le cadre de cette monographie, je peux néanmoins attester que les problématiques rencontrées ailleurs sont tout aussi présentes. C'est la raison pour laquelle je suis enclin à énoncer ce résultat.

dans la solitude. Autrement dit, pour eux, de manière implicite, ce n'est pas Dieu ou l'Esprit-Saint qui demande ou propose de partir vivre en réclusion, isolé, en silence, pour toute la vie : voici ce que je retiens de leurs discours et de mes observations.

Ainsi, par l'analyse[439], nous avons surtout extrait qu' **il n'y a pas d'appel spécifique à l'érémitisme**.

- Dans le cadre de la religion catholique, l'appel est une notion délicate sinon complexe à caractériser. Yvette et Jean-Jacques Antier qui ont écrit deux magnifiques ouvrages[440] à ce sujet n'ont pas réussi à l'appréhender, malgré des dizaines et des dizaines de témoignages[441] dans des monastères en France et en Belgique. Pour les auteurs, l'appel est indissociable de la vocation, cette dernière étant la réponse à…un appel. La vocation est alors « un appel de Dieu pour vivre dans son intimité. Elle sera toujours incompréhensible aux incroyants, qui postulent la non-existence de Dieu[442] » ; « La vocation monastique, comme Dieu auquel elle se réfère, est un phénomène inexplicable qui échappe au raisonnement logique[443]. » On ne peut saisir un tel mystère.

---

[439] cf. chapitre VI, 4 : La décision de devenir ermite.
[440] Antier Yvette et Jean-Jacques : *La Soif de Dieu. Témoignages monastiques* (L'Evangile au XXème siècle), Paris, Cerf, 1981, 268 pages ; *L'appel de Dieu. Témoignages monastiques* (dito), 1982, 253 pages.
[441] une soixantaine de moines et de moniales dont la moitié était âgée de moins de 40 ans, Antier (1982), p. 13.
[442] Antier (1981), p. 11.
[443] Antier (1982), p. 11.

Pour information, en référence au résultat énoncé ci-avant (la croyance se consolide tel un processus[444]), la première ligne de la première page du premier ouvrage commence par ses mots : « C'est venu progressivement. J'y pensais depuis l'enfance, mais en restant dans l'indécision ». Et dans le premier paragraphe de la première page du second ouvrage, les auteurs citent le témoignage suivant : « […] c'est inscrit au plus profond de votre être et on en prend conscience peu à peu. » A la lecture de ces témoignages monastiques, retenons surtout que ces religieux parlent d'amour[445].
J'ajouterai là : leur amour «pour» Dieu ou l'amour «de» (provenant de) Dieu ?

Si l'on se place du point de vue théologique, c'est Dieu qui appelle[446] : « Dieu, le premier, appelle l'homme.[447] » Puis, l'homme choisit[448]. En d'autres termes, si je comprends bien, il y aurait une force ou

[444] cela ne serait-il pas d'ailleurs énoncé dans le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* (1998), 2232 ? : « De même que l'enfant grandit vers sa maturité et son autonomie humaines et spirituelles, de même sa vocation singulière qui vient de Dieu s'affirme avec plus de clarté et de force. »
[445] le terme « amour » est convoqué à la toute fin des deux ouvrages du couple Antier, parents d'une moniale.
[446] cf. Ac 17, 27 : « C'était afin qu'ils cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et la trouver ; aussi bien n'est-elle pas loin de chacun de nous. C'est en elle en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être. »
[447] « La démarche de l'homme est toujours une réponse. », *Catéchisme de l'Eglise Catholique* (1998), 2567.
[448] « Dieu, certes, appelle l'homme à Le servir en esprit et en vérité ; si cet appel oblige l'homme en conscience, il ne le contraint pas. », Dignitatis Humanae, 11.

une puissance qui amène chaque être à côtoyer Dieu. Plus adéquatement, le concept serait «aspiration spirituelle». Nous pourrions dire que ce flux constant peut entraîner chaque individu à vivre une relation avec Dieu, une relation probablement toute personnelle et singulière[449].
Manifestement, pour les ermites rencontrés, il n'y a pas nécessairement cet appel originel par lequel transparaît l'amour «de» Dieu[450] pour tous. A partir de l'analyse des données, je propose deux pistes : l'une qui notifie que l'ermite est conduit par l'amour qu'il a «pour» Dieu[451] ; l'autre qui suggère que l'ermite se distingue par une typologie psychologique qui l'amène à être **un solitaire**[452], l'amour n'étant pas le déterminant premier.

Commençons par l'amour «pour» Dieu. Par rapport à tous les matériaux informatifs récoltés, il est bien difficile d'affirmer que la démarche de l'ermite est toute emplie de l'amour qu'il a pour Dieu et rien que cela. Pour un incroyant, il n'y a pas de Dieu, donc pas d'amour «de» Dieu. Pour le croyant, l'amour que Dieu porte sur lui est un allant de soi. Ainsi, le

[449] à l'instar de nos ermites. Cf. chapitre VI, 4 : La décision de devenir ermite.
[450] cf. 1 Jn 4, 10 : « Et cet amour consiste, non point en ce que nous avons aimé Dieu, mais en ce qu'il nous a aimés et a envoyé son Fils comme victime expiatoire pour nos péchés. »
[451] comme base de réflexion, se référer au chapitre VI, 9 : Dieu ; et VI, 10 : L'amour.
[452] déf. solitaire : qui est seul, qui aime être seul, *Le Nouveau Littré* (2007) ; Qui recherche, cultive, protège sa solitude, son isolement, *CNRTL* (CNRS), http://www.cnrtl.fr/definition/solitaire.

cheminement du croyant, ici l'ermite, devrait être une réponse à ce Dieu amour[453].
Les ermites rencontrés dans le cadre de cette recherche convoquent soit « une relation d'amour à Dieu », soit « une relation personnelle », soit « une relation cordiale ». Sans pouvoir le formaliser, j'ai l'impression d'avoir plus entendu parler de l'amour que l'ermite porte «pour» Dieu, comme un élan qu'il ne peut réfréner et qui le porte jusqu'à tout quitter.
Par ailleurs, il semble que l'amour[454] exclusif voire fusionnel de l'ermite pour Dieu soit un sentiment somme toute assez occidental. En Orient, c'est plutôt le détachement (non-attachement) qui a valeur de référence. Nous avons vu aussi que l'ermite se complaît dans un amour partagé avec le divin, cet être indicible, mais sans convoquer l'amour de l'autre[455]. Ainsi, ne serait-il pas en train de vivre une relation d'affection profonde toute subjective et platonique ?
L'ermite vit de fait seul. Nous avons observé qu'il a une relation quasi exclusive avec Dieu. Il y a peu de place pour l'altérité. L'un dira « me voilà amoureux

[453] cf. 1 Jn 4, 16 : « Et nous, nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru. Dieu est amour ; et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui. »
[454] déf. amour : attirance physique et sentimentale ; relations physiques et sentimentales entre deux personnes qui s'aiment. L'amour est un désir d'union avec ce que l'on aime. Amour ardent, jaloux, aveugle, exclusif. Donner, inspirer, éprouver de l'amour. Etre transporté d'amour. Brûler, languir, mourir d'amour, *Dictionnaire de l'Académie Française*, 9ème édition.
[455] cf. chapitre VI, 10 : L'amour.

de Lui » ; l'autre sera « dévoré, toutes tes entrailles[456] ». C'est vivre au plus profond ce qui a été magistralement exposé dans le Cantique des Cantiques, une relation passionnée entre époux. Je pressens chez ces ermites un amour dévorant «pour» Dieu, comme si c'était eux qui allaient vers Dieu, et non en réponse à l'amour de Dieu comme le voudrait la religion chrétienne. Un seul ermite m'a interpellé en affirmant que Dieu « nous entraîne dans son amour ». Un autre me dira : « Si Dieu ne voulait pas être en relation avec nous, […], nous ne naîtrions pas. » Mais, pour la majorité des ermites rencontrés, j'irai jusqu'à énoncer que c'est l'homme qui aime. C'est l'homme qui fait. A vouloir s'inscrire dans une démarche pélagienne[457] ?

Incidemment, parler d'un type de personnalité spécifique pour expliquer que l'ermite est amené à vivre tel un solitaire ne semble pas incongru[458]. Car voilà bien une impulsion qui émane de l'individu même, comme un choix adapté à un comportement général de vie qui tend à l'exclure du monde social habituel. C'est ici une intention toute singulière et

[456] pour illustrer concrètement ce que ressent un des ermites, en l'occurrence ici Frère Timothée : « C'est un courant qui passe », comme « une femme qui aime un homme, un homme qui aime une femme. »

[457] dans le sens où ce serait l'effort personnel qui serait exercice de vertu.

[458] en discourant sur la conception du désert chez les moines d'Egypte, Antoine Guillaumont termine son propos en notant que le désert est le lieu par excellence du merveilleux. Il soulignera que « Le moine trouve, au désert, d'une certaine manière, le Dieu qu'il y est venu chercher. » : on doit alors faire la part des choses entre « des représentations ancestrales et collectives » et « ce qui est issu de la psychologie propre au solitaire ». GUILLAUMONT (1979), p. 87.

personnelle d'accepter une vie remplie surtout de solitude (nous avons précédemment extrait ce résultat lors de l'analyse[459]). Rappelons que certains ermites évoquent explicitement leur tempérament. L'un d'eux a même ce lapsus révélateur lorsqu'au lieu de dire « ma vocation », il dira « mon tempérament ». Est-ce s'éloigner du monde parce qu'il est difficilement gérable pour eux[460], ou est-ce pouvoir vivre essentiellement avec et pour soi-même[461] ? L'amour exclusif et la relation particulière, individuelle, que l'ermite entreprend avec Dieu ne seraient-ils pas là un excellent support, un motif secourable, sinon un prétexte acceptable socialement, pour vivre seul ?
De fait, nous constatons que les relations sociales sont pour la plupart réduites a minima : nous avons déjà noté que c'est un des critères qui caractérise l'ermite[462]. Ce dernier ne serait-il pas là à gérer, au désert, ses conflits intérieurs afin d'obtenir, par le combat, un relatif équilibre ? L'un d'eux n'a-t-il pas dit : « Je me trouve ici. », et l'autre « J'ai su que c'était ça. », lorsqu'ils ont vécu leurs premiers moments de solitude en ermitage. N'oublions pas non plus que,

[459] cf. chapitre VI, 4 : La décision de devenir ermite.
[460] ce serait par exemple l'attitude de Frère Daniel qui, argumentant avoir de fortes exigences d'authenticité, percevait que « Des attitudes dans la société occidentale m'apparaissaient fausses et engendraient chez moi un vrai malaise. »
[461] référons-nous par exemple au laïc Stanislas qui, possiblement, consoliderait chaque jour une personnalité de type narcissique, selon la typologie psychanalytique freudienne.
[462] il est pertinent à mon avis de souligner que les pseudo-ermites (cf. chapitre VI, 14 : La vie sociale) ne sont pas catégorisés « ermite » parce qu'ils ont quasi tous une vie relationnelle, parfois très dense.

pour eux, il n'y a pas d'appel spécifique à l'érémitisme.

Autant je ne me risquerai pas à énoncer que l'élan d'amour vécu par l'ermite est tout entier sien, provenant de soi, autant maintenant je m'avance à proposer que
le choix d'entrer en érémitisme résulte d'un facteur personnel et psychologique.

- Nous avons remarqué que le temps consacré à la prière est relativement long : 8h en moyenne par jour[463]. Pour la moitié d'entre eux, les ermites suivent entre trois et huit offices quotidiennement, de Matines à Complies, dans la solitude. L'Eucharistie est en général quotidienne. Deux ermites seulement ne disposent pas du Saint-Sacrement à leur ermitage.
Chacun valorise une approche de prière : pour l'un, ce sera la Lectio divina, pour l'autre l'Adoration, et pour d'autres l'oraison méditative et/ou contemplative. Nous avons noté également que la prière de Jésus était récitée par certains, en dehors du cadre de prière commun. Ce qui nous amène à reconnaître la tendance spécifique de l'ermite à rester en état continu de prière, tout au long de la journée, quelles que soient les activités. Pour eux, ils sont en phase avec la parole biblique : « Moi, je ne suis que prière (Ps 109, 4). »
Cette dynamique particulière est inscrite en eux, très certainement ou idéalement comme un allant de soi, une attitude incontournable. Choisir de devenir ermite pour prier est leur argument explicite. Ils pratiquent

[463] cf. chapitre VI, 7, tableau 6 : Temps de prière journalier.

la prière à un rythme qu'ils s'appliquent à reproduire chaque jour. C'est une discipline, leur discipline. Pour s'imprégner de la parole de Dieu, pour se rendre disponible en écoute passive, pour vivre l'oraison sans rien attendre. Même en promenade, même au repos, l'anachorète veut rester présent à Dieu. Le recueillement devient alors une attitude, une conduite, une manière d'être sur terre. Chaque instant de la vie se mute ainsi en acte priant. Dans cette perspective, l'ermite tend à un état permanent de prière et de conscience à Dieu et au Christ.

Il pratique la prière continuelle, celle prônée par les anciens, ceux de la tradition. « Je m'assois avec Dieu.[464] » : voilà un bon mot qui résume la posture spirituelle du moine. Il peut répéter un verset de psaume, une invocation inspirée de l'écriture, ou une intention pour un proche par exemple. C'est surtout, en religion chrétienne, accueillir l'Esprit-Saint : « C'est lui qui vient féconder notre pauvre désir de prier[465]. » La journée s'égraine à « prier sans cesse[466] » : « Dieu est partout, la prière doit l'être aussi.[467] » Faisant fi dans la mesure du possible de toute distraction, pour être en union profonde avec Dieu. Voilà ce que les Pères dénommaient « l'activité secrète[468] », celle qui s'accomplissait dans l'intime de l'être, en son cœur. Jean Cassien l'explicitera sous le terme

[464] parole d'un Père du désert, cité dans Driot (1991), p. 71.
[465] Ibid., p. 90.
[466] cf. 1 Th 5, 17.
[467] Ibid., p. 73.
[468] Regnault (1990), p. 125.

de « prière perpétuelle[469] » qui passait notamment à l'époque par la récitation d'un verset des Psaumes[470]. Pour Cassien, il s'agit bien d'un état d'être qui peut amener à la « prière pure », c'est-à-dire « un état plus sublime et plus élevé, union de la contemplation de Dieu seul et d'une ardente charité[471] ». Comme l'avait préalablement énoncé Evagre le Pontique, voici le degré suprême de la contemplation, de la perfection de la prière. Cette même prière pure sera reprise plus tard par Isaac de Ninive dit le Syrien : « L'homme jouit ainsi d'un repos total parce qu'il a tout oublié de ce monde jusqu'à s'oublier soi-même.[472] »
A ce point d'orgue, où l'intellect est irrémédiablement dépassé, tout dogme apparaît obsolète, suranné. Issac le Syrien ne dira-t-il pas[473] : « Toute la vigueur des lois et des commandements édictés par Dieu aux hommes

[469] « Le Père nous aime d'une charité «sincère, pure et indissoluble» ; par la «prière perpétuelle», à notre tour, nous l'aimerons de telle sorte que «tout ce que nous respirons, comprenons ou disons soit Dieu». », cité dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. II (1953), p. 265.
[470] Ps 70, 2 : « O Dieu, hâte-toi de me délivrer ! Eternel, hâte-toi de me secourir. »
[471] cité dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. II (1953), p. 262.
[472] Ibid., t. VII, 2 (1971), p. 2049.
[473] *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. VII, 2 (1971), p. 2049.

a son terme dans la pureté du cœur. »[474]

Voici donc l'objectif premier,
la dynamique toute particulière de ceux
qui ont accepté de m'accueillir en leur ermitage :
l'ermite tend vers un état continu
de prière au quotidien.

Ces êtres orants, dans la solitude et en silence, sont des athlètes de l'esprit, des marathoniens spirituels qui persévèrent coûte que coûte pour vivre une relation avec Dieu. La prière telle que nous l'avons décrite ci-avant, et lors de l'analyse[475], est au centre de leur vie érémitique. Il n'y a pas d'ermite sans prière. C'est la clé d'entrée, le passe-partout, le support incontournable, l'outil indispensable, le pilier infaillible de leur vie toute tournée vers Dieu.

- Pour s'approcher d'un cœur pur, la majorité des ermites passe par le combat[476]. Selon leurs dires, ils s'expurgent des forces tentatrices du mal et, par là,

[474] à première vue, il est surprenant qu'Isaac le Syrien soit le référent tutélaire du Père Joseph, ermite qui suit de manière stricte le rythme liturgique monastique et les enseignements reçus de la tradition, de 4h à 21h chaque jour. Cependant, pour caractériser la prière, il dit qu'« Il devrait y avoir de la place pour se recueillir pendant que tu manges, pendant que tu travailles, pendant que tu fais la vaisselle. » Son idéal implicite ne serait-il pas de s'extraire des contraintes toutes monastiques ? Le *coenobium* initie à la prière canoniale, mais n'est-ce pas le catalyseur qui permettra un jour de s'en dégager pour s'immerger, seul, dans la prière perpétuelle ?

[475] cf. chapitres VI, 5 : Une définition de l'ermite ; VI, 6 : Le déroulement d'une journée ; VI, 7 : La prière.

[476] cf. chapitre VI, 12 : Le combat spirituel.

s'engagent sur un chemin de «mort à soi-même». Cette lutte, incessante pour certains, tente de réduire et d'apaiser sinon dépasser tous les vices inhérents à l'homme. C'est un renoncement au soi mondain vitalisé par l'ego, pour découvrir « un cœur de chair[477] ». Conséquemment, le combat spirituel engendre au final[478] un dépouillement de l'être, pour le rendre possiblement pur à l'image de Dieu[479]. Se libérer de toute souillure, nous l'avons également noté, leur permet de s'approcher du divin, d'être près de Dieu, tout proche de Lui : les ermites rencontrés le recherchent explicitement. Dans l'instant, ils n'ont apparemment que faire d'espérer vivre éternellement en rejoignant le Royaume.

Ce qui est perçu comme diabolique est telle une ombre toujours présente et inéluctable qu'il est nécessaire de combattre et réduire pour progresser. L'ermite n'aurait de cesse de se tourner vers le Père afin de pouvoir un jour se placer au zénith, là où l'ombre disparaît et où la lumière de Dieu transparaît sans voile. Idéalement, il devrait être dans cette perspective.

Doit-il pour autant ne compter que sur ses propres forces, ses propres dispositions, qualités, aptitudes, vertus ou mérites ? Car, nous l'avons souligné, pour la majorité, cette activité de combat est vécue seul, dans

[477] Ez 36, 26 : « J'ôterai de votre corps le cœur de pierre, et je vous donnerai un cœur de chair. »

[478] deux ermites disent s'être dégagés de cette lutte ravageuse et épuisante : il y aurait donc une issue, une sortie qui conduit ensuite d'après eux à une embellie, comme une renaissance.

[479] rappelons ici que les ermites convoquent essentiellement Dieu, et non le Christ.

leur solitude intérieure : un combat à mains nues. Le recours à une aide, un accompagnement, n'est pas systématiquement approuvé. Pour la moitié des ermites, il est même rejeté.
Nul n'a besoin d'avoir un garant, un tuteur, ou un garde-fou, qui puissent les conseiller, les guider sinon les diriger : la plupart des ermites rencontrés le déclarent. Pour eux, leur argument simplement résumé est que Dieu montre le chemin. A bien les écouter et les relire, seul un des ermites est dans l'obéissance stricte. L'autre ermite qui a eu un directeur spirituel un long temps énoncera en fin de vie : il n'y a qu'« une seule véritable obéissance, celle […] de Dieu ».

Pour ces raisons diverses, je propose de mettre en exergue le fait que
l'ermite considère que Dieu seul, et uniquement Lui, peut mener sa vie.

Observons qu'ils perdurent en érémitisme. Si l'on admet pour certains que leur combat sera un jour complété, extrapolons qu'ils seraient soit comme le Père Joël « ramené au monde », soit comme le laïc David prêt à « mourir à la seconde ». Gageons que c'est plutôt le retour à des interactions sociales qui prévaudrait car, que je sache, le Christ n'a jamais demandé à quiconque de passer toute sa vie au désert. Comme nous l'avions explicité dans un chapitre précédent[480], suivre le Christ pour accéder au Père est avant tout fondé sur l'amour et le partage avec le prochain.

[480] cf. chapitre VI, 10 : L'amour.

- De fait, sans être non plus tel le sarabaïte honni par Saint Benoît de Nursie, chaque ermite rencontré vit son propre érémitisme, sédentaire et isolé. Il y a particularité et individualité des parcours, ce qui est compréhensible. Il y a surtout originalité dans la pratique[481], même si l'axe central de la prière pour tous et le combat pour la plupart sont récurrents. Sans être trop exhaustif, rappelons-nous : un des moines est bénédictin et suit le rite orthodoxe jusqu'à porter l'habit, et avec un disciple ; un autre plutôt contemplatif et sans attente a des contacts réguliers avec son épouse ; un ermite a souffert intensément et revient au monde ; un autre s'affiche avec détermination trans-religieux ; un autre, pauvre entre les pauvres, a une façon toute personnelle de prier. Ajoutons qu'un autre ermite affirme : « Dieu, pour y accéder, pas besoin d'être chrétien, pas besoin de religion. » Seuls deux d'entre eux restent conformistes par rapport à un rythme monastique, sans faire preuve d'originalité. Les autres marquent résolument leur empreinte individuelle. Ils balisent leur vie érémitique selon des modalités qui leur sont propres. Les ermites affichent une singularité dans leur pratique : ils ne s'en cachent d'ailleurs pas.

Ainsi, tout au long du compte-rendu des entretiens (Mauger, Janvier 2017) et de l'analyse des données, les exemples d'hétérogénéité sont relativement nombreux. Nous avions notamment remarqué ce

[481] je ne vais pas émettre l'idée que la particularité de chaque pratique a été inspirée par l'Esprit-Saint : les ermites ne l'ont pas argumentée comme telle.

constat dans leur tentative de caractériser ce qu'est un ermite : leurs réponses avaient été toutes différentes, de même concernant la pratique de la prière.

Voici pourquoi je me permets d'avancer que **l'ermite a une approche confessionnelle singulière**.

A mon avis, sans que cela ait été verbalisé explicitement, l'ermite recherche une plus grande liberté de faire, d'agir, d'acter. Il pondère lui-même, sans l'assentiment de la hiérarchie ou d'un directeur spirituel, ce qui lui semble le plus adapté à sa démarche érémitique. Loin d'être anti-conventionnels car ils se réfèrent souvent ou parfois à la tradition, les ermites rencontrés dans le cadre de cette monographie seraient plutôt peu institutionnels[482]. L'originalité, l'éparpillement et la non-contrôlabilité sont des catégories qui font d'ailleurs partie de la représentation commune de l'ermite telle qu'elle est véhiculée dans les milieux religieux[483].
Le canon 603 qui régit leur statut n'a cependant rien changé quant au contrôle possible de la hiérarchie ecclésiale, car il laisse toute latitude à chacun de se faire reconnaître par le droit ou non en tant que

[482] Isacco Turina va dans le même sens en parlant de « certains évêques qui se méfient de ces individus réclamant une autonomie », TURINA (2006), p. 118.
[483] je ne citerai qu'un seul exemple, celui d'un Père-Abbé qui m'écrit : « Il est vrai que le monde monastique grouille d'originaux ou de marginaux qui se donnent le nom d'ermite. »

diocésain[484]. D'autre part, ce canon « ne nous précise pas qui est ermite[485] », il « n'exclut en rien d'autres types de vie érémitique[486] », et « il ne parle pas de laures[487] ».
Pour être clair, au vu des observations et de l'analyse, je ne considère pas l'ermite, qu'il soit monastique, diocésain, ou libre, comme un marginal. Je pressens plutôt qu'il est le «poil à gratter» de l'institution[488] dans le sens où il échappe à son contrôle[489].
L'anachorète, nous l'avons noté, est un être qui tend vers un état continu de prière. Quel que soit son statut, quel que soit sa singularité, il mobilise tout son être pour prier : n'est-ce pas là l'essentiel ?

- Incidemment, une des questions posée au cours de l'analyse[490] était d'éprouver si, de fait, solitaire, l'ermite était en phase avec le deuxième commandement du décalogue : « Tu aimeras ton prochain comme toi-

[484] sur les huit ermites rencontrés, seuls deux ont choisi de devenir ermite diocésain. L'un d'eux, laïc, a vu très rarement son évêque, en vingt années. L'autre, moine, reconnaît que son référent, décideur au niveau spirituel, est son Père spirituel et uniquement lui. Il entretient néanmoins de bonnes relations avec son évêque.
[485] Bamberg, *Ermite reconnu par l'Eglise* (2002), p. 105.
[486] Bamberg (1998), p. 184.
[487] Beyer (1988), p. 146.
[488] le questionnement pourrait être celui-ci : peut-on être religieux (étym. *religare* : se relier) sans être de religion ?
[489] rappelons que le § 920 du *Catéchisme de l'Eglise catholique* (1998), donc postérieur au code de droit canon de 1983, stipule : « Sans toujours professer publiquement les trois conseils évangéliques, les ermites […]. » Le champ est donc laissé libre par l'institution. N'oublions pas aussi le canon 214 qui permet au fidèle « […] de suivre leur forme propre de vie spirituelle qui soit toutefois conforme à la doctrine catholique. »
[490] cf. chapitre VI, 10 : L'amour.

même. » Pour faire preuve de charité chrétienne[491].
Dans leur discours, la majorité des ermites ne parlent pas de l'amour qu'ils ont pour l'autre. C'est interpellant si je me réfère au verset de l'Evangile : « Si quelqu'un dit : J'aime Dieu, et qu'il haïsse son frère, c'est un menteur ; car celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas ?[492] »
Dans leurs actes non plus, à part deux d'entre eux, les ermites rencontrés ne manifestent pas une entraide ou un partage matériel quelconque. Pauvreté, charité et donc amour du prochain sont pourtant au fondement de toute perspective chrétienne catholique : cela avait été corroboré lorsque nous nous étions interrogés sur la pauvreté[493].
Cette dissonance n'est pas nouvelle. Les Pères du désert, les Abbas et les disciples, étaient déjà confrontés à ce challenge : vivre dans la solitude, sans occulter l'attention au prochain. Marcel Driot l'explicite assez longuement dans un de ses ouvrages[494]. L'ermite était rarement seul. Il vivait plutôt en laure. L'hospitalité était de rigueur. Il y avait un réel support mutuel[495] : « L'amour du prochain, chez les Pères du désert, n'était pas faiblesse.[496] » Il ne s'agissait pas de

[491] « La charité est la vertu théologale par laquelle nous aimons Dieu par-dessus toute chose pour Lui-même, et notre prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu. », *Catéchisme de l'Eglise catholique* (1998), 1822.
[492] 1 Jean 4, 20.
[493] cf. chapitre VI, 17c : la pauvreté.
[494] Driot (1991), p. 93-124.
[495] même s'ils étaient parfois envahis par des sentiments humains comme la médisance et le jugement trop hâtif.
[496] Ibid., p. 103.

vivre uniquement dans une sphère individuelle. L'interrelationnel concret existait bel et bien : par exemple, rendre visite aux malades, vendre le produit de son travail, donner aux pauvres[497]. Il n'y avait pas d'indifférence par rapport au reste des hommes. Chacun bénéficiait de la charité de l'autre.

Force est de constater qu'on ne retrouve pas cette approche chez les ermites contemporains.

Nous pouvons toujours arguer que la charité peut aussi s'exercer par la prière. Marcel Driot convoque « cette mystérieuse réalité de la foi qu'on appelle la communion des saints[498] ». Je proposerai plutôt ici le concept de «corps mystique»[499], car par le Christ « Nous nous aidons les uns les autres, grâce à lui, en vue du salut, afin que, professant la vérité dans la charité, nous croissions à tous les égards en lui qui est le chef[500] ». Hans Urs von Balthasar va dans le même sens et résume de manière efficiente cette croyance religieuse : « Pas plus que celui qui contemple dans sa chambre ne s'échappe du chœur de l'Eglise priante, car il continue de célébrer la liturgie ecclésiale sous une autre forme, non moins réelle et efficace, pas davantage il ne rencontre, dans la Parole divine qu'il contemple, une parole de Dieu, abstraitement

[497] un *Abba* disait : « Pour nourrir un pauvre, il est bon d'aller jusqu'à se priver de nourriture. », Driot (1991), p. 108.

[498] Ibid., p. 93.

[499] « Car en communiquant son Esprit, il a mystiquement établi ses frères, appelés d'entre toutes les nations, comme son propre corps. […] Ainsi tous nous devenons membres de ce corps […]. La diversité des membres et des fonctions se vérifie également […]. », Lumen Gentium, ch. 1, 7 (L'Eglise, Corps mystique du Christ).

[500] Ibid., ch. 1, 7.

détachée, isolée de la plénitude vivante de ceux qui existent déjà dans le royaume des cieux à venir[501] ».
Pour synthétiser, compte tenu de l'analyse des données, je constate que l'ermite parle peu ou pas d'autrui, femme et homme. Dieu est manifestement le centre, pas le prochain. Du point de vue théologique, l'ermite, par sa présence et sa prière, devrait cependant être participatif d'un corps qui le relie à tous ses frères. Je ne souhaite pas entrer ici dans une polémique. Par cette dialectique, en exposant des arguments contradictoires, je tenais à relever ce point que je qualifie sans hésiter de névralgique.

Avec précaution, n'ayant pas de réponse à apporter plus avant, j'émets que
l'ermite n'évoque pas son prochain.

Soulignons que les deux seuls qui convoquent l'amour pour leur prochain appliquent au quotidien et de manière significative pauvreté, partage et don.

- Un autre point mérite d'être soulevé, étant donné que le cadre référentiel est la chrétienté, c'est-à-dire la religion au cœur de laquelle le Christ est le médiateur[502] incontournable pour accéder à Dieu[503]. Il s'agit du fait que les ermites rencontrés convoquent avant tout Dieu dans leur discours et, tout autant

[501] Urs Von Balthasar (1972), p. 90.
[502] « […] dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation », Dei Verbum, 2.
[503] Jn 14, 6 : « Je suis le chemin, la vérité, et la vie. Nul ne vient au Père que par moi. »

semble-t-il, dans leur prière.
Nous avons déjà exposé ce résultat[504] en mobilisant notamment une analyse lexicale sur deux interviews. Le constat est significatif. Je me demande s'il n'y a pas une corrélation tangible entre l'utilisation pour le moins excessive du terme Dieu et l'amour quasi exclusif que les ermites vouent à Dieu au détriment du prochain. Le Christ devrait pourtant incarner l'axe indéfectible de toute démarche spirituelle chrétienne.

Ici, je n'ai aucune hésitation à affirmer que
l'ermite discourt sur Dieu, pas sur le Christ.

-Un dernier élément doit figurer dans ce bilan global qui, je le rappelle, souligne les principales caractéristiques de l'érémitisme catholique contemporain occidental à partir d'un échantillon d'ermites rencontrés sur le terrain : l'interaction sociale de l'ermite qui s'affiche solitaire.
Dans un chapitre précédent[505], nous avons analysé les relations diverses de ces ermites. Nous avons remarqué que, pour la majorité d'entre eux, l'érémitisme passe par une vie sociale restreinte. C'est une préférence nette à être le moins possible importuné, pour se consacrer au mieux à leur tâche principale, c'est-à-dire la prière. L'un dira qu'il va jusqu'à « se passer des appuis humains ». Nous l'avons vu aussi, l'ermite arrive plus ou moins bien à gérer les tentations et sollicitations extérieures : cela fait partie de son combat. De fait, j'ai

[504] cf. chapitre VI, 9 : Dieu.
[505] cf. chapitre VI, 14 : La vie sociale.

pu constater que l'ermite est relativement autonome socialement, affectivement, spirituellement.
Il n'en reste pas moins que le contact avec autrui est inévitable. Ne serait-ce tout simplement qu'il leur faut bien, par exemple pour trois d'entre eux, se procurer les indispensables hosties auprès d'un prêtre. Pour tous aussi, survivre passe par une logistique qui fait sortir l'ermite hors de ses limites géographiques pour se procurer pain, légumes frais et autres victuailles : nous avons noté qu'il n'y avait pas de jardin potager à l'ermitage. Il y a quelques visites. Le téléphone sonne de temps à autre et la conversation s'engage. Les ermites parfois témoignent : ils m'ont accueilli dans le cadre de cette recherche. Plus rarement, ils reçoivent journalistes ou éditeurs. Ils ont également des relations épistolaires. L'interaction sociale est donc régulière. Un écoutera aussi la radio, l'autre regardera la télévision.
Pour tout dire, l'ermite en général est souvent seul. En revanche, il n'est pas coupé du monde. Je dirai même qu'il a cette nécessité de l'autre. L'assistance mutuelle est réelle. D'une certaine autonomie, on peut alors glisser doucettement vers une dépendance à l'altérité. J'utilise en toute conscience le mot «dépendance» pour justement accentuer l'interdépendance incontournable de l'ermite et du monde. Il interagit. Il est une partie constitutive du tout. N'est-ce pas d'ailleurs pour cette raison que la dizaine d'ermites supplémentaires[506] qui ont bien voulu prendre langue avec moi ont des relations sociales continues et,

[506] en dehors de l'échantillon de base.

par là, perdent leur qualité d'ermite vivant dans la solitude ! N'est-ce pas eux, ces pseudo-ermites, qui sont dans la juste mesure, entre le solitaire qui rend compte d'une relation exclusive à Dieu au détriment de celle du prochain, et celui qui se met quelque peu en retrait mais qui partage avec autrui son parcours et sa vie spirituelle singulière ! Ces derniers perdent-ils vraiment en «efficacité» spirituelle ? Ne prient-ils pas avec la même intensité et constance ? Voilà un champ d'étude qu'il serait pertinent d'explorer.

Le mot «dépendance» encore car le rapport de l'ermite avec sa propre santé physique est un des paramètres à tenir compte pour pouvoir perdurer[507]. Pour beaucoup, le troisième tiers de leur existence humaine est bien entamé. Se pose la question de renoncer à « l'ivresse de l'autonomie[508] ». La vie en totale solitude ne serait-elle alors qu'une chimère ? Nous y avons répondu en disant que le frère, les frères, les sœurs, le prochain seraient préférablement là en fin de vie et encore plus au moment du retour à Dieu. De facto, l'ermite est esseulé certes, mais pas isolé. Il peut être délaissé, mais surement pas abandonné.

C'est uniquement au niveau spirituel[509] que l'ermite vivrait en autonomie[510]. Il prie en solitude. Il

[507] cela a déjà été souligné au chapitre VI, 15 : La santé physique.

[508] expression employée par Frère Benjamin, Abbaye Notre-Dame de Tamié, Plancherine, France.

[509] déf. spirituel : entendons par là les activités de méditation, contemplation, adoration, Lectio divina, offices liturgiques, prières répétitives : tout ce qui fait le ferment d'une présence et d'une écoute à Dieu, tout ce qui consolide une relation au divin.

[510] parlons plutôt de relative autonomie car, rappelons-le, pour un croyant chrétien, c'est l'Esprit-Saint qui agit.

s'astreint à un rythme soutenu d'activités diverses au quotidien, avec l'objectif avéré de devenir prière. Son cheminement est focalisé sur la complétude d'un cœur pur, avec force persévérance et courage tout au long des années. Seul aussi, l'ermite lutte contre ses démons intérieurs. Il rejette l'accompagnement d'un directeur spirituel. Le discernement est de fait personnel. Je propose le concept «autarcie spirituelle»[511].

En conséquence, énonçons que
l'ermite se veut autonome spirituellement.
Par ailleurs, pour toutes les raisons évoquées,
l'ermite est dépendant d'autrui au niveau logistique et médical.

Les résultats de cette recherche de terrain (en caractères gras, dans ce chapitre VII), extraits de l'analyse du corpus de données puis des caractéristiques générales commentées, feront l'objet d'une récapitulation lors de la conclusion en chapitre VIII.

Concernant maintenant les acquis, et par conséquent les limites de cette présente étude, nous nous sommes assurés d'apporter des éléments de réponse à la problématique première et la problématique de fond énoncées initialement en introduction[512]. Cette recherche de terrain est-elle pour autant suffisamment étayée et argumentée ?

[511] autarcie spirituelle : cf. chapitre VI, 11 et 17g.
[512] cf. chapitre I, 2 : Introduction/La problématique.

Je suis conscient d'avoir catalogué pléthore d'informations qui permettent de dresser un portrait révélateur de la démarche érémitique actuelle. Le phénomène anachorétique est interpellant sinon fascinant pour certains : partager le fruit de ce travail pourra servir de repère voire de catalyseur pour des recherches ultérieures, selon une démarche méthodologique universitaire. Dans un esprit de dialectique contradictoire, un partage avec des pairs serait bénéfique s'il fait l'objet d'une critique positive et constructive.

Cette présente recherche doit être perçue comme une base de réflexion et de questionnement, car toutes les pistes abordées méritent un approfondissement. Comme nous l'avons remarqué, procéder à l'état de la question ne nous a pas signalé de nombreux travaux, et il était complexe de déceler une ou des problématiques précises et pertinentes pour découvrir un pan du voile de ce mystère : celui que présente un individu qui quitte tout, pour passer son temps de vie terrestre à prier dans la solitude. L'ermite est cet homme de l'extrême qui ne recule devant rien, même pas la mort à soi-même, pour vivre une relation duelle avec Dieu.

Quelle est cette force, cette dynamique, cet élan, ou cette impulsion, qui l'amène à s'extraire du monde social et institutionnel ? Nous avons décelé que, en parallèle à une «aspiration spirituelle»[513], le choix d'entrer en

[513] aspiration spirituelle : concept précédemment explicité dans ce chapitre VII, § *Le choix d'entrer en érémitisme résulte d'un facteur personnel et psychologique.*

érémitisme dépendait d'un facteur plus personnel et psychologique. J'aurais bien voulu explorer cette dimension plus avant. Etudier la typologie spécifique de chacun permettrait de pondérer ce qui relève de la dimension individuelle et psychique, et ce qui relève de la quête religieuse. Le thème de la psychologie de la vocation avec son corollaire le discernement devrait alors être approfondi. Ce serait par exemple confirmer qu'« un tel engagement prend racine sur des traits de personnalité, relativement distincts et stables, qui constitueraient soit le terrain disposant à ce choix vocationnel (aspect descriptif) soit la structure la plus apte à l'efficacité et à la persévérance (aspect prédictif)[514] ». Ce serait probablement extraire des constantes sociologiques. Ce serait en quelque sorte appréhender les « points d'ancrage dans une réalité qui soit autre que les propres besoins du sujet qui les vit[515] ». N'est-ce pas là d'ailleurs le repère sensible qui partage l'être entre soit une glorification de son ego, soit une croyance en un célicole qui porte et qui aime ? Ce serait également ne pas éluder la possible fonction paternelle telle que nous l'avons observée lors de l'analyse des données[516]. L'assertion d'Antoine Vergote est sur ce point assez édifiante : « Le nom de Père arrache l'homme à son repli sur lui-même et le fait sortir d'un mysticisme par lequel il chercherait à se dissoudre dans une fusion affective et imaginaire

[514] Godin André, *Psychologie de la vocation. Un bilan* (Problèmes de la vie religieuse, 38), Paris, Cerf, 1975, p. 19.
[515] Godin André, *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité* (Champs nouveaux), Paris, Le Centurion, 1981, p. 177.
[516] cf. chapitre VI, 9 : Dieu.

avec le grand tout.[517] » Ce serait encore, à partir de matériaux informatifs récoltés sur le terrain selon une démarche anthropologique, se poser radicalement la question insoluble de savoir si c'est l'homme qui crée Dieu à son image, ou si c'est l'homme qui est à l'image de Dieu. C'est enfin, pour aller toujours et encore plus avant dans le questionnement, mettre l'homme face à un inéluctable doute : entre ceux pour qui « Dieu, quelque soit la façon dont nous définissons ce concept majestueux et mystérieux, ne disparaîtra pas[518] », et ceux pour qui « Ce sont bien des processus cognitifs très divers qui conspirent pour rendre les concepts religieux convaincants[519] ».

L'ermite a ceci de particulier qu'il est par définition seul, solitaire, isolé, avec le moins d'interactions sociales possibles, et éloigné des tentations de la société de consommation moderne. Il présente par là, à mon avis, un terrain pertinent voire idéal pour découvrir les processus individuels psychiques et comportementaux mis en œuvre en terme de vocation, de croyance, de convictions, de foi. En revanche, avec l'expérience acquise au cours de cette recherche de terrain, je crains que l'ermite ne se plie pas avec grand empressement pour alimenter une telle enquête. Ce serait de nouveau

[517] Vergote Antoine, *Religion, foi, incroyance. Etude psychologique* (Psychologie et Sciences humaines, 126), Bruxelles, Mardaga, 1983, p. 211, cité dans Saroglou (1997), p. 189-190.

[518] Newberg Andrew, D'aquili Eugene, Rause Vince, *Pourquoi «Dieu» ne disparaîtra pas. Quand la science explique la religion*, Vannes, Sully, 2003, p. 252.

[519] Boyer Pascal, *Et l'homme créa les dieux* (Folio/Essais, 414), Paris, Gallimard, 2001, p. 480.

un challenge : partir d'une étude de personnalité approfondie de l'ermite pour approcher les questions essentielles et existentielles de l'être.

D'autres points ont été soulevés lors de l'analyse et de ce bilan global, mais je ne vais pas les expliciter de nouveau. L'essentiel a été formulé. Les caractéristiques principales énoncées en début de ce chapitre sont autant de pistes à approfondir. Pour n'en citer qu'une, j'ai observé que les autodidactes, ceux qui n'ont pas eu une éducation scolaire ou scholastique avancée, se référaient beaucoup plus souvent à la Bible que les érudits qui, eux, se réclament plutôt d'une figure historique de la tradition érémitique. Les ermites dits moins éduqués mettent en œuvre plus souvent que les autres[520] une empreinte chrétienne tels la prière, le jeûne, la pauvreté, le don de soi, voire pour l'un d'entre eux l'humilité. Il y a d'ailleurs chez eux une simplicité qui m'a touché.

Bien entendu, une approche anthropologique similaire auprès des ermites femmes est impérative. Comme nous l'avons noté en étudiant les statistiques disponibles et les observations empiriques et pragmatiques, elles représentent la majorité des impétrants à l'érémitisme contemporain.

Concernant enfin ma posture de chercheur, je préfère être bref car je me suis déjà longuement attardé sur

[520] l'exception qui confirme la règle est l'ermite Joseph, universitaire, ci-devant professeur.

ce biais incontournable, lors de l'explicitation de la méthodologie[521].

Le lecteur a pu s'en rendre compte, je n'ai pas hésité, en conscience, à m'exposer lors de cette recherche. Comme je l'ai formulé précédemment, c'était en tout premier lieu une manière de rester en approche résolument compréhensive, compte tenu du cadre théorique. C'était surtout, concrètement, une attitude d'être qui me permettait, dans l'action, de rester lucide par rapport à ma propre subjectivité, et prou objectif tout particulièrement lors de l'analyse. L'exercice n'a pas été souvent aisé, j'en conviens. En revanche, demeurer conscient de mon implication autant que faire se peut, au moment présent, dans le ici et maintenant, fut une aide confortable afin de ne pas rester dans mes présupposés.

Au commencement de cette recherche, j'avais une représentation idéalisée de l'ermite comme le parangon, le point nodal, l'archétype de toute spiritualité catholique. Compte tenu de mon parcours de vie évoqué tout au long de cette monographie, je n'étais quand même pas naïf à ce point au départ. Cependant, j'avoue sans retenue que les représentations de sens commun toujours un peu floues, et celles de la littérature religieuse historique voire contemporaine qui le présente comme un «héros» de la spiritualité vivante, m'avaient en quelque sorte canalisé vers une image voilée sinon déformée. Me confronter aux résultats de terrain m'a indubitablement ramené à une réalité plus conforme à celle que vit un ermite

[521] cf. chapitre II, 2 : La méthodologie/La posture de chercheur.

au quotidien, au plus profond de ses « entrailles[522] ». J'ai eu cette opportunité, je dirai même cette grâce[523], que ces êtres en prière m'accueillent et m'ouvrent leur cœur. Ils m'ont appris énormément. Ils nous ont appris, à vous, lectrice, lecteur. Qu'ils soient tous vivement et fraternellement remerciés.

Voici venu le temps de la conclusion qui propose une caractérisation générale de l'ermite, compte tenu d'une trame indivisible.

[522] en référence, vous l'avez compris, à l'*Ave Maria* : « Je vous salue Marie, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous, vous êtes bénie entre toutes les femmes, et Jésus le fruit de vos entrailles est béni. Sainte Marie, Mère de Dieu, priez pour nous pauvres pécheurs, maintenant et à l'heure de notre mort. »

[523] si l'on se place dans le cadre de la croyance chrétienne.

chapitre VIII

Conclusion

Les principaux résultats ont été commentés dans le chapitre précédent. Voici de nouveau la liste en dix points, compte tenu de cette étude de terrain et de l'échantillon de recherche :

L'érémitisme contemporain n'est pas en croissance.

Il n'y a pas d'appel spécifique à l'érémitisme.

Le choix d'entrer en érémitisme résulte d'un facteur personnel et psychologique.

L'ermite tend vers un état continu de prière au quotidien.

L'ermite considère que Dieu seul, et uniquement Lui, peut mener sa vie.

L'ermite a une approche singulière.

L'ermite n'évoque pas son prochain.

L'ermite discourt sur Dieu, pas sur le Christ.

L'ermite se veut autonome spirituellement.

L'ermite est dépendant d'autrui au niveau logistique et médical.

Compte tenu de l'analyse des données et du bilan global, nous pouvons actualiser une définition[524] générale non restrictive de l'ermite catholique contemporain, comme suit :
L'ermite est un individu solitaire[525], éloigné du monde social habituel et dépendant d'autrui, qui aspire à compléter une relation duelle et exclusive avec Dieu, qui tend vers un état continu de prière au quotidien, qui combat les forces du mal, dans un lieu isolé où règne le silence, pour toute sa vie.

Cette catégorisation est-elle suffisamment explicite, et rend-t-elle compte d'une spécificité ? Elle s'adapte en tous cas à la majorité de nos ermites. Il y a l'inévitable exception à la règle en la personne du laïc Stanislas qui ne s'attarde pas sur une relation avec Dieu, car il se présente et se revendique trans-religieux. Il est néanmoins tout aussi représentatif car il est en phase, à l'inverse de ses confrères relevant de la tradition érémitique, avec cette religion en mouvement[526] pour un accomplissement de soi dans le contexte actuel de

[524] déf. définition : « Enonciation des attributs qui distinguent une chose, qui lui appartiennent à l'exclusion de toute autre. », *Le Nouveau Littré* (2007). Au lieu de définir, je préfère plutôt caractériser, c'est-à-dire mettre en relief une qualité propre : il ne s'agit pas de dégager un profil-type, car n'oublions pas que chaque ermite a le plus souvent une démarche singulière, individuelle. Néanmoins, méthodologiquement, proposer ici une «définition générale» va être le point de départ pour isoler une spécificité éventuelle commune à tout ermite.
[525] rappel déf. solitaire : qui est seul, qui aime être seul, *Le Nouveau Littré* (2007) ; Qui recherche, cultive, protège sa solitude, son isolement, *CNRTL* (CNRS), http://www.cnrtl.fr/definition/solitaire.
[526] cf. Hervieu-Léger (1999).

la modernité.
Nous l'avons souligné, chacun a sa singularité, que ce soit au niveau du parcours de vie ou de la pratique érémitique. En revanche, proche de Dieu et, nous l'avons notifié, moins le Christ, l'axe central de leur dynamique reste, quelles que soient les modalités utilisées, de tendre vers un état de prière continu au quotidien. Tous les ermites rencontrés sont dans cette perspective, même celui qui est dans la mouvance toute actuelle de bricoler son propre système croyant via sa propre expérience, tel un individualisme du croire. Je dirai alors qu'il n'y a pas, comme il est dit couramment, «des» ermites (une pluralité de singularités) mais bien «un» ermite (une représentation commune et générale) : en effet, une présence à Dieu et une prière quasi continuelle sont le dénominateur commun à la majorité d'entre eux.
Mais est-ce vraiment une spécificité érémitique ?
Le moine en son monastère ou le laïc croyant, immergés dans la vie communautaire ou sociale habituelle, peuvent tout aussi bien le vivre. Etre présent à Dieu n'est pas uniquement réservé à des religieux initiés dits réguliers. Le prêtre diocésain peut accueillir le divin en lui en permanence, par la prière notamment, avec sa charge pastorale. Un laïc peut être canonisé saint. Chacun peut donc, à l'instar de l'ermite, aspirer à une relation duelle avec Dieu et tendre vers un état continu de prière.
Que reste-t-il comme caractéristique distinctive ? Si l'on se réfère à la définition générale ci-avant, nous

pouvons isoler les concepts suivants : « solitaire », « éloigné », « silence ».
La spécificité de l'ermite serait-elle un éloignement du monde ? Je le doute quelque peu car nous avons noté qu'il n'était, loin s'en faut, pas vraiment isolé des autres et dépendant d'autrui. Serait-ce alors le silence qui le caractériserait le mieux ? L'ermite urbain vit dans un relatif silence, moindre que celui qui est perché sur le rocher dans une vallée encaissée à des lieues de la ville, certes. Mais n'est-ce pas le silence intérieur, celui du cœur, qui serait ici la référence ? L'écran mental apaisé et le cœur léger, chacun, chacune peut le vivre tout aussi bien en totale liberté dans le monde.
Il reste donc le dernier terme : « solitaire ». Rappelons la définition de sens commun : « qui est seul ; qui aime être seul ». Cet état, cette attitude, voire cette aptitude, rejoindraient bien à mon avis deux résultats concomitants de notre recherche. Le premier : le choix d'entrer en érémitisme résulte d'un facteur personnel adapté à un comportement général de vie. Le deuxième : il n'y a pas d'appel spécifique à l'érémitisme. En effet, si l'on accepte que Dieu existe et qu'Il appelle, Il le fait pour tous quel que soit son statut. Les ermites eux-mêmes convoquent pour la plupart un processus linéaire de croyance qui s'est consolidé avec le temps. Pareillement, si conversion soudaine il y eut, il n'est pas question d'appel à l'érémitisme. Nous l'avions déjà remarqué antérieurement, l'érémitisme serait de fait, étant donné la personnalité de l'ermite, un moyen habile[527]. La dynamique la plus plausible

[527] cf. chapitre VI, 4 : La décision de devenir ermite.

vers la solitude serait donc le fruit d'une composante personnelle, individuelle, psychologique.
Ainsi, la démarche propre à l'ermite contemporain, tel qu'il s'est décrit lors de cette recherche de terrain[528], est le fait d'être un solitaire.

A partir d'une appréhension phénoménologique,
expurgée de toute particularité religieuse,
je propose la caractérisation indivisible suivante :
L'ermite[529] catholique contemporain
est un solitaire qui prie.
Ce qui, par extension, m'amène à énoncer cette simple assertion :
C'est l'environnement spatial et géographique qui institue l'ermite[530].

[528] suite à une observation *in situ* et *in vivo*, et indépendamment de la singularité de chacun.
[529] rappelons que la présente recherche de terrain a été réalisée à partir d'un échantillon d'ermites hommes. Est-ce que le fait de procéder à une recherche académique, de même méthodologie avec un échantillon suffisant d'ermites femmes, modifierait significativement le résultat ? Je ne peux bien sûr répondre de manière confirmative. Ce serait certainement au niveau des modalités de la pratique qu'il y aurait quelques ajustements : l'Eucharistie par exemple (présence d'un prêtre). La dynamique spirituelle serait probablement plus centrée sur le Christ. Par ailleurs, il n'est pas certain que l'ermite femme serait en «autarcie spirituelle», telle que celle-ci a été caractérisée au chapitre précédent : elle accepterait l'accompagnement d'une Mère spirituelle (ou d'un Père). Enfin, à n'en pas douter, l'axe central, c'est-à-dire la prière, serait le même. L'ermite prêtre Joël, 74 ans, vingt années de cénobitisme et trente années d'érémitisme, de retour au monde social, dira que les ermites femmes sont « plus contemplatives » et « concrètes » et que les ermites hommes sont « plus démonstratifs » et « plus difficiles à vivre en solitude stricte ». Il y aurait certes des différences. En revanche, toutes et tous sont « enfants de Dieu (Jn 1, 12) ».
[530] même pour l'ermite urbain : « C'est comme un prison ici. »

En effet, le solitaire choisit un ermitage dans un endroit isolé, pour exercer sa vie de prière et entretenir une relation d'amour avec Dieu. A l'écart du monde, il est alors reconnu ermite par toutes et par tous, réguliers ou séculiers, laïcs compris.

Le silence relatif extérieur peut apporter une couleur supplémentaire pour magnifier la réclusion.

Voici donc une définition initiale de l'ermite, commune à tous, avec des piliers originaux et particuliers : « solitaire », « prière », « lieu isolé ».
A cet apport conceptuel de base, les singularités de chaque ermite pourront être adjointes pour proposer une caractérisation individuelle.

Statuons que cette analyse des données informatives offre des pistes de réflexion et des perspectives de recherche ultérieures, et non des certitudes.

La postface suivante propose une réflexion d'ordre général.

Postface

S'immerger dans la solitude peut centrer sur l'essentiel. Rester solitaire et isolé toute la vie ne devrait pas être une fin en soi, fut-elle inscrite dans la prière la plus intense et dans l'amour le plus passionné. D'autant que l'ermite catholique contemporain garde ostensiblement contact avec autrui.

Effectivement, tout un chacun ne peut vivre en permanence reclus, enfermé dans sa chambre[531]. Jésus lui-même, la lumière du monde[532], le médiateur incontournable de la religion chrétienne catholique, n'a passé qu'un temps dans le désert[533] ou sur la montagne[534]. Même s'il y a combattu et vaincu, même s'il y a révélé une des plus belles pages de l'Ecriture, il est immanquablement revenu au monde.

On peut vivre esseulé au milieu de tous, à pleurer de désespérance pour certains. En revanche, pour les chrétiens, l'Homme n'est pas seul[535] et ne le sera jamais. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'ermite solitaire éloigné du monde social habituel se distingue comme le reflet étincelant, sinon un phare représentatif, de l'interdépendance humaine.

---

[531] Mt 6, 6 : « Mais quand tu pries, entre dans ta chambre, ferme ta porte, et prie ton Père qui est là dans le lieu secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra. »

[532] Jn 9, 5 : « Pendant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde. »

[533] Mt 4, 1 ; Mt 14, 13 ; Mc 1, 45 ; Lc 4, 42 ; Lc 5, 16.

[534] Mt 14, 23 ; Lc 6, 12 ; Jn 6, 15.

[535] Gn 2, 18 : « L'éternel Dieu dit : il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui. »

Bibliographie

- **Ouvrages de base** :

BONNET Serge, GOULEY Bernard, *Les ermites*, Paris, Fayard, 1980.

DE MUIZON François, *Dans le secret des ermites d'aujourd'hui* (Récit), Montrouge, Nouvelle Cité, 2001.

MAUGER Luc, *Les ermites catholiques contemporains. Méthodologie et analyse*, Liège, chaudaucoeur.org, Mai 2017.

MAUGER Luc, *Rencontre avec les ermites catholiques*, Liège, chaudaucoeur.org, Janvier 2017.

Solitude et communion. La vie érémitique, un lien très fort d'unité entre les différentes confessions chrétiennes (Vie monastique, 28), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1992.

TURINA Isacco, *I nuovi eremiti*, Milano, Medusa, 2007.

WINANDY Jacques, *Vie érémitique. Essai d'initiation* (Vie monastique, 6), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1976.

- **Ouvrages complémentaires** :

ANTIER Yvette et Jean-Jacques, *La Soif de Dieu. Témoignages monastiques* (L'Evangile au XXème siècle), Paris, Cerf, 1981.

ANTIER Yvette et Jean-Jacques, *L'appel de Dieu. Témoignages monastiques* (L'Evangile au XXème siècle), Paris, Cerf, 1982.

DA COSTA Fabian, *Florilège du Mont Athos*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005.
FRERE JEAN, *Le jardin de la Vierge. Pèlerinage au mont Athos*, Paris, Jacqueline Renard, 1991.
NAULT Jean-Charles, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir* (Cogitatio Fidei, 248), Paris, Cerf, 2006.
SOPHRONY (archimandrite), *Starets Silouane. Moine du Mont-Athos (1866-1938). Vie, doctrine, écrits* (Le soleil dans le cœur, 5), Sisteron, Présence, 1973.
STINISSEN Wilfried, *L'oraison contemplative* (Vives flammes), Toulouse, Editions du Carmel, 2002.
UNE SŒUR ERMITE, *Le buisson ardent de la prière* (Christus, 42, Essais), Desclée de Brouwer/Bellarmin, 1976.
URS VON BALTHASAR Hans, *La prière contemplative* (Le Signe), Paris, Fayard, 1972.

- Ouvrages historiques :

ANSON Peter Frederick, *Partir au désert. Vingt siècles d'érémitisme*, Paris, Cerf, 1967.
Antoine Le Grand, Père des moines, Fribourg, Librairie de l'Université, 1943.
ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine* (Sources Chrétiennes, 400), Paris, Cerf, 1994.
BOUCHET Jean-René, *Aux sources de la vie monastique. Leçons* (Perspectives de vie religieuse), Paris, Cerf, 1996.
DESPREZ Vincent (Frère), *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Ephèse* (Spiritualité orientale, 72), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1998.

DRIOT Marcel, *Les Pères du désert. Vie et spiritualité* (Maranatha, 23), Paris, Médiaspaul, 1991.
GUILLAUMONT Antoine, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme* (Spiritualité orientale, 30), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1979.
LACARRIÈRE Jacques, *Les hommes ivres de Dieu* (Points Sagesses, Sa 33), Paris, Fayard, 1975.
LELOIR Louis (Dom), *Désert et communion. Témoignages des Pères du désert recueillis à partir des Paterica arméniens* (Spiritualité orientale et vie monastique, 26), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1978.
REGNAULT Lucien, *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IVème siècle*, Paris, Hachette, 1990.
SAINSAULIEU Jean, *Les ermites français* (Sciences humaines et Religions), Paris, Cerf, 1974.
SPETSIERIS Joachim, *Sainte Photinie l'ermite* (La lumière de Thabor), Lausanne, L'Age d'Homme, 1992.

- Ouvrages juridiques :

BEYER Jean, *Le droit de la vie consacrée. Commentaire des canons 573-606. Normes communes* (Le nouveau droit ecclésial. Commentaire du Code de Droit Canonique), Livre II-3, Paris, Tardy, 1988.
Code de Droit Canonique, Paris, Centurion/Cerf/Tardy, 1984.
COMITÉ CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles* (Droit canonique), Paris, Cerf, 1993.

- Ouvrages généraux :
BOYER Pascal, *Et l'homme créa les dieux* (Folio/Essais, 414), Paris, Gallimard, 2001.
GODIN André, *Psychologie de la vocation. Un bilan* (Problèmes de la vie religieuse, 38), Paris, Cerf, 1975.
GODIN André, *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité* (Champs nouveaux), Paris, Le Centurion, 1981.
HERVIEU-LÉGER Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement* (Essais), Paris, Flammarion, 1999.
LADRIÈRE Jean, *L'espérance de la raison* (Bibliothèque philosophique de Louvain, 59), Louvain, Peeters, 2004.
NEWBERG Andrew, D'AQUILI Eugene, RAUSE Vince, *Pourquoi «Dieu» ne disparaîtra pas. Quand la science explique la religion*, Vannes, Sully, 2003.
PESCH Otto Hermann, VAN CANGH Jean-Marie (dir.), *L'homme, image de Dieu*, Bruxelles, Cerf diffusion, 2006.
ROGERS Carl R., *Le développement de la personne* (Organisation et Sciences humaines), Paris, Dunod/ Bordas, 1968.
SAROGLOU Vassilis, *Structuration psychique de l'expérience religieuse. La fonction paternelle* (Religion et Sciences humaines), Paris, L'Harmattan, 1997.
TOMATIS Alfred, *L'oreille et le langage* (Points. Sciences, 12), Paris, Seuil, 1978.

- Ouvrages de méthodologie :
ARBORIO Anne-Marie, FOURNIER Pierre, *L'enquête et ses méthodes : l'observation directe* (Sociologie 128, 216), Paris, Nathan Université, 1999.
BEAUD Stéphane, WEBER Florence, *Guide de l'enquête de terrain* (Guides Repères), Paris, La Découverte, 2003.
BERTAUX Daniel, *L'enquête et ses méthodes. Le récit de vie* (Sociologie 128, 122), Paris, Armand colin, 2006.
BLANCHET Alain, GOTMAN Anne, *L'enquête et ses méthodes. L'entretien* (Sociologie 128, 19), Paris, Nathan Université, 2001.
COPANS Jean, *L'enquête et ses méthodes : l'enquête ethnologique de terrain* (Sciences sociales 128, 210), Paris, Armand Colin, 2005.
KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif* (Sociologie 128, 137), Paris, Armand Colin, 2004.
LEGRAND Michel, *L'approche biographique. Théorie, clinique* (Interfaces), Paris, Desclée de Brouwer, 1993.
NIZET Jean, RIGAUX Nathalie, *La sociologie d'Erving Goffman* (Repères), Paris, La Découverte, 2005.
PETARD Jean-Pierre, *Psychologie sociale* (Grand Amphi Psychologie), Rosny-sous-bois, Bréal, 2007.
QUIVY Raymond, VAN CAMPENHOUDT Luc, *Manuel de recherche en sciences sociales* (Psycho Sup), Paris, Dunod, 1995.

- Articles :
BAMBERG Anne, *Entre théologie et droit canonique. L'ermite catholique face à l'obéissance*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. CXXV (2003), p. 429-439.

BAMBERG Anne, *Ermite d'aujourd'hui. Entre l'institutionnel et le virtuel. Approche théologique et canonique*, dans *Praxis Juridique et Religion*, 15-2 (1998), p. 163-215.
BAMBERG Anne, *Ermite reconnu par l'Eglise. Le c. 603 du code de droit canonique et la haute responsabilité de l'évêque diocésain*, dans *Vie Consacrée*, 2 (2002), p. 104-118.
BAMBERG Anne, *Ermites et vie consacrée. Essai de typologie canonique*, dans *Prêtres diocésains*, 1398 (2002), p. 346-353.
DOYÈRE Pierre (Frère), *Complexité de l'érémitisme*, dans *La Vie Spirituelle*, 377, Octobre 1952, p. 243-254.
LE BOURGEOIS Marie-Amélie, *La lutte contre les passions d'après les Pères du désert*, dans *Le combat spirituel*, Christus, 215 (2007), p. 316-326.
RECLUS Théophile, *Plaidoyer pour l'érémitisme*, dans *La Vie Spirituelle*, 377, Octobre 1952, p. 230-242.
SÉGUY Jean, compte-rendu de BONNET Serge, GOULEY Bernard, *Les ermites*, Paris, Fayard, 1980 dans *Archives de Sciences sociales des religions*, 51-2 (1981), p. 211-212.
SIMIZ Stefano, *Jean Sainsaulieu. Historien français de l'érémitisme*, dans *Annales de l'Est* (Les amis de l'histoire, XXII), 1 (2003), p. 219-235.
TURINA Isacco, *Vers un catholicisme «exemplaire» ?*, dans *Archives de Sciences sociales des religions*, 133 (2006), p. 115-133.

- **Thèses** :
SAINSAULIEU Jean, *Etudes sur la vie érémitique en France de la contre-réforme à la restauration* (Thèse de doctorat en lettres), Paris, Université Paris IV, 1973.
TURINA Isacco, *La conoscenza dell'eremita* (thèse de doctorat en sociologie), Padoue, Université de Padoue, 2004 (dir. Enzo Pace).

- **Références bibliques, ecclésiales et monastiques** :
Catéchisme de l'Eglise catholique, Bruxelles, Racine, 1998.
Concordance de la Traduction Œcuménique de la Bible, Paris, Cerf, 2002.
DE VOGÜÉ Adalbert, *La règle du maître* (Sources Chrétiennes, 105-107. Textes Monastiques d'Occident, XIV-XVI), t. I-III, Paris, Cerf, 1964/1965.
La Bible (traduction Louis Second), Bruxelles, Société Biblique Belge, 1968.
La Bible de Jérusalem (traduction Ecole biblique de Jérusalem), Paris, Cerf, 2000.
Vie et règle de Saint-Benoît (Collection poche), Paris, Médiapaul Editions, 2011.

- **Dictionnaires** :
BELLINGER Gerhard J., *Encyclopédie des religions* (Le Livre de Poche, Encyclopédies d'aujourd'hui, La Pochothèque), Paris, Librairie Générale Française, 2000.
Catholicisme. Hier. Aujourd'hui. Demain, Paris, Letouzet et Ané, 1956.

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL/CNRS), http://www.cnrtl.fr
COUET Jean-François, DAVIE Anne, LE FLANCHEC Alice, *Dictionnaire de l'essentiel en sociologie* (Dictionnaire de l'essentiel), Paris, Liris, 2004.
Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, Le Robert, 1970.
Dictionnaire de l'Académie Française, 9ème édition, http://atilf.atilf.fr/academie9.htm
Dictionnaire de Philosophie, Paris, Fayard/Editions du temps, 2004.
Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire, Paris, Beauchesne, t. I-XVI, 1937/1994.
Dictionnaire des concepts philosophiques (In Extenso), Paris, Larousse/CNRS éditions, 2006.
Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques, Paris, PUF, 1998.
LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Baptiste, *Vocabulaire de la psychanalyse* (Bibliothèque de psychanalyse), Paris, PUF, 1992.
Le Nouveau Littré, 2007, http://www.maif.nouveaulittre.fr
LÉON-DUFOUR Xavier, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975.
MIQUEL Pierre, *Lexique du désert* (Spiritualité orientale, 44), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1986.
POSTEL Jacques (dir.), *Dictionnaire de Psychiatrie et de Psychologie Clinique* (Sciences de l'homme), Paris, Larousse, 1993.

SILLAMY Norbert, *Dictionnaire usuel de psychologie*, Paris, Bordas, 1983.

- Divers :

GAUGUIN Paul, *D'où venons-nous ? Que sommes-nous ? Où allons-nous* ?, huile sur toile, 139 x 374,5 cm, 1897.

- Ouvrages non cités :

DERWAHL Freddy, *Eremiten. Die Abenteuer der Einsamkeit*, München, Pattloch, 2000.
FISHER Espedita, *Eremiti*, Roma, Castelvecchi, 2012.
FLAMMARION Laure, UYTTENHOVE Arnaud, *Somewhere to disappear*, MAS films, 2010, 57 mn.
FRANCE Peter, *Hermits. The insights of solitude*, New York, St. Martin's Press, 1997.
FREDETTE Paul A. and Karen Karper, *Consider the Ravens. On Contemporary Hermit Life*, Bloomington, iUniverse, 2008.
LEENEN Maria Anna, *Einsam und allein ? Eremiten in Deutschland*, Münster, Aschendorff Verlag, 2006.
LEENEN Maria Anna, *Eremitisches Leben heute. Sich Gott aussetzen und standhalten*, Münster, Aschendorff Verlag, 2009.
WENCEL Cornelius (Father, Er. Cam.), *The Eremitic Life. Encountering God in Silence and Solitude*, Bloomingdale, Ercam Editions, 2007.

Remerciements à Marie-Johanne, ma soeur de cœur.

Imprimerie Henroprint
rue Lambert Dewonck, 36
B – 4452 Wihogne