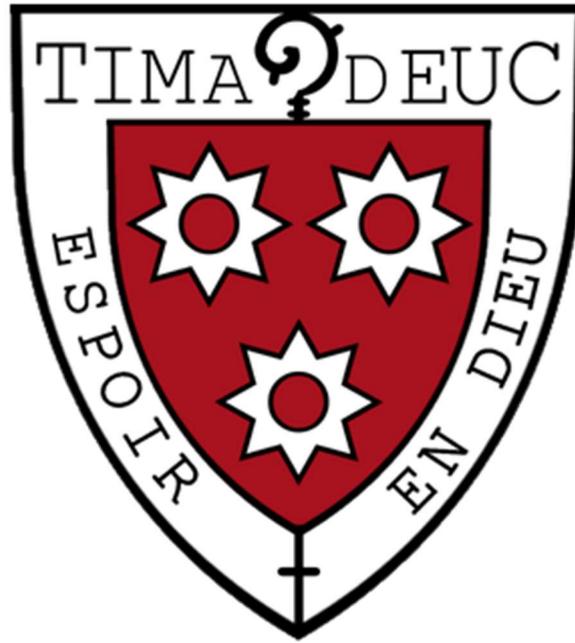


LE PATRIMOINE CISTERCIEN

"Ils s'appliqueront à leurs lectures ou à l'étude des psaumes."

La Règle de Saint Benoît, chapitre 48.



La Règle de Saint Benoît Commentaire intégral
(où les chapitres sont regroupés par thème)

Commentaire de la Règle de saint Benoît

par le Père Irénée RIGOLOT

moine de l'abbaye de Timadeuc

[Introduction](#)

[Première partie](#)

Le Prologue de la RB

[Deuxième partie](#)

La Constitution organique du *Cenobium* (RB 1-3)

[Troisième partie](#)

Le *Corpus asceticum* de la (RB 4-7)

[Quatrième partie](#)

L'organisation du monastère : L'Oeuvre de Dieu (RB 8-18)

[Cinquième partie](#)

La répartition du temps en dehors de l'office divin (RB 48-49)

[Sixième partie](#)

Le Code pénitentiel (RB 23-30) et le Traité de la satisfaction (RB 43-46)

[Septième partie](#)

Les bien matériels (RB 32-34 ; 54-55 et 57) et le Soin du corps (*cura corporis*) (RB 35-42 et 22)

[Huitième partie](#)

Le monastère et le monde (RB 66-67; 51; 53; 56; 58-61)

[Neuvième partie](#)

Les relations fraternelles (RB 63; 69-72)

[Épilogue](#)

(RB 73)

Commentaire de la Règle de S. Benoît

(commencé le 21 octobre 1982; achevé le 7 novembre 1986)

« La RB, c'est le contrat collectif » (P.Damien Siccard)

Note préliminaire: Ce commentaire doit beaucoup à celui de Garcia M.Colombas (O.S.B.) et de Inaki Aranguren (O.C.), éd. B.A.C., Madrid 1979.

Plan de la RB:

A. Prologue = catéchèse + introduction (genres de moines, l'Abbé et son Conseil: ch.1-3)

B. Ascèse et organisation = 1- *Actus militiae cordis*: ch.4-7

2- *Ordo monasterii*: ch.8-66

C. Appendice-conclusion = ch.67-73 (Ch.67-72 + Epilogue: ch.73).

I. Première Partie : Le PROLOGUE de la RB

Plan du Prologue:

A- Introduction (1-7) = Le mystère de l'obéissance filiale :

1-3 : Ecoute = obéissance = servir le Christ.

4 : Prière

5-7 : Finale = gloire ou châtement éternel.

B- Exhortation (8-39) = Catéchèse baptismale avec deux Psaumes (Ps.33 et 14) :

. **Ps 33 :**

« *Le chemin de la vie* »

(*uia uitae*)

a) vv.8-11 = invitoire;

b) vv.12-17 = psaume ;

c) vv.18-20 = conclusion.

. **Verset 21 :**

« *Le chemin de l'Évangile* »

(*uia euangelii*)

a) : fin = le Royaume

- b) : but = une « pratique » (amour en actes) ;
- c) : moyen = l'Évangile.

. Ps. 14 :

« **Le chemin de la Demeure** »

(*uia tabernaculi*)

- a) : v. 22 = le principe général : bonnes actions ;
- b) : vv.22-28 = psaume ;
- c) : vv. 29-32 = humilité (Apôtre) ;
- d) : vv. 33-34 = humilité (Évangile) ;
- e) : vv.35-39 = conclusion (conditions de la conversion).

C- : «L'école du service du Seigneur » : un chemin du Salut.

(*uia salutis*)

- a) : vv . 40-44 = fin et but ;
- b) : vv. 45-49 = de la crainte à l'amour ;
- d) : v. 50 = vers le Royaume du Christ.

Commentaire

(1). « *Obsculta, o fili, praecepta magistri* » ...Écoute, mon fils, les préceptes du maître (*i.e.* ses instructions), ce que son expérience lui a fait acquérir de sagesse et qui se trouve condensé dans cette Règle de vie.

Le « maître » dont il est question ici, n'est donc pas Le Seigneur lui-même, mais l'Ancien aguerri au combat spirituel par une longue « pratique » (ascèse), peut-être S.Benoît lui-même...

N'est-il pas surprenant que, parvenu à la sagesse, devenu un authentique « spirituel » (docile aux injonctions de l'Esprit), Benoît écrive au Mont, Cassin vers 530-540, une « Règle pour les moines »? Pourquoi faire oeuvre de législateur alors que la Loi de l'Esprit lui sert de Règle absolue? N'y aurait-il pas là régression, retour à un légalisme pré-évangélique? Non, car il y a harmonie (symphonie) entre la lettre qui, certes, peut tuer, et l'Esprit qui vivifie (cf. 2 Co 3,6). « Je ne suis pas venu pour abolir (la Loi et les Prophètes), mais pour accomplir » (Mt 5,17), ou, comme traduit Marcel Jousse: « Point ne pensez que je sois venu faire cesser la Loi et les Prophètes, mais les utiliser » (Anthropologie du geste).

Et inclina aurem cordis tui, « et prête l'oreille de ton coeur ». Notons le vocabulaire de l'écoute: *ausculta, aurem...* »La foi procède de l'écoute », comment croire sans d'abord entendre? » (cf. Rm10,14). *Aurem cordis tui...*L'anthropologie de Benoît est biblique. C'est le coeur de l'h. (*leb, kardia, cor*) qui est le siège de l'écoute de la parole (de la Parole) qui habite le tréfonds de la personne, le sanctuaire de sa conscience (cf. Rm 10,8). « Donne-moi un coeur qui écoute », demandait Salomon au Seigneur (1 R3,9).

Et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple. « accepte les conseils d'un vrai père et suis-les effectivement ». Le *magister* est aussi « père », comme l'Eglise est *Mater et Magistra*... (cf. Innocent III, Concile du Latran 1214) C'est la jonction, la synthétique et indissociable union entre la fermeté qui éduque en contraignant le vieil homme à s'amender, à se perdre pour laisser naître l'h. nouveau, et la tendresse qui berce, console, prodigue l'amour vital, et ressuscite. Le maître instruit; le vrai et tendre père avertit, admoneste, conseille. C'est là toute la nuance entre ce qui est d'obligation (prescrit par la loi naturelle et divine) et de conseil.

Ce « père » est l'Abbé, selon Benoît auteur de la *Regula* (cf. Commentaire BAC p.195).S. Augustin parlera d'Ambroise de Milan comme d'un *pater et episcopus*: »*suscepit me paterne, perigrinationem meam satis episcopaliter dilexit* » - *Conf. V,XIII,23* -.

Déjà là, Benoît ouvre toute la problématique de la « Règle des moines »: si le précepte n'est pas librement et amoureusement accueilli comme expression de l'Amour, il deviendra un insupportable fardeau. Mais si l'amour reprend la première place et devient *égémonikon*, principe directeur de l'action, alors le précepte s'accomplira comme « naturellement » (cf. Pr 48: « *dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei*...).

Libenter excipe et efficaciter comple « Accueille (l'exhortation du tendre père qui t'aime) librement (de bon gré) et mets-la en oeuvre dans ta vie concrète ». La vie chrétienne, mue par la grâce qui a toujours l'initiative - comme l'Ecriture l'affirme et comme S. Augustin l'a si constamment défendu contre Pélage - fait appel à notre libre consentement. L'acte de foi est l'acte le plus libre qui soit: il suppose l'adhésion de toute la personne (A. Chouraqui traduit « foi » - *pistis, fides* - par « adhésion » dans sa traduction de la Bible). Devenus des « fils » en Jésus-Christ, par le baptême, nous sommes « sous la grâce » (Rm 6,14) qui nous arrache à « notre ancien esclavage » (Ga 5,1). Et la foi opère par la charité (Ga 5,6); d'où son « efficacité », car « la charité du Christ nous presse » (2 Co 5,14).

(2)*ut ad eum per oboedientiae laborem redeas, a quo per inoboedientiae desidiam recesseras*... « afin que tu reviennes par le labeur de l'obéissance à Celui dont t'avait éloigné la lâcheté de la désobéissance ».

ut redeas: il s'agit d'un retour vers Dieu; c'est l'itinéraire chrétien et donc monastique du retour vers Dieu. Si le péché est *aversio a Deo*, détournement de Dieu, la seule thérapeutique possible est la *metanoia*, le changement de mental et de coeur, la *conuersio ad Deum* (cf. schéma anthropologique d'Augustin dans « S.Aug., un itinéraire de retour vers D. », par Marcel Neusch). Passage librement décidé et motivé par la certitude de l'accueil miséricordieux du Père du prodigue (cf. Lc 15); passage de la désobéissance à l'obéissance: obéissance peineuse au début, mais qui deviendra douce, facile, « sous la brûlure de l'amour » (fin du Pr.). L'obéissance à Dieu, c'est la foi en son Amour (cf. Rm 6,15-19); c'est l'attitude juste de l'h. devant Dieu. Son contraire, la désobéissance, est qualifiée de « lâche », paresseuse (*desidia*); c'est un refus de se mettre en marche pour aimer, une reprise d'autonomie orgueilleuse qui dit « non » aux suggestions de l'Esprit-Saint; c'est le « désaccord des volontés », celle de l'h. et celle de Dieu (par opposition, voir S.Bernard, *Serm./Ct* 71,10-11).

(3)*Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntians propriis uoluntatibus Domino Christo uero regi militaturus, oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis*... « A toi donc s'adresse maintenant ma parole, qui que tu sois, qui renonces à tes volontés propres et prends les fortes et nobles armes de l'obéissance, afin de te mettre au service du Seigneur Christ, notre véritable Roi ».

Ce maître et père, zélé et plein de sollicitude, s'adresse à quiconque renonce à ses propres volontés: voilà l'unique condition posée par S.Benoît pour accepter quelqu'un dans « les rangs fraternels ». *Militaturus*: c'est un participe futur qui marque l'intention; se disposant à servir, décidé à servir (voir Chr. Mohrmann, « Etudes sur le latin chrétien »). A cause du Christ, objet de notre amour et sujet de l'Amour Source, il est possible et même souhaitable de renoncer à ce qui restreint l'amour, l'entrave ou l'atrophie. Le moyen d'y parvenir est d'entrer dans la voie de l'obéissance à Dieu, de « suivre le Christ ».

C'est de cette obéissance au Christ, par les médiations incarnées explicitées plus loin - en particulier l'Abbé - qu'il est question ici: une obéissance très proche de la foi, une écoute du coeur profond que seul un amour absolu et inconditionnel peut expliquer. Obéissance qui sera pour Benoît la marque distinctive des humbles (cf. RB 5). Au v.40, notre législateur reprendra l'expression imagée de la « militance » en lien avec l'obéissance. Au ch.1,2, il fera de la militance « sous une règle et un abbé », la caractéristique propre des cénobites. C'est encore ainsi qu'il s'adressera à celui qui veut se joindre à la communauté (cf. RB 58,10), en lui présentant la règle à observer: « Voici la loi sous laquelle tu veux servir (*militare uis*) »...Enfin, au ch.61,10, à propos de la manière de recevoir des moines étrangers, Benoît reprend le verbe *militare* parallèlement au verbe *seruire*, ce qui en clarifie le sens chez l'Abbé du Mont Cassin. Servir le Seigneur, ou militer pour lui, c'est la même chose car « en tout lieu on sert un même Seigneur, on milite sous un unique Roi ».

Ainsi, pour Benoît, à la suite de la grande tradition monastique, militer pour le Christ-Seigneur c'est se mettre librement à son service, par l'obéissance, en renonçant à ses volontés propres (voir E. Maning, note 20, BAC, p.197: le combat proposé par S. Benoît est à vivre « en rangs fraternels » (*acies fraterna* et non *exercitus*)).

Pr. (4-7) *In primis, ut quidquid agendum inchoas bonum, ab eo perfici instantissima oratione deposcas...qui eum sequi noluerint ad gloriam.*

In primis..., « tout d'abords », « en tout premier lieu »: visant probablement les pélagiens de toute catégorie - et ils sont nombreux chez les moines -, Benoît rappelle le primat augustinien de la grâce. Sans Dieu, rien ne peut être mené à bien, pas même - surtout pas - une conversion à l'amour, le « souverain bien ». La qualité requise de cette prière introductive à toute démarche de sanctification (*conuersio*) est clairement précisée: *instantissima deposcas*. *Deposcere*, c'est déjà « demander avec insistance ». Le superlatif *instantissima* qui qualifie l'*oratio*, renforce la nuance suppliante de la prière. Au ch.20 - *De reuerentia orationis* -, notre législateur qualifiera avec encore plus de précision la prière chrétienne et monastique: « *cum omni humilitate et puritatis deuotione supplicandum est...* (RB 20,2).

Ainsi, les vv.4-7 traitent-ils de la nécessité de la grâce et de la fidélité de l'h. devant Dieu, qui entend prendre et suivre le bon chemin (voir, Commentaire B.A.C., introduction, p.193).

La nécessité de la grâce divine constitue l'un des thèmes majeur du Prologue, et sous-tend toute la Règle (cf. v.41: « Et pour ce que la nature nous rend moins facile, prions le Seigneur (*rogemus Dominum*) afin qu'Il ordonne à sa grâce de nous venir en aide » (*ut gratiae suae iubeat nobis adiutorium ministrare*). A noter le vocabulaire utilisé ici et qui est celui utilisé par l'évêque d'Hippone dans ses controverses avec les pélagiens: *agere*, *inchoare*, *perficere* (v.4); *natura*, *gratia* (v.41), *nolo* (*uolo-* uelle: v.7). Le v.29 confirme l'orthodoxie de Benoît: le Seigneur est à l'origine de tout bien. Cependant l'auteur de la

RB s'en tient à formuler des règles pratiques, non à rédiger un traité théologique « *De gratia et natura* ».

Prenant en mains « les fortes armes de l'obéissance, la lutte contre les forces du mal présuppose néanmoins l'aide active de la grâce pour vaincre et avancer sur le chemin qui conduit à Dieu. Il y a comme une synergie de la grâce et de l'ascèse dans la vie spirituelle. Cassien développa ce thème dans ces deux premières Conférences et les Conf. IX et X sur la prière: pas de « *théoria* » sans « *praktikè* ». C'est avec les biens que Dieu a déposés en nous (*de bonis suis in nobis parendum est*) que nous pouvons « obéir » (v.6).

Pr. 8-13: l'invitation « protreptique » de l'Écriture est ici reproduite. La première exhortation est tirée de Rm 13,11, ce même passage lu par Augustin après avoir prié le livre des Épîtres de Paul (« *Tolle lege!* »), en août 386 à Milan: « Levons-nous donc enfin »... « L'heure est venue de sortir de notre sommeil »...

Après l'appel à **se lever**, celui à **ouvrir les yeux**, puis à **écouter** « la voix puissante de Dieu » (*adtonitis auribus diuina...uox*): « Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas votre cœur » (Ps 94,8). Et encore: « Que celui qui a des oreilles pour entendre, écoute ce que l'Esprit dit aux Églises » (Ap 2,7). Puis vient à être cité le Ps. 33,12: « Venez, fils, écoutez-moi, je vous apprendrais la crainte du Seigneur »; et enfin Jn 12,35: « Courrez tant que vous avez la lumière de la vie, pour que ne vous enveloppent les ténèbres de la mort ».

Remarquons les deux registres employés par S. Benoît: 1- le thème de l'ÉCOUTE de la Parole (contr. endurcissement du cœur). 2- le thème de la VISION de la lumière (contr. les ténèbres). C'est en sorte la pressante invitation à se mettre à l'écoute de l'Esprit; toute la Règle en sera comme une propédeutique de l'obéissance envers l'Abbé et les Frères, et par l'exercice du renoncement à la volonté propre.

Pr 14-21: La vocation personnelle

Précédemment, l'invitation de l'Écriture s'adressait à tous. Ici, l'appel se fait plus personnel. A remarquer une fois encore que l'initiative vient de Dieu. Il se met « à la recherche (*quaerens*) de son ouvrier »; Dieu qui embauche à toute heure (cf. Mt 20,1-16)... Que propose-t-il? La vie, la jouissance de jours heureux, à qui le veut bien (*homo qui uult*). Dieu qui est la vie vraie et véritable n'a que cela à donner: Lui-même, et la béatitude qui en découle (« Dieu mon bonheur et ma joie! »). Appartenir à Dieu, tel est bien la condition nécessaire et suffisante pour que l'homme soit heureux. L'homme est fait pour Dieu, et « son cœur est sans repos tant qu'il ne commence à reposer en lui » (S. Augustin, Conf. I,1).

Une théologie de la transcendance et de l'immanence, de Dieu et de l'homme, dans leur relation mutuelle, est sous-jacente à ce texte de la RB. La vocation première et dernière de l'homme, c'est la divinisation (cf. S.Irénée, S.Athanase, les Cappadociens, S.Léon etc...).

A cet appel personnel, l'h. peut répondre « oui » ou « non »: sa liberté est bien réelle (*Si tu, audiens, respondeas 'Ego'...*). Le « si » conditionnel reviendra souvent dans la RB (comme dans l'Évangile: « si veux être parfait »... « si vous m'aimiez »... « si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous »... « si vous gardez mes commandements »...- Jn 14 et 15 surtout, mais la tournure est aussi très sapientielle: cf. Pr 2,1.4; 4,12; 6,2; 9,12...), en particulier en RB 58 *De Disciplina suscipiendorum fratrum*, 7, 9, 11, 13, 14... La conquête du ciel, de la béatitude qu'est Dieu, n'est offerte qu'à ceux qui le désirent, qui engagent leur liberté dans cet acte de foi par leur *uoluntas*. Rappelons-nous les pleurs de Jésus sur

Jérusalem: « Que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes! Et toi, tu n'as pas **voulu** »... (Lc 13,34).

Après l'écoute de la Parole de Dieu qui appelle (*audiens*) vient la réponse libre et volontaire de l'homme appelé: « *si respondeas 'ego'* = « me voici! C'est la détermination sans ambages du psalmiste: « Voici, je viens, ô Dieu, pour faire ta volonté » (Ps 39,9; cf. He 10,7), ou celle d'Isaïe: « Me voici, envoie-moi! » (Is 6,9). C'est la réponse filiale de Jésus lui-même (cf. Mt 26,36-46 et //). Dieu veut le bonheur de l'homme, mais l'homme, abusé par le Malin, peut ne pas discerner où se trouve le vrai bien, et choisir le mal qui fait son malheur. L'homme, à la suite de l'Adam pécheur, prétend vouloir être heureux sans devoir à Dieu ce bonheur pour lequel il est fait...*Si uis habere ueram et perpetuam uitam...*

Comme à Adam, il est proposé à « l'ouvrier volontaire », l'observance du précepte avec ses aspects positifs et négatifs: *prohibe...ne loquantur dolum..., diuerte amalo, fac bonum, inquire pacem...*

Continuant d'utiliser le Ps 33, Benoît souligne, sous l'effet de la grâce prévenante, le prodigieux renversement de situation à partir de cette libre adhésion de l'h. au vouloir béatifiant de Dieu. Ce « oui » de l'h. à Dieu, manifesté concrètement par les actions bonnes, déclenche pour ainsi dire la mise à l'écoute de Dieu, son attention à la prière de son fidèle, et sa « *parousia* » (l'expression de sa présence: *Ecce adsum!*). Signification de la recherche du dialogue interpersonnel de Dieu avec sa créature raisonnable faite *capax Dei*. Dieu révèle ainsi son être même, sa « *dulcedo* » (cf. S. Augustin, *Conf. passim*), sa *pietas*.

Ainsi, la voie du bonheur est-elle tracée. « Voir » le Règne de Dieu (*uidere regnum suum*) redevient possible. Cela entre dans la perspective eschatologique de la Règle, toute « tendue vers l'Au-delà ». Et le chemin du ciel, nous le connaissons: c'est Jésus (cf. Jn 14,9ss) et son Evangile: *per ducatum Euangelii pergamus itinera eius*. Ce qui suppose la foi, celle qui, vivante, agit par l'amour (Ga 5,6). Remarquons le terme *succinctis* = « sanglés », comme des soldats partant au combat, sanglés du baudrier qui porte l'épée (cf. Ep 6,14: *State ergo succincti lumbos uestros in ueritate...et calceati pedes in praeparatione Euangelii pacis*).

A la conversion de l'h. correspond la « conversion » de Dieu (voir Colombas-Aranguren, BAC, p.202). « La grâce réalise l'unité en laquelle se rencontrent Dieu et l'homme » (Dom I. Herwegen).

Pr. 22-34: Le chemin de la « tente de la rencontre » (tabernacle)

C'est le thème de la tente de la rencontre qui est évoqué ici. Cela nous reporte à la marche des hébreux au désert au temps de l'Exode. C'est en effet au désert qu'Israël, après le passage de la Mer Rouge, a fait l'expérience de la 'convivance' avec Dieu (en hébreu, *im* = avec, est peu différent de *am* = peuple; le peuple est celui qui, par appel, est fait pour marcher « avec Dieu », l'Emmanuel, « Dieu-avec-nous »). Expérience de 'convivance' et de proximité: c'est le temps de la connaissance mutuelle, des fiançailles (fiance = con/fiance, fiance avec quelqu'un). Benoît, reprenant (ou s'inscrivant dans) la Tradition, identifie marche au désert avec Dieu et vie monastique. Dans la désinstallation complète, dans la désappropriation, dans la pure vie de foi, s'opère la rencontre avec Dieu.

A ce thème de la tente est joint celui de « la montagne sainte », lieu privilégié de la Shékinah, de la Présence de YHVH, de Sion-Jérusalem...

Et très précisément, en énonçant les premiers versets du Ps. 14, Benoît poursuit le dialogue entre le chercheur de Dieu (l'aspirant à la vie monastique) et Dieu Lui-même dans Sa Parole :

f) - « Seigneur, qui habitera sous Ta Tente, et qui reposera sur Ta Sainte Montagne ? »

- « Celui-là qui marche sans tache et pratique la justice ; dit la vérité du fond de son cœur et ne profère pas de paroles trompeuses ; qui ne fait pas de tort à son prochain, et n'accepte pas l'opprobre fait à son prochain » (Ps 14, 2-3).

Notons le nombre impressionnant de verbes à l'actif (ils sont soulignés). Et « marcher sans tache », « pratiquer la justice » (cf. Mi 6, 8), « dire la vérité du fond du cœur », etc..., se sont autant d' « œuvres bonnes » que l'homme ne peut accomplir qu'avec l'aide de la grâce. Et ceux qui agissent ainsi reconnaissent que « ce qu'il y a de bien en eux », vient du Seigneur (cf. v. 29) à qui appartient la gloire : *Operantem in se Dominum magnificant*. Et cette reconnaissance même de l'action du Seigneur en ceux qui le servent, déclenche l'action de grâce. Il n'y a pas de plus grande joie que cette prise de conscience émerveillée : « Le Seigneur est à l'œuvre en moi ! Et si je suis capable de bien, c'est donc que la grâce est présente et agit »...

Qui peut alors contrecarrer cette action divino-humaine ? Le Démon, l'inspirateur des desseins mauvais de l'homme. Un seul antidote au diable et à ses tromperies : le Christ. On trouve déjà là signifié le **christocentrisme de Benoît**. C'est sur ce Roc qu'est le Christ qu'il s'agit de briser « cette engeance de la pensée diabolique ». Remarquons-là l'exégèse allégorique du Ps. 136.

Se laisser conduire par la grâce accueillie, se détourner du mal en brisant sur le Roc qu'est le Christ toute suggestion mauvaise, et faire le bien que la grâce nous inspire en le rapportant à Dieu (comme le fait S. Paul), voilà assurément le chemin du « Tabernacle » et de la « Fille de Sion » ; voilà la conduite de « l'homme avisé » qui a bâti sur le roc (cf. Mt 7, 24-25). C'est une sorte de résumé du Sermon sur la Montagne que donne ici Benoît.

Pr. 34-35 Récapitulation :

La foi est une réponse personnelle de l'homme à la Parole de Dieu (JP II : réponse à André Frossard, dans « N'ayez pas peur ! »), réponse à formuler non pas de bouche mais « en actes » (*factis nos respondere debere*).

Le langage prend ici un tour eschatologique : cette vie ici-bas n'est qu'une trêve, un délai (*ad indutias* ou *inducias* = suspension d'armes, répit), qu'il convient d'utiliser de la meilleure façon : en corrigeant ce qui doit l'être (*propter emendationem malorum*) : c'est le temps de l'*emendatio*. L'attente de Dieu consiste en ce qu'Il escompte notre changement de vie : c'est là sa patience : Dieu attend que nous fassions pénitence (*patientia Dei ad poenitentiam te adducit*) – cf. Rm 2, 4 -. Le jugement n'est pas pour tout de suite. D'ailleurs, ce que Dieu veut, ce n'est pas « la mort du pécheur » (*Nole mortem peccatoris*), mais sa conversion afin qu'il vive. Le plan de Dieu sur la création est bien un dessein de salut. Dieu met sa gloire dans la vraie vie de l'homme (S. Irénée, A.H. IV, 20, 8).

Il n'y a de vie véritable c'est à dire « spirituelle », animée du Souffle divin de l'Esprit de Dieu, que dans la mesure où l'homme participe à Dieu (« Il n'y a de vie que de la participation à Dieu » - S. Irénée, *ibidem* -). Et participer à Dieu ici-bas, c'est se tenir dans sa « Maison », c'est « habiter sous sa Tente », dans « sa Demeure ». mais tout hôte (*habitor*) de la Maison de Dieu a des devoirs à remplir, un « office », une charge (*officium*), que Benoît transcrit sous la forme « militaire » qui lui est familière : militer dans la sainte obéissance aux préceptes divins (*sanctae praeceptorum oboedientiae militanda* – v.40 -). Comment ? Non pas en rêvant, dans l'attente passive de la venue du Règne de Dieu, mais activement en

préparant nos cœurs – lieu de la conversion -, et nos corps – moyen d’expression sensible et vitale de la conversion.

Mais la grâce est nécessaire ; donc il faudra, dans la prière, demander l’aide de Dieu (*rogamus Dominum*). Il y va de notre bonheur éternel. Le temps présent est irremplaçable : il est celui de l’exercice, de l’ascèse, de la *praxis* : c’est le temps d’accomplir, de courir, et d’agir pour « entrer dans le repos de Dieu » (V. 44 : « courir et agir » - cf. v. 49 : « on court »... - ; S. Augustin est peut-être derrière cette idée d’empressement : cf. *Enarr. In Ps. 39, 11* (*omnes currentes amant se, et ipse amor cursus est*). Chercher Dieu, c’est courir (cf. Ct 1, 4 : « Entraîne-moi sur tes pas, **courons** ! »).

Pr. 45-49 : Une « école du service du Seigneur » : *Constituenda est ergo nobis dominici schola servitii*. En conséquence de ce qui précède – l’appel du Seigneur adressé à l’homme pour le convier à la vie éternelle en Sa demeure, le don de la grâce constamment reconduit moyennant la prière pure, la nécessité de répondre nos actes à l’invitation pressante du Seigneur...-, Benoît dans sa sagesse et son humble bon sens, décide donc de **prendre les moyens** pour réaliser cette éminente fin : constituer une « école du service du Seigneur ». L’homme blessé par le péché des origines et dont sa nature porte la marque, est devenu ignorant des choses de Dieu, amnésique. Il doit réapprendre à se souvenir de Dieu pour reconnaître sa fin (finalité) : il est aveugle et sourd. Il doit **réapprendre** à ECOUTER pour SERVIR le Seigneur, et pour bientôt le VOIR.

L’interprétation de ce verset par les Pères de Cîteaux (voir *Carta Caritatis*) est que cette « Ecole du service du Seigneur », n’est autre qu’une *Scola Caritatis*. Et cela traduit bien la pensée profonde – l’intention – de Benoît. La suite (vv.46-49) le montre à l’évidence : *nihil asperum, nihil grave nos constituturos speramus*, puisque le joug du Seigneur doit être léger et facile (cf. Mt 11, 29). Et cependant, à cause même de l’exigence de l’amour, « si il s’y rencontrait quelque chose d’un peu rigoureux, qui fût imposé pour corriger nos vices et sauvegarder la charité (*uel conuersationem caritatis*), garde-toi bien, sous l’effet d’une crainte subite, de quitter la voie du salut dont les débuts sont toujours difficiles ».

L’amour exige le retranchement des vices qui entravent la croissance des vertus, et la conservation – la maintenance – de la charité ; et pour cela, il faudra dans le monastère consentir à une certaine restriction (*quid paululum restrictius*). D’ailleurs, la raison même le requiert. Cette restriction même, puisqu’elle contribue à l’émondage des vices et à la croissance des vertus, est *uia salutis* : porte étroite, certes, mais passage assuré vers la Vie (*nisi angusto initio*). D’ailleurs, l’effroi de la nature à la perspective d’une nécessaire ascèse n’est que passage; après en avoir expérimenté les bienfaits et avoir progressé « dans la conversion – de mœurs – et la foi » (v. 49), le cœur se dilate, se fait plus grand (*dilatato corde*) : la capacité d’aimer se creuse, et est alors expérimenté « l’inénarrable douceur de l’amour ».

Le croyant fait la découverte merveilleuse de la présence en lui de ce qu’il ne connaissait pas encore : Dieu se cache en moi-même (voir S. Augustin, *Conf. X* ; S. Jean de la +, Cantique spirituel, strophe 1) ; Il fait de moi son Temple, le lieu de sa présence ; présence qui engendre en moi la charité, une nouvelle capacité d’aimer qui m’était auparavant impossible parce qu’elle n’était pas encore née. Dès lors, le passage est fait ; la charrue a repris sa place derrière les bœufs, selon l’*ordo amoris* ; et « par amour », non plus par contrainte ou peur du châtement, « on court sur la voie des commandements ». La Loi n’agit plus comme loi ; elle n’est qu’indicative et fournit l’occasion à l’amour de charité de prendre son élan : occasion

providentielle pour le croyant d'unir sa volonté à celle de son Seigneur (voir Etienne Gilson, « Théologie Mystique de S. Bernard », citation de Serm./Cant. 71, en exergue du livre).

Cette « Ecole du service du Seigneur » procède de la catéchèse baptismale (RM) devenue Prologue (RB). Benoît abrège le Maître des ¾, reprenant de la RM toute la dernière partie : le commentaire des Ps. 33 et 14.

« La vocation monastique n'est pas différente de celle du chrétien » (L. Bouyer, « Le sens de la vie monastique »). Le moine chrétien n'est pas un spécialiste : ni un « spécialiste de la prière », ni un « spécialiste de l'ascèse » ; il utilise seulement les moyens les plus radicaux pour que son christianisme - sa vie en Christ – soit intégral (voir Colombas y Aranguren, BAC, p. 205). Et c'est finalement pour cette seule raison (mener une vie intégralement chrétienne) que Benoît se décide à instituer « une école du service du Seigneur ».

Remarquons la forte opposition, évangélique et paradoxale, entre des expressions comme : « école du service du Seigneur »..., « voie du salut dont les débuts sont toujours difficiles »..., et puis d'autres expressions comme : « dans l'inénarrable douceur de l'amour », ... « rien de rude ni de pesant »... Paradoxe évangélique qui nous ramène à l'objectivité du Mystère (Ep 4) révélé dans le Christ. Le préalable au *dilige et fac quod vis* augustinien est de « s'inscrire vraiment dans le cœur même de l'économie divine », selon l'expression d'André Frossard en dialogue avec J.P. II (fin de la 3^{ème} Partie : « Les mœurs »). C'est aussi ce que confirme le dernier verset du Prologue.

Pr. 50 : Vers le Royaume du Christ

A l'écoute permanente de la Parole sous la forme de l'accueil attentif de l'enseignement de l'Évangile (*ipsius – Christi – magisterio...in eius doctrina*), dans le monastère (Dieu s'y rend présent. Inutile de courir le monde pour rencontrer Dieu), on participera **par la patience** aux souffrances du Christ (c'est une manière privilégiée d'être « associé au Mystère Pascal du Christ » - voir GS n°22, 5). L'aboutissement, c'est le partage du Règne du Christ, selon sa promesse. Cette participation à l'économie rédemptrice s'effectue « par la patience ». *Patientia* est un mot que Benoît utilise aussi bien pour qualifier Dieu Lui-même (en citant Rm 2, 4 : « Ne sais-tu pas que la patience de Dieu t'invite à la pénitence ? » - Prol. v. 37) que pour désigner la vertu cardinale de patience (Prol. v. 50 ; RB 7, 35.42 ; RB 58, 11).

La vocation monastique et chrétienne se trouve, du fait de cette « participation par la patience aux souffrances du Christ » dans et pour son Corps qui est l'Église (col 1, 18), tout à fait christo-centrée (voir Colombas-Aranguren, p. 210).

II. Deuxième Partie : La Constitution organique du *Cenobium* (RB 1-3)

RB 1 : Des genres de Moines (*De generibus monachorum*)

Le terme *monachus*, du grec *monakos* dérivé de *monos*, seul, signifie : d'une seule façon, d'un seul lieu, simple, unique en son genre, singulier, solitaire, ...selon le contexte.

L'hébreu *Jahid* s'interprète par « unique », « sans équivalent » - et du fait même « aimé », « préféré » -, mais aussi « solitaire », et par suite « célibataire » (cf. Ps 67, 7 : solitaire pour être privé de compagnie).

Philon ne connaît pas le terme ; il désigne l'homme voué à la contemplation solitaire et unificatrice par *monotropos* ou *monotikos* ; il a formé le substantif *monasterion*, désignant ainsi le lieu propice à l'exercice de la contemplation.

L'auteur de l'Évangile de Thomas (vers 140) emploie *monakos* au sens de « séparé », « élu », « célibataire ».

Entre 140 et l'usage du mot par Eusèbe de Césarée (+ 339) ainsi que par Athanase (+ 373), on ne rencontre aucun usage du mot : le *hiatus* semble avoir été total. En somme, dans la littérature du IV^e s., âge d'or du monachisme, le terme devenu technique de *monakos* signifie « séparé » et « célibataire » (solitaire et non marié).

Le terme latinisé a donné *monachus* ; il prend une extension de sens visant « toute classe d'ascète », après avoir désigné « unité de pensée », unité de propos », « unité de conduite ». Il est d'usage large dans la version latine de Jérôme de la *Vita Antonii*.

Le mot en vient à constituer une sorte de titre de noblesse spirituelle. Pour Athanase, Jérôme, Pallade, Rufin d'Aquilée, Augustin, Eucher de Lyon, Cassien, le moine s'entoure de tout un halo de thèmes spirituels : le moine n'est pas seulement le « célibataire », le « séparé », le « solitaire » ; c'est aussi « le philosophe » (par antonomase, comme Aristote est le stagirite), « l'athlète », « le soldat du Christ », « le nouveau martyr », « l'émule et le compagnon des anges », le type de « l'homme nouveau » (cf. Ep 2, 15) tel qu'il apparaît aux yeux de la foi : l'homme qui aspire à être toujours plus à l'image du Christ, mort et ressuscité, celui dont « la vie est cachée avec le Christ en Dieu » (Col 3, 3), citoyen de l'autre monde tout en étant dans le monde (cf. Ph 1, 27 ; 3, 20).

Philoxène de Mabboug (près d'Antioche ; + 518) désigne ainsi le « moine » : « renoncé, libre, abstinent, ascète, vénérable, crucifié pour le monde, patient, longanime, homme spirituel, imitateur du Christ, homme parfait, homme de Dieu, fils chéri, héritier des biens du Père, compagnon de Jésus, porteur de la croix, mort au monde, ressuscité pour Dieu, revêtu du Christ, homme de l'Esprit, ange de chair, connaisseur des mystères du Christ, sage de Dieu » (Hom.9, SC 44, p. 250).

Ce terme de *monachus*, dans la RB, connote donc tout un ensemble de « résonances glorieuses et exigeantes ; programme de sainteté pour ceux qui cherchent à honorer ce nom, mais qui constitue un reproche permanent pour ceux qui le portent indignement ». *Monachus*, c'est « un titre qui oblige, un programme ».

1, 2 = « Le premier (genre de moines) est celui des cénobites qui militent dans un monastère sous une règle et un Abbé » (*Primum coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula uel abbate*).

Dans cette courte et dense définition de la vie « en commun » (*koinos bios*), tous les mots portent :

coenobitarum : « ceux qui vivent en communauté », traduit Jérôme (*Epist.*22, 34). Mais c'est Cassien qui en fait explicitement le premier genre (voir Conférences 18, 4). Et si l'on sait que Cassien garde toujours la nostalgie de l'érémisme égyptien, cette mention ne peut être pour lui qu'une précision d'ordre chronologique : selon un schéma cher à Cassien, les premiers

« moines » furent les apôtres ; et ils vivaient en communauté. Donc, pour lui et pour la tradition antérieure et postérieure, la première communauté monastique fut la Communauté Apostolique dont Ac 2, 42-47 est comme la charte. La *disciplina coenobitorum* remonterait donc au temps des Apôtres (voir Conférences 18, 5). Benoît accepte ici la thèse de Cassien. En effet, le « second » genre, celui des ermites, est qualitativement plus prisé, semble-t-il, ue celui des cénobites – à en juger par l'éloge que Benoît en fait - ; et il fait de la vie cénobitique une propédeutique à la vie érémitique (ou anachorétique). Il y a cependant d'autres facteurs qui entrent en jeu dans cette qualification adoptée par Benoît : ne tient-il pas à ménager la susceptibilité de certains « ermites » de renom ? Ne tient-il pas à marquer sa préférence pour ce qui est humble, moins parfait en soi – idéalement -, mais plus expédient pour atteindre la « fin » (le salut et la vie éternelle) et déjouer les pièges du Malin? Le sens psychologique de Benoît et sa longue expérience (anachorétique d'abord, puis cénobitique) lui sont, avec l'aide du Christ, un guide très sûr.

Militans : voir la concordance des mots latins de la RB édition Dom Schmitz, p. 211 ; et Christine Morhmann, « Le latin des chrétiens », art. sur *militare*. *Militare* = servir (emprunt au vocabulaire militaire).

Sub regula uel abbate = la différence avec les prescriptions et définitions antérieures est notable ; dans la RB, ce qui devient spécifique de la vie cénobitique, ce n'est pas de vivre *monasteriale* (dans un monastère), ni sous l'autorité d'un abbé (l'ancien, chez Cassien et chez les Pères du désert), mais bien de joindre à ces deux prérogatives, celle de vivre sous une règle ; donc, sous une loi écrite qui devra être interprétée par l'autorité légitime, à savoir l'Abbé. La Règle est le régulateur de l'autorité de l'Abbé. L'Abbé doit conformer ses actes et jugements à la Règle qui est « maîtresse » (*magistra* ; RB 3, 7) : il lui doit obéissance. Mais il en est aussi l'interprète pour en dégager l'esprit et orienter l'action des Frères de la Communauté. Il est très éclairant de comparer le rôle de l'Abbé par rapport à la Règle avec celui – mutatis mutandis – du Magistère de l'Eglise par rapport à la Tradition et à l'Ecriture (cf. D.V. n°10). Dans la Règle se trouvent rassemblées « les traditions des Anciens ». A la « tradition orale » succède la « tradition écrite » (comme cela s'est fait dans la rédaction des évangiles). Néanmoins, l'Ancien fait partie de la Tradition, et reste indispensable pour dégager l'esprit du texte pour aujourd'hui.

Monasteriale : une précision importante de convenance qui tend à démarquer les cénobites, selon S. Benoît, des gyrovagues et des sarabaïtes dont il va bientôt faire le procès.

1, 3-5 : Le second genre de moines ; les anachorètes ou ermites

Les deux termes sont employés équivalement par Jérôme (Lettre 22, 33) et par Cassien (*Conf.* XVIII, 6). Benoît reprend cette tradition. Il est intéressant de noter que la haute considération que Benoît leur défère s'origine néanmoins dans le fait qu'ils sont issus du *coenobium*, matrice de toute vie authentiquement monastique. Les ermites sont fils des cénobites desquels ils reçoivent leur initiation au combat spirituel et singulier du « désert ». L'idée de combat, de *militia christiana*, est omniprésente dans ces deux versets ; notons le vocabulaire spécifique et quasi technique : *pugnare, ex acie, ad singularem pugnam, sola manu uel brachio, contra diabolum, contra uitia...*)

Mais il est un second registre d'idées elles aussi très présentes : celui de l'instruction, de la science acquise. Pour combattre seul contre le diable, il faut, de toute nécessité, en avoir appris l'art (*ars*). Remarquons le vocabulaire : *discere* = apprendre, s'instruire ; *exstructi* = construits, édifiés ; *docti* = instruits). Le monastère est donc considéré comme une sorte d'académie militaire, une ESM, où l'on apprend à combattre. L'ennemi désigné est le diable

dont l'influence tentatrice est toujours à l'œuvre en l'homme par le biais des *logismoï* ou *spiritus* (pensées, esprits : voir Cassien, « Instit. Cénob. V-XII » ; Evagre, « Traité des esprits »). La lutte contre les pensées est la grande œuvre du moine, des cénobites comme des ermites.

1, 6-9 : Les sarabaïtes

. Ce qu'ils sont : - un genre de moines tout à fait détestable (*teterrimum genus*) ; qui n'ont subi l'épreuve d'aucune règle, maîtresse d'expérience (*experienta magistra*), mais sont amollis comme du plomb (*in plumbi natura molliti*) ;

qui mentent à Dieu par leur tonsure, restant attachés au monde par leurs œuvres.

. Quelles sont leurs mœurs :

ils vivent à deux ou trois, sans pasteur, dans leurs propres bergeries, ayant pour loi le plaisir de leurs convoitises (*desideriorum uoluptas*), faisant leur volonté propre.

A l'inverse des cénobites, ils n'ont ni règle, ni Abbé, auxquels se soumettre. Et voilà bien ce qui les rend abominables.

Pour Jérôme (Lettre 22, 34), les sarabaïtes ou « Remnuoth » sont « le genre de moines le plus détestable et le plus déprécié... Ils ne se soumettent à rien ». Cassien, qui suit Jérôme, les considère « les pires de tous » (*Conf. XVIII, 7*). Benoît garde, comme toujours, une certaine modération dans son jugement critique. On reconnaît là encore sa *discretio*.

1, 10-11 : Les gyrovagues

S. Augustin les nomme « circoncillions » parce qu'ils vont d'une *cella* à l'autre, d'un monastère à l'autre, *semper uagi et numquam stabiles*, dira d'eux Benoît, ajoutant au tableau : « esclaves de leurs volontés propres et de la gueule », les jugeant « encore plus détestables que les sarabaïtes », à cause probablement de leur « instabilité » et de leur « vagomanie ». On sait l'importance que Benoît, fidèle à la tradition du désert rapportée par Cassien et les Apophtegmes, attache à la stabilité (cf. RB 4, 99 ; 58, 19...39 ; 60, 22 ; 61, 13).

La RM consacrera 144 lignes à décrire les gyrovagues. Benoît sera plus sobre. Il se contente, après quelques mots, de n'en plus rien dire, préférant le silence à la détraction tapageuse.

1, 12-13 : Conclusion

La RB exclut 2 des 4 genres de moines dont elle fait état, choisissant, sans mésestimer les ermites, de légiférer – *adiuuante Domino* – pour la « très forte race des cénobites ».

Et les ermites ? Comment Benoît les considère-t-il ? Favorablement ? Défavorablement ? Peut-on cerner, à travers ce qu'il dit dans ce chapitre, sa véritable pensée ?

Il semble avoir une « préférence pratique » pour les cénobites, se séparant ici de Cassien qui opte délibérément pour les anachorètes (*Conf. XVIII, 4*). Mais l'anachorétisme de Cassien est mitigé : la XIXème Conférence, et l'attitude de l'Abbé Paul si fortement loué pour son passage du « désert » à la vie « en communauté », en apporte un *confirmatur*. A. de Vogüé fait remarquer que, si Benoît institue une « école », ce n'est pas pour que les « élèves-moines » restent élèves toute leur vie... (« La Communauté et l'Abbé », p. 65). Placide Deseille reconnaît que la RB ne prévoit pas le cas d'un moine qui quitterait le monastère pour la solitude au « désert ». Il conclut que pour Benoît, le passage du cénobitisme à l'anachorétisme n'est pas le chemin normal pour le moine : « c'est un problème en marge de la RB ».

Pour Benoît le moine, « vivant sous une règle et sous un Abbé » est normalement appelé à « persévérer jusqu'à la mort dans la doctrine du Christ - retransmise et interprétée par l'Abbé – au sein du monastère, participant par la patience aux souffrances du Christ pour être admis à partager son Règne (Cf. fin du Prol. v. 50).

*

Chapitre 2 : « Des qualités requises de l'Abbé » (*Qualis debeat esse Abbas*)

A ce ch.2, il convient d'associer les ch. 64 et 27 pour avoir une juste idée de la pensée de Benoît sur ce point essentiel : « Quel doit être l'Abbé ».

Le ch. 2, est l'un des plus long de la RB, avec le ch. 7. C'est déjà dire son importance, quand on sait le désir de Benoît d'abrèger, par rapport à la RM. Benoît attache de fait une grande importance à l'Abbé dans la communauté cénobitique : il est « Père du monastère ». Et beaucoup d'autres chapitres de la RB explicitent une règle (*ordo*) de gouvernement en référence à l'Abbé (cf. RB 27, 36, 47, 56, 65...).

L'unique justification possible d'attribution à un homme, au plan religieux, le nom de « père » - qui ne doit être donné qu'à Dieu (Mt 23, 9) – réside dans le fait précisément de rendre hommage à l'unique paternité de Dieu que l'Abbé représente. Ainsi l'entend Jérôme (*In Ps.* 143 ; cf. I. Hausherr, « Direction spirituelle », pp. 29-30).

C'est ainsi que dans les documents monastiques du IV^{ème} s. tardif, l'usage du mot « père » (*Abba*) est fréquent (voir *Historia monachorum* ; *Historia Lausiaca* ; *Apophthegmata Patrum*). Cependant, dans les textes primitifs (*Vita Antonii* d'Athanase, Lettres de S. Antoine), il n'en est pas question.

Apa (en copte) ou *Abba*, qualifie le moine qui a atteint la perfection, qui a reçu l'Esprit – le *téleios*, le *pneumatophoros* – et donc, qui possède le charisme de « discernement des esprits » et de la « science spirituelle » ; celui qui est capable de prononcer le *logion*, la parole, et de former (comme par engendrement, ce qui est le propre du père) des moines parfaits, futurs « pères spirituels ». Cela apparaît clairement dans les Apophtegmes et les Sentences des Pères.

Avec l'usage, le terme s'est dévalué et fut employé de façon honorifique pour désigner Théophile d'Alexandrie, le « Pharaon d'Egypte », et autres potentats ecclésiastiques. Le terme passa dans la langue grecque et latine. Chez les latins, il devint synonyme de *pater*, *praepositus*, *maior*, noms servant à désigner le supérieur de communauté monastique (voir Sulpice Sévère et Cassien). Au 6^{ème} s. , le terme *Abba* était certainement très employé (cf. RM, RB...), avec – dans le contexte monastique la signification plus spécifique d' « Ancien » ou de « Père spirituel ».

RB 2, 2-3 : Le Vicaire du Christ

Christi enim agere uices in monasterio creditur. Ce n'est pas du domaine de l'opinion, c'est une matière de foi (*creditur* !). et pour appuyer cette assertion, il est précisé que de nom d'Abbé est un surnom (*pronomén*) ; celui du Christ lui-même. Cela nous surprend. Comment

Benoît peut-il affirmer pareille chose en dépit des témoignages scripturaires, des récents Conciles (Ephèse et Chalcédoine) et de la Tradition vivante de l'Eglise ?

Que l'Abbé porte le nom de « Père » parce que « Père » (*Abba*) est un surnom du Christ, apparaît discutable.

Que le Christ soit « Père » parce qu'on lit en S. Paul : « Vous avez reçu l'Esprit d'adoption filiale qui vous fait crier *Abba ! Pater !* » (Rm 8, 15), est tout à fait inacceptable.

On pourra consulter sur cette question G. Racle, « A propos du Christ Père », RSR 50, (1962), pp.400-408.

Les témoignages patristiques sur la paternité du Christ sont nombreux :

Aristide (*Apologia*), Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase, Augustin, Evagre, Philoxène de Mabboug, Césaire d'Arles, RM, tous garantissent le caractère antique de cette dénomination, cela pour des raisons très diverses : Xt comme Nouvel Adam, comme Epoux de l'Eglise ; Xt Maître des chrétiens ; l'usage de l'expression chez S. Jean (« Petits enfants... » - Discours après la Cène -, « les enfants, avez-vous quelque chose à manger »...- Jn 21 -...) ; à ce sujet, voir H. Urs von Balthasar, « Les thèmes johanniques dans la RB et leur actualité », Collect. Cisterc. 3 (1975), pp. 3-14.

Le Christ peut être nommé « Père » en tant qu'il manifeste la paternité de Dieu, « la condescendance de la Trinité pour nous » (Gonzales Gil).

S. François de Sales écrit : « La vie de Notre Seigneur est le parfait exemple de tous les hommes mais particulièrement de ceux qui sont en l'état de perfection, comme les religieux et les évêques. Il est le Maître souverain que le Père éternel a envoyé au monde pour nous enseigner ce que nous devons faire ;...outre l'obligation que nous avons de nous former sur ce divin Modèle, nous devons grandement être exacts à considérer ses actions pour les imiter, parce que c'est l'une des plus excellentes intentions que nous puissions avoir pour tout ce que nous faisons, que de les faire parce que Notre Seigneur les a faites ; c'est à dire pratiquer les vertus parce que notre Père les a pratiquées et comme il les a pratiquées » (« De la vie parfaite », VI, 349).

« Le fait d'appeler le Christ « père », procède chez Benoît d'une réaction possible face à l'arianisme ambiant : contredire la tendance à considérer le Fils comme inférieur au Père. Pour sauvegarder la divinité du Seigneur Jésus, Benoît taira le fait que le Christ soit le « frère » des moines. Pourtant, c'est en tant que « Frère » et non de « Père » que le Xt est présenté (et qu'il se présente lui-même) dans le NT (Mt 25, 40 ; 28, 10 ; Jn 20, 17 ; Rm 8, 29 ; He 2, 11...). Nous savons aussi que pour S. Paul, « le Père » est synonyme de « Dieu ». Or, le Christ l'est effectivement.

Il y a donc une partialité christologique de la RB fort compréhensible ; elle incline à faire de l'Abbé le « vicaire », non pas du « Christ-Frère », mais du « Christ-Père ». Il est aussi certain que dans la RB est toujours mis une distance entre l'Abbé et les moines de la Communauté. Elle porte en cela la marque de son temps.

RB 2, 4-10 : L'Abbé Maître et Pasteur

Il ne s'agit jamais dans les Règles antiques d'une assimilation de l'Abbé au Père céleste. Et cependant, toutes ces Règles basent leur doctrine théorique et pratique de l'autorité monastique sur le principe fondamental énoncé avec solennité et force : l'Abbé est le vicaire du Christ-Père. Toutes les prescriptions et recommandations le concernant, tournent autour de ce principe fondamental. Comme le Christ, - et à son exemple -, l'Abbé est Maître (*Magister, didaskalos*) et Pasteur (*Pastor, poimen*) ; ceci dans une ligne néo-testamentaire : Jn 10, 14 ; Jn 13, 13 ; Mt 18, 12 ; cf. RB 27.

Comme *Magister*, il n'a cependant pas à enseigner une doctrine qui lui soit propre. Sa doctrine est celle du Christ et de l'Eglise.

Comme *Pastor*, il n'a pas l'empire sur un troupeau qui lui appartienne en propre, mais sur des brebis qui appartiennent au Père de famille, le Christ (cf. RB 2, 7).

Et l'Abbé est rendu responsable, non seulement de son enseignement, mais aussi de la conduite de ses disciples – précisément de l'obéissance des moines à lui confiés ; cela « devant Dieu » (cf. RB 2, 7).

Comme *Medicus* (RB 28, 2), il devra faire preuve à la fois de sagesse et de courageuse décision dans les interventions à pratiquer : *Abbas faciat quod sapiens medicus...*

L'insistance du rédacteur (Benoît lui-même) sur la sollicitude extrême que doit avoir l'Abbé pour chacun des moines « afin de n'en perdre aucun », est extrême et tout à fait surprenante : *omnis diligentia* (RB 2, 8)... *cura* (RB 2, 8.10). Cette sollicitude est bien évangélique. L'Abbé ne peut en rien se confondre avec un quelconque potentat arbitraire et tyrannique. Il a, comme tout « ministre » dans la Nouvelle Alliance, à rendre compte de sa gestion au Christ lui-même.

RB 2, 11-40 : Les normes de gouvernement

Long passage très dense témoignant de la sagesse de Benoît et de sa connaissance de l'homme (anthropologie, sens psychologique, bon sens) : il est « expert en humanité », aurait dit Paul VI (cf. Discours à l'ONU).

Cinq parties dans cette séquence :

- a) vv. 11-15 = le mode de gouvernement de l'Abbé ; il s'opère de deux manières : par ses paroles, en proposant les commandements du Seigneur aux *capaces* ; par ses actes, en montrant ce que sont les préceptes divins aux *simpliciores* et aux *duri corde*.
Et ces deux manières de gouverner, conformes au double enseignement des Anciens théorique et pratique, ne sont pas à employer alternativement mais conjointement ; et la seconde manière doit toujours confirmer la première.
- b) vv. 16-22 = Pas d'acceptation de personnes ; « tous nous sommes un dans le Christ » (Eph 6, 8).
« Nous portons le même fardeau de notre service dans la milice d'un unique Seigneur » (*sub uno Domino aequalem seruitutis militiam baiulamus*). Et « il n'y a pas auprès de Dieu acceptation de personnes » (Rm 2, 11).
« Donc, que de sa part, la charité soit la même pour tous » (v. 22), et que sa *disciplina* (sa manière de se comporter vis à vis des Frères) soit unique envers tous, « eu égard aux mérites de chacun ». Charité envers tous et prédilection pour les plus humbles sont

possible. L'étalon du mérite se prend relativement à l'humilité, comme il se doit. Dieu Lui-même n'agit-il pas ainsi, Lui qui « élève les humbles » !

c) vv. 23-29 = Son enseignement devra suivre les prescriptions de S. Paul à Timothée (2 Tm 4, 2) : « reprends, exhorte, menace » (*Argue, obsecra, increpa*). C'est donc un enseignement ferme mais pastoral, qui s'adaptera « aux circonstances » (*temporibus tempora*), « alternant la rigueur du Maître et l'affection d'un tendre père ». Les péchés (les vices) ne doivent pas être « dissimulés ». Il est du ressort de l'Abbé de les débusquer et de les retrancher « en les coupant à la racine » (*radicitus ea...amputet*). Pour les âmes capables de comprendre, il les admonestera verbalement. Pour les fourbes, les obstinés, les orgueilleux (*superbos*), les désobéissants (*inoboedientes*), qu'il use de la *castigatio* dès la naissance du vice découvert, parce qu'il n'y a – selon l'Écriture – pas d'autre moyen de s'en débarrasser.

d) vv. 30-32 = La régence des âmes et le service des tempéraments

A peine Benoît a-t-il reconnu à l'Abbé sa juridiction, son devoir d'admonestation et de correction des vices, qu'il lui rappelle le propre de sa mission pastorale : *regere animas*, régir les âmes, les conduire et être au service d'un grand nombre de caractères très divers. Autrement dit, il lui faudra faire preuve d'imagination, et s'adapter en fonction de chacun. L'Abbé ne possède pas un pouvoir discrétionnaire ou tyrannique. « Il s'adaptera à tous » (*se omnibus conformet et aptet*), comme un véritable « Pasteur d'âmes » (c'est le titre donné par Van der Meer, à son beau livre sur S. Augustin). On pourra se référer, sur ce thème de l'Abbé Pasteur, Médecin et Pédagogue, à l'imitation du Christ, thème scripturaire et patristique, à H. de Lubac, « Recherches dans la foi : trois études sur Origène, Beauchêne, 1979.

e) vv. 33-36 = La recherche du Royaume avant tout

« Qu'il fasse en tout passer le Royaume de Dieu et sa justice, en premier lieu ». Que le spirituel authentique prenne le pas sur l'économique affairiste. Là encore, Benoît prend appui sur l'Écriture pour fonder ses normes de gouvernement ; il les tire en effet de la Parole de Dieu.

f) vv. 37-40 = La responsabilité des âmes confiées

Il s'agit là d'un dernier rappel de la responsabilité spirituelle des âmes confiées à l'Abbé. Il est d'abord le « père spirituel » de la Communauté. Quant au propre amendement de ses vices, il s'opèrera dans sa diaconie même de régence des âmes (*suscepit regere animas*). S'oubliant lui-même dans le service des autres, il se corrigera ainsi de ses vices qui sont toujours un égoïsme ; le service des autres s'oppose au repliement sur soi. C'est une voie très sûre de sainteté. Non seulement cela, mais il entraînera sur les sommets de la sainteté tout le troupeau à lui confié : *exempla trahunt* !

RB 64 : L'institution de l'Abbé (*De ordinando Abbate*)

Deux parties dans ce chapitre :

1. . **64, 1-6** = les modalités de l'élection de l'Abbé par la Communauté représentée soit par les frères de *sanior concilio* (possédant un jugement plus sain que les autres), soit par la Communauté tout entière.

. **64, 7-22** = les qualités requises au nouvel élu, ce qui constitue un « nouveau directoire abbatial » (Colomb. Arang. p. 236).

RB 64, 1-6

Elegere, constituere, ordinare. Qu'entendre par ces termes ?

Ce n'est certes pas pour Benoît une question uniquement juridique. Il entend laisser à Dieu la première place : la Communauté qui élit son Abbé doit le faire inspirée par « la crainte de Dieu » (*secundum timorem Dei*). Remarquons que l'élection par la majorité de la Communauté est un mode d'élection tardif, postérieur au VI^{ème} s. L'appel au jugement de toute la Communauté ici doit être entendu comme une approbation du choix réalisé par une autorité (ancien Abbé ayant désigné son successeur, Abbé de la région, évêque compétent). Si Benoît avait cherché à substituer au système ancien, un nouveau système d'élection, il l'aurait décrit. Or, il ne l'a pas fait. Dans la RM, c'est l'Abbé, à l'article de la mort, qui désignait son successeur (Ch. 92). Benoît accepte le mode d'élection le plus courant dans la tradition cénobitique.

Le recours, en cas d'impossibilité de réaliser l'*omnis concors congregatio*, à une petite partie d'entre elle (*pars parua*) de meilleur conseil et de bonne opinion (*sanior concilio*) aura lieu.

Il est clair que pour Benoît, le plus important n'est pas le mode d'élection, mais les critères du choix du futur élu : le mérite de sa vie et sa doctrine de sagesse. Cela lui paraît si important qu'il n'hésite pas, malgré toutes les précautions dont il entoure l'« exemption » du monastère, à en appeler soit à l'évêque du diocèse, soit aux Abbés de la région, soit aux chrétiens du voisinage, en cas d'élection d'un intrus « complice des dérèglements de la Cté ». Le « sens de la foi » et de l'Eglise de Benoît apparaît ici fortement. C'est finalement l'évêque qui « ordonnera » - qui conferrera l'« ordination » - à l'Abbé élu par sa Cté. Il s'agit ici, non d'un sacrement proprement dit, mais d'un sacramental conféré par l'évêque (cf. Sacramentaire Grégorien – VI^{ème} s. - : oraison de bénédiction abbatiale). L'évêque du lieu sera entouré des Abbés du voisinage (cf. RB 65, 3).

RB 64, 7-22 : « Le second directoire abbatial »

Nous constatons une notable différence avec RB 2. Il y aurait-il là une sorte de *retractatio* de Benoît ? Peut-être, au sens de « remaniement », de « retouche ». Ce second directoire est mieux ordonné et structuré que le premier :

- le v. 7 renvoie aux vv. 21-22 qui forment inclusion ; il s'agit du compte-rendu de la gestion de la charge confiée par Dieu à son serviteur ; la note eschatologique est dominante.
- Le v. 9 énonce quatre qualités positives : **instruit** de la Loi divine (*doctum lege diuina*), **chaste**, **sobre**, **compatissant** (*castum, sobrium, misericordem*) ; à ces qualités font pendant, au v. 16, des « qualités » négatives : « Il sera **ni agité, ni anxieux, ni excessif, ni obstiné, ni jaloux, ni soupçonneux** ».

- Sur la correction des fautes, Benoît s'étend assez longuement (vv. 12-15), tandis qu'il est assez sobre sur la manière de gouverner (vv. 17-19), mais où il vante la « mère des vertus » : la *discretio*.

Remarquons deux formules de facture augustinienne :

- a) v. 8 ... *sibi oportere prodesse magisquam praedesse* (Qu'il sache qu'il lui faudra beaucoup plus servir que présider) ;
- b) v. 11 ...*oderit uitia, diligat fratres* (Qu'il haïsse les vices, et qu'il aime les frères).

La thème de la miséricorde et du jugement est admirablement traité. L'ultime recommandation est essentielle pour Benoît et prélude à la conclusion eschatologique : « par-dessus tout, qu'il observe tout les points de la présente Règle » (*praecipue, ut praesentem regulam in omnibus conseruet* – v.20). C'est là, la conséquence de tout ce qui précède.

Le P. A. de Vogüé fait remarquer que se révèle une singulière homogénéité de pensée entre le premier et le second directoire de l'Abbé (« La Communauté et l'Abbé », pp. 375-376) :

« Une même vision inspire le rédacteur : celle du pasteur idéal, du serviteur humble, doux et patient qu'est le Christ. Esprit de service, miséricorde, amour pour les hommes, attirant en réponse leur amour, prudence qui redoute par dessus tout l'excès de dureté dans la correction comme dans les ordres, mansuétude, paix... Qui ne sent que toutes ces vertus sont les aspects d'une seule et même attitude fondamentale ? Le Serviteur d'Isaïe, le Christ de S. Matthieu, le Pasteur paulinien, l'Ancien miséricordieux et 'discret' de Cassien, toutes ces images idéales du chef chrétien viennent se fondre sans effort dans un portrait de l'abbé qui est profondément simple »

Tel est l'admirable portrait de l'Abbé que trace S. Benoît dans son chapitre 64 qui complète le ch. 2. Le premier est plus personnel à S. Benoît ; le second est le signe de la volonté du rédacteur de reprendre une tradition bien établie et de la faire sienne. L'Abbé, selon S. Benoît, sera finalement « **l'homme du service et de la miséricorde** ». Ce n'est qu'aux cœurs « endurcis et rebelles » qu'il apparaîtra un maître dur et sévère, tendu et écrasé par le poids de sa charge... Ainsi est-il vraiment le représentant du Christ dans la Communauté, son « lieutenant » (tenant-lieu).

*

RB. 27 : Quelle sollicitude l'Abbé doit avoir à l'égard des excommuniés (*Qualiter debeat abbas sollicitus esse circa excommunicatos*).

Avec ce ch. 27, nous avons là un autre « directoire » beaucoup plus pastoral et encore plus évangélique que les autres (cf. RB 2 et 64).

Quelques remarques à ce sujet :

- Sur les 5 citations de l'Écriture qui figurent en ces 9 versets, 4 sont tirées du N.T. et une d'Ez 34, chapitre qui fait le procès des « pasteurs d'Israël », et dont Jean s'inspire au ch. 10 de son évangile.
- Deux figures servent ici à illustrer le devoir de sollicitude de l'Abbé à l'égard des Frères qui ont failli :
 1. Celle du « sage médecin » (*sapiens medicus*), v.2.
 2. Et celle du « bon pasteur » (*pastor bonus*), v. 8.

Ces deux figures types et exemplaires viennent du Christ lui-même qui se les ait attribuées (cf. Mt 9, 12 ; Lc 15, 4-5).

3. Une troisième figure est suggérée : celle du « rôle sacerdotal » dévolu à l'Abbé, de la même manière que l'auteur de l'Épître aux Hébreux l'attribue à Jésus (cf. He 4, 15).
- On remarquera la place tout à fait éminente faite à la puissance de la prière, plus efficace (*quod maius est*) que tous les « onguents » : « sa prière – celle de l'Abbé – et celle de ses Frères ». Cela fait aussi partie du rôle sacerdotal de l'Abbé.
 - La figure essentielle qui émerge est celle du Christ « Bon Pasteur » qui s'efforce de ne perdre aucune des brebis à lui confiées, et qui va chercher l'unique égarée pour la charger sur ses épaules en la ramenant au troupeau.
 - Le trait dominant qui prélude au ch.64, est exprimé au v.6 :

« Il doit savoir qu'il a reçu le soin d'âmes malades et non une autorité tyrannique sur des âmes saines ».
 - Le contraste est vigoureusement marqué entre la *cura animarum*, et la *tyrannis* (celle-ci étant mis en rapport avec la tyrannie du démon détruite par le Christ ; cf. le Sacramentaire Léonien, 150, 22). La *tyrannis* grecque est une violence dévastatrice. Le terme employé à dessein par Benoît est très fort.

Quant aux rappports entre RM et RB, nous pouvons constater :

1. Que les emprunts que Benoît fait au Maître sont parcellaires ; il se contente de reprendre le dossier biblique utilisé par RM : Lc 15, 4-5 ; Mt 9, 12-13 ; Jn 10, 11.
2. Qu'à la différence du Maître, Benoît renvoie l'Abbé aux paroles de Jésus pour exhorter l'Abbé à la miséricorde envers l'excommunié ; le Maître, lui, met l'exhortation dans la bouche de l'excommunié... (voir RM 14, 7-19).
3. Que chez le Maître, le processus de réconciliation, après pénitence, est long, pénible, humiliant (87 versets lui sont consacrés, au Ch. 14 !). Benoît, par contraste, est concis, synthétique, pudique ; il renvoie l'Abbé à sa conscience qui, éclairée par la Parole de Dieu, devrait l'incliner à faire promptement miséricorde. Il y a donc plus d'humanité chez Benoît.

RB 21, 31 et 65 : Les collaborateurs de l'Abbé

RB 21 : Les doyens du monastère (*De decanis monasterii*)

Le système d'organisation institué et préconisé par la RB provient moins de l'organisation de l'armée romaine (*contubernium* = 10 soldats à la tête desquels était placé un chef ou *caput contubernii*) qu'à la tradition monastique copte. En témoignent, pour l'occident, Jérôme (Lettre 22, 35), Augustin (*De moribus Eccles. Cathol.* 31, 67), et Cassien (*Inst.* 4, 7.10.17).

La source de Benoît semble être principalement RM 11 où les *decanos* sont essentiellement des surveillants minutieux auprès des dix moines à eux confiés. Ce système de vigilance peut nous choquer, nous « modernes » : un ou deux anciens sont chargés de voir si les frères vaquent à la lecture aux heures prévues (RB 48, 17-18), et des anciens expérimentés ou ‘sempectes’ (*sempectae*) sont chargés de réconforter discrètement les frères qui hésitent à s’amender et à se reprendre en toute humilité après une faute ayant entraîné l’excommunication (RB 27, 2).

Par rapport à la RM, la RB donne à cette fonction de vigilance « une place plus ample, plus pédagogique, plus spirituelle » (cf. Colombas-Aranguren p.245). La qualité requise du *decanus* est d’être « un frère d’un bon témoignage et de sainte vie » (RB 21, 1). La première expression (*boni testimonii fratres*) provient d’Ac 6, 3 et caractérise les candidats à la charge diaconale. Benoît semble avoir en vue, dans l’institution des *decanos*, d’en faire de véritables *diaconos* chargés du très essentiel service de la vigilance dans le monastère. La seconde expression (*sanctae conuersationis*) provient de Dt 1, 13 qui est à l’origine de la hiérarchie en Israël instituée par Moïse.

Finalement, tous les membres de cette « hiérarchie » instituée dans la Communauté monastique, devront répondre à cette double exigence : le bon renom et la sainteté de vie. L’Abbé devra, le premier, y répondre par ses actes (*meritum uitae*) et la sagesse de son enseignement (*sapientiae doctrina*). L’Abbé, en effet, partage toutes ses charges, y compris sa charge première : la responsabilité spirituelle des âmes à lui confiées, cela devant Dieu. Autant dire qu’il ne peut avoir recours qu’à la miséricorde de Dieu, et donc qu’il ne peut être, dans sa fonction abbatiale, que « **le gestionnaire de la miséricorde de Dieu** ». Voilà qui devrait le prémunir de toute prétention et de tout exercice d’un pouvoir tyrannique.

Comment sont élus les « dizainiers » (*eligantur* revient 3 fois !) ? Cette élection ne pouvait dépendre que du jugement de l’Abbé puisque les « dizainiers » étaient appelés à collaborer étroitement avec l’Abbé dans sa fonction d’autorité. C’était donc de l’Abbé (et de frères « craignant Dieu » dont il pouvait prendre conseil – cf. RB 65, 15) que dépendait l’élection des « dizainiers ». Il y allait de la paix de la Communauté (voir RB 65, 11).

RB 31 : Les qualités que doit avoir le Cellerier (*De cellario monasterii qualis sit*)

Cellarius vient de *cella*, qui désigne plusieurs lieux au monastère : le dortoir (RB 22, 4), l’hôtellerie (RB 53, 21), le noviciat (RB 58, 5), la maison du Portier (RB 66, 2).

Ici, *cella* désigne concrètement le cellier (*cellarium*) ou la « dépense », le lieu où se conservent les provisions avant d’être distribuées en temps opportun.

Le cellier, ou « majordome » ou « économ », est celui auquel est confié, dans la Communauté, l’administration des biens matériels du monastère, et, en particulier, la distribution du nécessaire aux moines et aux personnes qui bénéficient du patrimoine monastique, à savoir les pauvres et les hôtes.

Benoît distingue 4 catégories de bénéficiaires (RB 31, 8):

- les malades (*infirmes*) ;
- les enfants (*infantes*) ;
- les hôtes (*hospites*) ;
- les pauvres (*pauperes*).

Le Cellierier était un personnage important dans le monastère de S. Benoît, comme l'étaient diacres et archidiaques dans la primitive Eglise ; il y aurait un parallèle intéressant à tracer entre les rapports diacre/évêque et les rapports cellierier/abbé...Il appartient principalement à l'Abbé, dans le monastère, de se charger du soin des âmes et de leur « accompagnement spirituel », sans entraver cette tâche pastorale par des préoccupations « transitoires, matérielles et caduques » (cf. RB 2, 33-34). De ces réalités, non négligeables, le Cellierier est spécialement chargé ; mais il est exhorté à la faire de façon « religieuse » et spirituelle, c. à d. en « gardant en tout l'humilité » (cf. RB 31, 13) et « la crainte de Dieu » (31, 2). Sa manière d'agir aura en effet une lourde ou bienfaisante répercussion sur la paix et l'harmonie de la vie communautaire.

Ce ch. 31 constitue dans la RB un véritable « petit traité de spiritualité » (voir Colombas/Aranguren p. 247) dans lequel une préoccupation psychologique et morale domine et anime toutes les réglementations d'ordre pratique. Il ne s'agit pas d'un « règlement » précis à l'usage de l'économe, mais d'un traité qui dépeint l'image idéale du moine chargé du « temporel ». Aussi n'est-ce pas un catalogue des obligations de la charge qui est dressé, mais une énumération des qualités requises à l'officier désigné par l'Abbé, et des défauts qu'il devra éviter. C'est un portrait moral du Cellierier que trace ici Benoît, portrait d'où émergent les qualités suivantes : **bon sens, maturité de mœurs, sobriété, tempérance dans le manger et le boire**. Ces qualités procèdent de « la crainte de Dieu ». Les défauts contre lesquels il devra combattre : **esprit d'élévation, turbulence, propension à s'emporter, négligence, prodigalité et étroitesse**. Cette énumération se trouve aux versets 1 et 2 de RB 31.

Il est ajouté, pour résumer la silhouette du Cellierier, qu'il devra être « comme un père pour toute la Communauté » (v.2) ; d'où sa sollicitude pour les malades, les enfants, les hôtes et les pauvres (cf. v.9).

La qualité majeure qui, au plan moral, est une conséquence de la vertu « théologique » (foi) de « crainte de Dieu », est l'**humilité** sur laquelle Benoît insiste particulièrement (vv. 7, 13, 16). On est loin des manières qui ont cours au sein des entreprises ou groupements de personnes vivant dans le « monde du travail », où le « rendement » et l'« efficacité » sont les impératifs majeurs. Ici l'objectif premier recherché dans la gestion du Cellierier est « la paix et l'harmonie » de la Communauté : *fratres non contristet* (v.6).

L'admirable v.7 est très représentatif du climat bénédictin :

« Si l'un des frères vient à lui demander quelque chose de déraisonnable, qu'il ne l'indispose pas en le rebutant avec mépris, mais qu'il lui refuse avec raison et avec humilité ce qu'on lui demande mal à propos ».

Au v. 13, il sera dit, dans la même tonalité : « Quand il n'a pas de quoi donner, qu'il réponde aimablement » ; et l'écriture est citée : « *Sermo bonus super datum optimum* » (Si 18, 17).

Les qualités requises de celui qui en tout doit se référer aux ordres de l'Abbé, sont celles-là mêmes qui sont exigées de l'Abbé : « le mérite de la vie » et « la sagesse de la doctrine ». Ce sera donc dans l'obéissance à l'Abbé que le Cellierier réalisera sa charge : « qu'il ne fasse rien sans l'ordre de l'Abbé » (cf. v.4.12.15).

La finale est admirable et d'une élévation spirituelle d'autant plus remarquable qu'il s'agit d'un chapitre consacré à l'organisation de la gestion temporelle :

« **Que personne ne soit troublé ni contristé dans la maison de Dieu** » (*ut nemo perturbetur neque contristetur in domo Dei*). **Pax !** Tel est l'objectif, que confirmera RB 34, 3-5.

RB 65 : Le Prieur du monastère (*De Praeposito monasterii*)

La pensée de Benoît relative au gouvernement du monastère et de la Communauté est claire : l'Abbé en constitue à la fois la base et la clef de voûte ; cela ressort du v.11 :

« ...nous jugeons que, pour conserver la paix et la charité, il faut que le gouvernement de son monastère dépende entièrement de l'Abbé » (*propter pacis caritatisque custodiam in abbatis pendere arbitrio ordinationem monasterii sui*).

Avec cette clause introduite pour alléger la charge abbatiale et éviter de la part de l'Abbé de se laisser aller à exercer un pouvoir tyrannique : « les dizainiers, autant que faire se peut, régleront tout ce qui est utile au monastère, conformément aux dispositions prises par l'Abbé » (RB 65, 12).

La structure de gouvernement est donc pyramidale :

Abbé



Dizainiers

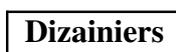
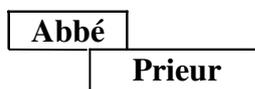


Les Frères

C'est le schéma normal.

A ce schéma s'adjoint, si le lieu l'exige,
si la Communauté le demande,
et si l'Abbé le juge expédient,

un second schéma :



On remarquera la grande prudence de Benoît dans l'institution du Prieur. Il semble qu'il y ait là des expériences antérieures cuisantes... Par rapport au Cellerier dont Benoît faisait son *alter ego*, le *Praepositus* n'a pas la sympathie du Patriarche. Le ton est véhément, et dur. Le vice de juridiction dans l'institution habituelle du *Praepositus* est fortement condamné, dès le préambule du chapitre (vv. 1-10). Benoît veut avant tout éviter de mettre en concurrence Abbé et Prieur comme *ex æquo*, ce qui ne pouvait que favoriser la mainmise de l'évêque du lieu sur le monastère – étant sauf le cas d'intervention pour éviter un scandale lors de l'élection d'un Abbé (cf. RB 2).

Maintenant, Benoît préfère le système de gouvernement par l'entremise de dizainiers à celui d'une bipolarité Abbé-Prieur (vv. 12-13). De toute façon, l'ordination du Prieur ne peut dépendre que de l'Abbé : il le constituera « son Prieur » (*ordinet ipse sibi praepositum* – vv. 14-15).

Les devoirs du Prieur peuvent se réduire à deux :

1. Absolue obéissance à l'Abbé (v. 16).
2. Observance très exacte de la Règle (v. 17).

S'il y contrevenait, la sanction est explicite mais graduée :

1. ➤ reprise verbale jusqu'à 4 fois ;
2. ➤ application rigoureuse du code pénitentiel de la RB ;
3. ➤ expulsion du monastère.

Conclusion :

Benoît confie à l'Abbé la pleine et entière responsabilité du gouvernement de son monastère, avec l'aide du Cellierier et des dizainiers. Ainsi sera préservée la paix et la charité dans la Maison de Dieu.

*

RB 3 : L'appel des Frères en Conseil (*De adhibendis ad consilium Fratibus*)

Ce chapitre est structuré autour de deux mots importants : les « affaires importantes » (*praecipua*) – v. 1 -, et les « affaires moins importantes » (*minora*) – v.12.

Selon qu'il s'agisse d'affaires importantes à traiter ou d'affaires mineures, l'Abbé prendra diversement conseil. Remarquons d'abord que Benoît n'envisage pas que l'Abbé puisse gouverner sans prendre conseil. C'est le point clé du chapitre fortement souligné en finale avec l'appui de l'Écriture :

« Fais tout avec conseil et, après coup, tu ne t'en repentiras pas » (*Omnia fac cum consilio, et post factum non paeniteberis*) – Si 32, 24 .

Les deux manières, pour l'Abbé, de prendre conseil

1. Lorsqu'il s'agira de choses importantes, il convoquera **toute la Communauté** (*omnem congregationem*) :
 4. ➤ il entendra l'avis des Frères (*audiens consilium fratrum*) ;
 5. ➤ il délibèrera par devers lui (*tractet apud se*) ;
 6. ➤ et fera ce qu'il jugera le plus utile (*et quod utilius iudicauerit faciat*).

Remarquons que le processus est un décalque de celui préconisé par l'ACO pour conduire une action apostolique : Voir, Juger, Agir. La seule distinction étant ici que

l'écoute prend le pas sur le « voir » ; l'écoute étant première dans la démarche croyante : *fides ex auditu*.

Benoît s'explique alors sur les raisons de cette convocation de la Communauté tout entière : l'avis du plus jeune n'est pas à négliger ; car le Seigneur se sert souvent du plus jeune pour lui révéler ce qui est préférable. En RB 63, Benoît l'exemple de Daniel et de Samuel enfants, jugeant des vieillards.

Il explicite ensuite sa doctrine relative à l'autorité : Abbé ⇔ moines ; Abbé ⇔ Dieu. La relation interpersonnelle entre l'Abbé et les moines est régulée par l'autorité de la Règle qui est la Maîtresse (*Magistra Regula*, v. 7). L'Abbé, comme chacun des moines doit lui être soumis. Tous obéiront à l'Abbé – la contestation n'étant pas admise (*neque praesumat quisquam cum abbate...contendere*). On sait combien la présomption est prise en chasse par Benoît ! Et l'Abbé se saura redevable devant Dieu de tous ses jugements (cf. v. 11).

Se trouve ainsi posé, le fondement solide de toute vie sociale authentique : la crainte de Dieu, « principe de la Sagesse », et la libre soumission à la loi morale comme réponse à l'amour dont Dieu nous aime.

2. Lorsqu'il s'agira d'affaires mineures, l'Abbé prendra le conseil d'Anciens (cf. v.12).

Ici, la source de Benoît pourrait être la Règle de S. Basile (*Regulae fusius tractatae* 48 et *Regulae brevius tractatae* 104) ; peut-être aussi – et plus probablement – la RM, qui innove, en reconnaissant à l'Abbé la possibilité de faire appel au Conseil de toute la Communauté, alors que la tradition cénobitique ne reconnaissait que le recours au Conseil d'Anciens. La RM cependant ne conçoit cette possibilité que pour traiter des affaires temporelles du monastère.

Remarquons aussi que, pour Benoît, « les Anciens » constituent une catégorie spirituelle, non sociale (voir Colombas/Aranguren p. 258).

La seule chose qui importe, c'est la volonté de Dieu. Le charisme de supérieur – clairement reconnu par Benoît -, ne fonctionne pas hors du contexte d'une Communauté vivante et d'une Règle, qui, l'une et l'autre sont porteurs du même Esprit-Saint.

Benoît établit une synthèse entre trois éléments qu'il porte à leur état d'équilibre :

- le charisme abbatial de « guide » et de « maître spirituel » ;
- le don de discernement de la Communauté ;
- la sagesse accumulée par la tradition et codifiée dans la Règle.

III. Troisième Partie : Le *Corpus asceticum* de la RB (4-7)

RB 4 : Les bonnes (et belles) œuvres (*Quae sunt instrumenta bonorum operum*)

Quels sont les instruments pour bien agir ?

Nous entrons ici dans ce qu'il convient d'appeler le *Corpus asceticum* de la RB constitué par les ch.4 à 7, définis aussi comme « les actes de la milice du cœur » (*actus militiae cordis*). Le premier de ces 4 chapitres, est comme une présentation globale sous forme mnémotechnique de l'ensemble des « vertus de base pour la vie du moine » (cf. Columbas-Aranguren, op.cit., p. 260). En effet, la « trilogie bénédictine » obéissance-silence-humilité, s'y retrouve sous de multiples aspects. Les ch. 5-6-7 ne font qu'explicitier le donné fondamental.

De même, les ch. 5 et 6 se retrouvent essentiellement dans le ch. 7. L'obéissance n'est présentée en RB 5, 1 que comme le 1^{er} degré d'humilité ; et le silence est repris en plusieurs degrés de l'échelle de l'humilité (9^{ème} et 11^{ème} degrés).

On peut dire qu'obéissance et silence sont les deux filles de la vertu-mère qu'est l'humilité (cf. A. de Vogüé, « Commentaire »..., p. 261 et 265). Les ch. 5 et 6 sur l'obéissance et la « taciturnité », appartiennent réellement en fin de compte au traité sur l'humilité. Ils ne s'en dégageront que pour mieux mettre en évidence deux aspects particuliers de la vertu maîtresse : l'humilité.

Nature et contenu du ch. 4

La vie du moine doit, en tout temps, répondre à une observance quadragésimale (cf. RB 49, 1), c'est à dire être une sorte de catéchuménat, une préparation ininterrompue à la Pâque Eternelle. Or, depuis la Didachè (vers 100) jusqu'aux instructions baptismales de S. Pirmien et de S. Boniface, la doctrine présentée aux catéchumènes se faisait sous la forme de sentences facilement mémorisables. Et ce ch. 4 de la RB en est comme une illustration ; il est une longue liste de sentences morales.

Le titre est à entendre sous forme interrogative : « Quels sont les instruments de l'art spirituel ; quelles sont les œuvres vraiment bonnes ? » Le génitif *bonorum operum*, est un génitif d'identité, c'est à dire explicatif. Il s'agit (cf. v.75) en fait des « instruments », (des outils) « de l'*ars spiritualis* », pour bien agir, c'est à dire « selon l'Esprit ».

Trois parties :

- le catalogue des 74 instruments, depuis le précepte de Décalogue, jusqu'à « ne jamais désespérer de la miséricorde de Dieu ».

- la description de la récompense (*merces* = salaire) qui attend celui qui aura mis en pratique « jour et nuit » ces instruments (vv. 76-77).
- L'indication, pour finir, du lieu approprié pour « manier » ces « outils de l'art spirituel » : *claustra monasterii et stabilitas in congregatione* (les cloîtres du monastère – son espace clos – et la stabilité dans la communauté).

Manière de procéder de Benoît : il ne dépend pas ici – semble-t-il – du Maître. Cette liste n'a pas son pareil parmi les listes conservées par ailleurs. L'originalité de Benoît, par rapport à Cassien, est de vouloir « envelopper la vie monastique » et la pratique ascétique tout entière – sans excepter ses premiers pas « dans l'amour de Dieu et du prochain » (cf. A. de Vogüé, « Commentaire... », p. 131).

Tout faire reposer sur le double précepte de l'amour de Dieu et du prochain – que développe le Décalogue -, est le signe que l'intention de Benoît (et celle du Maître) est bien de ne prétendre construire sur d'autre fondement que celui qui a été posé par Dieu Lui-même. « Cet exorde – les deux premiers commandements de l'amour plus les premiers articles du Décalogue (RB 4, 1-9) -, est tout entier une profession de foi et de soumission à l'Évangile » (cf. A. de Vogüé, « Commentaire... », p. 132).

A. Ordonnement du catalogue

« En réalité, il n'existe à proprement parlé aucun ordre. Les sentences se joignent naturellement entre elles, formant de petits groupes plus ou moins articulés entre eux, soit pour adopter la même forme littéraire, soit pour suivre la même inspiration biblique » (Columbas/Aranguren, *op.cit.*, p.263). On peut cependant dire que le catalogue se divise en deux parties :

- 1- vv. 1-40 = où se remarque une abondance de citations bibliques ;
 - 2- vv. 41-74 = où se constate un moindre recours à la Bible, et une doctrine plus systématique, plus élaborée concernant aussi bien les devoirs envers Dieu qu'envers le prochain.
- 1- Dans la première partie (vv. 1-40), on peut distinguer 4 groupes de sentences :
 - a) vv. 1-9 = exorde : les deux grands commandement de l'amour (A. et N.T.), plus les 6 articles du Décalogue, tels que Jésus les transmet dans l'Évangile ; et pour finir, la « Règle d'or ».
 - b) vv. 10-19 = « Se renoncer à soi-même pour suivre le Christ », et le servir dans les pauvres. L'ascèse du « corps » ouvre le « cœur » à la charité envers le prochain.

- c) vv. 20-33 = maintien de la convivance fraternelle et des bonnes relations humaines par l'ascèse (mortification) de l'appétit sensuel ; le thème précédent repris et développé.
- d) vv. 34-40 = groupe de sentences en forme négative : « ne pas... ». Toutes proviennent de sources bibliques, excepté *non somnolentum* (v. 37), propre au milieu monastique !...

2-Dans la seconde partie (vv. 41-74), est établi un programme d'ascèse précédé d'une exhortation à mettre toute sa confiance en Dieu, à Sa grâce (« qui peut davantage » - Dom André Louf) qui s'oppose à l'agir volontariste et unilatéralement personnel : *bonum aliquid in se cum uiderit, Deo applicet, non sibi ; malum uero semper a se factum sciat et sibi reputet* (vv. 42-43). Formules denses qui sont un vigoureux démenti du pélagianisme auquel les moines sont toujours tentés d'adhérer. La crainte de Dieu est première dans l'attitude de l'homme vis à vis de Dieu, parce que Sa grâce est souveraine. Dieu est l'Auteur et la Source de la grâce salvatrice.

Tout l'effort personnel d'ascèse proposé par Benoît est fondé sur l'aide de la grâce prévenante et opérante de Dieu.

Remarquons que le v.62 (« Ne pas vouloir passer pour saint avant de l'être, mais l'être d'abord afin qu'on le dise avec plus de vérité ») provient de la *Passio Juliani et Basilissae* (46).

Au v. 74 est repris l'acte de foi fondamental qui rend possible et opérant tout effort ascétique : l'assurance de l'aide de la grâce divine et la foi en l'inépuisable miséricorde de Dieu... *Et de Dei misericordia numquam desperare.*

B. La rétribution promise (vv. 75-77)

« Tels sont les instruments de l'art spirituel » (v. 75). Il est précisé ensuite que ces « outils » sont à manier non pas en dilettante, de temps en temps ou à l'occasion lorsque se fait sentir le dynamisme de la grâce, mais bien « nuit et jour », sans relâche, *die ac nocte, incessabiliter...*

Pour décrire la récompense promise à l'artisan du combat spirituel, le Maître introduit ici

une description des délices du Paradis inspirée de la *Visio Pauli* (un apocryphe ; cf. RM 3, 84-89).

S.Benoît se limite sobrement à citer 1 Co 2, 9, un texte apophatique : c'est en effet le seul moyen de parler de ce que nous ne pouvons connaître ; la récompense est certaine puisque le Seigneur l'a promise, mais elle est inimaginable, donc indescriptible.

C. L'atelier de l'art spirituel (v. 78)

S.Benoît est décidément un homme qui a le sens des réalités ; le sens de l'Incarnation : sa doctrine spirituelle s'enracine dans un terreau bien réel. Et le cadre de l'ascèse monastique est pour lui, à la fois

- un lieu : les cloîtres du monastère, et
- un climat : la stabilité dans la communauté, c'est à dire l'appartenance à une communauté déterminée et la persévérance permanente dans cette famille monastique concrète à laquelle le moine appartient depuis l'émission de ses vœux (cf. RB 58, 23 : « à partir de ce jour, il fait partie de cette communauté »).

Conclusion

Qui sont les ouvriers de cette œuvre spirituelle ? Ils parlent à la première personne du pluriel (« nous »...) à la fin du ch.apitre (vv. 76-77). Assurément, ce sont les moines (cf. Prologue, v. 14, où le Seigneur s'adresse à « son ouvrier ». Et en RB 7, vv. 49 et 70, le terme « ouvrier » désigne à nouveau « le moine ».

Ainsi, le moine est l'ouvrier de Dieu (*Dei operarius*) ; dans l'atelier du monastère (*officina monasterii*) que sont les cloîtres et la stabilité dans la communauté, à savoir en compagnie d'autres « travailleurs » qui constituent sa famille religieuse, cet « ouvrier de Dieu » travaille (*adimplet*) « nuit et jour », sans relâche, à un office entièrement spirituel (*ars spiritualis*), munis d'outils (*instrumenta*) eux aussi « spirituels », dans un agir concret, pour une *praxis*. Ainsi pourra-t-il espérer, Dieu aidant, recevoir la récompense promise aux serviteurs diligents : celle qui dépasse toutes les espérances.

Ch. 5 : L'obéissance (De oboedientia), et Ch. 68 : Si l'on enjoint à un Frère des choses impossibles (Si fratri impossibilia iniungantur).

Tradition biblique et monastique :

Obéissance : dans toutes les langues indo-européennes, le mot provient du verbe « écouter ». Ecouter et obéir viennent de la même racine.

En latin : ob-audire ⇒ oboedire (hébreu = *shema*)

En grec : *akouô*

Dans la Bible : multiples emplois (voit VTB à "obéissance").

A.T.	N.T.
Gn 3, 1-17; 22, 18	Mt 7, 21

Ex 15, 26	Mc 3, 35
Dt 5, 23-33; 6, 3-4	Lc 22, 42
1 Sam 15, 22; Os 6, 6	Jn 4, 32-34; 6, 38
Is 50, 4-5 (3ème Chant du S.)	Heb 10, 5-7
Ps 39, 7	Rm 1, 5
Si 3, 29; Pr 21, 28...	Ph 2, 6-11...

Ecouter, obéir, c'est faire la volonté de Dieu, c'est à dire mettre en pratique ses commandements. Et, **l'essence même du péché, c'est la désobéissance.**

La vie de Jésus elle-même, est essentiellement une obéissance filiale totale accordée à la volonté du Père jusqu'en sa Passion, et sa mort sur la croix (cf. Mt 26, 39-42 ; Mc 14, 36 ; Lc 22, 42). Le vrai disciple de Jésus, accomplit lui aussi la volonté du Père.

S.Paul oppose l'obéissance de Jésus à la désobéissance d'Adam (cf. Ph 2, 6-11). L'obéissance de Jésus est le fondement du salut (cf. Rm 5, 19) :

« Comme en effet par la désobéissance d'un seul (Adam), la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par l'obéissance d'un seul (le Christ), la multitude sera constituée juste ».

La foi, pour S.Paul, est une obéissance à la prédication du message de salut. Le chrétien est l'homme de l'obéissance à l'Évangile de N.S.J.C. (cf. 2 Th 1, 8).

S. Jean est tout aussi formel ; Jn 6, 38 : Jésus, le Fils de Dieu, est descendu du ciel pour faire la volonté de Celui qui l'a envoyé, son Père .

Chez les Pères, « lecteurs de l'Écriture », même écho. Mais c'est surtout dans les milieux monastiques, que l'obéissance rencontre un extraordinaire écho. Les Pères du désert enseignent que l'abnégation de soi consiste dans le renoncement à la volonté propre, ce « mur de bronze » comme l'appelle Abba Poemen, qui sépare l'homme de Dieu.

« Le service du moine, c'est l'obéissance », assure Hiperiquius (cf. *Verba seniorum* 14, 111).

L'insistance est mise sur la médiation de l'obéissance due à Dieu par l'intermédiaire de l'obéissance au Père spirituel, à l'Ancien, à la Règle chez les cénobites.

"L'obéissance est un renoncement au discernement, par plénitude de discernement", affirme S. Jean Climaque (+ vers 670), au 4ème degré de son "Echelle Sainte". Et l'Abbé de Rancé: "Tous les péchés sont des désobéissances" ('De la sainteté et des devoirs de la vie monastique').

L'obéissance acétique ou éducative des anachorètes est complétée par l'obéissance fonctionnelle, sociale, au service de la communauté, chez les cénobites.

L'obéissance est promotrice du progrès spirituel chez tous les grands législateurs monastiques : Pachôme, Basile, Benoît. La base radicale est le renoncement à la volonté propre et au jugement personnel propre ; cf. Basile, *Regulae fusius tractatae* (Gde Règles) 28 et 41; *Regulae breuius tractatae* (Petites Règles) 152.

Le ch. 5 de la RB

L'importance que Benoît attache à l'obéissance se déduit du simple fait qu'il y consacre 3 chapitres (RB 5, 68, 71). Dès le Prologue, il en fait le « chemin du retour vers Dieu » (Prol. 2). Le ch. 5, étant jugé incomplet et ne répondant pas totalement à l'attente escomptée, Benoît prend conscience, avec le temps et enrichi d'une sage expérience, de la nécessité de compléter ce chapitre par les ch. 68 et 71.

Plan du ch. 5 :

- L'obéissance prompte, et ses motifs (vv. 1-9)
- Description de l'obéissance et justification biblique (vv. 10-13)
- Autres qualités de l'obéissance, avec *excursus* sur **le murmure** plaie destructrice de l'obéissance (vv. 14-19).

1- Promptitude dans l'obéissance (RB 5, 1-9)

« Le premier degré d'humilité est une obéissance sans délai » (v. 1). Comment concilier cela avec RB 7, 10ss, où il est dit que la crainte de Dieu constitue le premier degré d'humilité ? En RB 5, 1, faut-il entendre *gradus* au sens de « lieu », de « catégorie », comme le veut H. Vanderhoven (« Les plus anciens manuscrits de la RM transmettent déjà un texte interpolé », dans *Scriptorium* I, 1946-47, pp. 97-201) ? A. Louf propose ce comprendre *primus...gradus* au sens de « degré principal », - voire de « degré unique » -, qui inclurait et résumerait l'ensemble des degrés de l'échelle de l'humilité. Ainsi, S. Benoît entendrait par là que l'obéissance est l'expression majeure de l'humilité monastique : **le moine humble est obéissant**. Dom Delatte propose la même explication : l'obéissance est l'*apax*, c'est à dire l'expression et le résumé les plus parfaits de l'humilité (cf. *Commentaire...*, p. 94). A. de Vogüé interprète *primus* comme « premier dans le temps », comme « fondamental » du point de vue de la pédagogie monastique (cf. *La Communauté et l'Abbé*, p.217-218).

Il semble qu'ici Benoît dépende de Jean Cassien qui parle d' « indices de l'humilité », dont le premier (*primus*) est de « tenir mortifiées toutes les volontés propres » (cf. *Instit. Cénob.*, 4, 39). L'apprentissage du novice consiste, selon lui, à « vaincre toutes ses volontés » (*ibidem*, ch. 3). C'est une constante dans la tradition monastique. **L'obéissance** est considérée, dans le cénobitisme, comme « **la vertu qui fonde**

réellement les communautés » (cf. S. Jérôme, Lettre 22, 35 ; Sulpice Sévère, Dial. 1, 10-11 ; 1, 19 : « *prima lex...* »).

Humilitas et vie monastique sont pratiquement synonymes. « Qui ne sait s'humilier ne saurait être moine », répétaient les Anciens (les *starsy* = pl. de *starets*).

Sur la synchronisation entre l'ordre donné et l'exécution de ce qui est commandé, voir S. Augustin, Conf. VIII, 9 :

« D'où vient ce fait monstrueux ? Pourquoi cela ? L'âme commande au corps : sur le champ elle est obéie ; l'âme commande à l'âme : elle éprouve de la résistance. L'âme commande que la main bouge, et c'est chose si facile qu'à peine distingue-t-on entre l'exécution et le commandement ; cependant l'âme est esprit, la main est corps. L'âme commande que l'âme veuille, qui n'est pas autre qu'elle même, et néanmoins elle ne fait rien. D'où vient ce fait monstrueux ? Pourquoi cela ? L'âme, dis-je, commande de vouloir, chose qu'elle ne commanderait pas à moins que de vouloir, et ce qu'elle commande ne se fait pas.

Mais c'est qu'elle n'est pas toute à vouloir ; aussi n'est-elle pas toute à commander »...

2- Description de l'obéissance ; son fondement biblique (vv. 10-13)

Nous avons-là un très dense passage. On y trouve :

- La finalité de la vie monastique, c'est à dire « le violent désir d'accéder à la vie éternelle » (*ad uitam aeternam gradiendi amor incumbit*) Cf. J. Cassien, Conf.I ; « Du but et de la fin de la vie monastique ».
- Le moyen théorique d'accéder à cette fin : « se presser par la porte étroite qui conduit à la vie » (*angustam uiam... quae ducit ad Vitam*).
- Les modalités concrètes impliquées par le choix de ce moyen radical et infaillible : renoncer à la satisfaction de ses propres désirs pour « marcher au jugement et selon l'ordre d'un autre » (*ambulantes alieno iudicio et imperio*).
- Le fondement de l'authenticité et de l'efficacité de ce moyen : le Seigneur lui-même l'a emprunté, « faisant non pas sa volonté, mais la volonté de Celui qui l'avait envoyé »...

Remarquons qu'il s'agit ici de l'obéissance cénobitique présentée tout à tour sous sa forme négative (le renoncement à sa volonté propre), puis sous sa forme positive (**marcher** au jugement et selon l'ordre d'un autre, **vivre** dans un monastère, **désirer** être gouvernés par un Abbé, **imiter** le Seigneur).

Benoît confirme ici la définition même du cénobitisme exposée en RB 1, 2 : les cénobites sont des moines qui « vivent dans un monastère et servent sous une Règle et un Abbé ».

L'obéissance apparaît déjà comme **un bien** (cf. RB 71,1) et, en cela, fort désirable puisqu'elle est imitation du Seigneur Jésus Christ. D'autre part, son caractère libre et volontaire est esquissé ; il sera développé par la suite.

3- Les autres qualités de l'obéissance (RB 5, 14-18)

- Pour être « agréable à Dieu » et « douce aux hommes », l'obéissance cénobitique se caractérise par la manière dont est « exécuté » l'ordre reçu : sans agitation désordonnée (*non trepide*), sans retard cependant (*non tarde*), sans tiédeur (*non tepide*), sans accompagner l'exécution de quelque murmure ou contestation effective (*aut cum murmurio uel cum responso nolentis efficiatur*).
- On remarquera que l'obéissance doit répondre à la double exigence de charité vis à vis de Dieu et par rapport aux hommes.
- L'Écriture, une fois encore, en est le fondement : « Qui vous écoute, m'écoute » (cf. Lc 10, 16). Et l'« économie » (*oikonomia*) de la Rédemption constitue comme la raison de la médiation humaine. Obéir au Supérieur mandaté, c'est obéir en quelque sorte au Christ (cf. Ignace d'Antioche : « Suivez l'évêque comme le Christ lui-même »... Aux Ephésiens, 3, 1 ; Magn. 6, 1 etc...).
- Cette obéissance qui, « donnée aux hommes est rendue à Dieu », ne peut être que **joyeuse**...*In simplicitate cordis mei, laetus obtuli uniuersa haec* (Dans la simplicité de mon cœur, joyeux, j'ai tout offert... 1 Ch 29, 17)...*Hilarem datorem diligit Deus* (Dieu aime qui donne avec joie : 2 Co 9, 7). Donc, ce sera de bon cœur (*cum bono animo*) et du fond du cœur (*cum assensu*) qu'il conviendra d'obéir.
- Benoît insiste sur l'unité du composé humain dans l'agir rectifié du *conuersus* (converti = moine). L'homme grâcié, redevient « un », par la grâce du Christ ; unifié, *monos*. Il n'agit pas différemment qu'il ne pense, ou mieux, **il agit selon sa foi qui lui fait connaître le bien suprême qu'est l'obéissance**, à l'imitation du Christ (cf. Ph 2, 6-11).
- Le **murmure**, ennemi n°1 de Benoît, est destructeur et du moine, et de la communauté où il vit (cf. 4, 39 ; 5, 14.17-19 ; 23, 1 ; **34, 6** ; 35, 13 ; 40, 8-9 ; 41, 5 ; 53, 18...). Mais si quelqu'un s'adonne à ce mal suprême ou se laisse séduire par lui, il lui reste le recours de s'humilier. L'humilité demeure toujours et partout, dans la communauté bénédictine, la « planche de salut ». Rappelons que la « satisfaction » fait partie intégrante des actes du pénitent, dans le sacrement de la Réconciliation. C'est là un aspect manifeste du « bon sens », de la sagesse, de la profonde expérience spirituelle et de la connaissance psychologique de l'âme humaine de Benoît : à la plus haute et très évangélique spiritualité, se trouve mêlé un article du code pénal ! Benoît sait que l'homme qui vient à se convertir (*ad conuersionem*), n'est pas un ange, et que, converti, il ne le sera pas davantage, au

point d'être toujours capable de laisser le « vieil homme » reprendre le dessus... C'est pourquoi les moyens de coercition doivent toujours demeurer disponibles, pour le bien même des personnes, âme, corps et esprit.

Le témoignage de l'Écriture

Trois textes bibliques viennent appuyer cette doctrine sur l'obéissance, manifestant que c'est de l'Écriture que cette doctrine tire son origine :

- **Ps 17, 45** : « Dès qu'il m'a entendu, il m'a obéi ».
- **Lc 10, 16** : « Qui vous écoute, m'écoute » (repris au v. 15).
- **Jn 6, 38** : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle de Celui qui m'a envoyé ».

Cette doctrine est basée sur une foi totale en l'Incarnation : s'il est demandé au moine d'obéir à un homme, l'Abbé, c'est que celui-ci est, dans le monastère, le « tenant-lieu » du Christ, son « vicaire », et qu'à ce titre, il est demandé à l'Abbé ce qui le fut au Christ : donner sa vie pour ses brebis ; et cela rend possible l'obéissance du moine puisqu'elle repose sur un présumé d'amour divin. En fait, le moine n'obéit qu'à Dieu, en obéissant à son Abbé ou à ses Frères (cf. RB 68).

L'Abbé parle doublement au nom du Christ : en tant que Maître (*magister*), et en tant que Supérieur (*maior*). Et c'est à ces deux acceptions qu'est appliquée la parole évangélique de Lc 10, 16. En obéissant, le moine imite le Christ lui-même « venu faire la volonté » du Père.

Cette doctrine de l'obéissance due à l'Abbé, suppose un arrière fond traditionnel concernant la légitimité des véritables « **anciens** » à être obéis en tant que représentant du Christ, avalisant ainsi la théorie des **origines apostoliques du cénobitisme**, mais aussi, en tant que détenteurs d'un charisme spécifique. Il suffit donc, pour S. Benoît (et pour le Maître) que l'Abbé soit un authentique « docteur » et un « pasteur » véritable pour que la promesse du Christ à ses envoyés se réalise en sa personne (voir A. de Vogüé, « La communauté et l'Abbé », p. 273 ss.)

Conclusion : « L'obéissance et le Christ »

Le Christ est posé comme modèle d'obéissance aussi bien pour l'Abbé qui donne des ordres, que pour les moines qui accomplissent ce qui leur est enjoint.

« Le Christ, en conséquence, apparaît aussi bien dans le maître que dans le disciple, puisqu'il est en effet inséparablement le *Logos* qui légifère et le Serviteur humilié. Dans la relation monastique fondamentale, Christ est représenté dans son existence dramatique et dans ses dimensions totales : en sa souveraineté divine et en son humiliation jusqu'à l'extrême... L'un ne va pas sans l'autre. C'est la gloire et le génie sublime du monachisme ainsi que de sa théologie vivante, qui sont ici

exprimés, en cette représentation dramatique – ou mieux sacramentelle – de la personne et de l'action du Christ» [Urs von Balthasar, « Les thèmes johanniques »..., Collect. Cisterc. 37 (1975), p. 10].

C'est pourquoi « l'obéissance reste la vertu infallible, le passe-partout du salut » (Maurice Blondel, « Lettre sur l'obéissance », RAM 1957, pp. 314-320).

Le ch. 68 de la RB : L'obéissance dans les choses impossibles

De ce chapitre, l'admiration d'un Dom Delatte (« Commentaire »...,p.538) comme celle d'un A. de Vogüé (« La Communauté et l'Abbé », p.461) est unanime :

- « testament spirituel qui a valeur d'éternité » (Dom Delatte) ;
- « une des pages les plus caractéristiques et les plus précieuses de la RB » (A. de V.)

Ce chapitre n'est pas une *retractatio* mais un appendice. La question que se pose Benoît est celle-ci : devant l'impossibilité d'obéir, comment un Frère doit-il agir ?

Il n'y a pas d'équivalence chez le Maître qui n'entrevoit en RM 57 que l'excommunication et la réprimande correspondante pour celui qui n'obtempère pas à l'ordre reçu. Cependant, d'autres témoins de la législation monastique s'expriment à ce sujet :

- S. Basile : Petites Règles 69 ;
- Pseudo-Basile : *Admonitio ad filium spiritualem* 6;
- S. Césaire d'Arles: Serm. 233, 7 ;
- S. Jean Cassien : *Institutiones* 4, 10.

Chez tous ces auteurs manque, cependant, **le sens psycho-pédagogique de Benoît**, si manifeste ici . C'est un petit drame en 3 actes qui est décrit :

- 1- réception de l'ordre impossible à exécuter : pas de protestation, simple écoute et acceptation de ce qui est commandé ;
- 2- appréciation du poids de cet ordre reçu et considération de l'outre-dépassement des forces : soumission humble au Supérieur des raisons de sa répugnance devant l'ordre qui apparaît impossible à exécuter ; cela se faisant avec soumission et opportunité (*patienter et oportune*), sans superbe, ni résistance, ni contradiction (*non superbiendo aut resistendo uel contradicendo*) ; c'est l'attitude du moine humble.
- 3- Si le Supérieur maintient l'ordre donné, que le Frère sache « qu'il lui convient d'obéir », mettant toute sa confiance en Dieu et en la puissance de Sa grâce ; et « qu'il

obéisse ! » (*et ex caritate, confidens de adiutorio Dei, oboediat*) [RB 68, 5 ; cf RB 7, 35-43 = 4^{ème} degré d'humilité].

Sans rien retrancher à la doctrine de l'obéissance de RB 5, RB 68 « la met à notre portée ». L'introduction de la suggestion du Frère accablé, « nuance et enrichit le thème de l'obéissance », et « donne lieu à un approfondissement psychologique » (A. de Vogüe, « La Communauté »..., pp. 464-465).

L'obéissance chez S. Benoît n'a rien de la « prouesse ascétique » ; toute sa force provient de l'exemple du Christ, de l'union au Christ obéissant. « C'est uniquement l'exemple du Christ qui justifie l'admirable ch. 68 de S. Benoît ; le Fils qui meurt sur la croix, par obéissance au Père, après avoir exprimé filialement au Père les raisons de sa répugnance : 'Père, s'il est possible' ... » (cf. Mt 26, 29).

« Le conformiste prend les choses même de l'esprit par le dehors ; l'obéissant prend les choses même de la lettre par le dedans »

(H. de Lubac, « Paradoxes », p. 28).

La Lettre de Maurice Blondel (l'auteur de « l'Action ») sur l'obéissance qu'il adressa à un prêtre tenté de désobéir, reste exemplaire : « l'obéissance reste la vertu infaillible, le passe-partout du salut » (*in RAM 1957*, pp. 315-318).

Il convient d'ajouter à ces deux chapitres 5 et 68 sur l'obéissance, le chapitre 71 qui traite de l'obéissance mutuelle due entre Frères.

Le ch. 71 de la RB : « Que les Frères s'obéissent mutuellement » (*ut oboedientes sibi sint inuicem*).

En de larges passages de la RB, les moines apparaissent comme de simples exécutants sous la férule de l'Abbé et de ses collaborateurs. A partir du ch. 63, les choses commencent à changer : les marques de déférences mutuelles sont soulignées (RB 63, 9 ; 70, 4). Les jeunes sont invités à obéir à leurs anciens en toute charité et avec empressement (RB 71, 4).

Donc, il n'est plus uniquement parlé de l'obéissance due à l'Abbé, mais des plus jeunes, et de leur obéissance vis à vis de leurs « anciens ». C'est un nouvel aspect de l'obéissance qui s'ouvre ici : l'obéissance n'est plus considérée d'un point de vue formel et objectif. Elle l'est, d'un point de vue subjectif, comme un bien, une « vertu » (*uirtus* = force), « le chemin par lequel on va à Dieu » (v.2). Elle a une valeur en elle-même, en tant qu'elle implique imitation du Christ dans une libre abnégation de soi. Elle constitue en même temps une manifestation de charité, l'exercice d'un amour fraternel concret, un nouveau lien entre les Frères qui s'obéissent les uns aux autres « en toute charité et sollicitude » (*omni caritate et sollicitudine* : v.4).

L'impulsion à s'obéir à l'envie réciproquement procède de la charité, du regard surnaturel porté sur le Frère en qui est reconnu le Christ en croissance (cf. Jean Eudes Bamberger, « Le

ch. 72 de la RB », Séminaire Laval, 1972). Grâce à cet amour, le moine renonce, à la suite du X^t, à sa volonté propre, pour se faire serviteur de ses Frères, leur « otage », selon Emmanuel Lévinas.

Ce n'est pas, de la part de Benoît, un simple « conseil ». Cette exhortation est adressée à tous les Frères sans exception (cf. v. 4). C'est une loi du cénobitisme bénédictin, un impératif incontournable duquel dépend l'existence même de la Communauté rassemblée. A preuve, les sanctions prévues pour les récalcitrants et contestataires qui n'auraient pas saisi l'esprit bénédictin dans son essence (cf. vv.5.9).

Pour cependant sauvegarder l'ordre dans le monastère, Benoît prend soin de hiérarchiser les obéissances dues à chacun, afin de garantir la paix :

- En premier lieu, l'obéissance est due à l'Abbé et aux « préposés » (*praepositis*), mandatés par lui.
- Ensuite, les Frères s'obéiront les uns aux autres, dans l'ordre :
 - les *iuniores* aux *seniores* (v. 4 ; cf. RB 63, 10-17).

Il est à noter que cette obéissance mutuelle doit se rendre avec sollicitude et charité, avec empressement, tant et si bien que la moindre offense faite à un Frère plus ancien doit être « réparée » sur le champ (vv. 6-8 ; cf. RB 44, sur la satisfaction à laquelle doit se soumettre « l'excommunié »). C'est à coup sûr, un remède drastique pour maintenir la paix dans une communauté d'h. rudes et violents que sont les destinataires immédiats de la RB.

Le v. 9 est suffisamment explicite : les contrevenants, ou bien subissent une correction corporelle, ou, s'ils s'y dérobent, sont expulsés.

La communion fraternelle, manifestée en actes, tient une place essentielle en ces derniers chapitres de la RB, parce qu'elle a une valeur absolue : celle de la Charité.

RB 6 : La retenue dans le langage (*De taciturnitate*)

Ou « De la discrétion dans l'usage de la parole ».

I. La *taciturnitas* dans la Tradition

A. Dans l'Écriture :

AT

« Il y a un temps pour se taire et un temps pour parler » (Eccl. 3, 7). La langue est un don de Dieu fait aux hommes pour la communication. Elle peut être fréquemment, hélas, instrument de péché.

« Qui ne pèche jamais par la langue ? » (Eccl. 19, 16).

Par contre, une parole dite à propos, une réponse opportune, est considérée comme le meilleur des dons et cause d'allégresse :

« Joie pour l'homme qu'une réplique de sa bouche ; combien agréable une réponse opportune ! » (Pr 15, 23).

« Des pommes d'or sur des ciselures d'argent, telle est une parole dite à propos » (Pr 25, 11).

Et de la « femme parfaite », il est dit :

« Avec sagesse elle ouvre la bouche ; sur sa langue, une doctrine de piété » (Pr 32, 26).

Cette parole humaine est comparée à une source de vie :

« Des eaux profondes, voilà les paroles de l'homme : un torrent débordant, une source de vie » (Pr 18, 4).

Mue par l'Esprit de Dieu, la parole est capable d'édifier, d'exhorter, de consoler (cf. 1 Co 14, 3). La parole de l'homme est la passage nécessaire à Dieu Lui-même pour nous adresser Sa Parole. Et les Livres Sapientiaux ne cessent d'inculquer le bon usage de la langue. C'est à cet usage modéré et « à propos », que se différencient **sages et sots** (ou pécheurs) .

NT

Le N.T. reprend les enseignements de l'A.T. ; il s'inscrit en continuité :

« Que chacun soit prompt à écouter, lent à parler »... (cf. Jc 1, 19-27 ; Jc 3, 1-12). C'est l'enseignement des Anciens et des « Maîtres de sagesse ».

B. Dans la Tradition monastique :

Les moines chrétiens s'appliqueront à cette parcimonie du langage ; ils la pratiqueront, puis l'enseigneront. Les Apophthèmes des Pères, les « Histoires monastiques », les traités de spiritualité, les Règles monastiques cénobitiques, en sont les témoins. Les Maîtres des anachorètes (les Pères *pneumatophoroï* ou les Pères *neptiques*), comme les législateurs des cénobites, laissent des règles sur le bon usage de la parole. Aucun n'imposera le silence de façon absolue, car se taire toujours et « mal à propos », n'est pas humain et se révèle dangereux psychologiquement.

Evagre le Pontique (+399) écrit :

« Dire très distinctement ce qui est nécessaire sur le ton idoine et approprié, correspond aux exigences de l'écoute... Garde-toi de dire quelque chose que tu n'aies examiné (c. à d. « pesé ») par toi-même. Garde-toi de même, d'attendre par envie la sagesse de ceux qui ne la possèdent pas ».

Et Abba Arsène disait :

« Si tu parles avec tes compagnons, examine ta parole ; et si elle n'est pas parole de Dieu, ne parle pas ».

Saint Basile se montre lui aussi rigoureux :

« En général, toute parole est inutile quand elle ne sert pas au service de Dieu... , si elle ne sert pas à l'édification de la foi. La bonté d'une telle parole ne peut justifier celui qui l'a prononcée puisqu'elle contristera le Saint Esprit pour autant que de semblables conversations n'aient pas contribué à l'édification de la foi » (RBT 23).

Abba Poïmen dit :

« Il y en a qui apparemment se taisent, et leur cœur est livré aux démons; ceux-là, de fait, parlent sans cesse. Au contraire, tel autre parle du matin au soir, et pourtant garde le silence puisqu'il ne dit rien qui n'ait une **utilité spirituelle** (*ophélèia pneumatikè*) ».

L'Esprit de Dieu parle par la bouche de ceux qui le possèdent : les *pneumatikoï*.

S. Jérôme, un des Pères monastiques occidentaux (latins), fera sien cet enseignement, l'exprimant à sa façon : il recommande, dans sa Lettre 50, 2, de « se taire et de demeurer tranquille » (*tacendo et sedendo*).

C'est cet aspect de la « mystique du silence » ou *hèsychia* (tranquillité paisible), qui constitue le climat propice et irremplaçable à l'oraison, à l'union consciente, intime et savoureuse de Dieu, selon Sa grâce.

La **notion d'équilibre** entre « parler » et « se taire », est exprimé en latin par le mot *taciturnitas*, qui sous-tend l'idée de **discrétion** tellement bénédictine ; *silere* et *silentium* impliquent l'abstention totale de paroles ; *taciturnitas*, au contraire, suggère de parler avec modération et discrétion. Le terme désigne aussi un *habitus* de la garde du silence qui concède l'usage juste et modéré de la parole. Une bonne parole n'est-elle pas le meilleur des dons ?

II. Le ch.6 proprement dit

. *silentium* est employé par Benoît au sens d'absence totale de paroles (en RB 38, 5 ; 48, 5 ; 52, 2).

. *taciturnitas* est employé par lui dans le sens de « modération dans l'usage de la parole ».

- Il commence par citer le psalmiste (Ps. 38, 2-3) et en fait un rapide commentaire (v. 2), distinguant les bonnes paroles des mauvaises ; mais invitant, même pour les premières, à se taire *propter taciturnitatem* ; a fortiori pour les secondes.
- Il en tire une conséquence pratique : « à cause de l'importance (du « poids ») de la modération dans l'usage des paroles, on accordera rarement la permission de parler » (v. 3).
- Cette conclusion est renforcée par l'autorité de l'Écriture : « en parlant beaucoup, tu n'échapperas pas au péché » (Pr 10, 19) ; et « mort et vie sont au pouvoir de la langue » (Pr 18, 19). Il est donc sage et prudent de s'éduquer à la retenue dans les paroles.
- Enfin, Benoît reprend la distinction maître/disciple, pour en préciser les rôles respectifs :
 - au maître, il revient d'instruire ;
 - au disciple, d'écouter (doc de se taire).

Quant aux demandes à adresser au Supérieur, elle devront être faite « en toute humilité et respectueuse soumission ». Il va de soit que les « grivoiseries » et autres vanités, sont à jamais proscrites.

On reconnaît là le souci de Benoît : sauvegarder dans le monastère une certaine *grauitas*, propice au recueillement nécessaire pour qui « cherche vraiment Dieu ».

Doctrine

Benoît, « homme pratique et en rien imaginaire » (Colombas/Aranguren, p. 285), va directement au grain, à la différence du Maître (Cf. RM 8, 21-23).

Il s'appuie sur l'Écriture, reprenant la doctrine sapientielle traditionnelle et celle du N.T. (Cf. Jc 3, 9) :

- le péché, toujours possible, motive principalement la retenue dans les paroles ;
- la cause seconde est le concept de l'Abbé-docteur (cf. v.6), car, à travers l'Abbé, c'est c'est finalement le Christ qui est vu, et qui doit donc être écouté ; le silence est en rapport direct avec l'obéissance ;
- une troisième raison, c'est la *grauitas* : *propter taciturnitatis grauitem* (v.3). Il y a un sérieux de la vie monastique, non affecté cependant, et librement vécu « sous la grâce » (cf. Ga 5, 4).

Pratique

De cette doctrine se déduisent quelques conclusions pratiques :

- éviter les mauvaises conversations, évidemment ;
- ne permettre que de rares fois toute sorte de conversation, même sur des sujets édifiants, et cela seulement « aux disciples parfaits », à savoir à ceux qui ont donné quelque témoignage de leur humilité ;
- parler à l'Abbé avec humilité et soumission quand cela est nécessaire (ou à son Père-Maître, ou à son Père-spirituel ;
- exclure les plaisanteries bouffonnes ou grivoises (ce qui n'exclue nullement l'humour quand il n'est pas sarcastique).

Dans la conclusion, au second point, que faut-il entendre par la concession faite au « disciple parfait » ? A notre sens, ce que Lc 12, 48 affirme : « A qui on a confié beaucoup, il sera demandé davantage ». L'exercice de la parole est redoutable. C'est à celui qui est aguerri par l'humble ascèse de la charité qu'on le confiera. Dieu aidant, il pourra ne pas succomber à la détraction.

A propos du troisième point de conclusion, remarquons le lien entre la *taciturnitas* et l'humilité. Le moine se tait par humilité, et parle avec humilité. Le « parler » et le « taire » procèdent de la même vertu : l'humilité (cf. RB 7).

Comparaison révélatrice entre RB 6 et RB 3

RB 6	RB 3
<p>v.6 : Parler et enseigner incombe au Maître <i>(magister condecet)</i> ; se taire et écouter convient au disciple <i>(discipulum conuenit)</i></p>	<p>v.6 : Comme il convient aux disciples <i>(discipulis conuenit)</i> d'obéir au maître, ... il revient au maître <i>(magistro...condecet)</i> de tout régler avec prévoyance et justice.</p>
<p>v.7 : Si l'on a quelque chose à demander au Supérieur, on le fera en toute humilité et déférente soumission <i>(cum omni humilitate et subiectione)</i></p>	<p>v.4 : Les Frères donneront leur avis avec toute la soumission de l'humilité <i>(cum omni humilitatis subiectione)</i></p>

Remarquons aussi l'extrême rigueur des termes par lesquels Benoît proscrit, dans la 4^{ème} conclusion, tout débordement grivois. Les goths du 6^{ème} s. devaient y être portés.

Conclusion

Le climat silencieux et paisible est donc voulu expressément par Benoît dans son monastère (cf. v.6). Mais ce climat n'est en rien une loi rigide qui obligerait les Frères à se contraindre au mutisme ennemi de la relation : ce serait l'asphyxie de la vie communautaire.

S'il y a des moments et des lieux où le silence doit être plus strictement respecté (durant les repas, au dortoir pendant le repos nocturne et durant la sieste), aux autres heures et en d'autres lieux, le silence était moins rigoureux. Un indice : en RB 49 sur l'observance de Carême, Benoît invite à « se priver de bavardage et de plaisanterie » (49, 7); cela existait donc.

Ce ch.6 se trouve inséré dans la section doctrinale et spirituelle de la RB, offrant un aspect assez théorique. Il semble qu'il y ait eu, en fait, une relative liberté de converser aux temps et lieux non précisés par la législation sur le silence.

La dimension mystique de la *taciturnitas* sera découverte peu à peu par le moine sur le chemin de son expérience d'union à Dieu, à mesure aussi où il se familiarisera avec les Ecritures et les textes de la Tradition ecclésiastique et monastique (cf. RB 73, 2-6). Car l'usage non contrôlé de la parole se révèle être un « obstacle certain à l'oraison pure », selon Cassien (cf. Conf. 9, 13) ; « l'oraison de feu » consiste en un gémissement inénarrable qui transcende toute parole (Conf. 9, 25) ; De même pour la contemplation (cf. Conf. 9, 27).

Mais Benoît se maintient toujours dans les limites de la vie pratique. Le ch.6 n'est en fait qu'un développement ou un commentaire concis d'un groupe des « instruments de l'art spirituel » (RB 4, 51-54).

*

RB 7 : l'humilité (*De humilitate*)

Chapitre capital, « moelle de la doctrine ascétique de la RB » (Aranguren et Colombas, p.289) ; « expression parfaite de la spiritualité monastique » (Dom Delatte, Commentaire p. 118) ; « résumé de toute la doctrine de S. Benoît sur l'ascétisme » (Dom Butler, *Benedictin Monachism*, p. 52) ; « chapitre de la *'theoria'*, au sens antique du terme, c'est à dire de la contemplation »... (A. L'Huillier, *Explication*...).

Difficultés de l'approche

On constate une certaine perplexité des commentateurs devant ce chapitre :

1. Pour Dom Butler, Benoît équivale « humilité » et « ascétisme » ; le concept d'humilité recouvre beaucoup plus de signification que le sens habituel d'humilité : il s'agit du « renoncement à un degré héroïque » (o.c. p. 53).

2. Pour Dom Delatte, Benoît entend l'humilité dans le sens d'une « vertu générale mère et maîtresse de toute vertu », comme « l'attitude qu'adopte habituellement notre âme devant Dieu, devant soi-même, et devant les autres ».
3. Pour I. Rygland, l'humilité pour S. Benoît, c'est l'attitude habituelle de l'homme qui, accordé à Dieu, se soumet à Lui et à tous les ordres divins avec espérance » (« L'humilité selon S. Benoît », 1934).
4. Pour Dom A. Louf, « ce n'est pas seulement une étape » du parcours monastique, mais l'humilité « englobe toute l'expérience monastique et tend à se convertir en expérience chrétienne et monastique fondamentale ». L'humilité chez S. Benoît est un « concept extraordinairement ample » (la théologie récente, à la suite de la scholastique, en a considérablement réduit l'amplitude...); voir « Cahiers Monastiques », n°37, p.200-204).

Il s'agit donc d'une réalité spirituelle très différente de ce que l'on entend communément parmi les moralistes et les auteurs ascético-mystiques d'occident. Elle ne peut se réduire, comme le voudrait S. Thomas (cf. IIa IIae q.161), à une simple contension des appétits de l'orgueil, qui trouverait sa place parmi les subdivisions de la « modestie », elle-même n'étant qu'une partie de la vertu de « tempérance ». Il est à remarquer que B. Häring, dans « La Loi du Christ », T.I, assigne à l'humilité un espace beaucoup plus vaste ; il en fait une des vertus cardinales du chrétien, immédiatement après les quatre vertus cardinales traditionnelles : prudence, justice, force et tempérance.

Humilitas

Humilis (lat.), *tapeinos* (grec) = bas, petit, pauvre, servile déprécié.

L'article « humble », de P. Adnès, dans le DS T.7, 1136-1187, donne deux acceptions possibles de l'humilité, mais, comme expression d'un idéal moral et religieux, il ne se trouve que dans le seul lexique des auteurs chrétiens :

- 1^{ère} acception : petitesse, bassesse, oppression, disgrâce, humiliation, opprobre ;
- 2^{ème} acception : humilité, modestie, vie humble, disposition d'esprit diamétralement opposée à toute espèce d'orgueil, de présomption, de vanité, d'autosuffisance, et qui imprègne toute la vie de celui qui « suit le Christ ». S. Augustin l'exprime clairement dans l'*Ennar.in Ps* 31, II, 18 :

« Cette eau de la confession des péchés, est l'eau de l'humiliation du cœur... ; elle ne se trouve dans aucun livre des étrangers (à la foi chrétienne) ; ni chez les épicuriens, ni chez les stoïciens, ni chez les manichéens, ni chez les platoniciens. Chez eux tous, on parle de grands préceptes sur la manière de vivre et la discipline ; cependant, on ne rencontre pas cette humilité-là. Le filon de cette humilité-là provient d'une autre carrière ; elle émerge du Christ ».

L'humilité dans l'A.T.

L'humilité qui est l'essence même du Sermon sur la Montagne, s'enracine dans la tradition biblique. La Bible hébraïque se sert des mots *anawah*, les LXX de *tapeinos*. Les pauvres, les petits les humbles, jouissent des faveurs de Dieu (cf. Jdt 9, 11 ; Jos 7, 1ss ; 2 Sam 24 etc...)

Cette nécessité même dans laquelle ils se trouvent, les ouvre à l'espérance en l'aide divine (cf. Jb 5, 11 ; Ps 9, 14 ; 18, 28 ; 107, 12 etc...). « Dieu abaisse les orgueilleux ; Il élève les humbles »...

L'état d'humiliation et de misère seul ne suffit pas à attirer les grâces de Dieu, mais c'est la confiance en Lui et la conscience du pauvre d'être totalement dépendant de Dieu, qui dispose celui-ci à l'écoute bienveillante.

Dans les écrits de l'exil et post-exiliens (c. à d. après 587), « la figure religieuse idéale est l'humble, qui ne met pas son espérance dans les biens terrestres mais en Dieu seul, en qui est reconnu le Bien Suprême » (Arang. Colomb.).

Prophètes et Maîtres de Sagesse enseignent l'humilité (cf. Is 57, 15 ; 66, 2) ; « le fruit de l'humilité c'est la crainte de YHWH (Adonaï), richesse, honneur et vie » (Pr 22, 4).

Chez Ben Sira, l'humilité acquiert un rang bien déterminé dans l'idéal moral ; elle est accessible à tous les israélites, au pauvre comme au riche. Elle se trouve très intimement liée à la pauvreté : les humbles par excellence sont les *anawim*, les « pauvres de YHWH ».

La LXX traduit le *anav* hébreu par *praus* [et non par *ptokos* – mendiant, ou *pénes* – pauvre d'esprit]. Nous pouvons traduire le plus souvent *anawim* par « humbles ». Dans le texte biblique, l'*anav* est mis en relation avec la justice (cf. Soph 2, 3), avec la crainte de Dieu (Pr 15, 33 ; 22, 4), et avec la foi ou la fidélité (Sir 45, 4 ; 1, 27 ; Nb 12, 3).

L'humilité dans le N.T.

L'Évangile de l'enfance est peuplé d'*anawim* : Siméon, Anne... Cette spiritualité des « pauvres de YHWH » culmine en Marie : « Dieu a regardé l'humilité de sa servante ». « Il renverse les puissants de leurs trônes, Il élève les humbles » (cf. Lc 1, 48-52).

« Dans le N.T., la Parole de Dieu se fait chair pour conduire l'homme à la cime de l'humilité qui consiste à servir Dieu dans les hommes, à s'humilier par amour pour glorifier Dieu sauveur des hommes » (M.F. Lacan, VThB, « Humilité »).

Jésus se présente comme le Messie des pauvres, des humbles, des *anawim* (*ptôkos*), c. à d. de ceux qui non seulement connaissent l'insécurité de la « pauvreté économique », mais se veulent et se savent pauvres d'une « pauvreté naturelle », totalement dépendants de Dieu,

Créateur et Provident, Maître et Seigneur de la Vie. Jésus incarne cette double pauvreté : pauvreté devant Dieu son Père, mansuétude envers les hommes :

« Ce qui est élevé parmi les hommes est en abomination devant Dieu » (Lc 16, 15).

« Je suis pauvre (*anaw*) et humble (*tapeinos*) de cœur » (Mt 11, 29).

« Humilité radicale du Christ par rapport à son Père en sa condition de Messie, et humilité fraternelle faite de compréhension, de modestie, et de mansuétude par rapport aux hommes » (A.Gélin, « Les Pauvres de YHWH »). L'humilité fraternelle se manifeste concrètement par l'esprit de service (cf. Mt 20, 28 : « Le Fils de l'H. est venu pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude »). En Mt 25, 40 il est explicitement affirmé : « Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ». Il ne se préoccupe pas de sa propre gloire (cf. Jn 8, 50) ; il laisse ce soin à son Père. Et il s'abaisse jusqu'à laver les pieds de ses disciples (cf. Jn 13).

Jésus fut le « Maître en humilité par sa parole et par son exemple » (S. Augustin, Serm. 62, 1).

S.Paul, en reprenant une hymne liturgique, parlera de la *kénose* (*ekenôsen*) de Jésus, de son dépouillement de lui-même, du vide de soi dans « l'obéissance jusqu'à la mort et la mort de la croix » (cf. Ph 2, 6-11). Et la Communauté chrétienne, exhortée par S.Paul, est appelée à « avoir les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus » (Ph 2, 5).

L'humilité est la vertu chrétienne par excellence. Elle consiste dans l'effacement de soi pour librement choisir la volonté de Dieu reconnue dans l'appel à choisir le bien et à rejeter le mal, au jugement appréciatif de notre conscience. L'Esprit Saint nous appelle au « jusqu'au bout de l'amour de charité » (cf. 1 Co 13). L'humilité est le présupposé à l'amour-charité.

L'humilité chez les Pères

- Athanase: pour lui, « l'humilité consiste en une attitude intérieure dont le Christ est le modèle » (cf. *De virg.* 3, 5).
- Basile: l'humilité est « service du prochain » (Lettre 219, 2 ; 22, 2 ; Hom. 20, 7).
- Jean Chrysostome : elle est « mère » (*Ad Stag.* 1, 9 ; Hom./Mt 38, 2...).
- Jérôme : « elle est la gardienne de toutes les vertus » (*Ep.* 148, 20).
- Origène : elle se trouve dans le X^t qui est « le Maître de l'humilité » (*in Lévi.* 10, 2).
- Augustin : Le Christ est le *Magister humilitatis* et le *Doctor humilitatis* (*De sancta virgin.* ch. 31-33 ; *Tract. In Iohan.* 25, 16 et 19) :

« Les philosophes l'ignorent. Le Verbe nous l'enseigne dans son Incarnation; elle est la trajectoire du Verbe fait chair ; elle est son chemin. Elle est le signe du Christ, le résumé de toute la sagesse chrétienne ».

A remarquer qu'**Augustin attribue l'humilité du Christ à la nature divine du Verbe**. Il parle – bien avant François Varillon - de « l'humilité de Dieu ». La grande leçon de l'Incarnation est l'humilité. Le Verbe ne pouvait pas s'humilier davantage qu'en prenant la nature humaine : toute la vie de Jésus est une leçon d'humilité, en particulier sa Passion et sa mort sur la croix. (cf. P. Adnès: "L'humilité, vertu spécifiquement chrétienne d'après S. Augustin » ; RAM 28 (1952), pp. 208-223).

Quelques expressions augustinienes :

« N.S.J.C. a daigné s'humilier jusqu'à mourir sur une croix pour enseigner le chemin de l'humilité » (*Contr. Ep. Parmen. 3, 2, 5*).

« Il fut crucifié pour t'enseigner l'humilité » (*Tract. In Iohan. 2, 4 ; 36, 4*).

« L'humilité est la reconnaissance de la propre réalité humaine et le propos délibéré d'accomplir pleinement la volonté de Dieu » (*Tract. In Iohan. 25, 16*), « dans l'esprit de la sainte enfance » (*Serm. 253, 2, 1*) ; « la pauvreté d'esprit, fondement de toutes les vertus, conduit avec sécurité à la perfection selon Dieu » (*Enarr. In Ps. 130, 4*).

« L'humilité consiste par dessus tout à suivre le Christ, c'est à dire à imiter son humilité ' (*Tract. In Iohan. 25, 16*), à savoir conserver, en la reproduisant, la même attitude vis à vis de Dieu et vis à vis des hommes.

L'humilité dans le monachisme primitif

L'humilité dans le monachisme primitif est « le sens et la fin de toute ascèse » (A. Dihle). « Sentir humblement », est « la plus éminente des vertus du moine »... « la seule vertu dont Satan ne puisse se prévaloir » (Cal Suhard). Elle est « la Porte de Dieu » (Abba Poemen), « la couronne du moine » et « la médecine de toutes les plaies » (Pacôme).

« L'humilité est l'imitation du Christ » (Ps. Basile ; cf. Basile, R.b.tract. 172).

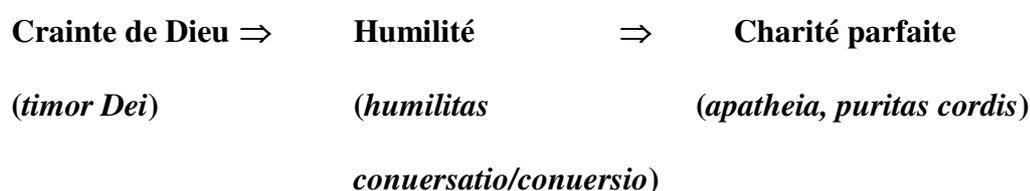
Chez Cassien et les Anciens en général, elle constitue moins une vertu « qu'un esprit qui pénètre toutes les vertus » (Inst. 12). L'humilité est la disposition fondamentale de toute perfection chrétienne, et en même temps son couronnement.

Elle en vient à désigner, de façon métonymique, le monachisme lui-même et la vie monastique : elle correspond à une attitude spirituelle profonde et sincère qui accompagne et confère une authenticité chrétienne à toutes les œuvres, à tous les efforts, à toutes les 'vertus'

du moine. C'est pour Cassien cette disposition d'âme que l'on désigne par **humilité** (*humilitas*) : « l'humilité s'acquière par le mépris et la privation de toute propriété » (Inst. 4, 39).

Le parfait dépouillement (*nuditas*) est la condition nécessaire à la véritable humilité (cf. Inst. 12, 31). Pour être humble, il convient de « coller à l'humus ». Ce n'est qu'en passant par un état de radicale pauvreté et d'indigence que l'on passe de l'humilité imposée par la nécessité (*humilitas ex necessitate*) à l'humilité qui fleurit en vertu (*humilitas uirtutis*) : celle qui consent à « descendre » (con/descendre) à « la véritable humilité du Christ » (Inst. 12, 25), et qui « reçoit en son cœur la simple et véritable humilité du Christ » (Inst. 12, 27). « L'humilité du Christ » est aussi l'objet de la profession monastique.

Le schéma d'Evagre, d'après Inst. 4, 39, est le suivant :



La véritable humilité se définit donc comme l'esprit qui anime la « vie pratique » (*uita practica*) entière, toute la manière de vivre du moine (*disciplina*), tout ce qui conduit à la perfection de la charité.

L'humilité signifie – à l'époque où Benoît composa sa Règle (vers 540) – la réponse de l'homme à l'attitude intime et profonde du Christ : elle était **imitation du Christ** (cf. Ph 2, 5). Elle se traduira surtout en obéissance puisque l'humilité du X^t s'exprima en une obéissance filiale parfaite à la volonté du Père.

L'imitation du Christ, c'est l'humilité. S. Augustin en était l'interprète lorsqu'il disait :

« Là où est la charité, là est la paix ;

là où est l'humilité, là est la charité »

(ubi caritas, ibi pax ; ubi humilitas, ibi caritas).

Ce qui fonctionne selon le schéma :



Le cri de l'Écriture (cf. RB 7, 1-4).

La pierre de fondement du « Traité sur l'humilité » est Lc 14, 11 :

« Tout homme qui s'exalte sera abaissé ;

et qui s'humilie sera exalté » (cf. 1 Jn 4, 18).

Ce verset de l'Evangile est présenté comme un **cri** retentissant de l'Ecriture (*clamat*). Benoît prend la parole pour faire œuvre de « prédicateur » : il fait une homélie, en style parénétiq ue ; c'est le « Maître » (*magister*) et le « tendre père » (*pius pater*) qui exhorte ses fils. L'idée fondamentale est celle qui procède d'un regard contemplatif de la Passion et de la Résurrection du X^t : c'est par l'humilité que l'on parvient au ciel, puisque c'est la voie qu'a choisie et suivie le Christ (RB 7, 7).

L'image de l'échelle et des degrés est reprise par Cassien. Le très psychologue Benoît se montre aussi un excellent moraliste. Mais il prend soin de ne rien avancer que ne confirme l'Ecriture : ce que son expérience lui révèle, l'Ecriture le vérifie, et réciproquement. Cette confrontation permanente est une méthode proprement bénédictine. Le garant suprême est l'Ecriture, Parole de Dieu ; le témoignage de la conscience pure y correspond et l'avalise.

Le choix du Ps. 130, 1-2 est significatif de la manière pédagogique dont Benoît présente ce redoutable programme ascétique : il choisit le Ps. le plus tendre du psautier, le plus court aussi (après le Ps. 116), donc facilement mémorisable et que l'âme berce volontiers dans ses épanchements secrets. Le Ps. 130 touche les racines de l'être par la thématique du rapport mère-enfant. Benoît part de l'attachement le plus viscéral pour conduire au détachement total. Dieu se comporte comme une mère vis à vis de son enfant (sur la « maternité » de Dieu, voir Is 49, 14-16 ; Os 11, 4...). Comme la mère qui éduque son enfant, Dieu retire momentanément la douceur sensible de sa Présence nourrissante à qui s'exalte, afin de le ramener à l'humilité, condition de maintenance de l'union et de sa pureté.

L'échelle de Jacob (RB 7, 5-9)

Partant de la Parole de Dieu, Benoît en tire aussitôt une conclusion normative : « Si donc frères (*unde fratres*), nous voulons atteindre le suprême sommet de l'humilité et parvenir rapidement à cette exaltation céleste à laquelle on parvient par l'humilité de la vie présente, il nous faut dresser et gravir par nos actes cette échelle (de Jacob) »... (vv.5-6).

L'humilité est « une descente des hauteurs ». Elle s'oppose radicalement à l'orgueil (cf. Grégoire de Nysse, « Vie de Moïse », 280 ; SC 1 p. 296). L'orgueil est « une montée vers le bas ».

Cette image de l'échelle de Jacob, Benoît l'a peut-être empruntée à Théophile d'Antioche (+vers 180), dans sa « Lettre pascale », reprise et traduite par Jérôme (*Ep.* 98, 3). Mais il l'a peut-être aussi tout simplement tirée de Gn 28, 12-13.

Traitant de la « montée vers la perfection », Jean Cassien parle de degrés et d'ordre (Inst. 4, 39) ; et lorsqu'il annonce le passage de l'humilité à la charité parfaite, il se sert de l'expression « *gradu excelsiori* » (degré excellent). Il parle aussi de « degrés d'humilité » en Inst. 11, 10, et de « degrés de pureté » en Conf. 12, 7 (cf. Conf. 14, 2).

Cette allégorie de l'échelle est très ancienne, antérieure même au christianisme (voir DS, art. « Echelle Spirituelle »). L'échelle a été interprétée par les anciens en relation avec les 4

sens de l'Écriture : 1^{er} degré = le sens littéral ; 2^{ème} degré = le sens allégorique ; 3^{ème} degré = le sens tropologique ou moral ; 4^{ème} degré = le sens anagogique ou eschatologique. C'est un thème spirituel majeur. Pour la RB, les anges qui montent et qui descendent sont un symbole de la montée par l'humilité et de la descente par l'orgueil, dans la vie spirituelle.

L'échelle symbolise « notre vie en ce monde présent » (v.8). Dans les deux montants, Evagre voit la vie ascétique et la vie mystique (cf. Cent. 4, 43). Grégoire de Nysse compare le corps et l'âme à deux parois sur lesquelles se superpose la pierre angulaire, le Christ (*De perfectione*) : ce qu'exprime bien, déjà, le Ps. 130, 1 cité au début du ch.7, lorsqu'il est parlé du cœur (l'intériorité de l'h.) et des yeux (l'extérieur de l'h.) ; image double qui sera reprise au 12^{ème} degré, où le moine est décrit « les yeux baissés (*defixis in terram aspectibus*)...se répétant sans cesse en son cœur (*dicens sibi in corde semper illud...*) – vv.63-65. Il y a correspondance parfaite entre l'h. intérieur et l'h. extérieur.

Les douze degrés d'humilité

Le décompte des degrés n'est pas identique selon les Pères :

- S. Jérôme en retient 5.
- S. Jean climaque en recense 30 (cf. « L'Echelle du Paradis »).
- S. Benoît en établit 12, comme le Maître (cf. RM, ch . 10).

Le ch. 7 de la RB reproduit l'itinéraire spirituel qui va de la crainte à l'amour parfait à travers l'humilité et ses diverses manifestations. Il s'agit d'une transposition des « indices » de Cassien, dans le célèbre « Discours de prise d'habit » attribué à l'Abba Pinufius (cf. Inst. 4, 32-43 ; *indices* en 4, 39, 2). Les « indices » n'étaient que 10. Benoît ajoute un premier « indice » et clot la liste par un « douzième » pour arriver au chiffre parfait de 12. Mais, chez Cassien, ces « indices » sont destinés à aider l'Ancien à discerner chez le disciple les progrès accomplis, ou du moins la disposition (une notion essentielle chez Basile) de celui-ci vis à vis de l'humilité. Benoît brouille les pistes qui mèneraient trop aisément à sa source (Cassien) et, plutôt que d'« indices », il parlera de « degrés » (*gradus*, RB 7, 9 + 13 autres emplois au même ch.7). Il réélabore ces « degrés » indicatifs et les enrichit par un recours constant à l'Écriture pour fonder scripturairement ses assertions : c'est la Parole de Dieu qui interpelle le moine sur l'humilité de sa vie.

De plus RB « christianise » d'une certaine manière les « indices » de Cassien. Ainsi, « l'amour du bien » de Cassien devient chez Benoît « l'amour du Christ ». Chez Benoît, l'échelle de Jacob prend un aspect fondamentalement religieux. C'est l'appel de Dieu qui invite à la gravir. Le premier et le dernier degrés, absents chez Cassien, se réfèrent explicitement à Dieu. La crainte de Dieu, selon Cassien, précède et engendre l'humilité. Pour Benoît, la crainte de Dieu constitue un élément intrinsèque et fondamental de l'humilité : être humble implique révérence et soumission à Dieu, ce qu'est la crainte de Dieu.

Il ne faut pas chercher dans les divers degrés une succession chronologique dans le progrès de l'un à l'autre. Le progrès se réalise dans le passage de la crainte à l'amour. Tous les degrés sont des aspects de la « vie pratique » ou « active » qui y prédisposent. Il y a néanmoins un certain enchaînement logique, et il est possible d'opérer un regroupement autour de la volonté, de l'intelligence, de la conduite extérieure.

L'échelle de l'humilité va donc de la crainte de Dieu à l'amour parfait, à travers cette même crainte de Dieu (1^{er} degré), l'obéissance (degrés 2 à 4), l'abaissement (degrés 5 à 7), l'esprit de silence (degrés 9 à 11), et le comportement général extérieur imprégné de véritable et profonde humilité (12^{ème} degré).

Les 7 premiers degrés concernent **la conduite intérieur** du moine humble. Les 5 derniers, sa conduite extérieure.

Le premier degré d'humilité

Remarquons son étendue : il constitue à lui seul tout un petit traité. Les thèmes s'entrecroisent sans cesse :

- La crainte de Dieu (v.10)
- Le souvenir des commandements de Dieu et ses effets = 
 - le ciel (accomplis)
 - l'enfer (inaccomplis)
- Le renoncement qui s'en suit
 - A tous les vices et aux maux divers (péchés de pensée, de langue, d'action – main et pied – de volonté propre, de désirs charnels) : vv.12-18 ; 24-25.
 - La raison invoquée : Dieu nous regarde constamment, bons ou méchants (vv. 13-17 et 23) ; et les anges Lui rendent compte de nos actes.
 - Remarquons l'insistance toute particulière sur le renoncement à faire sa volonté propre : vv. 11-22 ; c'est bien là le cœur de l'ascèse bénédictine qui ouvre à l'amour.
 - Benoît reprend l'ensemble dans une récapitulation aux vv. 26-30, avant de passer au 2^{ème} degré.

Le thème de la crainte est fondamentalement biblique. La crainte de Dieu est « le commencement de la sagesse » et sa consommation (cf. Si 1, 14-20 ; Pr 9, 10 ; Ps 110, 10). Rien n'échappe au Seigneur qui est partout présent (cf. Ps 138).

Cassien fait de la crainte de Dieu « le principe de la conversion » (Inst ? 4, 39).

Basile considère la crainte de Dieu comme le climat de toute la vie spirituelle du moine, insistant sur « le souvenir de Dieu » (*mnémè Théou*).

Benoît reprend cet enseignement reçu de la Bible et de l'expérience : « se souvenir toujours » (*semper sit memor*) ; « fuir tout oubli » (*obliuionem omnino fugiat*) ; « repasser constamment en son esprit » (*animo suo semper euolvat*). Benoît s'inscrit donc bien dans cette double ligne à la fois scripturaire et traditionnelle.

Degrés 2, 3, et 4

- Nous sommes incorporés au Christ par le baptême ; c'est pourquoi nous voilà provoqués à faire le pas décisif du renoncement à notre volonté propre (à notre amour-propre), pour faire la volonté du Père (ce qui Lui plaît, son *eudokia*) comme Jésus l'a faite.
- Il existe une gradation parfaite entre les 4 premiers degrés de l'échelle de l'humilité : le moine se pénètre d'abord de la crainte de Dieu (1^{er} degré) et de la nécessité de renoncer à l'exercice de sa volonté propre (2^{ème} degré) ; il décide alors de continuer à se mettre sous les ordres d'un supérieur, ce qui ne peut s'entreprendre que pour l'amour de Dieu, *pro Dei amore* (3^{ème} degré) ; finalement, il accepte toute sorte d'obéissance aussi dure et peineuse qu'elle soit (4^{ème} degré).
- Mais en toute cette descente, c'est le Christ qui lui est donné comme modèle et comme accompagnateur, à l'opposé d'Adam qui voulut « s'égaliser à Dieu ». Toute la place est ici laissée à **l'imitation du Christ** qui tient dans la RB une place tout à fait centrale. Benoît n'emploie le verbe *imitari* que pour parler de l'imitation du Christ obéissant au Père. Il ignore le substantif *imitatio*. Ainsi est marqué le dynamisme de l'imitation chrétienne du Christ, fondement de la vie monastique.
- Les références scripturaires sont très prégnantes : ce sont les paroles même de Jésus qui sont rapportées au 2^{ème} degré, puis celles de Ph 2, 8, sommet de l'obéissance kénotique du Christ. Le 4^{ème} degré équivaut à « une mort sur la croix » signifiée déjà en finale du Prologue (v. 50) : « participons par la patience aux souffrances du Christ » (*passionibus Christi per patientiam participemur*). Cf. vv. 35 et 42-43 de RB 7, où la vertu de patience – en référence à la Passion – est particulièrement sollicitée.

- Les degrés suivants seront le développement de cette rédemption par la croix, de cette pauvreté spirituelle à tous les niveaux et dans tous les comportements qui manifeste notre configuration au Christ.
- Au v. 35 (« Qu'il embrasse la patience dans le silence de sa conscience » ; *tacite conscientia patientiam amplectatur*), le terme de « conscience » (*conscientia*) est un *apax*, un mot uniquement employé ici dans la RB. Peut-être s'agit-il de mettre en relief **l'intériorité de l'obéissance** qui n'est rendu qu'à Dieu par les intermédiaires humains mandatés. La *conscientia* bénédictine est l'équivalent de « l'intime du cœur » (*interior cordis*) chez Cassien (cf. Conf. 16, 22), c. à d. du centre le plus profond de l'être humain. Le moine entre alors dans cette union au Christ silencieux et souffrant vivant sa Passion rédemptrice : c'est le « martyr de l'obéissance et de l'humilité, la relève du « martyr de sang », le « martyr spirituel ». La vie monastique apparaît donc, dans la mouvance de la doctrine bénédictine sur l'humilité, comme un quasi « martyr » (un témoin du 'jusqu'au bout de l'amour').

Degrés 5, 6, 7

Avec le 4^{ème} degré, nous avons touché le fond même de l'humilité. Les trois degrés suivants expriment l'humble reconnaissance du moine devant son indigence spirituelle :

- 5^{ème} degré : la confession des fautes
- 6^{ème} degré : la confession joyeuse du constat de son indigence en toute œuvre entreprise.
- 7^{ème} degré : la confession sincère et profonde du bien de ce qui humilie et abaisse afin d'apprendre l'obéissance à la Loi divine.

Il est possible aussi de regrouper par thèmes les 7 premiers degrés :

1. l'humilité-crainte de Dieu → 1^{er} degré ;
2. l'humilité-obéissance → degrés 2, 3 et 4 ;
3. l'humilité-humiliation → degrés 5, 6 et 7.

L'humiliation consiste à déclarer sincèrement à son Abbé (ou à son Père spirituel, comme le prévoit le Droit Canon) ses péchés cachés, et même les mauvaises pensées, selon Jean Cassien (Inst. 4, 39). La manifestation des pensées fait partie du noyau le plus primitif de la spiritualité monastique. Les « pensées » ou *logismoï* (impulsions, passions) furent, depuis le

début, la grande préoccupation des anachorètes comme des cénobites ; c'est la sagesse même du « désert ». **Evagre le Pontique** (+399) s'y attèlera avec ténacité et en fera une classification (voir son Traité des *logismoï*, SC 438). **Cassien** en transmettra la doctrine à l'occident. Mais seuls les pères qui possèdent le charisme de discernement des esprits peuvent réaliser ce juste discernement auprès des moines qui sont assaillis de pensées sans être capables de les distinguer clairement. **Benoît** y fait allusion en parlant de « mauvaises pensées » (*cogitationes malas*, v. 44).

C'est en fait à un acte de foi prodigieux qu'est appelé le moine : reconnaître dans l'Abbé, considéré ici comme le Père spirituel doté du charisme de discernement, le Seigneur Christ lui-même. Les citations de l'Écriture en font foi : confesser ses fautes ou pensées mauvaises à l'Abbé, c'est les confesser au Seigneur lui-même. Nous sommes-là en économie sacramentaire, en plein réalisme de l'Incarnation. Les choses les plus spirituelles se réalisent par la médiation sacramentaire, signe efficace de grâce : telle est la voie ecclésiale.

Le 6^{ème} degré reproduit le 7^{ème} « indice » de Cassien (Inst. 4, 39). Remarquons que le support scripturaire justificatif est particulièrement réaliste (Ps 72, 22-23). Le « se disant à lui-même » (*dicens sibi*), est un témoignage de l'identification du moine avec le psalmiste humilié et gardant l'espérance.

Le 7^{ème} degré affirme ce que l'expérience confirme : le sentiment de son indigence est un repère pratique de la croissance dans l'humilité ; le croire vraiment à l'intime du cœur, et non plus en se contentant de la confesser de bouche, est un signe de réel progrès dans l'ascension de l'échelle de l'humilité. La citation du Ps 21, 7 indique que cette reconnaissance de son néant devant Dieu n'est assumable que dans l'intime union au Christ souffrant (*Christus patiens*). Et c'est le seul moyen de pouvoir le dire en vérité.

Les 5 derniers degrés d'humilité

Après l'aspect intérieur de l'humilité qui s'enracine dans le cœur du moine (degrés 1 à 7), Benoît en vient à l'aspect social de l'humilité qui procède lui aussi du cœur profond mais se manifeste dans le comportement communautaire. Le 8^{ème} degré (fidélité à la règle commune et à l'exemple des anciens) correspond au 6^{ème} indice de Cassien. Remarquons qu'à la *communis regula* de Cassien, Benoît ajoute un mot significatif : *communis monasterii regula*, la règle commune du monastère. Il ne s'agit donc plus de la doctrine commune, de la discipline traditionnelle des *cenobia* égyptiens, mais très précisément du « coutumier » du monastère, et encore plus nettement de la RB elle-même ; en un mot, il s'agit de l'obéissance ponctuelle à la Règle des moines dont l'exemple des anciens devrait être un reflet vivant, une illustration.

Ici pas de références scripturaires pour appuyer l'injonction : c'est une sentence ferme, sans recours, absolue, qui revêt un radicalisme évangélique dont la Règle ne veut être que l'interprétation. Ce caractère absolu exclut toute innovation intempestive, toute frénésie de

nouveauté. Benoît est l'homme de la Tradition vivante qui seule assure un réel progrès et engendre la créativité. « Pas de progrès sans Tradition », disait Pie XII. Donc pas d'accommodation à la Règle commune, mais une conversion permanente qui exclut tout laxisme.

Les degrés 9, 10 et 11, relatifs à l'esprit de silence, n'apportent rien de nouveau ; ils ne font que reprendre ce qui fut clairement énoncé au ch. 6 et dans le groupe des « instruments du bon travail » (RB 4, 51 à 54) :

- le 9^{ème} degré invite à « mettre un frein à sa langue » ; cela procède de la sagesse séculaire (cf. Sir 19, 4-12 ; 20) ;
- le 10^{ème} degré vise à réprimer le rire facile et bruyant ;
- le 11^{ème} degré, plus positif, enseigne à parler avec mesure.

Le 9^{ème} et 11^{ème} degrés s'inspirent du 9^{ème} indice de Cassien [« s'il refreine sa langue et n'élève pas la voix » ; cf. Pr 10, 19 : « Abondance de paroles ne va pas sans faute ; qui retient sa langue est prudent » (cf. Pr 13, 3) et Ps 139, 12 : « le bavard ne prospérera pas sur la terre »]. Une parole d'Ancien recommande de « ne pas parler avant d'y être invité » (*Verba Seniorum*, PL 73, 915). Il faut bien le reconnaître : le rire est mal considéré dans le monachisme primitif (cf. Sir 21, 20 : « le sot éclate de rire bruyamment ; le rire de l'homme sensé est rare et discret »).

Le 10^{ème} degré reproduit le 10^{ème} indice de Cassien (« s'il n'est pas enclin ni prompt au rire »). « L'homme sensé se reconnaît à la parcimonie de ses paroles » RB 7, 60-61).

Le 12^{ème} degré, sommet de l'échelle

Là s'esquisse la silhouette du moine parvenu à la plénitude de l'humilité : celle du publicain de l'Evangile. Ce 12^{ème} degré est en lien avec le premier degré sur « la crainte de Dieu ». Benoît procède par une sorte d'inclusion. Parvenu au 12^{ème} degré, le moine se considère partout et toujours « comme déjà assigné au redoutable jugement de Dieu » (v. 64 ; comparer les vv. 12 et 64). Le souvenir des péchés passés maintient le moine dans l'humilité et dans l'action de grâce pour la miséricorde que Dieu a eu pour lui. Au 1^{er} degré, le moine « se garde à tout instant du péché ». Au 12^{ème} degré, « il se sait à tout instant coupable de ses péchés ». Surprenant progrès ! Atteignant enfin la conscience de son péché, il est donc enclin à s'en remettre au « Dieu des miséricordes », ce qui a pour effet de décharger sa conscience et donc de le désenclaver de son « moi » ; il est libéré d'une culpabilité sans issue : c'est l'expérience du salut opéré par grâce. Notons le paroxysme : au 12^{ème} degré, la libération totale s'obtient dans un accablement apparent sous « la crainte de Dieu » (*timor Dei*). **C'est le point de départ de l'ascension spirituelle.**

Epilogue (RB 7, 67-70)

Comme l'échelle de Jacob (Gn 28, 12), l'échelle de l'humilité conduit à « l'exaltation céleste » (v.5). Pour décrire de ciel seulement accessible aux humbles de cœur, le Maître emprunte beaucoup à la *Passio Sebastiani*, apocryphe qui lui est cher (cf. RM 10, 92-122) : longue description ampoulée et redondante. La RB, au contraire, maintient l'échelle de l'humilité à l'intérieur des limites du progrès spirituel en cette vie (cf. P. Deseille, Collect. Cisterc. 21, 1959, pp.289-301).

Particularité de cet épilogue : Benoît ne suit plus ici les « indices » de Cassien, mais dans les mêmes « Institutions », le passage parallèle où Cassien décrit « la pureté du cœur » comme but (*skopos*) de la vie monastique, pour atteindre la fin (*telos*) qui est le Royaume de Dieu. Pureté du cœur à laquelle Benoît fait manifestement allusion au v. 70 : « Le Seigneur montrera cela dans son serviteur, purifié grâce à l'Esprit-Saint de ses vices et de ses péchés ».

Pureté du cœur dont l'équivalent, chez Evagre, est l'*apatheia* ou *agapè*, fin et couronnement de la *praktikè* ou « science pratique », commencement de la *theôrètikè* ou « science spirituelle » ou « contemplation ». Le schéma est donc très « traditionnel » :

1. Crainte de Dieu-humilité
2. Extirpation des vices et acquisition des vertus
3. Connaturalité acquise dans le Bien ; Charité qui « chasse dehors la crainte » et la peur de la Géhenne ; *èsukia* = tranquillité, paix en Dieu.

La marque personnelle de Benoît se trouve encore signifiée dans l'ultime phrase (v.70): « Ces choses-là, le Seigneur daignera les manifester dans son serviteur...grâce à l'Esprit-Saint ». L'effusion de l'Esprit-Saint suit la purification du cœur ; mais il est l'Auteur de tout ce parcours du début à la fin. Il ne gonfle cependant que les voiles des cœurs humbles déployées par la foi (cf. Hilaire de Poitiers, *De Trin.* I, 37). Benoît rejoint ici en une synthèse majestueuse les deux traditions spirituelles du monachisme « savant » (*doctus*) illustré par Evagre et Ammonas, et du monachisme « simple » (*simplex*).

S.Benoît ne veut pas aller au-delà. Sa Règle ne veut être qu'une « ébauche » pour « débutants » (cf. RB 73, 1). Comme Cassien dans ses Institutions, il n'élabore pas une théorie de la contemplation, mais il en trace les chemins d'accès, en restant près du réel, liant toujours ensemble « pratique » et « théorie ». Les cîmes de la sainteté et de la « vie parfaite » seront espérées dans la constance discrète de l'ascèse. Pour le reste, Benoît renvoie à Cassien (Conférences ; voir RB 73, 5 et 8) où se trouve esquissée la doctrine traditionnelle et complète de la contemplation. Il y envoie le lecteur en RB 42, 3 (cf. De Vogüé, Collect. Cisterc. 27, 1965, pp. 89-107 : « La RB et la vie contemplative »).

Conclusion

L'humilité (*humilitas*) rejoint le concept d'ascétisme et coïncide avec lui, dans la mesure où *humilitas* signifie avant tout **imitation du Christ** dans sa *kénose* d'obéissance jusqu'à la mort et la mort de la croix (Ph 2, 6-11). Non pas une imitation extérieure, mais imitation par

communion intime aux propres sentiments de Jésus : *sentire – phronein – in se quod et in Christo Iesu* (Ph 2, 5). Il ne revendiqua pas son égalité de nature avec Dieu : il s'en désaisit (*ekénôsev*), préférant notre pauvreté à la gloire qui était la sienne afin de nous en enrichir : humilité qui marque un « excès d'amour », « alors que nous étions encore pécheurs (cf. Rm 5, 8).

Le Christ fait route avec le moine tout au long de l'ascension des 12 degrés. Notons que la perspective de Jérôme, commentant le Ps 119, est différente : « La montée est rude et fatigante ; le découragement commence à se faire sentir, dès le 5^{ème} degré... Ne te décourage pas, ô homme ! Voici qu'au 15^{ème} degré, on rencontre le Seigneur : il te regarde, et te vient en aide »... Pour Benoît, le Christ est présent du 1^{er} au 12^{ème} degré, très spécialement au 4^{ème} puisque c'est le plus ardu, l'aspect crucifiant de l'obéissance se faisant plus sentir.

Dès le 2^{ème} degré, l'imitation du Christ est fortement soulignée par la citation de Jn 6, 38 : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé ». Au 3^{ème} degré, c'est Ph 2, 8 qui est cité : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort ». Au 4^{ème} degré, degré du martyre de l'obéissance, les citations du Ps 43, 22 et de Rm 8, 37 renvoient aussi au Christ.

Posséder l'humilité du Christ, avoir en soi les sentiments qui furent siens, implique de s'appuyer sur lui, de boire avec lui le calice de la Passion et de mourir mystiquement avec lui de la mort de la croix.

Au 6^{ème} degré, le moine humble prononce lui-même, en se les appropriant, les terribles paroles du Ps 72, 22-23 :

« Je suis réduit à rien et je ne sais rien ; je suis devenu comme une bête de somme devant Toi ; mais moi, je suis toujours avec Toi ».

Et au 7^{ème} degré : « Je suis un ver non pas un homme, la dérision des gens et le mépris du peuple ».

Au 12^{ème} degré : « Je me suis courbé et humilié jusqu'à terre ». Il n'est pas possible de s'humilier davantage. C'est pourtant à ce point extrême que le Christ, « qui était dans la forme de Dieu » est allé. Dans le Christ, l'abaissement a atteint la limite extrême : nul homme ne pourra plus descendre plus bas, parce que nul homme n'est venu de si haut. Il a atteint « le sommet de la plus haute humilité » (*summae humilitatis culmen ... RB 7, 5*).

Alors le moine parviendra, avec le Christ et en lui, « à cet amour de Dieu qui, devenu parfait, chasse la crainte » (RB 7, 67). C'est l'œuvre de la grande transformation spirituelle du croyant docile à l'Esprit-Saint. L'imitation du Christ, qui est une configuration ontologique, atteint alors sa perfection dans cette anticipation de la gloire déjà participée dans la foi. A la *kénose* du Christ fait suite l'exaltation glorieuse (Ph 2, 9).

Le sommet de l'humilité coïncide avec la perfection de l'amour exprimé dans l'obéissance filiale au Père. Le chemin du Christ – et donc du moine avec le Christ – est antithétique à celui d'Adam qui voulut « s'égaliser à Dieu » de lui-même et par lui-même. L'homme est appelé à la « divinisation » ; elle se réalise dans le Christ et par lui qui est « le chef de notre foi et qui la mène à sa perfection » (Héb 12, 2).

Cette œuvre de l'Esprit dans l'homme de bonne volonté qui se repend et se convertit, est la suprême « épiphanie de la grâce », la manifestation de la Puissance de Dieu en ce monde, et de sa divine pédagogie :

« Dieu résiste aux orgueilleux ; Il donne sa grâce aux humbles »

(Pr 3, 34 ; Jc 4, 6 ; 1 Pi 5, 5).

*

IV ème Partie : l'Organisation du monastère : l'Oeuvre de Dieu (RB 8-18)

L'organisation de l'office divin RB 8-18

Un directoire de l'office divin

Dans les textes primitifs, l'*opus Dei* désigne toute la vie spirituelle du moine, ou encore plus simplement la vie monastique. Peu à peu l'expression en est venue à désigner limitativement la vie d'oraison organisée autour de la lecture de la Parole de Dieu, la psalmodie et la prière silencieuse (I. Hausherr, *Opus Dei*, Orient. Christ. Periodica 13, 1947). C'est là le sens qu'*Opus Dei* prend dans la RB. Celle-ci donne non seulement la préférence à l'œuvre de Dieu sur toutes les autres occupations du moine - *Nihil operi Dei praeponatur* 43,3 -, mais Benoît lui donne une telle importance qu'il décide de la réglementer minutieusement au point de constituer 1/7^o environ de l'ensemble de la RB.

Au groupe des chapitres relatifs à la doctrine acétique (1-7), fait suite un bloc relatif à l'oraison: section parfaitement homogène tant du point de vue du thème que du vocabulaire et du style. Ce bloc commence brusquement au chapitre 8. Pas d'introduction, nulle préparation d'aucune sorte, pas de paroles scripturaires pour justifier cette organisation de l'*opus Dei*. Le vocabulaire et le style diffèrent largement des autres parties de la RB: l'emploi du «latin vulgaire» y est fréquent. Aussi incline-t-on à penser qu'il s'agit là d'un texte antérieur à la RB ; cette supposition se trouve confirmée par le chap.47 qui est une simple addition au groupe des chapitres 8-18 pour régler certains points restés indéterminés. Addition aussi au texte primitif : les titres des chapitres 9-18 qui ne font aucune fois mention explicite du terme *opus Dei* que l'on rencontre pourtant dans d'autres chapitres de la RB : 7,63 ; 22,68 ; 43,3.6.10 ; 46,1-7 ; 47,1 ; 50,3 ; 52,25 ; 58,7 ; 67, 3. 7 + 19,2.

En toute cette section se trouve par contre une expression équivalente que l'on rencontre au chapitre 16 : *qualiter diuina opera per diem agantur* (comment célébrer l'œuvre de Dieu, de jour).

Son actuelle division en chapitre apparaît factice. En fait il s'agit bien du cursus liturgique des moines antérieurement à la rédaction de la RB, que Benoît a joint à la Règle sans lui apporter

de modifications majeures. A preuve, le style et la grammaire caractéristiques du latin vulgaire, et l'ajout du chapitre 47 : « Comment signaler l'heure de l'œuvre de Dieu », qui répond à certaines questions non traitées dans le directoire liturgique (8-18).

Origines du *cursus* bénédictin

Il semble admis que l'office bénédictin suive pas à pas le *cursus* romain (cf. C. Callewaert, *Sacris erudiri*, Steenbrugge, 1940).

La RB en 13,10 reconnaît elle-même sa dépendance révérentielle envers la psalmodie de l'Eglise romaine. Cependant le *cursus* bénédictin n'est pas une *cursus* des cathédrales, mais bien une *cursus* typiquement monastique. Il s'inspire aussi d'autres traditions liturgiques que celle de Rome (office byzantin, office de rit milanais et espagnol, celui d'Arles-Lérins dont s'inspire Cassien (cf. Institutions cénob...)). Utilisant tous ces éléments, la Règle construit un bel office, riche, varié, équilibré, plein de dignité et de sobriété. Paisible et priant : une véritable prière communautaire. Ce qui, néanmoins, n'empêche pas Benoît d'en reconnaître les limites. Il laisse la porte ouverte aux améliorations possibles (autre mode de distribution des psaumes, pourvu que soit maintenue la récitation hebdomadaire du psautier). Il est manifeste ici, qu'aux yeux de Benoît, la psalmodie demeure le cœur de l'office divin (cf. 18, 22-24).

Caractéristiques :

- Le sens de l'ordre (qui est une caractéristique de toute la RB).
- La brièveté de l'Office divin (en comparaison des autres offices monastiques d'alors qui multipliaient interminablement le nombre des psaumes (Cf. Jean de la + Bouton, « Histoire de l'Ordre de Cîteaux »). « L'Office bénédictin est...un Office romain abrégé et varié en vertu des tendances qui se manifestaient alors à Rome même » (cf. A. de Vogüe, « Origines »...p. 196). Cette réforme de l'Office romain en cours consistait essentiellement en une intégration dans les « Heures » liturgiques des psaumes répartis sur une semaine, alors qu'ils étaient auparavant concentrés exclusivement dans les Vigiles et les Vêpres (cf. Colombas/Arranguren, p. 324). S. Benoît insère dans cette réforme romaine sa propre adaptation.

Pour les heures mineures, la prière psalmique se trouve réduite de moitié, et la psalmodie antiphonique (responsoriale) des Vêpres et des Vigiles, notablement abrégée. De 5 psaumes traditionnels, on passe à 4, aux Vêpres. Il en est de même pour Laudes.

Les causes de ces abréviations :

D'après A. de Vogüe (cf. Commentaire, p.639) :

- la réduction des psaumes de Vigile à 6 (en dehors des Psaumes 3 et 94) se fonde sur le souci de Benoît de permettre à ses moines de jouir d'un sommeil suffisant.
- la réduction de la psalmodie aux Heures mineures se fonde sur la nécessité de gagner du temps pour le travail manuel.

En contrepartie, quelques adjonctions théologiquement significatives :

- temps pour le travail manuel (la réduction de la psalmodie aux Heures mineures se fonde sur la nécessité de gagner du temps).

- Le verset introductif des Heures diurnes (Ps 69, 2) dont Cassien fait un si grand éloge dans ses Conférences (cf.10,10) comme formule de piété (*formula pietatis*) pour maintenir vivant le souvenir de Dieu (*memoria Dei*).
- Les hymnes (ambrosiennes en particulier), si spécifiquement chrétiennes et idoines à l'Heure célébrée.
- . Le *Te Deum laudamus* et le *Te decet Laus* repris des constitutions Apostoliques.
- . Les Psaumes introductifs des Vigiles et de Laudes, très spécifiques de l'Heure.

A travers tout cela, on sent l'infinie vénération de Benoît pour l'*OPUS DEI*, bien qu'il en réduise l'étendue auparavant démesurée, afin d'introduire une part plus équilibrée de travail et de *lectio divina*. Ce qui porte Benoît à légiférer ainsi, ce n'est ni la paresse, ni le laxisme, ni le manque de ferveur, mais la nécessité et la *discretio*, c'est à dire à la fois le discernement et la modération. Le devoir et l'honneur dûs à Dieu dans la louange des moines cénobites réunis lors de l'office, ne sont en rien sous évalués.

Mais la mesure-étalon du temps sacré réservé à la prière liturgique requiert cependant pour Benoît une certaine flexibilité. Il se refuse à l'absolutiser. En cela il se sépare du Maître (cf. RM), pour qui l'Office liturgique est une observance stricte, alors que les dispenses individuelles sont multiples pour se dérober à l'assistance au chœur. Chez Benoît, l'observance liturgique est plus souple, mais les dispenses individuelles se concèdent moins facilement. Benoît mitige la norme commune, mais insiste davantage sur l'observance (A.de Vogüe, Commentaire, p. 606-607).

Trois principes intangibles :

1. Le vieux principe romain, et probablement aussi byzantin, de réciter hebdomadairement le psautier. Benoît semble réagir contre une dégradation locale de ce principe. Des moines s'arrogeaient le droit de raccourcir l'office de telle sorte que le psautier était loin d'être entièrement prié au cours d'une semaine (RB 18, 23-24).
2. La célébration des 7 Offices par jour, selon l'exhortation de l'Écriture (Ps 118, 164 et RB 16, 1). De même, c'est encore à l'Écriture (PS118, 62) que St Benoît se réfère pour justifier la célébration des Vigiles. Ainsi S. Benoît se montre le fidèle défenseur du *cursus romanus*.
3. La récitation de 12 psaumes aux Vigiles nocturnes qui s'appuie sur une tradition monastique ancienne : la fameuse "règle des anges" transmise aux moines occidentaux par Cassien (cf. Inst.2,5). Cassien est beaucoup plus sobre que Pallade (cf. Hist. Laus. 32).

Dans la maintenance de ces 3 principes, S. Benoît se montre un ferme défenseur de la tradition monastique romaine. Ses propres innovations importent moins que cette fidélité. Il est par dessus tout, homme de tradition (A.de Vogüe, Commentaire, p. 613).

Des éléments importants

L'oraison psalmique qui suivait la récitation de chaque psaume n'est pas explicitement notée par S. Benoît. Le Maître, lui, y fait mention (RM14,1-20 ; 33,44). Il y avait donc après chaque psaume chanté par 1 ou plusieurs solistes, un temps de prière silencieuse, puis une collecte (prière collective) ; et la psalmodie reprenait son cours. Les autres moines, en dehors des solistes, participaient à la psalmodie lorsque celle-ci était responsoriale (alternée).

L'office nocturne (RB 8-11et 14)

Veiller une partie de la nuit était une pratique très généralisée dans l'Eglise primitive; elle se fondait sur une mystique de l'espérance : l'attente de l'Epoux.

La Vigile dominicale date des temps apostoliques. Ce fut rapidement le rôle des moines de veiller pour s'adonner à la psalmodie et aux lectures bibliques, mais aussi pour se livrer à la prière secrète et à la *méditatio*. Par rapport aux prouesses des anciens en matière de domination du sommeil, S. Benoît, là encore, fait preuve de tempérance. Il tient, en considération des besoins du corps, à ce qu'on « se repose un peu plus que la moitié de la nuit ».

Ce repos nocturne aura aussi l'avantage de permettre aux moines de ne pas être incommodés ou alourdis par une difficile digestion : l'estomac vide est propice à la prière. Benoît humanise donc les conditions de la prière nocturne .Il mitige l'austérité de la veille que les générations du 6^e s ne sont déjà plus capables de porter avec l'extrême rigueur des générations antérieures...

Benoît est un fin psychologue et un homme d'expérience. Il sait qu' « un homme somnolent ne fait rien de bien » (cf. Colombas/Aranguren, p. 330). Il règle la durée du sommeil sur la longueur des nuits. D'où la diversité entre le régime de l'été(nuits plus courtes) et le régime d'hiver (nuits plus longues).

En été les *matutini* (Laudes) suivront immédiatement les vigiles nocturnes, car, elles doivent être célébrées" au lever du jour"(incipiente luce agendi sunt). Remarquons l'appui du Maître de sagesse (Benoît) sur le symbolisme de la nature, pour instituer le *cursus* liturgique. L'intervalle entre Vigiles et Laudes l'hiver doit être utilisé à l'étude du psautier (mémorisation) et des *lectiones* (passages de l'AT lus durant l'office ; cf.RB 8, 3). ...et non à un supplément de sommeil. Cette occupation à l'étude des psaumes et aux lectures mémorisées rejoint la prescription de S . Benoît : « Ne rien préférer à l'œuvre de Dieu » (RB 43, 3).

Quelques remarques

- la prédilection de S. Benoît pour les formules triples (9,1), soit par honneur et révérence envers la Sainte Trinité, soit pour faire pénétrer plus profondément dans le cœur les paroles des lèvres, soit par souci d'insistance.
- le Ps. 3 est choisi en fonction du contexte nocturne de sommeil et de combat : *Ego dormiui et soporatus sum* (Vulg.). Le Ps.94 qui le suit est invitatif : il est lui aussi choisi parce que parfaitement idoine.

- l'Ambrosien est une hymne composée par S. Ambroise ou qui lui est attribuée.
- la finalité de toute lecture liturgique est l'édification de ceux qui l'écoutent (RB 9,5 ; cf. 38,12). Etaient lus l'A et le NT, et les commentaires de l'Écriture par les Pères catholiques très célèbres et reconnus comme orthodoxes (9,8) ; donc les lectures étaient sélectionnées.
- la distinction entre les 2 groupes de 6 psaumes (constituant les deux nocturnes) est très judicieusement pensée : la diversification et l'alternance entre psalmodie et lectures rendaient l'office nocturne moins pénible : office riche, sobre, et varié. Telle est l'innovation bénédictine.

Cette *discretio* dans le suivi des usages romains s'inscrivait en réaction contre les outrances de certaines pratiques gauloises (cf. Règle de S. Césaire d'Arles, Règle de S. Féréol...).

Benoît préfère l'intensité à la durée, un office intense, fervent et bref, à des offices interminables et somnolents.

- la *lectio divina* prend chez S. Benoît une importance accrue (RB 48,22) : primat du spirituel sur la performance ascétique ; cependant, les Vigiles des Dimanches prendront un caractère particulièrement festif par rapport aux jours ordinaires.

- Benoît est soucieux de particulariser le " Jour du Seigneur" en adjoignant un troisième nocturne (il y a peut-être là une influence orientale ; Jérusalem ?). Benoît puise probablement son information dans ce qui se faisait dans les monastères romains.

L'Office de l'aube (RB 12 et 13)

Remarque philologique : *matutinorum sollemnitas* est équivalent à la *synaxis* (réunion liturgique, office) des Laudes (Cf. Cassien, Inst.3,10 ;3,4.5.6, etc).

En hiver, la *matutinorum sollemnitas* (Laudes) suit de très peu les « nocturnes ». Le dimanche, en tout temps, il n'y a pas d'intervalle.

Le terme technique "Laudes", en RB12, signifie très précisément les psaumes de louanges de la fin du psautier (Ps 148. 149. 150).

Notons le choix de la lecture *ex corde* de l'Apocalypse, Livre intégré au canon des Écritures depuis peu sans doute, et si fortement centré sur le triomphe pascal du Christ et des élus.

En semaine se fera une lecture de l'Apôtre (*lectio una Apostoli memoriter recitanda* ; RB13,11). Notons la très belle finale du chap.13 : la récitation du « Notre Père » par le Supérieur (*dicatur a Priore*), « à cause des épines de scandales qui ont coutume de se produire » (RB 13, 12).

La discorde est l'ennemi n°1 de la vie monastique. Il faut tout faire pour maintenir ou rétablir l'unité de la communauté. Rien de plus efficace pour cela que " la prière du Seigneur" par laquelle les moines (*conventi*) s'engagent solennellement (« engagés qu'ils sont par la promesse faite en cette prière ») à se pardonner mutuellement afin d'être pardonnés. Les "épines de discorde" (*scandalorum spinae*) sont qualifiées de vice (RB13,13 ; cf. S. Augustin Serm.49, 8).

L'Alleluia (RB 15).

Il est l'expression d'un sentiment profond de joie spirituelle, de jubilation qui ne peut être contenue, d'une louange enthousiaste adressée à Dieu pour le plus grand des triomphes : le triomphe pascal du Christ sur la mort et sur le péché. Benoît, pour ce qui est de l'usage liturgique de l'alleluia, ne suit ni **Vigilance** (qui réservait le chant de l'alleluia à la

seule fête de Pâques), ni la **RM**(13,72 ; 88,14 ; 95, 23). Pour Benoît, si le monastère est une anticipation du ciel, il est aussi le lieu où se vivent les *dura et aspra* **Benoît suit tout simplement l'usage romain du chant de l'alleluia le dimanche**, en dehors du carême, puis de Pâques à la Pentecôte. Il ajoute le chant – ou la récitation – de l'alleluia « chaque nuit », après les 6 derniers psaumes du 2^{ème} nocturne, de la Pentecôte au début du carême (RB 15, 2).

Les offices diurnes (RB 16 et 17)

C'est un passage où Benoît tranche pour éviter la polémique. Dans les milieux monastiques du temps (cf. Cassien, Inst 4,9- RM 34,3), on discutait pour savoir si dans l'interprétation du psaume 118,164 : "Sept fois le jour j'ai dit Ta louange », les Laudes étaient comptées dans les heures de jour ou de nuit. Encore qu'un flou demeure puisqu'en 17,1, les Laudes se trouvent placées dans le groupe des heures Nocturnes, semble-t-il ; tandis qu'en 16,5 les Laudes se trouvaient incluses dans les heures diurnes....

En fait, la raison sous-jacente à ce dénombrement des heures de prière ne vise qu'à approcher le précepte évangélique (Lc 18,1), repris par S. Paul (1Thes 8,17), de " prier sans cesse".

L'invocation initiale (« Dieu viens à mon aide ») et l'hymne, étaient propres à la RB. Ils passeront bientôt dans l'Office romain. Les trois psaumes des petites heures sont peut-être en rapport avec le symbolisme trinitaire (cf. Cassien, Inst.3,3) "*Et missas*", signifie le renvoi à la fin de l'Office. La psalmodie de Vêpres est « antiphonique », comme les laudes. Les complies ont un caractère conclusif. Pas d'antienne. Trois psaumes.

Le psautier (RB 18)

Les psaumes constituent l'élément de base de l'office bénédictin. Les "*ordines* " anciens témoignent que les psaumes se récitaient intégralement en un laps de temps déterminé et variable : en une nuit ou un jour, en deux nuits, deux fois la semaine, etc...

Cette récitation périodique du psautier revêtait une nouvelle signification : elle constituait une sorte de tribut sacré que l'on offrait au Seigneur à intervalle régulier. Considérés primitivement comme moyen pour sanctifier le temps, ils acquièrent ensuite le sens d'une « dette sacrée » : cycle des heures ne servait à la récitation des Psaumes que d'étui (voir A. de Vogüé, Commentaire, p.546).

Cette conception du psautier domine surtout au Chap. 18 de la RB dans lequel se trouvent assignés à certaines heures précises des psaumes particuliers. La finale de RB 18, 23-25 est très explicite à ce sujet. Il s'agit de réciter tout le psautier, au moins en une semaine (*per septimanae circulum*) : c'est en cela s'acquitter d'un service de dévotion (*deuotionis suae seruitium* : RB 18,24). La distribution des psaumes telle qu'elle est proposée par la Règle est sans doute **une simple adaptation du psautier romain**. D'où abréviation et plus grande variété dans l'office. Adaptation qui va dans le sens d'une plus grande complication, de moins d'homogénéité, et de moins de cohérence. Pourquoi ? Parce que l'Office romain était prévu pour les basiliques romaines urbaines et non pour des communautés monastiques rurales, soumises aux rudes travaux des champs. Il fallait donc l'adapter en le raccourcissant. Tel paraît avoir été le principal souci de Benoît.(A. de Vogüé, Commentaire, pp.545-551).

Remarquons que Benoît n'impose pas une distribution close. Il admet qu'une meilleure distribution puisse être trouvée. Il ne s'en tient fermement qu'au principe de la récitation

hebdomadaire du psautier intégral. Il s'appuie pour cela sur la tradition de « nos Saints Pères » (*sanctos Patres nostros*) ; il la puise dans les Apophthègmes des Pères (*Vitae Patrum* 5, 4, 57 ; PL 73, 871), à seule fin de stimuler ses moines à l'OPUS DEI.

RB19-20 L'Esprit de l'œuvre de Dieu. **(Unité de la prière – ou oraison - chrétienne)**

Ces deux chapitres, fort différents des précédents qui présentaient un aspect technique, appartiennent à un ordre plus spirituel. Ils sont d'une grande portée, dans leur brièveté, et leur relation réciproque est très étroite (19 = 7 versets ; 20 = 5 versets). RB 19 (« La manière de psalmodier ») a pour complément naturel RB 20 (« La révérence dans la prière ») ; de fait, toutes les directives de la Règle concernant l'*oratio*- communautaire et personnelle -, se trouvent condensées dans ces deux courts chapitres. Ces deux petits traités de l'oraison donnent l'essentiel de l'esprit de " l'OPUS DEI", qui, du commencement à la fin, marque la vraie vie spirituelle du moine. Psalmodie et oraison sont distinguées, mais ne constituent pas moins deux aspects d'une même réalité, deux moments d'un même mouvement de l'âme vers Dieu. La nette distinction entre « oraison (prière) communautaire » et « oraison privée », entre prière mentale et prière vocale, est chose relativement moderne. Les relations entre liturgie et contemplation ont été évoquées par J et R Maritain (*Liturgy and contemplation, Spiritual Life* (1959) pp. 94-131). Elles ne préoccupaient pas les esprits des Anciens. (cf. Jean Leclercq, « La preghiera e le preghiere, ossia l'unità della preghiera », *Rivista di ascetico e di mistica* 6 – 1961 -, pp. 9-24).

« L'oraison est toujours, où que l'on soit, quoi que l'on fasse, colloque personnel avec le Seigneur » (A. Veilleux. « La liturgie... p. 316) ; un colloque fondamentalement basé sur l'Écriture et prolongé dans l'Écriture et à travers l'Écriture.

Dieu parle à l'homme par la Parole révélée, et l'homme répond à la Parole de Dieu s'inspirant d'elle où se servant d'elle dans son agir.

Le psautier : l'Eglise y a reconnu « le grand livre des prières de la Bible » (Columbas y Aranguren, p. 346).

Pour parler à Dieu, nous n'avons pas d'autres choses à faire que de lire, écouter, ruminer, méditer, répéter à Dieu ce qu'Il nous dit, Lui redire les paroles qu'Il nous suggère, déverser notre pensée, notre désir et notre amour en des formules qu'il nous montre, consentir, en les faisant nôtres, aux vérités qu'Il nous enseigne » (Jean Leclercq, « Espiritualidad occidental : fuentes ; Salamanca, 1967, p. 332).

Les moines du M.A héritèrent du concept de prière de l'époque patristique. Celle-ci l'avait hérité de l'âge apostolique, et celle-là, à son tour, de la synagogue. RB ne fait qu'adopter le concept de l'oraison-prière, tel qu'il est puisqu'elle ne peut innover en un domaine qui est lui-même permanente nouveauté en tant qu'il s'abreuve à l'unique et intarissable source qu'est la Bible.

La Parole de Dieu, à la fois but et objet du dialogue de l'homme avec son Créateur résonnait particulièrement dans l'office divin et dans la liturgie eucharistique dominicale et festive où elle était proclamée de façon plus solennelle.

Les offices divins sont essentiellement bibliques (remplis de la Parole de Dieu). La plupart des textes qui y sont lus proviennent directement de la Bible. Les autres s'en inspirent (hymnes, commentaires en forme d'homélies, traités des Pères de l'Eglise). Les chapitres 8 à 18 de la RB en témoignent.

Cette minutie, ce soin accordé à l'office divin, ne doit pas nous désorienter jusqu'à nous faire croire que la RB accorderait une importance telle à l'*OPUS DEI*, qu'elle exclurait les autres formes d'oraison que nous nommons aujourd'hui personnelle ou privée. Non, il n'en est pas ainsi car

- 1) l'oraison secrète et intime faisait partie intégrale de l'office divin, s'intercalant entre chaque psaume, sous forme silencieuse ;
- 2) et pour la RB, l'office divin aussi bien que l'oraison particulière méritent le nom d'oraison (*oratio*), étant deux aspects d'une même réalité.
- 3) Pour son auteur comme pour tout le monachisme primitif, toute la vie du moine sans exclure aucune de ses parties, était en fin de compte *Opus Dei*. « La vie morale du moine est conçue dans le monachisme pachômien comme étroitement dépendante de son oraison » (A. Veilleux, « La liturgie »... p.317). La RB dédie la 7^e partie de son contenu (1/7^{ème}) à l'ordonnance de l'office parce que, tout simplement, il est considéré comme une "oraison communautaire", et, partout, doit être réglementé dans la forme extérieure de son expression.

Seule, la finale de cette longue réglementation (chap.8-18) dans les chap.19-20, est consacrée à l'oraison intérieure et personnelle. En effet, ce qui dépend directement de l'Esprit, ne peut être codifié.

L'Oraison dans le monachisme bénédictin.

Le moine par définition, est un homme d'oraison (cf. O. Casel). Est moine, celui qui invoque Dieu en une oraison incessante (« Homélies spirituelles », 40, 2). « Le moine authentique, dit S. Epiphane, doit tenir continuellement en son cœur l'oraison et la psalmodie (*Verba seniorum*, 12, 6). La RB reste imprégnée de l'idéal monastique divulgué par Cassien : « ce qui doit être notre principal effort, c'est l'orientation perpétuelle de notre cœur : que notre esprit persévère toujours dans l'adhésion à Dieu et aux choses divines (Conf.1,8). « Toute la fin du moine et la perfection du cœur résident dans la persévérance dans l'oraison continue et ininterrompue, et, dans la mesure où la faiblesse humaine le permet, de s'efforcer de parvenir à une immuable tranquillité d'esprit et à une pureté perpétuelle » (Conf.9,2). « La fin du moine et sa plus haute perfection consiste en l'oraison parfaite » (Conf.9,7). « La principale tâche du moine consiste à offrir à Dieu une oraison pure » (Jean de Lycopolis, d'après Rufin d'Aquilée). « Les moines aspirent à ce que leur âme se trouve tellement libre du poids de la chair qu'elle gravite tous les jours des réalités spirituelles jusqu'à ce que toute sa vie et tous les mouvements de son cœur se convertissent en une unique et continue oraison » (Conf.10,7). Cela se réfèrent aux injonctions du NT :

Lc 18,1=" Il faut prier en tout temps et sans défaillance ».

1 Th 5, 17 = « Priez sans cesse ».

Ainsi se grouperont les anachorètes pour célébrer la synaxe à heure fixe. Et les cénobites se réuniront fréquemment à l'oratoire du monastère : les heures canoniques de l'*opus Dei* étaient nées. Deux tendances de la spiritualité monastique se démarqueront bientôt :

1) la tendance de « l'oraison pure », poursuivie avec beaucoup de sollicitude par Evagre le Pontique qui ne montre aucun enthousiasme pour la psalmodie où l'oraison vocale. C'est la tendance « érémitique » où « origéniste ».

2) la tendance « cénobitique » qui cultive le goût de l'oraison communautaire, et dont S. Basile est le représentant majeur (voir son éloge de la psalmodie dans son Com/Ps.1,2) :

« Le psaume est la sérénité de l'âme, l'arbitre de la paix ; il apaise le tumulte et l'agitation des pensées. Il calme l'irritation de l'âme et modère le dérèglement. Le psaume resserre les amitiés, réunit parties divisées, réconcilie les ennemis. Qui, en effet, peut avoir pour ennemi

celui qui n'a qu'une voix avec lui (le psaume) pour chanter Dieu. Ainsi, la psalmodie procure le meilleur des biens, la charité, puisqu'elle a imaginé l'unisson comme un lien en faveur de l'unité et qu'elle a assemblé le peuple dans la symphonie d'un seul cœur. Le psaume est un épouvantail contre les démons, un auxiliaire pour obtenir l'assistance des anges. Une armure contre les peurs nocturnes, une pause dans les labeurs du jour ; c'est la sécurité des enfants, l'ornement des jeunes, le réconfort des vieillards, la parure idoines des femmes. Il peuple les déserts et pacifie les *agora* ; c'est une instruction élémentaire pour les débutants, un accroissement (de science) pour les progressants, et un soutien pour les parfaits ; c'est la voix de l'Eglise. Il égaie les jours de fête ; il produit le *penthos* (la tristesse selon Dieu) Car le psaume arrache les larmes même au cœur de pierre. Le psaume est l'œuvre des anges, la vie céleste, le parfum spirituel »....

Dans le monachisme primitif, l'office divin revêt une grande sobriété, une absolue simplicité. La psalmodie, à peine modulée, alterne avec les temps de prière silencieuse et de lectures des Livres Saints. Il existait une distinction entre l'office des églises séculières et celui des « oratoires monastiques ». En ceux-ci ; rien ne devrait distraire ou empêcher l'attention, tout devait au contraire contribuer à la soutenir et la centrer sur Dieu (Cf. Cassien, *Inst.*2,11. et S. Augustin, Règle 2,1).

Voici les indications contenues dans la Règle de S. Augustin concernant l'office :

« Soyez assidus à l'oraison, aux heures et aux moments déterminés. Dans l'oratoire, ne faites rien d'autre que prier comme l'indique l'origine de ce mot, afin que s'il se trouve qu'un frère, en dehors des heures prescrites, veuille prier alors qu'il n'a pas de travail, il n'en soit pas empêché par ceux qui y feraient autre chose. Quand tu parles à Dieu à l'aide des psaumes ou d'hymnes, que ton cœur médite ce que prononce ta bouche. Que nul n'ait l'outrecuidance de chanter sinon celui à qui cela a été commandé et qui est prescrit ; mais ce qui n'est pas écrit pour être chanté, qu'on ne le chante pas » (*Regula Sancti Augustini*, 2, 1).

Pour les anciens moines comme pour tous les chrétiens, il n'existe qu'une *ORATIO* : celle qui consiste en un contact personnel avec le Seigneur, s'exprimant soit dans le secret du cœur, et « dans sa chambre », soit publiquement, en communion avec des frères. *ORATIO* communautaire ou *ORATIO* personnelle doivent donc avoir les mêmes qualités pour être agréables à Dieu et efficaces pour les hommes. Les moines anciens connaissaient toutes les formes d'oraison, mais « prier pour eux c'est avant tout tendre la main à Dieu pour recevoir » (Irénée Hausherr, « Noms du Christ et voies d'oraison », p. 226). Conscients de leur indigence, ils se montrent humbles et confiants envers Dieu et suivant la « planche » (le guide) du Notre Père, ils ressentent la nécessité de prier (*orare*) au sens strict de ce terme, c'est à dire de mendier. Prier pour eux est- ce « une franche conversation avec Dieu » ? H. Lietzmann en doute (cf. *Geschichte der Alten Kirche*, T.4, p.145). Ils récitent surtout des « formules de prières » ; ils éprouvent le besoin d'exprimer oralement ce qu'ils éprouvent et connaissent spirituellement. Ce sont surtout des phrases du psautier, mémorisées, ou d'autres parties de l'Ecriture. Mais pour que l'*Oratio* soit vraie, il faut qu'elle soit pure, insistent les maîtres de l'oraison. Ce qui requiert la pureté du cœur. D'où la consigne (cf. S. Augustin, *Epist.* 130, 20) : prières fréquentes, mais très brèves 'comme un clin d'œil' ». C'est le moyen sûr d'éviter les distractions.

Autres caractéristiques de la prière chez les anciens : les larmes de componction. La componction du cœur constitue un trésor très estimé des premières générations de moines (Evagre, Cassien). D'où les caractéristiques de la prière du monachisme pré-bénédictin :

- 1) prière de demande par dessus tout ;
- 2) prière vocale très fréquente ;
- 3) prière pure, procédant d'un cœur pur, et sans distractions ;
- 4) brève pour être pure et intense ;
- 5) accompagnée des larmes de la componction ;
- 6) alors, non seulement elle sera très fréquente, mais elle deviendra **presque continuelle**, autant que possible, établissant le priant dans le souvenir de Dieu (*memoria Dei, mnème Théou* ; voir S. Basile, Grandes Règles 5, 2).

Alors le péché sera évité, le cœur gardé, le désir des biens éternels accru, l'union à Dieu déjà ici bas constante. Oraison constante= Souvenir de Dieu : deux expressions équivalentes pour les Anciens.

Comment psalmodier (RB19)

Ce chapitre enseigne au moine l'attitude intérieure requise à l'office divin (voir A. de Vogüé, RAM 42 – 1966 – « Le sens de l'Office divin d'après la RB », pp. 387-404).

Un chapitre plein du « souvenir de Dieu ». Sa structure est très simple :

- un préambule (1-2) où s'exprime la foi en la présence de Dieu, présence omniprésente, foi qui est à mettre en œuvre surtout durant *l'OPUS DEI*.

- suit une première conclusion (3-5) : *ideo semper memores simus...*

Il s'agit de se souvenir de ce que dit le psalmiste en 3 passages : Ps 2,11 ; Ps 46,8 ; Ps137,1 .

- une double conséquence finale clôt le tout (6-7) :

a) comment il convient de se comporter en présence de Dieu et des anges.

b) ce qui convient de faire pour psalmodier dignement en cette majestueuse présence : *sic stemus ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae* (« Tenons-nous pour psalmodier de manière telle que notre esprit soit en accord avec notre voix »).

Le principe rapporté dans le préambule se réfère au premier degré d'humilité ; lui est ajouté le texte de Pr. 15,3 : « Les yeux du Seigneur regardent bons et méchants en tout lieu ». C'est la conscience permanente de cette présence de Dieu, mais aussi l'attitude radicale de foi" en un Dieu constamment attentif à sa créature : le souvenir constant de cette réalité qui remplit notre vie entière. Mais surtout (*maxime tamen*), cette conscience de la présence de Dieu doit être particulièrement vive, aiguisée, lors de *l'Opus Dei* (la prière communautaire).

Il s'agit donc d'abord de **croire**, ensuite de **se souvenir** de ce que l'on croit (et en qui l'on croit) pour enfin **actualiser sa foi**. Le Psalmiste y exhorte:

1) *Servite Domino in timore*, « Servez le Seigneur avec crainte » (Ps 2,11).

Le *timor* ici est à entendre de la crainte religieuse, révérentielle motivée par la présence de Dieu et notre condition de pécheur. La « crainte » dans l'oraison est pratiquement équivalent au sentiment religieux, à la *pietas* (révérence amoureuse et pleine de respect) due exclusivement à Dieu. C'est pourquoi suivra tout naturellement le chap.20 « *DE REVERENTIA ORATIONIS*. Autres notations : RB 9,7 ; 11,3 , où la révérence est marquée.

2) *Psamite sapienter*, « Psalmodiez avec sagesse » (Ps. 46,8).

A la « révérence » fait suite la" sagesse". La crainte est le principe de la sagesse, Pr 1,7 ; Eccl.1,13-16 ; Ps. 111,10 .La révérence engendre la sagesse. Qu'entend ici Benoît par « sagesse » ? Science, art, perfection, soin , diligence ? Tout cela à la fois

sans doute. Elle se rapporte à l'attitude de l'homme intérieur se soumettant à la *disciplina psallendi* « l'ordonnement de la psalmodie ».

3) *In conspectu angelorum psallam tibi*, « En présence des Anges, je Te chanterai des psaumes » (Ps. 137,1).

Une autre perspective est ici ouverte : les anges n'ajoutent rien à la crainte religieuse éprouvée en présence de Dieu. Ce que veut signifier la Règle, c'est que **l'office monastique est non seulement une anticipation de la liturgie céleste, mais une participation au culte que les anges rendent à Dieu** (cf. v.6).

Les moines compagnons et imitateurs des anges, peuvent aussi être appelés des "anges", puisqu'ils se comportent comme ceux-ci (cf. Louis Bouyer, « Le sens de la vie monastique », pp. 43-68). Sur le culte des anges, voir « Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise », Chèvetogne, 1953.

S. Basile écrit : «Glorifier Dieu est l'occupation des anges. Exalter le Créateur est l'unique fonction de toute l'armée céleste » (*In Ps. 28,7*).

Les textes patristiques abondent dans ce sens :

« Qu' y a t-il de plus doux que d'imiter en ce monde le chœur des anges.... et saluer le Créateur dès l'aube par des hymnes et des cantiques ? (S.Basile *Epist 1,11,2*).

Mais la RB ne fait pas de poésie. Elle ne paraphrase pas les vieux thèmes. Elle va droit à l'essentiel. Cependant, Benoît connaît les métaphores merveilleuses des Pères ; il pressent vivement l'union du ciel et de la terre durant la célébration de *l'OPUS DEI*. Les anges y sont présents. Le chant des moines s'unit à celui des puissances célestes.

La RB ne se contente pas ici d'une affirmation de foi : l'omniprésence de Dieu. A la fin, dans le dernier verset, elle énonce un principe de contenu purement spirituel : "Psalmodions de telle sorte que ce que nous pensons soit en harmonie avec ce que notre bouche proclame ». Une des plus belle phrase de la RB : *MENS NOSTRA CONCORDET VOCI NOSTRAE*. Là est contenue toute la spiritualité de l'office divin. Ce n'est pas une doctrine exclusivement propre à S. Benoît. Le Maître développe avec prolixité la même idée (RM 9,20) ; et la Règle de S. Augustin, en 2,1 disait :

« **Que le cœur médite ce que prononcent les lèvres** ».

C'est une autre forme de l'expression de l'adage antique : *AGE QUOD AGIS*, « Fais ce que tu fais » (sans penser à autre chose...).

Dans son raccourci, la formule de Benoît a plus de poids que le long développement du Maître (Cf. A de Vogüé, Commentaire, p.568).

Comment prier(RB 20)

Dans ce chapitre, il est traité de façon obvie de l'oraison personnelle. Mais Benoît fait-il allusion ici aux moments silencieux qui encadraient chaque récitation de psaume ? On ne peut pas donner de réponse claire. Il s'agit vraisemblablement de « l'oraison secrète dans le cadre de l'Office divin.

Cassien (Inst. 2, 7) et Pachôme (*Regula 6*), recommandent aussi la brièveté de l'oraison en Communauté ; le signal du supérieur y met fin. Et nos deux auteurs parlent ici de « l'oraison psalmique » (cf. aussi RM 48).

Il est à remarquer en ce ch. 20 l'absence totale de fondement scripturaire. Peut-être se trouve-t-il une esquisse de référence à Esther 13, 11 au v. 2 (« Seigneur, Dieu de l'univers »...). Il est cependant vrai qu'il y a une allusion évidente à Mt 6, 7 et à la parabole du pharisien et du publicain (Lc 18, 9-14). Mais plus directement, la source d'inspiration semble provenir d'**Évagre**, par Cassien son disciple : « pureté du cœur », « oraison pure », sont des termes techniques empruntés au monachisme primitif (cf. Marsilli, « Cassien et Évagre »..., pp.114-115, et Cassien, Conf.9, 8).

Certes, le vocabulaire de Benoît est très marqué par par celui de Cassien (*deuotio* : Inst. 5, 17 ; Conf. 3, 71 ; *compunctio et lacrimae* : Conf. 9, 25-30 etc...).

La brièveté de l'oraison est aussi très chère à l'Abbé de S. Victor de Marseille (Inst. 2, 10 ; Conf. 9, 36 ; cf. Conf. 10, 10-11). Manifestement, la Conférence 9 est la source principale de Benoît qui reprend la doctrine de l'Abbé Isaac sur l'oraison pure. Mais Benoît n'est pas un théoricien de l'oraison ; il ne parle pas de la cime de l'oraison parfaite comme d'un idéal lointain vers lequel il conviendrait de tendre (c'est un peu la position d'Évagre et de Cassien). Benoît est **un praticien** : il « met en oraison », parle de l'oraison de tous les jours, et son vocabulaire ne doit pas être pris en un sens technique. **Il vise l'immédiat**. L'oraison doit jaillir d'un cœur pur et contrit. Sans technicité, il indique un chemin.

Psalmodier , qu'est-ce en fait ?

- C'est réciter, « moduler », chanter les psaumes (ou simplement écouter leur chant ou leur récitation), en suivant par l'esprit ce qu'exprime le texte que l'on chante : *Mens nostra concordat voci nostrae...*
- C'est parler à Dieu, le bénir, lui rendre grâce.
- C'est pratiquer ce que dit S. Augustin :
« Si le psaume prie, prie ; s'il gémit, gémis ; s'il se réjouit, réjouis-toi ; s'il espère, espère ; et s'il craint, crains (*Enarr. In Ps.30, II, 3*).

Par contre, **prier a dans la RB un sens très précis**. Comme dans le « Notre Père », et dans le monachisme ancien, **prier signifie mendier, tendre la main à Dieu pour recevoir ses dons**.

La RB ne définit pas l'oraison, mais la manière de prier est fortement et précisément signifiée dans le chapitre 20 :

- « avec humilité respect...et pure dévotion » (vv.1-2) ;
- « il faut supplier (le Seigneur) » (v.2) ;
- « non par l'abondance des paroles » (v.3) ;
- « par la pureté du cœur et les larmes de la componction » (v.3).

La pureté du cœur est essentielle, non pas la densité du discours (les larmes en sont le témoignage). La sobriété des paroles est donc requise, ainsi que la pureté du cœur et la componction. Ce sont là les trois caractéristiques de l'oraison selon le monachisme pré-bénédictin.

BREVIS et *PURA* (« brève et pure » : telle doit être la prière au monastère bénédictin, sauf intervention spéciale de la grâce), est-il rappelé en finale. On reconnaît en ce dernier trait, une réaction augustiniennne (antipélagienne). Pour Benoît, homme d'oraison à coup sûr, l'oraison est une chose très simple. Elle implique humilité et amour, c. à d qu'elle procède naturellement de l'homme qui craint Dieu, qui a le sentiment de sa présence et lui témoigne admiration et respect, adoration.

*

Quelques compléments sur l'office divin(OPUS DEI) : RB 47 ; 50 ; 52 et 62.

1-RB 47 : « Comment signaler l'heure du service de Dieu » (*significanda hora operis Dei*).

Deux précisions (en RB 47) :

Le titre se rapporte seul à la première précision : la responsabilité de la célébration des heures canoniques appartient à l'Abbé (47,1) : *Sit cura Abbatis* . A cette époque les heures variaient d'un jour à l'autre : le calcul du temps était alors rudimentaire. D'où l'utilité d'un signal approprié et d'un responsable *sollicitus*, très attentionné et ponctuel, afin que tout se fasse aux heures appropriées (v.1). Seconde précision : elle concerne « l'imposition" des psaumes et des antiennes. Il revient également à l'Abbé de désigner les moines qui devront chanter ou lire dans l'oratoire, afin que la célébration de l'office se déroule en bon ordre, et qu'elle soit édifiante. Or, lire dans les manuscrits de l'époque demandait une certaine habileté ou qualification. Cela demeure nécessaire aujourd'hui. Un ministère de « lecteur » est institué dans l'Eglise. Il n'est guère conféré qu'aux diacres. Ne pourrait-il pas être étendu aux laïques qui lisent publiquement, devant l'assemblée des fidèles, la Parole de Dieu ?

2-RB 50 : L'Office divin, hors de l'oratoire

Toute la vie du moine est une *servitutis militia*, une militance dans le service (RB 2,20). Et le monastère est une *Dominici Scola servitii*, une Ecole du service du Seigneur (Prol. 45). Les diverses observances impliquent un *pensum servitutis*, une tâche dans le service (49,5). L'office divin a été désignée comme *devotionis seruitium*, un service de dévotion (18,24) par antonomase, c'ad, service auquel les moines étaient dédiés, et les heures canoniques sont les *nostrae seruitutis officia* (16, 3), les obligations de notre service.

Le concept de *pensum servitutis* constitue l'idée de base qui motive la rédaction de ce chapitre 50. Normalement, l'office divin se célèbre à l'oratoire, aux heures convenables. Mais les moines, dans certaines occasions, ne peuvent s'y rendre en temps voulu. La RB pourvoit à ces cas et légifère :

- pour ceux qui travaillent très loin de l'oratoire (*omnino longe*, v.1) ;
- pour ceux qui ont été envoyés en voyage (*in itinere directi sunt*, v.4). Aucun n'est dispensé de s'acquitter de l'obligation de son service, mais selon les cas « là où ils travaillent, ils fléchiront les genoux, dans la crainte de Dieu » (v.3) ; « Ils ne négligeront pas de s'acquitter de ce devoir de leur service » (v.4).

Sans rien retirer du primat de *l'Opus Dei*, les modalités de s'en acquitter sont suffisamment souples pour permettre à chacun d'y satisfaire sans « acrobatie » ou violence. L'expression « fléchir les genoux avec le respect dû à Dieu » est-elle empruntée au cérémonial liturgique coutumier, comme le pensait Dom Delatte (« Commentaire », p.368) tenant à imposer aux frères retenus à l'extérieur les mêmes « rubriques » qu'au chœur ?

Du moins pour les frères en voyage, il est seulement requis de s'acquitter de leur *pensum servitutis*, « comme il leur est possible » (*ut possunt*). Benoît s'inscrit là, une fois de plus, dans la tradition cénobitique. S. Pachôme et S. Basile avaient eux aussi donné de semblables instructions en leurs règles(S.Pach. *Regula* 142 ; S.Basile. *Regula* 107).

1- RB 52 : L'oratoire du monastère

On pourra consulter « RB 52 », Collect. Cisterc. T.64, 2002/2, pp.105ss., par Aquinata Böckmann, o.s.b.

Ici, la RB revient à un thème tout à fait en rapport avec l'*Opus Dei* : l'oratoire du monastère. C'est une page importante, spécifique même, de la spiritualité bénédictine. Le cœur de la maison de Dieu (le monastère) est l'oratoire, cet espace sacré (par antonomase) où la présence divine se fait sentir en l'esprit du croyant de façon toute spéciale. Les moines sont invités à s'y conformer en conséquence. Les moines anciens travaillaient, semble-t-il, tout en écoutant la psalmodie et les lectures, du moins dans les monastères coptes du terrible Abbé Shenute, et probablement aussi dans les Cenobia pachômiens (A. Veilleux . « La liturgie ... » p. 309 et 323).

S. Césaire d'ARLES fait allusion au travail des moines pendant les longues lectures des Vigiles pour vaincre le sommeil (*Regula Virginum* 15). De même S.Aurélien, pour les moines, impose la même obligation (*Regula Tarnatensis*, idem) sauf aux vigiles dominicales et festives. S.Benoît, par la formule concise et énergique « *Oratorium hoc sit quod dicitur* », (« Que l'oratoire corresponde au nom qu'il porte ») réagit contre cette pratique du temps : l'oratoire sera uniquement ce que le nom indique : une maison de prière (v.1).

La RB se monte désireuse de logique, d'ordre et d'authenticité. Que les choses correspondent à leur nom. Là, Benoît emprunte à S. Augustin : (que dans l'oratoire, personne n'y fasse rien d'autre que ce pourquoi il est fait et pour lequel il a reçu ce nom), c. à d. que l'oratoire doit servir :

- à prier en communauté.
- à prier en communion de prière avec les frères.
- à prier en particulier, quand le moine s'y sent attiré pour communiquer avec son Seigneur.

L'oratoire est , pour S.Benoît, le lieu le plus approprié pour prier en tout temps, le lieu où Dieu accorde une audience permanente. C'est aussi pour S.Benoît, l'occasion de recommander la prière fréquente. Il suit là encore S. Augustin (*Regula* 7) : l'un et l'autre suggèrent que l'oraison (la prière) l'emporte sur toutes les autres occupations monastiques.

Une note propre à S.Benoît : *secretius orare*, « prier en secret », qualifiait la prière individuelle, en particulier, et son contraire, *clamosa uoce*, avec des éclats de voix (cf. RB 7, 60 ; 11^{ème} degré d'humilité). C'est ainsi que l'on parle à Dieu, *non in clamosa uoce*, car cela pourrait gêner un autre Frère, et parce que le Père " voit ce qui est caché" (Mt 6, 6) et qu'il connaît le secret du cœur humain. D'autres qualités spécifiques de la prière selon S.Benoît sont énoncées :

- la démarche pour prier, est d'abord une démarche de simplicité (« Que simplement il entre et qu'il prie ») ;
- « sans éclats de voix » (*non in clamosa voce*) : c'est le versant négatif ;
« mais avec larmes et effusion du cœur » (*sed in lacrimis et intentione cordis* – cf. RB 20, 2-4).*Et intentione CORDIS*, c.à d. avec effusion du cœur, attention et application, avec intensité, d'un grand désir, d'un véhément désir. On se souvient que S. Augustin définissait l'Amour ainsi : « L'Amour n'est rien d'autre qu'une véhémence volonté bien ordonnée » (NIHIL ALIUD EST AMOR QUAM VEHEMENS ET BENE ORDINATA VOLUNTAS). *In intentione cordis* est en

fait une expression chère à Cassien (Conf. 9,35 : « prions avec le cœur et une attention de l'esprit, dans un grand silence »). Il s'agit donc (*ergo*) de se conformer à ces conditions énoncées pour être admis à entrer dans l'oratoire et prier.

4-. RB 62 : Les prêtres du monastère

Autre complément du « code liturgique » (*codex liturgicus*) de la RB : La question des prêtres est traitée au chapitre 60. Des moines peuvent être promus au sacerdoce, au jugement de l'Abbé sans qu'ils ne prétendent en rien s'affranchir du joug de la Règle qui demeure « maîtresse ».

- Peu de citations scripturaires ou patristiques dans ce chapitre.62 ; seulement une référence à Eccl. 45,19 « exercer la fonction du sacerdoce», v. 1 (*sacerdotio fungi*) et une référence à S.Cyprien «Que nous progressions de plus en plus dans le Seigneur» (*magis ac magis proficiamus in Domino – Epist. 13, 16* que Benoît reprend sous la forme : *magis ac magis in Deum proficiat* (v.4).

- Il s'agit donc d'un chapitre traitant de choses pratiques, non doctrinales. La RM ne fait aucune mention de ce fait. La position antique vis à vis du sacerdoce est cependant sous-jacente :

- les moines coptes résistaient à l'ordination sacerdotale (ils y répugnaient : voir A.de Vogüe, « la Communauté ...», p. 332), car c'est un motif d'élévation, et d'orgueil, un obstacle majeur à l'acquisition de l'humilité. Le sacerdoce ministériel est donc fui. Le moine, d'après l'apophthème repris par Cassien (Inst.11,18) doit se méfier à la fois de l'évêques et des femmes, et prendre vis à vis d'eux une attitude défensive et de méfiance. Il existe un certain anticléricalisme chez les moines (cf. Cassien, Inst.11,14-18 ; Conf. 4,20; 5,12).

Benoît est en défiance vis à vis des moines prêtres (cf. RB 20 et 22). Il y a toujours un risque à ordonner un moine pour la communauté : *Honores mutant mores*, selon l'adage antique ; le sacerdoce est occasion de *superbia*. C'est là une expérience de Benoît, qui nous est retransmise en RB 60 et 62. C'est aussi une occasion de conflit avec l'Abbé. La Règle reste le seul garant du bon ordre. Elle doit toujours avoir le dernier mot.

Le sacerdoce n'est envisagé dans la RB qu'en deux cas précis :

- l'aggrégation des prêtres comme moines ;
 - le cas de la nécessité d'ordination pour assurer le service de l'autel. Il n'est prévu que dans le cas d'extrême nécessité. Le moine prêtre est « **une inévitable anomalie** » (cf. A. de Vogüe, « Commentaire »..., pp. 346-347 : paroles un peu hyperboliques mais historiquement justes).

Vème Partie : La répartition du temps en dehors de l'Opus Dei (RB 48-49)

RB 48 : TRAVAIL ET LECTURE

Le chapitre 48 de la RB.

L'Opus Dei est la tâche principale des moines, mais non l'unique. Il semble que S.Benoît ne motive la nécessité de l'occupation constante des moines que par ce simple principe de bon sens que l'expérience confirme : « L'oisiveté est ennemie de l'âme » (*otiositas inimica est*

animae) Et de poursuivre aussitôt : « et c'est pourquoi, nous croyons pouvoir régler les heures dévolues au travail manuel et à la *lectio diuina* de la manière suivante »...*ideo* ..., c'est pourquoi...

Dans la suite du ch. 48, Benoît ne fait que répartir ces deux temps majeurs de l'occupation monastique que sont travail manuel et *lectio divina*. Le législateur présente l'**HORAIRE** modèle et règle la vie dans les monastères en tenant compte des variations saisonnières.

Le plan du chapitre est simple :

- 1.Exposé du principe fondamental (v. 1)
- 2.Horaire de printemps-été (v.2-6)
- 3.*Excursus* sur le travail extraordinaire (v.7-9)
- 4.Horaire d'automne-hiver (v .10-13)
- 5.Le Carême (inclus dans cette période hivernale) vv.14-16. L'importance de la *lectio* en ce temps privilégié est soulignée, et des mesures prises pour en favoriser la fécondité sont énoncées (vv.17.21).
- 6.Autres indications concernant le travail et la lecture le dimanche (vv.22-23), et en ce qui concerne les « infirmes » (Frères malades).

A. Le Principe général (v.1) : S. Benoît a tiré ce principe du « Petit Ascétikon » de S. Basile, semble-t-il (cf. G.R. 37 et 38). Dans la traduction latine de Rufin, la sentence du v .1 : *Otiositas inimica est animae* (l'oisiveté est ennemie de l'âme) est attribuée à Salomon. Cependant elle ne se trouve comme telle ni dans l'Écriture ni dans les œuvres authentiques de Basile. Il est vrai que Sir 33, 29 s'en rapproche : « L'oisiveté enseigne tous les mauvais tours » (*multam enim malitiam docuit otiositas*) ; cf. Pr 26, 14 ; 31, 27 ; Sir 22, 1-2. On lit aussi dans les *Nouellae* de Justinien (133, 6) : « L'esprit désoccupé n'engendre aucun bien ». C'est donc l'unique maxime sur laquelle Benoît fonde la nécessité du travail comme de la *lectio diuina* : « et c'est pourquoi »... Alors que le passage parallèle de la RM fonde cette nécessité sur la fuite du péché, Benoît reste plus discret, moins précis théologiquement, moins moralisant et plein d'un bon sens acquis par l'expérience. Il n'y a pas chez lui de théorie sur la « valeur » du travail en soi. Dans le monachisme, il y a eu une évolution de la nature du travail. Les moines en vinrent à « vivre de leurs rentes », pour se contenter de l'entretien de la « maison », d'un jardin tout au plus. Le travail n'a été souvent qu'une possibilité de s'occuper ou de se distraire. Déjà la RM insinue que le travail chez les moines italiens était déprécié. Pour eux, « faire les foins » posait question (cf. RM 86, 24). Il est vrai que la mentalité de l'époque orientait vers le « faire valoir indirect » des terres cultivables, et la perception de rentes, laissant beaucoup de loisir monastique.

1. B. Le travail dans le monachisme bénédictin

Au début, cependant, il n'en fut pas ainsi. Les premiers moines travaillaient beaucoup, parfois durement, pour plusieurs raisons :

- gagner leur propre vie ;
- recevoir et reconforter leurs hôtes ;
- aider les plus nécessiteux par des aumônes.

Les moines égyptiens confectionnaient panniens et cordes ; ils aidaient souvent les paysans aux récoltes. Les cénobites des « maisons » de Pachôme étaient de grands travailleurs ; ils exerçaient des métiers. Ils devaient gagner leur propre pain et celui des pauvres.

S. Basile tenait en grande estime le travail de tisserand et de forgeron, mais il ne cache pas sa préférence pour les travaux agricoles. Il critiquait vivement les « messaliens » ou « euchistes » qui mésestimaient le travail manuel comme indigne de « spirituels ».

S. Augustin, dans son traité sur « le travail des moines » (*De opere monachorum*), réfute les parasites de la société chrétienne avec humour et de vigoureux arguments, en s'adressant aux moines d'Hadrumète (Sfax, Tunisie actuelle). C'est là une contribution essentielle à la doctrine du travail monastique. Il ne fait en cela que développer la pensée traditionnelle en profondeur (cf. 2 Thess 3, 6-12).

S. Basile, S. Jean Chrysostome, S. Jérôme, S. Jean Cassien, et d'autres Pères, traitent du même thème plus ou moins amplement. Les collections des *Apophthegma Patrum* font de multiples références au travail manuel des ascètes du désert : il est présenté comme la loi de la condition humaine :

« Il serait absurde, tandis que les hommes de ce monde subviennent aux besoins alimentaires de leurs femmes et de leurs enfants au prix de grandes fatigues et de lourdes peines, paient des contributions, se voient chargés d'impôts, offrent à Dieu leurs prémices et allègent autant qu'il est possible la misère des mendiants, il serait absurde – dis-je – que nous, nous ne nous procurrions pas le nécessaire par notre propre travail... et que nous restions tranquilles, les bras croisés, profitant du travail d'autrui ».

Théodoret de Cyr ; Hist. Relig. 10)

Mais les maîtres du monachisme s'appuient presque toujours sur l'Écriture, leur seule véritable Règle. Ils citent souvent 2 Th 3, 10 ou Eph 4, 28 : « Que le voleur ne dérobe plus ; mieux, qu'il se fatigue à travailler honorablement de ses propres mains afin de pouvoir partager avec celui qui est dans le besoin ». Cf. Ac 18, 3 ; 1 Co 4, 12 ; Ac 20, 34.

S. Jérôme signale au moine Rusticus (Ep. 125, 11) que « les Apôtres qui pouvaient vivre de l'Évangile, travaillaient de leurs mains pour n'être à charge à personne, et allaient jusqu'à alléger de leurs dons ceux-là mêmes dont ils étaient en droit d'attendre la nourriture substantielle en échange de biens spirituels ». Le paresseux doit s'attendre à s'entendre dire un jour par le Seigneur : « Serviteur mauvais et paresseux »... (Mt 26, 26).

Cependant, les moines qui se refusaient aux travaux matériels connaissaient aussi leur Bible et alléguaient d'autres textes allant dans leur sens : Mt 6, 25-34 ; Jn 6, 27 ; 1 Th 5, 17 ; Lc 10, 42... Mais c'est Basile qui a le mieux harmonisé les textes du N.T. touchant cette question du travail. Dans ses « Règles morales », on trouve que le travail monastique se situe dans un contexte de pauvreté et, plus encore, de charité. Dans la première édition de son « Ascétikon », traduit en latin par Rufin d'Aquilée, on ne pourra que s'émerveiller du contenu de la Règle 127 qui est comme le fondement d'une doctrine sur le travail monastique.

En définitive, le monachisme ancien enseigne et pratique la loi chrétienne et simplement humaine du travail, en la fondant surtout sur l'Écriture. Cassien met dans la bouche même d'Antoine, modèle originel du monachisme, une phrase dans laquelle est cité « l'exemple des Apôtres » joint aux « enseignements des anciens » comme fondement de la pratique monastique du travail manuel (cf. Conf. 24, 12).

2. C. La lectio diuina et la méditation

Afin d'éviter l'oisiveté (le désœuvrement, l'*otiositas*), S. Benoît associe au travail manuel la *lectio diuina* (RB 48, 1). Le terme *meditari* apparaît un peu plus loin (48, 23) ; on le retrouve en 58, 5. Celui de *lectio diuina* se trouve employé en 48, 4.10.13.14.17.18.22 ; et en 49, 4 (*lectioni*). L'un et l'autre terme devait être connus, quant au sens, des destinataires immédiats de la RB, puisque Benoît ne les explique pas.

La *lectio diuina*, au sens strict, c'est la lecture de la Sainte Ecriture (*Sancta Scriptura* : cf. S. Ambroise, *De bobno mortis* 2 ; In Ev./Lc 4, 20 ; S. Augustin, *Ep.* 20, 3 ; Serm. 542, 1 etc...). La Bible, depuis les origines du monachisme est « le Livre », par excellence, des anachorètes comme des cénobites. Les grands Maîtres, Pachôme, Basile, Evagre, Jérôme, Cassien, en recommandent instamment la lecture fréquente, car elle est « aliment céleste », « pain descendu du ciel », « chair et sang du Christ ». L'Ecriture constitue l'instrument indispensable de la formation du moine tout au long de son itinéraire spirituel, l'enceinte sacrée de sa rencontre avec Dieu. La lecture fréquente, si vivement recommandée, avait pour but principal la mémorisation du texte sacré (que chaque moine ne possédait pas sous forme de codex : les manuscrits étaient rares, et valaient une fortune !).

Les catéchèses de Pachôme montrent, à l'évidence, sa connaissance mémorisée de l'Ecriture. La Bible est le Livre du moine ; le moine est l'homme de la Bible.

Pour les moines anciens, la *lectio diuina* consiste à lire l'Ecriture, c'est à dire à réaliser « l'assimilation de la Parole de Dieu par la lecture » (C.J. Peifer ; *Espiritualidad monastica*, p. 495).

Ensuite, dans la Tradition vivante, est assimilé à la *lectio diuina*, la lecture des œuvres des Pères de l'Eglise en général, et en particulier des maîtres spirituels du monachisme. Pour les moines, tout ce qui procède des Pères – écrits, sentences, exemples – est illustration et commentaire de l'Ecriture.

En théorie, la *lectio diuina* était une lecture apaisante, reposante, ruminée et savoureuse. Donc, cette *lectio* n'est pas une activité purement intellectuelle : tous les moines, même les plus simples (*simpliciores*) doivent s'y adonner de leur mieux (cf. Jean Cassien, Conf. 10, 10). Parfois l'acédie détourne de la *lectio* (cf. Conf. 4, 2). Jean Chrysostome décrit les moines syriens « cloués à leurs livres » (*In Mt*, hom. 68, 4), pour signifier leur volonté héroïque de se maintenir au contact de la Parole de Dieu.

La *lectio diuina* requiert, pour les anciens :

- un effort notable, pour comprendre ce que Dieu veut nous dire ;
- une préparation éloignée, c'est à dire la pratique d'une vie ascétique et sainte ;
- une large éducation excluant toute curiosité intellectuelle, et insistant sur l'approfondissement d'un même texte jusqu'à se l'approprier ;
- une sévère méthodologie (« discipline de fer »).

La *lectio diuina* s'avère donc être, chez les anciens, une authentique pratique ascétique. Pratique hautement recommandable comme *disciplina* pour se concentrer, arme souveraine contre les tentations, purification du cœur, aiguillon pour l'oraison, source de consolation, de sérénité et de paix au milieu des tribulations de la vie (cf. Jérôme, *Tract. In Ps. 77* ; Athanase, *Ep* à Marcellin sur les Psaumes).

Pas de contemplation, pour les anciens, qui ne jaillisse de la *lectio diuina* dans son acception la plus traditionnelle : l'Écriture lue, méditée, approfondie et assimilée.

La méditation

La méditation est une sorte de substitut de la *lectio*, un complément pour ceux qui savent lire et lisent effectivement (voir Cassien, Inst. Cénob. 2, 15).

Meditari (ou *meditare*) = *meletaô* (gr.), s'exercer à la déclamation ; pratique éminamment monastique qui instituait une sorte de prélude dans les écoles philosophiques grecques (répétitions à haute voix de sentences philosophiques de sagesse).

La méditation, pour le monachisme ancien, est donc la répétition orale de textes bibliques appris de mémoire (« par cœur »). C'est donc un exercice dans lequel intervient tout l'homme : le corps (la bouche prononce le texte), la mémoire (qui retient ce qui est lu), l'intelligence (qui s'efforce de pénétrer le sens), la volonté (qui se propose de mettre en œuvre les enseignements reçus).

La méditation figure en bonne place dans la *Vita Antonii* (cf. 3.4.16.26.46.89). Chez Cassien également (cf. Conf. 14, 10). Elle est activement pratiquée par les moines pachômiens jusque dans leur déplacements. La méditation fut sans doute la forme d'oraison la plus généralisée dans le monachisme antique. Elle ne fut pas seulement remise en honneur au temps de S. Benoît, mais sa faveur se prolongera jusqu'au Moyen Âge.

L'horaire d'été¹(RB 48, 2-6)

Il s'agit ici des heures du *comput* romain, de durée variable selon que la lumière solaire croît ou décroît.

Donc, de Pâques aux Calendes d'octobre (la période estivale s'étalant de mars-avril à fin septembre environ, voire fin octobre), les moines vaqueront à leur travail depuis la 1^{ère} heure jusqu'à la 4^{ème} heure (c. à d. de 7 à 10 h., soit 3 heures de travail manuel).

Ensuite, de la 4^{ème} h. à la 6^{ème} h., c. à d. de 10 h. à midi, les moines vaqueront à la *lectio*, soit 2 heures.

Après la célébration de Sexte (12 h.), a lieu le repas en commun, puis un temps de repos (*pausent in lecta sua cum omni silentio*, RB 48, 5) ; un temps qui peut être utilisé à lire, mais en silence (*ibidem*).

None se dira (*agatur*, « se fera », « aura lieu ») entre 14h. et 15h. Après quoi, « on se remettra au travail jusqu'aux vêpres » (RB 48, 6), c. à d. de 15h. à 18h. environ, soit 3 heures de travail.

Récapitulons : En été, Benoît préconise ainsi la répartition des temps de lecture et de travail :

	<i>Matin</i>	<i>Après-midi</i>	total
<i>Lectio diuina</i>	2h.	1h.	3h.
Travail (manuel)	4h.	4h.	8h.

¹ Pour le *comput* bénédictin, cf. Dom Cuthbert Butler, « Monachisme bénédictin », ch. XVII, « La vie quotidienne »..., p. 293 et 300.

Le travail agricole (RB 48, 7-9) : « Une parenthèse d'une singulière transcendance » (Colombas/Aranguren).

« Si les conditions du lieu ou la pauvreté exigeaient qu'ils (les moines) s'occupent par eux-mêmes des récoltes, qu'ils ne s'attristent pas. Car c'est alors qu'ils sont vraiment moines s'ils vivent du travail de leurs mains, comme nos Pères et les Apôtres ».

Manifestement les moines d'alors (milieu du VI^{ème} s.) n'étaient plus accoutumés au dur travail des champs. Mais les circonstances présentes – guerre entre Goths et Byzantins, appauvrissement général de l'Italie ravagée par des luttes sans merci, rareté de la main-d'œuvre ou impossibilité de la payer – imposaient aux moines auxquels Benoît s'adresse, de récolter eux-mêmes les moissons, ce qui pouvait leur causer du désenchantement. Certains pouvaient objecter – ou murmurer – qu'ils ne s'étaient pas fait moines pour peiner sous des travaux accablants. A cela Benoît coupe court en appelant à un argument surnaturel : « alors ils seront vraiment moines »... ; ce qui renvoie au sommaire des Actes des Apôtres 4, 32, charte fondatrice de la vie monastique, avec Ac 2, 42. Le paradoxe est total : qui croyait perdre, gagne ; qui croyait déchoir de sa condition de liberté chrétienne, se trouve reconduit avec libéralité et surabondance dans cette même condition de liberté dont la charité est la source. La vie monastique apparaît ici très clairement comme « une école de liberté » (*schola libertatis*), où rien, pourvu qu'il soit vécu dans l'amour et par amour, ne doit laisser prise à l'asservissement. C'est *libenter* que toutes choses doivent s'accomplir, mêmes celles qui relèvent de « la nécessité du lieu ». Cette occasion d'un surcroît de travail manuel peut être favorable à la mise en pratique d'un principe fondamental de la vie chrétienne, et donc a fortiori de la vie monastique : « vivre du travail de ses mains ».

Benoît est un réaliste spirituel et un spirituel réaliste : il utilise les circonstances présentes pour les relier à la grande tradition monastique des Pères du désert qui vivaient du travail de leurs mains, coupant court aux détracteurs éventuels prêts à dénoncer la « nouveauté » (*nouitas*) jugée arbitrairement contraire à la tradition. Le bien fondé de l'argumentation de Benoît est d'autant plus solide qu'il s'appuie sur les Pères et les Apôtres, autorités universellement reconnues.

Benoît remet en lumière l'idéal antique et le repropose : que les moines ne se contentent pas de vaquer à des travaux plus ou moins utiles pour déjouer « l'oisiveté ennemie de l'âme » ; mais qu'ils vivent du gain de leur propre travail. Or, dans les circonstances de la vie au mont Cassin au VI^{ème} s., gagner sa vie par son travail implique de se livrer au travail agricole (cf. RM 50, 6 ; 78, 19-24 ; 83, 14-16 et 22). Confier l'exploitation de leurs champs à des « séculiers », revenait pour les moines à « vivre de leurs rentes ». Benoît, en fin psychologue, en habile économiste et en juriste averti, s'y oppose justement, semble-t-il, comme non conforme au « modèle apostolique ».

Mais le v.9 vient compléter la pensée de Benoît qui veut que « tout se fasse pourtant (*tamen*) avec mesure à cause des faibles » (*omnia tamen mensurate fiant propter pusillanimes*).

La touche de discrétion et la préoccupation de charité qui vient clore la parenthèse en rappelant à la modestie les moines vigoureux et « performants », est tout à fait révélatrice de la manière bénédictine (« benedictine way of life ») : *Discretio Mater Virtutum* !

L'horaire d'hiver (RB 48, 10-13)

D'après Dom Butler (Benedictine Monachism, p. 293), la répartition se ferait ainsi :

	<i>Matin</i>	<i>Après-midi</i>	total
<i>Lectio-meditatio</i>	1h. + 4h.	0h.30 (17h15-17h45)	5h.30
Travail manuel	De 9h.15	A 16h.00	+ ou – 6h.30

La journée moyenne ou typique bénédictine se répartirait ainsi, selon Dom Butler (o.c. p.300) :

<i>Opus Dei</i>	3h. 30
<i>Studium orationis</i> (<i>oraison personnelle</i>)	0h. 30
<i>Lectio diuina</i>	4h. 00
Travail	6h. 30
Repos et Repas	9h. 30 (8h.30 + 1h.00)
Total :	24 heures

Le temps classique de la *lectio* se trouve honoré depuis la fin des Laudes jusqu'à la fin de la 2^{ème} heure où se célèbre Tierce (Prime était récité environ ½ h. après la fin des Laudes, l'intervalle étant réservé à l' « oraison-méditée ») :

« Le soleil naissant te verra le manuscrit en mains, et à partir de la deuxième heure, tu travailleras », écrivait Evagre le Pontique à une vierge (*Sent. Ad uirg.* MG 40, 1283). Jérôme écrit à Marcella dans le même sens (cf. *Ep.* 43, 2).

Après Tierce, c'est le temps du travail jusqu'à None (si Sexte n'est pas ici mentionné, c'est que la récitation de l'Heure va de soi).

Remarquons que Benoît est très soucieux d'alterner les temps de prière, de travail, de *lectio*, avec souplesse cependant selon le *cursus* saisonnier, puisque « tout doit se faire à la lumière du jour » (RB 41, 8).

L'horaire de Carême (RB 48, 14-16)

Le terme de *bibliotheca* est à entendre au sens de *Biblia* (qui constitue la *Sancta Bibliotheca*), et non le lieu où sont, comme aujourd'hui, entreposés les livres du monastère. Les plus riches monastères n'en avaient d'ailleurs que très peu... (voir Colombas/Aranguren, pp. 386-388). Seu le sens de *Bibliotheca-Biblia* convient pour l'interprétation de ces versets 14-16. La Bible était répartie alors en au moins 9 Livres (il y avait donc plusieurs exemplaires dans chaque monastère).

Tout l'effort quadragésimal est porté sur la continuité entre lecture et travail. Le caractère sévère, pénitentiel, est bien marqué. L'Écriture répartie par Livres entre les moines, est reconnue ici comme l'aliment spirituel majeur. S. Césaire d'Arles encourageait moines et laïcs à lire l'Écriture sainte pendant le Carême (cf. *Serm.* 196-199 et 238).

Vigilance pendant la *lectio* (RB 48, 17-21)

Ces versets témoignent des signes des temps : à cette époque, la culture était en perte de vitesse. Lire relevait de l'ascèse. Seuls les plus héroïques s'y risquaient. Benoît entend légiférer en ce domaine ; il connaît en effet l'incidence de la *lectio diuina* sur la vie spirituelle. Il prend les moyens pour la rendre effective contre les détracteurs et les paresseux (les « charlatans », disent Colombas et Aranguren), en instituant un système de surveillance par deux anciens « parcourant le monastère au moment où les Frères vaquent à la lecture » (48, 17).

Benoît reprend le terme si fréquemment employé dans la littérature des Pères du désert d'*ascidiosus monachus*, c. à d. du moine victime de ce mal monastique qu'est l'acédie (*akèdia* : incurie, mal non soigné). Le mot signifie ici « négligeant ». Chez Evagre, il signifie aussi dégoût, torpeur, instabilité, murmure, paresse... (voir Pierre Miquel, « Lexique du désert »). L'acédie était la tentation par excellence de l'anachorète aux prises avec « le démon de midi » (cf. Ps 90). Si celui-ci s'en prend aux cénobites, il choisira le moment où ils sont le plus seuls : le temps de la *lectio diuina*.

Benoît tient à corriger les « acédieux », « pour que les autres éprouvent de la crainte », et ne succombent pas à cette tentation. Une précaution : légiférer de sorte qu'« un Frère ne se joigne pas à un autre aux heures prohibées » (v. 21).

Préserver le climat de silence et de solitude, tout en entretenant une vie fraternelle heureuse, est le meilleur moyen de combattre l'acédie.

Le Dimanche. Les « Infirmes » (RB 48, 22-24)

Voici deux cas « spéciaux » qui se réfèrent l'un et l'autre à la *lectio* et au travail manuel.

Le **Dimanche**, Jour du Seigneur, doit se référer essentiellement à Lui (voir J. Gaillard, « Le Dimanche dans la RB », Suppl. Vie Spirituelle 1, 1948, pp.468-488). Telle est la tradition des cénobites d'Égypte d'après le témoignage de Jérôme :

« Les Dimanches sont exclusivement consacrés à l'oraison et à la *lectio* » (Ep 22, 35). La RB adopte entièrement cette pratique. Et elle mentionne toujours en lien soit avec l'oraison, soit avec la lecture, l'exercice de la méditation. Cependant, du fait que certains moines négligents ou paresseux ou peu portés aux choses de l'esprit, ne veulent ou ne peuvent s'adonner à la méditation, et afin de sauvegarder le principe initialement énoncé selon lequel « l'oisiveté est ennemie de l'âme », Benoît demande de prescrire à cette catégorie de moines un travail (*opus*), « afin qu'il n'erre pas oisif » (*ut non uacet*).

Quant aux Frères affaiblis (*infirmi*) ou délicats (*delicati*), ils ne doivent pas se croiser les bras ni gémir sous le poids du travail accablant ; on leur donnera un *opus* ou un *ars* (travail ou métier) qui leur évite l'oisiveté (*ut nec otiosi sint*), sans les accabler. On retrouve ici toute la *discretio* de Benoît.

Conclusion (RB 48)

Par rapport aux autres Règles monastiques, l'horaire de la RB se distingue par son aspect compliqué. Mais loin d'être un défaut, cela révèle plutôt la grande « discrétion » de son auteur et le soin qu'il entend apporter à organiser toute chose selon les temps et les circonstances. Cela lui semblait important pour coller à l'économie d'incarnation.

Benoît tient fermement au grand principe régulateur de l'activité monastique : « ne rien préférer à l'Oeuvre de Dieu » (RB 43, 3). Mais il n'hésite pas à prendre certaines libertés vis à vis des structures – réputées sacro-saintes pour la législation cénobitique – de la célébration des Heures canoniques. Il entend ainsi tenir le plus grand compte des deux autres occupations typiquement monastiques : la *lectio diuina* et le Travail. Elles ont aussi leurs exigences. Pour qu'elles puissent s'accomplir, il convenait que leur soit assigné des créneaux horaires suffisamment longs, déterminés en fonction des époques de l'année (été, hiver).

A cette fin, Benoît distingue deux grandes périodes annuelles : l'été et l'hiver, auxquelles il adjoint un régime spécial pour le Carême et pour les Dimanches. Le Législateur se montre ainsi extrêmement **réaliste**. Si rien ne doit être préféré à l'Office Divin, il n'en néglige pas, pour autant, les tâches matérielles nécessaires à la vie de la communauté monastique, ni les besoins psychologiques des moines : l'Office Divin sera organisé en conséquence. La RB témoigne d'un grand respect envers le « rythme de la vie humaine, avec son alternance d'effort et de repos, de travail manuel et de travail spirituel puisque dans la vie du moine tout est sacré » (A. de Vogüé, « Commentaire »...p. 603).

Les divers offices divins se célébreront donc approximativement à l'heure qui leur convienne, mais eu égard aux exigences de la *lectio* et du travail.

- En hiver, la *lectio* occupe les 2 premières heures de la journée, et une heure – au moins – le soir entre None et Vêpres (total : 3 heures minimum).
- En été, les moines consacrent à la *lectio* deux heures en fin de matinée ; ceux qui le désirent et le peuvent ont aussi la possibilité de lire durant la sieste.
- En Carême, la *lectio* se fait depuis la 1^{ère} heure jusqu'à Tierce.
- Les Dimanches, tout le temps disponible entre les offices, est employé normalement à la *lectio-meditatio*.

Donc, jamais plus de deux heures consécutives de *lectio* : il convient d'y voir moins une pratique ascétique de désappropriation du temps, qu'une fidélité au principe qui sous-tend toute la RB : la *DISCRETIO*.

Les axes de la journée monastique sont les heures des repas et le temps dédié à la lecture. A chaque époque de l'année, l'horaire est calculé de telle sorte que les moines disposent de 2 ou 3 heures pour lire avant de manger. Le reste du temps, ils le passent à travailler : 6 h . de suite en hiver et en Carême (interrompus par la brève récitation des offices correspondants), et 6h . 30 en été, divisées en deux , par la lecture, le repas et la sieste qui occupent les heures les plus chaudes du jour.

Il n'est pas spécifié dans ce ch. 48 à quel genre de travail manuel s'appliqueront les moines, sauf au v. 7 où il est question du travail des champs et de la moisson :

- Ils travailleront « à ce qui est nécessaire » (48, 3 et 5) ;
- ...A « ce à quoi ils auront été assignés » (48, 11) ;
- « Ils feront le travail qui leur aura été prescrit » (48, 14).

Benoît, homme de Dieu, est réaliste ; il admettait donc dans son programme monastique, le travail agricole. Sans doute aujourd'hui admettrait-il, dans une juste proportion, le travail informatique...

Il entend faire redécouvrir ce grand principe chrétien et monastique énoncé au v.8 :

« C'est alors qu'ils sont vraiment moines, s'ils vivent du travail de leurs mains, comme nos Pères et les Apôtres ».

×

RB 49. Un temps privilégié, le Carême

Objet du ch. 49

Dans le ch. précédant (48, 14-16, S.Benoît a séparé de l'horaire d'hiver, l'horaire correspondant au Carême, pour joindre en deux blocs compacts le temps dédié à la lecture – 3 heures consécutives au début de la journée -, et le temps réservé au travail – les 7 heures suivantes. Il y ajoute quelques observations sur la « lecture quadragésimale ».

Pour le sens quadragésimal chez Cassien, voir Conf. 21, 24-30 (allégorisation des deux drachmes payées par Jésus et par Pierre). Homme pratique, Benoît sait très bien qu'aux moines convient – puisqu'ils aspirent à la sainteté mais restent des hommes de pied en cap – cette période de renouvellement et d'intensification du vécu chrétien ; période qui correspond au temps de l'année où les catéchumènes se préparent au baptême et les fidèles à la digne célébration de Pâques

Benoît, en écrivant ce chapitre, sera plus préoccupé de préciser l'esprit qui doit animer les observances quadragésimales que d'en fixer avec minutie les pratiques pénitentielles pour la communauté monastique. Il sera plus discret que le Maître (cf. RM 51, 53) quant à la détermination le quota d'oraison, par exemple.

Structure du ch. 49

1. L'idéal quadragésimal est exposé (vv. 1-3).
2. Certains moyens pour atteindre la finalité du Carême sont indiqués (v. 4).
3. Enfin, un programme d'ascèse est proposé (pratiques pénitentielles avec insistance sur l'esprit qui doit les pénétrer : vv.5-7).

Le chapitre se terminait probablement ici dans sa version primitive. Si un appendice lui est adjoint concernant la part ponctuelle de l'Abbé dans le programme quadragésimal de chaque moine, c'est que l'expérience y aura conduit le Législateur.

I-L'idéal (RB 49, 1-3)

“La vie du moine devrait en tout temps correspondre à une observance de Carême » (v. 1).

Pour Benoît, le Carême ne consiste pas à avoir un visage triste et exténué, mais bien plutôt à être rayonnant de joie dans l'Esprit Saint. Le Carême signifie avant tout un temps où se vit dans une plus grande pureté et intégrité la vie chrétienne.

D'expérience, Benoît sait que peu de moines sont capables de maintenir leur effort toute l'année. Tel est donc l'idéal quadragésimal pour les moines :

- se comporter entièrement comme tels ;
- et effacer par des pratiques ajoutées au régime habituel, les fautes, négligences et infidélités commises depuis la Sainte Pâque précédente.
- Benoît s'inscrit dans la ligne de l'ascétisme évagrien persuadé qu'il est, avec toute la tradition spirituelle, qu'il n'y a pas d'accès à la gnose (prière continue, contemplation, charité) sans passage par la *praktikè* (une vraie discipline de vie) : voir Evagre, « Le Practikos », *passim*, ou « Traité de l'oraison »...). Ce qui vérifie l'adage : *Tota in usu ueritas est* (toute la vérité est dans la manière d'agir)

II. Les « Pratiques » quadragésimales (RB 49, 4)

Pour réaliser l'objectif du Carême, une première liste de moyens est fournie : lutte contre les vices (en les extirpant jusqu'à la racine), culture des vertus (prière, lecture, componction, abstinence). On trouve cela chez Cassien (Inst. 5-12 et Conf. 5). En réalité, combattre un vice revient à acquérir la vertu contraire, ce qui est une méthode positive. Trois de ces « pratiques » sont éminemment positives : la prière avec larmes, la *lectio diuina* assidue, la componction du cœur. Dans cette trilogie se trouve un critère de vérité. Une quatrième pratique est relative au « somatique » et s'exprime négativement : l'abstinence, c'est à dire la privation libre et volontaire de nourriture.

III. Le programme de Carême (RB 49, 5-7)

Après la théorie, passons à la pratique. De ces principes se déduisent deux conséquences : *Ergo...En conséquence...* Au *pensum seruitutis* qu'est la vie monastique courante, « ajoutons donc (*augeamus*) à la tâche habituelle des prières particulières, une abstinence de nourriture et de boisson (v. 5), c. à d. un élément spirituel et positif, puis un élément corporel et négatif, plus explicite ici que dans la liste du v. 4.

Dans une troisième liste, Benoît se fera plus précis encore par rapport à ce second élément « corporel » en fait d'abstinence (v. 7) : à la nourriture et à la boisson retranchées s'ajoute des privations de sommeil, de bavardage, de plaisanterie...

Cette précision peut surprendre puisqu'en RB 6, 8 Benoît avait déjà condamné sans appel les *scurrilitates* qu'il proscrivait hors du cloître. Mais la théorie est une chose, la pratique autre chose. Ce dont Benoît a légiféré pour tous les temps, il pense devoir y revenir en ce temps fort de Carême. Sachant que les moines ne sont pas d'héroïques observants, qu'ils fassent quelques efforts au moins durant ce temps privilégié.

Une remarque importante : les pratiques quadragésimales ne sont pas des pratiques imposées obligatoirement à tous les moines par l'autorité de la Règle et de l'Abbé, mais de simples exhortations laissées au discernement de chacun (cf. la distinction entre précepte et conseils évangéliques). La comparaison avec RM est éclairante à ce sujet : prescription de prières et d'abstinences surrogatoires communautaires imposées. C'est « dans la joie de l'Esprit Saint que doivent se

déterminer librement les moines qui entrent en Carême. Le Carême bénédictin est joyeux, tout tendu vers la Sainte Pâque.

A remarquer encore que Benoît fait appel ici positivement à la volonté propre - qu'il considère partout ailleurs comme l'ennemi n°1 de la perfection évangélique -, comme source des actes bons et généreux (ou du moins comme « cause conjointe » des actes bons, créés par la puissance germinative du S.E. (cf. Clément d'Alex. Strom. II, 26, 1-2).

IV. Appendice (RB 49, 8-10)

Manifestement, la rédaction primitive de RB 49 s'arrêtait à cette magnifique expression : *Sanctum Pascha expecte* (v.7). Sans doute, des moines volontaristes et « indiscrets » recherchaient-ils d'orgueilleuses performances ascétiques dans la ligne mal comprise des Pères du désert. Benoît rappelle alors le primat de l'obéissance, gardienne de la « discrétion ».

C'est une idée chère au monachisme ancien que le disciple ne s'attribue pas le mérite de ses bonnes œuvres, mais le croit dû à la prière de son Père spirituel : Benoît s'en tient à la tradition authentique. D'où la finale en forme d'énoncé à portée générale : « Donc, que rien ne se fasse sans l'assentiment de l'Abbé » ; ce qui tempère l'appel à la « volonté propre » du v. 6.

V. S. Benoît et S. Léon

Le contenu spirituel de ce ch. 49 – en dehors de l'appendice qui est typiquement cénobitique - doit beaucoup aux Sermons de Carême de S. Léon le Grand ; cf. par ex. 1^{er} Serm./Car. Où est marqué le contraste entre la vie ordinaire et la vie quadragésimale.

L'exigence de « pureté » est un leitmotiv léonien : *puritas, purificatio* et *purgatio* se rencontrent fréquemment dans le vocabulaire de S. Léon. De même, la lutte contre les vices et la culture des vertus est un *topos* fréquent ; la « joie du désir spirituel » également. S. Benoît avait à sa disposition – ou du moins connaissait des extraits - des Sermons de S. Léon. Ce dernier s'adressait à des chrétiens « dans le monde » ; Benoît, à des moines « séparés du monde ». C'est peut être la meilleure preuve que par ses emprunts léoniens, Benoît considérait la vie monastique comme une vie baptismale qui se donne les moyens d'en réaliser l'idéal.

VIème Partie : Le Code pénitentiel et le Traité de la satisfaction

Le code pénitentiel (RB 23-30)

I. Considérations générales

- Le titre du Ch.23 : « L'excommunication pour les fautes » (*De excommunicatione culparum*), embrasse en fait l'ensemble des ch. 23-25. Le ch. 26 n'est qu'une note additionnelle. A preuve, le « *Is autem* » du début du

ch. 25 qui fait suit au précédent. L'ensemble 23-25 doit être antérieur à la rédaction de la Règle.

- Les ch. 27-29 sont intimement liés entre eux. Ils constituent un « drame en trois actes ».
- Le ch. 30 a une identité propre. Puisqu'il n'était question que des moines adultes dans les ch. 23 à 29, il convenait de légiférer pour les enfants ; d'où ce ch. 30.
- Ce Code pénal (*codex poenalis*) constitue un système clair, cohérent, ordonné, harmonieux. Il contraste avec celui de la RM qui est désordonné et souvent imprécis. L'esprit qui anime ces deux législateurs (RM et RB) est fort différent. Dans la RM, la « vindicte » est dominante. Dans la RB, l'esprit de justice prédomine et la sollicitude pour le Frère rebelle est bien présente.
- Le noyau 27-29 ou « drame en trois actes », constitue une vraie « pastorale des pécheurs endurcis » : les « impénitents » (RB 27), les « récidivistes » (RB 28), les « apostats » (RB 29). Pour S. Benoît, toute sanction, grande ou petite, a un caractère médicinal. Elle vise l'extirpation des vices et le salut des âmes. Les procédés pénaux sont relatifs à cette fin ; ils se présentent sous forme sobre et discrète, même si cette forme antique heurte pour une part notre sensibilité excessivement défiante devant la correction. Il convient donc de lire ces chapitres en les remettant dans leur contexte historique, celui du VI^{ème} s.

II. Fautes et châtiments (RB 23)

Le Code pénal commence par énumérer une série de fautes plus ou moins graves, mais dont aucune ne peut être considérée comme légère si l'on considère l'environnement cénobitique dans lequel elles se situent. Celui qui commet de telles fautes dans cette « société » hyper-relationnelle, ne peut pas ne pas être coupable. Il ne s'agit pas de quelques infractions sporadiques, mais de fautes habituelles et de vices. La contumace, la désobéissance systématique, l'orgueil, le murmure et en général le mépris de la Règle et des supérieurs, sont des vices qui nuisent non seulement à ceux qui s'y adonnent, mais à la vie même de la communauté. Avec de tels fauteurs de troubles, on ne peut pas temporiser. On leur appliquera la Loi du Christ : « Si ton Frère t'offense »... (cf. Mt 18, 15-16), avec cette modalité propre au monastère : deux admonestations privées d'abord à la charge des anciens (v. 2), une 3^{ème} admonestation au cas où les deux premières ne suffisent pas, et celle-là devant tous (*publice*) v.3 ; et en cas d'obstination, l'excommunication v.4, ou le châtiment corporel (comme cela se pratiquait à l'époque), si l'obstiné ne comprenait pas le sens de l'excommunication. Benoît explique ensuite en quoi consiste l'excommunication (le *modus excommunicationis*).

III. Châtiment des fautes légères (RB 24)

Un principe général est clairement posé : l'excommunication ou le châtiment corporel équivalent doit correspondre à la gravité de la faute (v. 1) ; il appartient à l'Abbé d'en apprécier le degré de gravité (v. 2). Rien de plus juste et de raisonnable : on ne peut appliquer la même peine à des délits de gravité différente. D'où la distinction entre une excommunication de moindre importance et celle de plus grande

importance. Benoît établit donc une gradation qui vise semble-t-il à l'éducation (*païdeia*) des Frères à l'esprit communautaire, au sens cénobitique et ecclésial :

- Pour des fautes légères = privation de la participation à la table commune (le lien est marqué entre la participation à la table et la participation à l'office : « il n'imposera à l'oratoire ni psaume, ni antienne ; il ne récitera pas de leçon jusqu'à réparation » v. 4). Pratiquement, le Frère coupable prendra seul sa nourriture, après le repas des Frères ; le repas est en effet une des expressions majeures de la communion pleinement réalisée dans l'eucharistie.
- Remarquons aussi le long décalage entre le repas commun des Frères et le repas solitaire de l'excommunié : 3 heures ! L'aspect de « châtement corporel » s'y trouve inclus, la pédagogie de Benoît se basant sur le fait que pour inculquer un principe moral, rien n'est plus expédient que de passer par une pratique corporelle : le corps doit toujours se soumettre à l'esprit. Et l'esprit est d'autant plus libre qu'il possède l'*hégémonikon* sur le corps
- Notons enfin la structure de la démarche pénitentielle : le châtement n'est qu'une peine médicinale qui doit permettre à l'excommunié de s'amender (satisfaire, *satis facere* = faite autant qu'il convient) ; alors il pourra être pardonné (*ueniam consequatur*).

Faute – excommunication – peine	Satisfaction (amendement)	Pardon – Communion rétablie et renouvelée
------------------------------------	------------------------------	--

IV. Le châtement des fautes graves (RB 25)

La sobriété avec laquelle Benoît décrit les conditions concrètes et l'environnement dans lesquels le moine privé à la fois de la table commune et de la participation à l'Office divin est remarquable ; elle impressionne même profondément. La grande solitude à laquelle le coupable de fautes graves est condamné est particulièrement mise en évidence. Plus que de solitude, il s'agit d'isolement : le Frère coupable s'isole, sort de la communion ; personne ne se joint à lui. Il travaille seul, mange seul, prie seul, méditant la sentence biblique : « un tel homme est livré à la mort de la chair pour que l'esprit soit sauvé au jour du Jugement » (1 Co 5, 5). Pour atténuer la rigueur de la situation, Benoît, à la différence de Cassien (cf. Inst. 2, 16) omet le mot « Satan » qui est présent dans le texte paulinien : « Que cet individu – qui n'est plus un Frère – soit livré à Satan pour la perte de sa chair (*sarx, caro*), afin que son esprit (*pneuma, spiritus*) soit sauvé au Jour du Seigneur » (1, Co 5, 5). A l'évidence, Benoît reprend l'anthropologie paulinienne.

Par rapport à l'effet psychologique et moral provoqué par ce phénomène de l'isolement, la restriction alimentaire paraît peu de chose...

Benoît vise à mettre en évidence le principe cénobitique de la communion d'âme, telle que la vivait la première communauté de Jérusalem (cf. Ac 2, 42 et 4, 32).

Vbi caritas et amor, Deus ibi est, disait la séquence ancienne. Et S. Augustin commentait : *Vbi caritas ibi pax ; ubi humilitas ibi caritas*.

V. De ceux qui, sans autorisation se mêlent aux excommuniés (RB 26)

Mention extrêmement brève et d'autant plus significative. Tous les membres de la communauté sont responsables de l'application de la peine curative qui doit assurer le salut spirituel du « délinquant ». Pas de complicité possible ; sinon, le contrevenant subira la même peine.

« Sans ordre de l'Abbé »... L'Abbé reste juge des modalités de l'application de la peine, qu'il peut tempérer ou interdire ou faire cesser : cette expression indique encore là la visée thérapeutique de la sanction d'excommunication.

VI. L'abbé et l'excommunié impénitent (RB 27)

Ce ch. 27 est l'un des plus beaux de la RB.

- A noter d'abord que le mot « frères » est réemployé dans ce ch. rempli de miséricordieuse compassion : « *delinquentes fratres* »...
- C'est un « directoire abbatial » (Colombas/Aranguren) pour ce cas concret auquel la RB accorde le maximum d'importance. Il y va de l'essence même de la vie cénobitique.
- Remarquons le vocabulaire spécifique : « en toute sollicitude » (v. 1) ; « de toute manière » (v. 2) ; « tout particulièrement » (v. 5) ; « de toute son adresse et de toute son habileté » (v. 5). L'Abbé est considéré comme un « sage médecin (*sapiens medicus*) : c'est ainsi qu'il devra se comporter (cf. Mt 9, 12), usant de tous les soins possibles pour amener le réfractaire à récipiscence. L'Abbé doit reproduire, parce qu'il en tient la place dans le monastère (RB 2, 2), l'attitude du Bon Pasteur. Médecin, il sera aussi Pasteur d'âmes (cf. VV.1-5 et 5-9). Il y a beaucoup d'humanité en tout cela. L'Abbé est aussi mis en garde contre la tyrannie exercée sur des âmes saines, et invité à soigner « les esprits affaiblis ». Le monastère n'est pas un enclos de chrétiens parfaits. Que l'Abbé se garde de le croire, au risque de s'exposer au redoutable jugement de Dieu fondant sur les « mauvais bergers d'Israël » (cf. Ez 34, 3-4).
- La RB prend toujours le parti des faibles, de ceux qui ont besoin d'aide et de compréhension. Il y a toujours un salut possible pour qui persévère dans l'humilité à l'intérieur du *cenobium*, même lorsque momentanément le contrevenant doit faire l'expérience curative de l'excommunication.
- La patience et la miséricorde de Benoît contraste avec la rigidité du Maître (cf. RM 13, 68-73). Avant de se résoudre à une expulsion, Benoît met tout en œuvre, particulièrement la prière de l'Abbé et des Frères (RB 28), car il espère jusqu'au bout la conversion du pécheur, vaincu par la grâce, par la sollicitude de l'Abbé et par la prière des Frères. M'image du Bon Pasteur confirme cette impression d'espérance invincible en une heureuse issue.

VII. L'Abbé et l'excommunié qui ne veut pas s'amender (RB 28)

C'est le second acte du drame !

Il se peut qu'il y ait des moines qui ne veulent pas se corriger : des récidivistes. Il se peut que corrigé, châtié par l'excommunication, le moine délinquant et fautif, retourne à son borborygme, par faiblesse humaine. Il ne fait pas de doute pour Benoît, dans ce cas de récidive, que ceux qui retombent, n'ont pas compris – le peuvent-ils ? – ce que signifie l'excommunication. Il requiert pour eux le fouet (la fessée !), le châtiment corporel étant réservé aux têtes dures et aux cœurs endurcis auxquels les

peines spirituelles ne font aucun effet (cf. RB 30, 23). Ainsi en va-t-il des moines « infantiles ».

Alors, selon la métaphore de Galien – le grand médecin de l'antiquité (cf. « De la résurrection » d'Athénagore, qui cite Galien) -, ayant usé, en sage médecin, de toutes les médications en usage – cataplasmes et onguent des exhortations, potions des Ecritures, cautère de l'excommunication et des fouets -, l'Abbé usera d'un remède jugé d'expérience « plus efficace » (*quod maius est*) : sa prière et celle de ses Frères pour le récidiviste (vv. 4-5).

Quelle sollicitude extrême dans l'adaptation de la peine qui convient à chaque étape de la délinquance et à chaque cas particulier ! Remarquons toujours cette pédagogie de la gradation de la peine pour amener le dévoyé au « retour ».

Ayant recouru à tous les moyens naturels et surnaturels, on en arrive au dénouement de ce second acte : le malade résiste au traitement. Le médecin cède alors la place au ...chirurgien. Avec la vigueur et le zèle de S. Paul, père de la communauté de Corinthe, S. Benoît, père d'une communauté monastique, ordonne l'amputation, selon le précepte de l'Apôtre : « Otez le mal du milieu de vous » (1 Co 5, 13). Pour justifier cette conduite extrême, le Législateur appuiera sa décision sur une autre parole de Paul : « Si l'infidèle s'en va, qu'il s'en aille ! » (1 Co 7, 15), montrant par là qu'il s'agit moins d'une expulsion que d'un consentement à regret à laisser partir celui qui veut s'exclure lui-même de la communauté. Cette attitude est une lumière sur ce que pourra être le Jugement de Dieu sur nous : le dmné se dmnera lui-même. Dieu ne jette personne en enfer. Il ne peut vis à vis de celui qui refuserait jusqu'au bout Son Amour, de le laisser aller à sa perte... « Que ta volonté soit faite »...

Nous avons-là aussi la démonstration de l'effet pernicieux de la « volonté propre », cause de tous nos déboires.

Au ch. 27, le projecteur est braqué sur la brebis égarée à laquelle l'Abbé doit toute sa sollicitude. Au ch. 28, l'attention est attirée sur le troupeau tout entier dont l'Abbé est le berger. L'esprit qui a commandé la rédaction de ces deux chapitres est le même : l'intention est de tout faire « pour en sauver à tout prix quelque uns » (Rm 11, 14).

VIII. La réadmission dans la communauté de l'apostat repent (RB 29)

Et voici le troisième acte.

Le Frère impénitent et infidèle n'est pas pour autant perdu de vue par le RB ; l'espérance en son retour demeure (cf. Lc 15 : le Père miséricordieux et le fils prodigue). S'il sollicite sa réadmission, on lui ouvrira les portes du monastère à nouveau, à deux conditions cependant :

- qu'il promette de se corriger totalement de la faute qui a motivé sa sortie.
- Qu'il accepte de prendre le dernier rang dans la communauté pour tester son humilité et l'authenticité de sa conversion.

Au cas où il sortirait de nouveau, on le réadmettra jusqu'à 3 fois (cf. Mt 18, 15.17). Cette notation est très importante et est à lire en lien avec la doctrine pénitentielle en vigueur au VIème s. Elle témoigne de la magnanimité du Législateur. Rien ne sera ménager pour donner le maximum de chance à l'apostat de revenir de sa délinquance pour renouer avec la communion fraternelle. Car c'est ensemble (*pariter*) que l'on parvient à la vie éternelle (RB 72, 12). Le Frère « sorti » qui abuserait de cette triple possibilité de se réhabiliter s'exclurait peut être définitivement du *cenobium*

icône de l'*Ecclesia*... *Extra Ecclesia non est salus* écrivait Cyprien de Carthage. Il est évident que *Ecclesia* est à entendre ici dans son sens mystérique et plénier.

IX. Correction des enfants, des adolescents et des adultes peu éveillés (RB 30)

Un bref chapitre marque un terme au Code Pénitentiel.

Les catégories de personnes évoquées dans le titre, et qui font partie en un certain sens de la communauté, sont particulièrement peu aptes à comprendre le sens de la peine de l'excommunication. C'est pourquoi, il est statué à leur égard.

Une sentence initiale et générale de grand bon sens introduit le chapitre : « Chaque âge et chaque stade de développement de l'intelligence possède ses mesures propres » v. 1. En RB 40, 1 Benoît dira, qu'en matière de nourriture et de boisson, chacun à « sa mesure » : *alius sic, alius uero sic* : « A l'un ceci, à l'autre cela ».

Deux traits caractéristiques sont ici soulignés :

- 1. Toutes les peines infligées ont une portée médicinale : il s'agit de guérir, d'éduquer et finalement de sauver.
- 2. La sanction typiquement cénobitique est l'excommunication, c'est à dire la mise à l'écart du Frère qui s'est rendu coupable. Les peines corporelles ne sont qu'un succédané de l'excommunication dévolu à ceux qui ne peuvent pas en comprendre la portée.

Nous avons remarqué la discrétion, la patience, la sollicitude, l'amour et la compassion avec lesquelles ces « peines » curatives étaient appliquées.

La RB est bien une législation évangélique, c'est à dire qu'elle est pour nous l'interprétation de l'Évangile, et de tout l'Évangile. Comme et à l'image de l'Église, elle est *Mater et Magistra* (cf. RB 3, 7 : *magistram...regulam*).

÷

Le Traité de la satisfaction (RB 43-46)

Considérations générales

L'ensemble des chapitres 43-46 constituent ce qui fut appelé par C. Gindele, un « traité de la satisfaction » (cf. Rben 69, 1959, pp. 32-48 : Die Satisfaktionsordnung von Caesarius und Benedikt bis Donatus).

L'idée fondamentale exprimée ici est que le propre du moine consiste à reconnaître humblement ses manquements et erreurs devant Dieu et ses Frères afin de réparer publiquement les fautes graves ou légères (et même simplement matérielles) commises publiquement, puisqu'elles ont perturbées la Paix, la Concorde ou le Bon Ordre de la communauté.

La théologie sous-jacente semble être que toute faute impliquant une peine, il convient, par la satisfaction, d'éviter la peine encourue en se soumettant par un acte d'humilité.

Les satisfactions de ceux qui arrivent en retard (RB 43)

La ponctualité constitue un élément capital pour le maintien de l'ordre. Pas d'ordre sans ponctualité :

1. Une introduction insiste sur l'excellence de l'Office divin qui exige une absolue ponctualité, marque de ceux qui « ne préfère rien à l'œuvre de Dieu » (vv. 1-3).
2. Il est traité ensuite de la satisfaction que doivent accomplir ceux qui arrivent en retard aux offices de nuit (vv. 4-9) et de jour (VV. 10-12).
3. Vient alors la satisfaction pour les fautes contre la ponctualité aux repas (vv. 13-17)
4. Se trouve inclus ici un *excursus* à l'adresse des présomptueux et des superbes, soit qu'ils prennent quelque nourriture privativement, soit qu'ils refusent de prendre celle que peut leur offrir l'Abbé. C'est peut être là une manière de dénoncer le vice de l'absolutisation de l'observance du jeûne.

La célèbre formule « Ne rien préférer à l'œuvre de Dieu » est en fait un décalque de la *Regula Patrum* II, 31 (*Regula Macarii* 14) où on lit : *Nihil orationi praeponendum est*. Et la formule *orationi nihil praeponas* vient de l'Abbé Iérinien Saint Porcaire (cf. Col./Arang., p.407).

Dès que le signal de l'Office divin est donné, le moine doit se disposer à s'y rendre, signifiant ainsi la *dignitas* de l'œuvre de Dieu et son excellence.

On retrouve dans la formulation la *discretio* du Législateur qui demande d'« accourir », certes, mais « avec la gravité nécessaire pour ne pas donner prise à la dissipation » (v. 2).

La RB se montre pourtant indulgente envers les retardataires du début de l'Office de nuit : le Ps 94 se récitera pour cette raison « en traînant » (*subtrahendo*) et « lentement » (*morose*).

En ce qui concerne le sort des grands retardataires, Benoît légifère en innovant. Chez Cassien (cf. Inst. 3, 7), ceux qui arrivent très en retard doivent rester dehors, à l'extérieur de l'oratoire. Benoît affirme, quant à lui, qu'il vaut mieux qu'ils entrent ; sinon, ils risqueraient de perdre leur temps ou de dormir, ou de se laisser aller à la dissipation en entraînant d'autres avec eux. Mais on les placera à un endroit tel qu'ils en éprouvent une réelle contrition (toujours ce souci d'éduquer par la médiation corporelle : ici, le lieu physique, la place inhabituelle).

Pour les Offices du jour, Benoît est plus sévère ; il est vrai que les négligences en matière de ponctualité sont alors moins excusables. Mais à qui fait satisfaction et bénéficie de l'indulgence de l'Abbé, il sera permis de se joindre au chœur.

Pour les retards aux repas, par faute volontaire ou par vice, on reprendra le contrevenant jusqu'à deux fois (voir la gradation des peines dans le « Code pénal»). Mais il reviendra au retardataire de s'amender. Sinon, il sera privé de la participation à la table commune (voir Code pénitentiel et le sens de l'excommunication) ; il sera privé de vin « jusqu'à réparation et correction » (*usque ad satisfactionem et emendationem*).

Satisfaction des excommuniés (RB 44)

Cassien décrit en Inst. 4, 16 le rituel très significatif de la réconciliation des moines excommuniés : c'est un rituel de « pénitence publique ».

Le Maître, lui, est très prolixe, comme à son habitude, et qui plus est « dramatique » (cf. RM 14).

Dans la RB, la satisfaction à laquelle sont invités les excommuniés de l'oratoire et de la table (c'est à dire pour les fautes graves) est relatée de façon beaucoup plus sobre. Elle diffère de celle rapportée par Cassien sur deux points :

1. vv. 1-3 = l'action se déroule à la porte de l'oratoire, où l'excommunié se tient étendu aux pieds de l'Abbé et des Frères lorsqu'ils sortent, cela jusqu'à ce que l'Abbé juge que « ça suffit » (*sufficit*).
2. vv. 4-8 = la réadmission à l'oratoire se fera progressivement au jugement de l'Abbé.

Notons qu'il dépend de l'Abbé de déterminer le temps que doit durer chaque phase du processus de satisfaction. Celle-ci revêt, pour Benoît, un caractère psychologique et pédagogique qui dénote une grande connaissance de l'âme humaine (cf. A. de Vogüé, « Commentaire »..., p. 760).

Excommunication et satisfaction ne sont pas, pour notre Législateur, des « formalités inefficaces ». On notera de plus la même charité qui inspire les ch. 27-29.

La finale du ch. 44 traite de la satisfaction pour les fautes moins graves : on satisfera à l'oratoire seulement, jusqu'à ce que l'Abbé le juge opportun.

Satisfaction pour ceux qui se trompent à l'oratoire (RB 45)

Se tromper à l'Office, surtout si l'on est chantre ou soliste, perturbe la prière de la communauté. Cela constitue, selon Pachôme, une « négligence » (*Regula* 14). Selon Cassien, c'est une « faute légère » qui doit se réparer par le moyen de la pénitence publique (Inst. 4, 16). La RB exige aussi une satisfaction « immédiate » et « publique » pour les fautes dues à la « négligence ». Si le coupable refuse de s'humilier, il sera soumis à un « plus rude châtiment »... Mais la RB se garde de préciser, et le genre de châtiment requis, et le genre de satisfaction... Benoît sait aussi manier l'argument de la crainte dans sa manière d'éduquer.

Satisfaction pour d'autres fautes (RB 46, 1-4)

Le ch. 46 clôt la section relative à la satisfaction occasionnée par les fautes commises.

- A- Toute faute commise, quelle qu'en soit la nature, doit être reconnue, confessée devant l'Abbé et la communauté, immédiatement (*continuo*). Dans tous les cas, satisfaction doit être faite. Si cela ne l'était pas et que la faute vienne à être connue de l'Abbé par un autre Frère que le coupable, celui qui a failli sera soumis « à une pénitence plus sévère ».

Voilà une disposition très remarquable et qui n'est pas nouvelle dans la législation monastique. Pachôme et Cassien en font mention (cf. *Regula* 14 ; Inst. 4, 16). Mais ce qui est neuf, c'est **l'invitation pressante à la**

spontanéité de l'aveu personnel, signe d'humilité. S. Augustin aborde aussi ce point dans sa Règle (n°11). La confession immédiate de la faute appelle d'elle-même le pardon immédiat et un regain de miséricorde.

RB innove en imposant la confession et la satisfaction spontanées. Nous ignorons si S. Benoît s'appuie là sur d'autres tradition – mais n'est ce pas tout l'Évangile ! -, ou s'il fait œuvre de novateur...

- B- Pour ce qui est des fautes secrètes (*animae peccati causa*), voir 46, 5-6. Toute faute doit être reconnue et avouée parce que le moine s'avance humblement vers la lumière : le perfection dans l'amour du service pour Dieu (cf. Mt 5, 48). Les fautes secrètes ne doivent pas être révélées publiquement à cause du trouble et du scandale possible. L'abbé ou les « pères spirituels » ou « anciens », sont habilités pour recevoir cette confession du Frère pénitent.

Qui sont ces « anciens » ? RB ne le précise pas. Sans doute s'agit-il des « doyens » (*decani*). Cassien parle des « anciens », spirituellement compétents en Conf. 2, 13. Benoît s'en inspire probablement. L'Ancien « spirituel » (*senior spiritalis*), c'est le moine parvenu à la « vie pratique » ou ascétique, et qui tend au faîte de l'échelle de l'humilité. Ce n'est donc pas aux prêtres du monastère que Benoît pense d'abord (cf. RB 4, 50) ; son bon sens et son expérience le portent plutôt à inviter le pénitent à « découvrir à l'Ancien spirituel les mauvaises pensées » de son cœur (cf. aussi RB 7, 44-45).

La direction spirituelle n'est donc pas pour S. Benoît un monopole abbatial ou clérical. L'humble de cœur, s'il en reçoit la mission, y est apte.. Il faut pour cela une longue probation.

*

VIIème Partie

Les biens matériels
et
Le soin du corps (*cura corporis*)

La communauté de biens (RB 32-34 ; 54-55 et 57)

Les biens « meubles » du monastère (RB 32)

Pour surnaturelles que soient ses fins et ses motivations, la vie monastique est une **vie incarnée**. Les moines ont un corps ; ils ont besoin de vêtements pour se couvrir, d'outils pour travailler, de nourriture et de repos pour survivre... Les objets nécessaires à la vie sont conservés dans des lieux particuliers et remis à la garde de Frères en qui l'Abbé peut avoir confiance. Celui-ci conserve l'inventaire de tous ces objets d'usage commun.

L'ordre, la clarté (propreté) et la bonne administration doivent régner au monastère.

Ce ch. 32 est suffisamment clair par lui-même sans nécessiter d'explications. La finale (vv. 4-5) doit cependant être bien comprise ; on y retrouve cet aspect magistériel de la RB avec rappel des peines encourues par les contrevenants, puisque toute faute, même légère, demande réparation. Remarquons aussi la gradation des peines : 1- réprimande (*corripiatur*) ; 2- soumission à la discipline régulière au cas où le contrevenant ne s'amende pas (*non emendauerit*), tout cela selon le schéma de RB 33, 8 :

- *Admonitio*
- *Emendatio*
- *Correctio*

Que faut-il entendre par « discipline régulière » ? Soit les « rigueurs de la Règle », soit un « châtement selon la Règle » (cf. A. de Vogüé, « Commentaire »..., pp. 782-785).

Prohibition de toute propriété privée (RB 33)

« Les moines doivent-ils posséder quelque chose en propre ? » C'est le titre du chapitre.

C'est une page extrêmement significative de la RB ; elle est expressive de son auteur. C'est une page énergique, radicale, percutante, véhémence. La législation peut paraître dure ; elle ne l'est en fait que pour ceux qui se déprennent de l'humilité et tourne le dos à la miséricorde toujours offerte. Aux humbles, la RB est un espace de liberté. Aux orgueilleux et durs de cœur, elle est rude – c'est vrai- puisqu'elle ne passe rien jusqu'à amendement et satisfaction. En cela la RB est un pur reflet de l'Évangile.

De plus, cette page « législative » s'appuie sur l'Écriture. De la part de son auteur qui est législateur, elle reflète sa détermination de réformer coûte que coûte un état de chose insupportable : « par-dessus tout, que le vice de la propriété soit éradiqué »... C'est l'essence même de la vie commune évangélique (cf. Ac 4, 32), mise en péril par les contrevenants.

La condamnation de l'appropriation est un lieu commun des règles cénobitiques et des traités de spiritualité monastique. SS. Pachôme, Basile, Augustin, Cassien : tous sont impitoyables en ce domaine

Dans la RB, les termes employés sont forts, extrêmes : « Que personne ne s'arroge le droit de donner ou de recevoir quoi que ce soit sans la permission de l'Abbé » (v. 2) ;

« Ne rien posséder en propre, quoique ce puisse être » (v. 3) ; « absolument rien » (*nullam omnino rem...nihil omnino*).

S. Benoît manie le paradoxe, dans la ligne même de l'Évangile. Comment – se demande-t-il – des moines oseraient-ils s'approprier quelque chose et en disposer à leur guise, alors qu'ils ne sont plus propriétaires ni de leur corps, ni de leur volonté ?

(cf. v. 4 : *quippe quibus nec corpora sua nec uoluntates licet habere in propria uoluntate*).

Remarquons la distinction entre “les volontés” (*uoluntates*) c. à d. les vellétés, les caprices, et « la volonté proprement dite » (*in propria uoluntate*). Renoncer à « ses volontés », ce n’est pas renoncer à faire usage de « sa volonté », puissance de l’âme qui actue la décision libre. « La volonté, dira S. François de Sales, est la faculté qui fait tendre vers le bien » (Traité de l’amour de Dieu). Et *uoluntas*, pour S. Augustin, c’est l’équivalent de *amor* ou *dilectio*. Pour libérer toute la puissance uolitive, toute la puissance d’aimer, il convient de renoncer à ce qui en est la caricature. Le renoncement vise le libre exercice de cette puissance qui peut être avilissante si elle s’exerce dans le sens de l’hypertrophie du « moi ».

La distribution du nécessaire (RB 34)

Ce ch. 34 complète le précédent. Beaucoup plus que ce dernier, il utilise des citations des « Sommaires » des Actes des Apôtres (Ac 4, 35). Il est vrai que RB 33 citait Ac 4, 42 (« Que tout soit commun à tous » ; *Omniaque omnium sint communia*). Du moins le commentaire est-il plus largement poussé. La première communauté de Jérusalem est donnée en exemple comme type à reproduire. « Comme il est écrit : ‘On donnait à chacun selon ses besoins’ – Ac 4, 35. Benoît s’appuie donc sur l’Ecriture pour modérer les exigences de son propos visant à éradiquer le vice de l’appropriation des mœurs monastiques occidentales. Il ne s’agit pas – Benoît le précise bien – de « faire acception de personnes », ni de niveler les personnalités dans un uniformisme étriqué, mais de prendre en considération les infirmités. C’est une sorte de reconnaissance tacite de la souhaitable pluralité (ce qui n’est pas ouvrir la porte à un « pluralisme » difficilement endigable ; cf. Rapport final du Synode des évêques de 1985). Il n’en reste pas moins que Benoît a rappelé en RB 3, 7 que la Règle doit être regardée par tous – et en premier lieu par l’Abbé – comme la « Maîtresse ». Dans la ligne de l’Evangile, le « législateur » prend en considération les faibles, les petits ; il se montre terrible envers les arrogants, les contestataires et les murmureurs.

Cette attitude ne fait que mieux mettre en relief la qualité de la désappropriation à laquelle il invite

S’il ne parle pas d’être pauvre, Benoît parle de pauvreté dans le monastère (cf. RB 48, 7 ; 66, 6). Mais il recherche avant tout la paix : « que tous vivent en paix dans la Maison de Dieu » (RB 34, 10 ; cf. 53, 9). Il y a chez Benoît une intransigeance en matière de désappropriation qui peut surprendre ; c’est qu’elle est révélatrice du lieu du cœur : « Là où est ton trésor, là est ton cœur » (Mt 6, 21). On retrouve la même insistance au ch. de la profession (RB 58).

Le propos de Benoît est pédagogique : il veut éduquer ses moines à tout attendre de la Providence, à poser un regard contemplatif sur les choses, à se prédisposer à la prière pure et continue sous le regard de Dieu (cf. RB 7, 1^{er} degré). Et la communauté des biens est aussi une exigence pour la vie fraternelle (cf. Ac 4, 32). Le préjudice spirituel causé au moine « propriétaire » est tel que Benoît se devait d’y insister. On ne s’étonnera donc pas de voir formuler au dernier verset une sanction infligée aux récalcitrants : il faut à tout prix leur épargner de se complaire dans ce vice détestable, et leur éviter de sombrer dans le mal du murmure.

Aux versets 3 et 4 est rendu un jugement à la manière de Salomon (1R 3, 16-27) :

« Que celui qui a besoin de moins, rende grâce à Dieu et ne s'attriste pas, et que celui qui a besoin de plus s'humilie de sa faiblesse sans s'exalter pour la miséricorde qu'on aura eue pour lui ».

La conclusion est en consonance avec la fin recherchée par Benoît pour édifier la communauté monastique : « **Ainsi, tous les membres seront en paix** ». C'est sans doute de ce v. 5 que l'Ordre de S. Benoît a tiré sa devise : « **Pax** ». Donc action de grâce et joie pour les forts ; humilité et reconnaissance pour les faibles : telle est la consigne et la base nécessaire au témoignage évangélique de la communauté monastique. Cette double recommandation s'inscrit dans la mouvance de celle de S. Paul aux Thessaloniens : « Restez toujours joyeux ; priez sans cesse ; en toute condition soyez dans l'action de grâce » (1 Th 5, 16-17).

L'influence augustinienne est encore plus sensible ici que dans le ch. précédent. Tout en RB 34 – vocabulaire, idées, psychologie – dénote l'influence du grand Africain. Grâce à l'impact d'Augustin sur la pensée de Benoît, la sollicitude pour la paix et l'équilibre dans les relations fraternelles prédominent ; l'expression y est à la fois juste et heureuse.

L'originalité de Benoît réside surtout dans la symétrie des phrases en opposition au v. 3 : « Que celui qui a besoin de plus s'humilie pour sa faiblesse » etc... Qui est ici visé ? Probablement les membres de la communauté issus de la classe aisée - c'était la minorité, semble-t-il -, qui risquaient d'entrer en conflit avec les plus pauvres – ils étaient majoritaires. Les moines sont des hommes, et les hommes sont envieux par nature.

La finale (vv. 6-7) s'applique aux deux ch. 33 et 34 ; elle vise à graduer le mal dont l'*akmè* (*culmen* : le sommet) est désigné par l'expression « le mal du murmure » (*murmurationis malum* : cf. 4, 39 ; 5, 14.17-19 ; 23, 1 ; 34, 6 ; 35, 13 ; 40, 8-9 ; 41, 5 ; 53, 18...).

Le « murmure-récrimination » semble bien être pour notre législateur le cancer spécifique de ceux qui vivent la communauté des biens. Répartition des biens et murmure vont de pair ; de même que murmure et propriété privée. C'est pourquoi Benoît professe le plus radical rejet et de la propriété privée (l'appropriation) et le murmure contestataire. Seule la charité peut déraciner l'envie liée à l'attribution de biens matériels aux membres de la communauté. Seule la charité rend possible l'utopie de la possession de toutes choses en commun, selon le merveilleux et éphémère exemple de l'Eglise à ses commencements.

Toute décadence des communautés monastiques – et d'Ordres entiers, parfois – vient de l'appropriation de biens superflus. La décadence de Cîteaux au XIII^{ème} s. en est une preuve flagrante : « les monastères d'Angleterre et d'Irlande ne tarderont pas à devenir, au plan de la production et de la commercialisation de la laine de brebis, ce qu'est la 'General Motors' pour notre temps »...(d'après Dom Ambrose Southey, ancien Abbé Général OCSO, « Lettre circulaire sur la pauvreté, 1984).

Lettres et cadeaux (RB 54)

En RB 33, 2 était prescrit que « nul ne prendra la liberté de donner ou de recevoir quelque chose sans ordre de l'Abbé » (*sine iussione Abbatis*). Le ch. 54 met en application ce principe dans le détail. Il reprend la recommandation de ne pas s'attrister (54, 4), déjà rencontrée en 34, 3.

Qu'est-ce que l'*eulogia* ? Ce peut être « une bonne parole » ou une « bénédiction », ou, - ce qui en est l'expression -, des « pains bénis »...

La renonciation à ses droits propres est fondamentale pour qui entre dans la communauté monastique. La remise de soi à la Providence est fondamentale ; elle s'inscrit d'ailleurs au directoire spirituel dès le premier degré d'humilité (RB 7, 10-30 : 20 versets lui sont consacrés !).

S'attrister de se voir dépossédé de ce qu'on espérait se voir attribuer équivaut à « donner prise au diable » (*ut non detur occasio diabolo* ; v. 4) : cf. Ep 4, 27 ; 1 Tm 5, 14 ; S. Cyprien, *Epist.*4, 2 (qui cite Ep 4, 27 mais l'utilise à propos de lubricité et non de tristesse). Donc grave tentation du Frère qui se sentirait frustré et s'attristerait : ce serait le signe que Dieu ne lui suffit pas, et qu'il met ailleurs son espérance. En effet, de la tristesse au murmure il n'y a qu'un pas ; et le murmure² est « la source de tous les maux », comm, anthétiquement, la « discrétion » est la Mère de toutes les vertus. Ici, la dépendance de S. Augustin est majeure (cf. Règle, 11 et 12).

S. Benoît n'innove donc pas par rapport à la législation connue chez les cénobites. Il ne cherche qu'à la rétablir dans toute sa pureté. Mais il passe rapidement, puisque l'essentiel a été traité aux ch. 33 et 34. Il ne fait que préciser sa pensée et l'application concrète de la législation commune.

Le « trousseau » du moine : chaussures et vêtements (RB 55)

Au moine est attribué le strict nécessaire. Ce ch. 55 veut le préciser comme il convient, c'est à dire avec toute la prudence requise pour un tel sujet. Benoît se garde bien de préciser *ne uarietur* ce que le moine doit raisonnablement utiliser comme vêtement et chaussures, et autres objets de première nécessité. Il se plaît à mentionner comme cause de variation dans le « costume » monastique « la succession des saisons et des années », « la diversité des lieux », sans ignorer les différences entre les personnes.

Il tient à exprimer avec prudence ce qui lui paraît suffire dans les régions tempérées comme l'Italie (*nos...sufficere credimus*, v. 4).

Benoît s'efforce de requérir la simplicité en tout, plus que la pauvreté qui peut confiner à la misère. Il entend que les vêtements soient à la taille de chacun ; aucune recherche d'humiliations excentriques et malsaines. Benoît cherche à éduquer et non à humilier. Et cette éducation par le vêtement consiste à apprendre au moine à éviter en tout le superflu (*quod supra fuerit superfluum est, amputari debet*, v. 11).

Bon sens de Benoît : on remettra au vestiaire ce qui n'est pas utilisé. Bien sûr, réserver les vêtements user « pour les pauvres », n'est pas un royal cadeau pour ces derniers, et l'expression choque aujourd'hui. Au VI^{ème} s. ce devait être une fortune, et conforme aux canons de la charité.

La pauvreté et la sobriété sont requises dans le vêtement, sans préoccupation de couleur ou de qualité. La tunique de laine est une tunique à manches, en usage désormais dans le monde romain depuis le III^{ème} s. Elle se mettait directement sur le corps. On y adjoignait un ceinturon, car de présenter non ceint en public était considéré comme indéscent.

² Le murmure se trouve constamment dénoncé dans les Règles monastiques ; par ex. Règle des IV Pères : « Ils doivent craindre cette parole terrible : 'Ne murmurez pas comme quelques uns d'entre eux murmurèrent, et ils furent victimes de l'Exterminateur' » – 1 Co 10, 10 – (RIVP. 3, 13).

La coule (*cuculla*) est un manteau à capuchon : c'est le vêtement extérieur du moine qu'il quittait pour travailler, lui substituant alors le « scapulaire », ou tablier de travail.

Le scapulaire ne couvrait que les épaules (cf. Cassien, Inst. 1, 5 ; Evagre le Pontique, « Traité pratique du moine », SC 171, p. 488, note n°4).

Ainsi, le vêtement du moine, selon S. Benoît, ne se distingue pas de celui des paysans du lieu, des pauvres ou des esclaves, c'est à dire des gens simples de la société du temps. Remarquons que Benoît n'y attache que peu d'intérêt, ne le mentionnant même pas dans le rituel de la profession (RB 58), à la différence de Cassien (cf. Inst. I) chez qui le symbolisme du vêtement est longuement expliqué, et du Maître (cf. RM 81 ; 90, 82-85 ; 95, 21 etc...

Par sa discrétion sur ce sujet, Benoît innove. Pour lui, le seul signe de l'appartenance monastique est la tonsure (RB 1, 7). Même simplicité requise pour le lit : natte, drap, couverture de laine et oreiller (cf. v. 15). Le lit et son environnement est un lieu propice à l'amoncellement de « trésors » personnels... C'est pourquoi invite le supérieur et les Frères à la vigilance, par souci « d'amputation à la racine du vice de l'appropriation » (v. 18).

Remarquons cependant la forme paradoxale de la formulation du principe : pour que ce vice d'appropriation soit « amputé à la racine », il demande à l'Abbé de devancer tout prétexte en « donnant tout ce qui est nécessaire » (v. 18). Quelle justification donnera Benoît à la présentation de ce principe ? La référence à l'Écriture : Ac 4, 35 :

« On donnait à chacun selon ses besoins ». Ce nécessaire est précisé au v. 19 : coule, tunique, bas, chaussures, ceinture, couteau, stylet, aiguille, mouchoir, tablettes,... « afin d'extirper toute excuse de nécessité » due à une privation excessive.

Ce ch. 55 doit être lu en corrélation avec le ch. 33 : « Est-ce que les moines doivent posséder quelque chose en propre ? » où se trouve cité Ac 4, 32, ainsi qu'avec le ch. 34 : « Est-ce que tous doivent recevoir également le nécessaire ? » où est cité Ac 4, 35.

Donc, les faibles ont besoin de plus, les forts, de moins. Que les premiers « s'humilient », que les autres « rendent grâce » : c'est la clé de la paix monastique ; et jamais l'Abbé ne devra acquiescer à 'la volonté des envieux' (v. 21). L'unité est à chercher non dans l'uniformité mais dans la 'pluriformité' (cf. Synode des évêques, 1985, rapport final du Cal Danneels, archevêque de Malines-Bruxelles). La justice et la charité vont dans ce sens que l'égalitarisme ignore et désert.

Ce « Traité de la propriété » constitué par les ch. 33 et 34, trouve dans le ch. 55 son complément indispensable qui pourrait être titré : « La responsabilité de l'Abbé dans le maintien de la vie commune » (A. de Vogüé, « Commentaire »..., p. 932).

Les artisans du monastère et la vente de leurs produits (RB 57)

In omnibus glorificetur Deus : telle pourrait être la phrase de tournure très ignatienne à placer en exergue au début de ce chapitre ; « Qu'en toutes choses, Dieu soit glorifié » (cf. 1 Pi 4, 11).

Ce qui est signifié ici, c'est le sens de la désappropriation et de sa teneur spirituelle. Le moine ne devrait plus rien posséder, sinon Dieu seul (cf. 2 Co 6, 10 ; Col 3, 11). C'est pourquoi la désappropriation des biens matériels devrait aller de soi.

Ce ch. le rappelle. En effet, le profit spirituel des âmes l'emporte infiniment sur les profits matériels. Qu'un artisan vienne à s'enorgueillir, et c'est une perte spirituelle incalculable. Il conviendrait de tout entreprendre pour l'amener à retrouver l'humilité du cœur et l'attitude juste devant Dieu qui « pourvoit à tout » 'pour ceux qui l'aiment et garde sa Parole'. C'est en fonction du primat de la foi que Benoît légifère, sans tomber dans le fidéisme ou un providentialisme béat. Il demande, en effet, « qu'on prenne soin des outils du monastère comme s'il s'agissait des vases sacrés de l'autel » (cf. RB 32). Il veut dire que 'l'ordre de la charité', comme dirait Pascal, l'emporte infiniment sur l'ordre de la rationalité. Ce qui n'est pas pour autant une incitation à la sottise.

L'efficacité cherchée est de nature spirituelle.

- La première partie de RB 57 concerne les artisans eux-mêmes ;
- La seconde partie, traite de la vente des produits.

Deux écueils seront à éviter : la fraude et l'avarice. L'autorité de l'Écriture est sollicitée, en rappelant l'action frauduleuse d'Ananie et de Saphire en Ac 5, 1-11 et le terrible jugement qui s'en suivit.

La glorification de Dieu est le terme de toute vie spirituelle ; tout doit y contribuer, même les transactions commerciales (cf. S. Jérôme, *Epist.* 22, 34 sur les prix de vente chez les sarrabaïtes).

L'alimentation (RB 35 à 41)

A. Observations générales

Ces chapitres ont pour thème commun l'alimentation des moines. Sujet important parce que touchant à la vie, et délicat. En effet, de la manière dont on en traite dépend pour une part la paix communautaire et l'édification commune.

- Le ch. 35 traite des « semainiers de la cuisine » ;
- Le ch. 38, du « lecteur de semaine »
- Le ch. 36, empreint d'une grande délicatesse humaine et spirituelle, regarde « les Frères malades » ;
- Le ch. 37 concerne « les Anciens et les enfants » ; ainsi sont considérés tour à tour les diverses exceptions au régime diététique commun ;
- Les deux ch. 39 et 40 abordent le problème épineux « de la mesure de la nourriture et de la boisson » ;
- Le ch. 41 vise à préciser, aux diverses saisons, « l'heure des repas ».

Les maîtres du monachisme ancien accordent beaucoup d'attention à l'alimentation ; fréquemment, la nécessité de s'alimenter fournit aux ascètes du désert un lieu d'exercice (*askèsis*) pour pratiquer la mortification et la pénitence. Mais les Pères les plus avisés commenceront à comprendre l'influence qu'a la diététique sur l'esprit et ses activités. Aussi se préoccupèrent-ils de mettre sur pied un processus d'alimentation convenant au genre de vie qu'ils ont choisi : leurs paroles rapportées par écrit l'attestent.

Jean Cassien

Il possède une grande expérience des milieux monastiques et rend compte des normes connues dans ses 'Institutions' :

Quelle doit être la nourriture du moine ?, se demande-t-il. Il distingue trois caractéristiques en Inst. 5, 23 :

- il convient de choisir un genre d'alimentation qui limite les ardeurs de la concupiscence, au lieu de les exacerber ;
- il faut que cette nourriture puisse être préparée facilement ;
- et qu'elle se révèle économique (peu coûteuse).

Le premier point relève d'une saine anthropologie : il y a un lien, une relation de cause à effet, entre « la gueule » et « la luxure ».

Le second point, enseigné par Cassien, signifie que le mode de nourriture doit être conséquent à la pauvreté professée dans la profession monastique.

Le troisième point de l'enseignement du grand praticien et théoricien de la vie monastique se résume en ceci : l'alimentation doit favoriser la disponibilité habituelle à l'oraison, et non l'entraver.

Benoît

Il reprend l'enseignement de Cassien, pour l'essentiel. Lui aussi prête une large attention à la question de l'alimentation, en en connaissant les enjeux. Il visera à ce qu'elle soit raisonnable, conforme à la *cura corporis* (soin du corps) qui bannit tout excès et porte à se priver de certains aliments trop riches, ou trop longs à digérer (viandes et graisses), à cause de l'incidence sur la vie de prière.

A travers ces prescriptions, Benoît suit son propos : légiférer pour des cénobites qui, dans un monastère, se sont voués à chercher Dieu. Il en prend donc les moyens, tenant compte de l'unité du composé humain et du lien intrinsèque entre la partie corporelle de l'homme et la partie spirituelle. Toute une anthropologie se dégage de ces chapitres apparemment anodins (cf. oraison du vendredi pour la première semaine de Carême : « Que le renoncement imposé à notre corps porte en chacun de nous des fruits spirituels »).

B. Les semainiers de la cuisine (RB 35)

« Que les Frères se servent les uns les autres » (v. 1)... « Qu'ils se servent réciproquement dans la charité » (v. 6) : voilà la charte initialement posée, celle du service mutuel, sous la loi nouvelle de l'amour réciproque (*sub caritate*). Car ce service « par amour » engendre en celui qui librement y consent un plus grand amour : « par cet exercice – le service de la cuisine – on acquiert plus de mérite et de charité » (v. 2). Il y a donc bien une motivation profonde à ce « service mutuel dans la charité : celle d'un plus grand profit. Cela peut paraître curieux que l'accent ne soit pas mis ici sur l'abnégation mais sur le « profit ». C'est en effet pour connaître un plus grand bonheur que l'on peut consentir momentanément à perdre celui que l'on possède. C'est la pédagogie évangélique du « qui perd gagne ».

Notons l'amoureuse sollicitude de Benoît pour les faibles, mais sans excepter aucun Frère.

La loi étant posée, il convient, pour la rendre acceptable et lui concéder une réelle autorité, de mentionner les exceptions qui la confirmeront. Benoît a recouru ici,

comme en maints passages de la RB, au principe très romain de l'universalité de la loi aussi bien qu'aux dérogations nécessaires qui lui sont inhérentes, et qui sont clairement stipulées. Ces deux aspects, universalité et dérogations envisagées, rendent seuls possible l'exercice d'une législation.

Souvenons-nous du grand principe irénéen repris plus tard par Grégoire le Grand : « La diversité des jeûnes confirme l'unité de la foi » (Eusèbe de C., H.E. V 24,13). « L'Eglise n'est pas gênée par la diversité des coutumes, dans l'unité de la foi » (S. Grégoire le Gd, *Epist.* 43, *Ad Leandrum* ; citée par Ordéric Vital, H. E. ch. 25, VIII).

Pourvu qu'il persévère dans l'humilité, chacun a sa place dans la communauté monastique. Chacun doit y trouver la joie dans le Saint Esprit ; nul ne doit servir avec tristesse (v. 3). Pour cela, « on procurera des aides (*solacia*) à ceux qui en auraient besoin », car « nul ne doit être contristé dans la Maison de Dieu » (RB 31, 19). Ces aides devront être consenties, chaque fois que cela est possible, et pour tous.

De plus, afin que ce service « dans la charité » s'effectue sans motifs de murmure et sans trop de peine, il sera concédé aux « serviteurs de semaine » du pain et de la boisson en plus de la mesure fixée (v. 13). S. Benoît introduit toujours des *mitigationes* là où l'observance serait trop pesante pour une catégorie particulière de Frères.

Le plan du ch. 35

1- Les trois normes générales du service de la cuisine : vv.1-6.

2- Le rituel du passage d'une semaine à l'autre :

- Lavage et consignation des linges, lavement des pieds : vv. 7-11.
- Mitigation de l'observance : vv. 12-14 (voir A. de Vog. »Commentaire », pp. 1016-1017 ; réf. A Césaire d'Arles et à Augustin).
- Rituel liturgique : vv. 15-18.

Sur l'exégèse de *missas*, (v. 14), il faut entendre avec Christine Mohrmann, non pas des prières qui précèdent immédiatement la communion dans la liturgie eucharistique (Steidle), mais la prière de la fin des repas, c. à d. l'action de grâce (cf. Ch. Mohrmann, *Missa*, dans *Vig. Christianae* 12,- 1958).

La RB ne dit rien du service de la Messe, ni du travail quotidien des serviteurs, la seule règle étant « le service mutuel, dans la charité ». Ces dispositions sont sensées réguler le travail manuel dans ses applications concrètes, le but étant d'éviter par dessus tout, la tristesse et le murmure, les deux maux exécrés du législateur monastique de l'occident.

Ce « Traité » de Benoît offre 'un visage plus spirituel et plus humain que le minutieux et pittoresque règlement de la RM' (cf. A. de V., « Commentaire », p. 1031).

3. C. Le lecteur de semaine (RB 38)

Comme au ch. 35, le ch. 38 commence par une maxime brève, bien rythmée, facilement mémorisable : « **La lecture ne doit faire défaut aux tables des Frères** » (*mensis fratrum lectio deesse non debet*).

Comme au ch. 35, toute une anthropologie y est sous-jacente ; il est aussi fait montre d'une habile pédagogie : il s'agit de tenir compte du lien intime entre le

corporel et le spirituel, entre la chair et l'esprit ; il y a là comme une reconnaissance tacite de l'unité du composé humain. Il y a aussi l'énonciation d'un principe éducatif consistant à se servir du corporel pour transformer le spirituel. C'est en effet par l'agir (*facere, ergein*) que la pensée s'éveillera et sera en mesure de progresser dans la connaissance : *agere sequitur esse*, certes, mais l'être se transforme aussi par l'agir du sujet (voir la création des *habitus* chez S. Thomas d'Aq.). C'est en acceptant d'entrer dans une *disciplina*, que l'esprit croît en liberté.

La RM est plus sèchement doctrinale, citant Lc 4, 4 : « L'homme ne vit pas seulement de pain mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu ». RM insiste sur la double nourriture spirituelle et corporelle (RM 24, 4-5 ; voir A. de Vogüé, *Perducatum Euangelii*, p. 194).

Le principe de la lecture pendant le repas est ainsi fondé. Benoît traite ensuite du lecteur ; il montre que lire en public est souvent une occasion d'élévation ; d'où la demande faite aux Frères du secours de leur prière, « pour que Dieu éloigne de lui l'orgueil ».

Remarquons que Benoît insiste pour que tout se passe dans l'ordre, dans un climat d'écoute et de prévenance mutuelle à la fois : « on gardera un silence parfait à table en sorte qu'on n'y entende aucun chuchotement ni parole, mais seulement la voix du lecteur » (v. 5). « Quant aux choses nécessaires..., les Frères se les serviront mutuellement » (v. 6).

L'ambiance requise et demandée est le parfait silence, si favorable à l'écoute (cf. RB 4, sur la *taciturnitas* qui évite de « donner prise au diable »...

En finale, le « mixte » consenti au lecteur, est encore une marque d'humanité de la part de Benoît.

X. Les Frères malades (RB 36)

Les ch. 36 et 37 constituent une sorte de digression dans la séquence des chapitres sur les serviteurs de cuisine et le lecteur de semaine ; leur place est difficilement justifiable.

Au ch. 31, 9, Benoît avait requis du Cellerier qu'il « emploie toute sa sollicitude au soin des malades et des enfants »... Et en RB 34, 2 – à propos de l'exégèse de Ac 4, 35 -, le législateur précise qu'« il ne s'agit pas de faire acception des personnes », mais de « prendre en considération les infirmités ».

Le ch. 36 s'appuie sur l'Évangile (Mt 25, 36.40) pour donner quelques normes pratiques concernant les malades (*infirmi*).

Au ch. 37, Benoît réitérera son appel à la sympathie et à l'indulgence vis à vis des enfants (*infantes*). Le rapprochement s'explique du fait que les « anciens » sont souvent redevenus de grands enfants, et qu'aux deux extrémités de la vie, le caractère de faiblesse de la nature est un fait objectif ; il demande donc, dans la famille monastique, d'être considéré avec une particulière sollicitude.

Ce ch. 36 est en forme de petit « Traité » du code bénédictin, tant du point de vue littéraire – composition simple, logique, claire ; expression précise et concise -, que du point de vue législatif et spirituel : c'est un petit chef-d'œuvre. Nulle Règle monastique n'avait encore réuni en un seul chapitre un projet de *cura infirmorum* aussi complet (voir A. de Vogüé, *Commentaire...*, p. 1108). Benoît rassemble là un tout

organique qui lui est propre, et qui, par son originalité, se démarque des Règles antérieures ou contemporaines (Basile, Augustin, Césaire d'Arles...).

Composition et structure : deux parties

-1. Partie théorique (vv. 1-6) ;

-2. Partie pratique (vv. 7-9) ;

- Conclusion : la *cura maxima* (le très grand soin) et le principe à portée universelle.

La Partie théorique : les axiomes énoncés sont porteurs d'une grande énergie ; « On prendra soin des malades avant tout et par dessus tout » (v. 1). Cette vigueur provient de la certitude évangélique selon laquelle c'est le Christ que l'on visite ou que l'on soigne dans les malades (vv. 2-3). Il conviendra donc d'agir en conséquence. Mais **cette attention n'est pas unilatérale**. Comme toute relation dans la communauté chrétienne, celle-ci s'inscrit dans la réciprocité. Nul n'a droit à tous les égards sans être en dette d'amour : les malades, objet de la sollicitude de leurs Frères plus vaillants, ne contristeront pas ceux-ci par leurs exigences (v. 4).

Comme partout dans la RB, les « droits » ne sont jamais séparés des « devoirs » qui leur sont étroitement unis. La référence à Dieu est omniprésente, et chacun est tenu de s'y référer ; autrement dit, nul ne peut se dérober à l'humilité, surtout pas l'Abbé puisque c'est lui qui détient le plus de prérogatives.

Rien n'est laissé à l'improvisation. L'Abbé est rendu responsable de tout négligence. Il partage cette responsabilité de la *cura maxima* avec le Cellerier et le Frère chargé de gérer l'infirmerie (v. 10).

La Partie pratique : le monastère possèdera donc une « infirmerie » (*cella super se deputata*), administrée par un Frère « craignant Dieu, diligent, et soigneux » (v. 7). On permettra aux malades « l'usage des bains » (*balnearum usus*) « autant de fois que nécessaire » (v. 8). Une note psychologique : cet usage sera plus difficilement concédé aux « Frères bien-portants et surtout aux jeunes » qui pourraient y trouver motif à relâchement. Il sera permis aux malades de manger de la viande, pour refaire leurs forces ; mais aux malades très affaiblis seulement.

La RB s'inscrit dans la ligne du processus d'éducation à une hygiène de simplicité et de prudence, excluant le superflu et la recherche de ses aises. L'esprit doit retrouver l'hégémonie sur l'ensemble du composé humain, avec l'aide de l'Esprit-Saint, réalisateur de l'unification de la personne.

Dans l'Antiquité, « bains » était synonyme de « plaisir sensuel » parce que leur usage pouvait conduire à rechercher cela. Cependant, S. Augustin le permettait aux moniales, une fois par mois. S. Benoît ne le permet que « très rarement » (*tardius*) – v. 8. Cette introduction des bains, autorisés même rarement, est une innovation de la RB, « révolutionnaire » même par rapport à bien d'autres Règles (cf. A. de Vogüé, Commentaire..., p. 1100-1103). Sur l'usage des bains qui « chauffe le sang de la jeune femme », voir S. Jérôme, Lettre 79, 7 à Sabina ; voir aussi Lettre 125, 7 à Rusticus. Une nourriture carnée pourrait avoir le même effet (cf. A. de V., Commentaire, pp. 1103-1107). Mais Benoît se montre beaucoup plus libéral que ne le laisse pressentir une lecture rapide et superficielle de ce chapitre. Il convient de le lire en parallèle avec RB 39, 11 : « Tous s'abstiendront absolument de manger de la viande de quadrupèdes, sauf les malades très affaiblis » (remarquons que cela n'exclut

ni les poissons ni les bipèdes...). Nous touchons là à la diététique monastique, et nous en saisissons mieux, par de chapitre, l'importance.

Pour clore le « Traité », un dernier principe général est énoncé : « Toute faute des disciples met en cause personnellement l'Abbé ». Il y a un responsable, donc une possibilité d'attribution personnelle des négligences commises à l'égard des malades ; doc une possibilité de pardon, d'absolution après réparation. Cela est capital et absolument normatif dans la RB. La communauté bénédictine se veut effectivement une « communauté du pardon ... et de la fête » (cf. Jean Vannier et son livre).

Dans le pauvre, c'est toujours le Christ qui est offensé. C'est pourquoi il y a aussi un recours toujours possible à la miséricorde du « Dieu crucifié » (J. Moltmann).

Les Anciens et les enfants (RB 37)

Ce chapitre est une simple « note » ; mais elle est pleine d'humanité, de tendresse même. Le cœur de Benoît s'y épanche.

Que l'être humain soit naturellement enclin à l'indulgence envers les anciens et les enfants, c'est un fait d'expérience. Donc le législateur sera bref. Cependant s'il prend soin de rédiger cette « note », c'est qu'il y a parfois des déformations du « naturel humain porté – normalement – à la bienveillance envers jeunes et anciens » ; il s'agit donc de protéger, légalement, les intéressés, et de reprendre les moines trop rigides qui voudraient voir imposer la même rigueur à tous, sans exception.

Est donc énoncé ce principe capital qui rend ses droits à la charité : « L'autorité de la Règle pourvoira à leurs besoins ». Il apparaît, dès lors, que le modèle type de la communauté unie et fervente, ne réside pas dans l'uniformité. Si la Règle est la même pour tous dans le monastère – et nous savons que l'Abbé doit toujours la regarder comme la **Maîtresse** – elle souffre néanmoins des exceptions qui, loin de lui enlever son dynamisme propre, authentifie au contraire son magistère d'autorité. De quelle utilité serait une Règle monastique impraticable pour beaucoup, et spécialement pour les plus pauvres et les plus faibles, eux qui ont le plus besoin de considération ? Elle ne serait pas évangélique ; elle ne pourrait être la Règle...de S. Benoît.

L'exception vis à vis des anciens et des enfants concerne précisément l'alimentation : « ils devanceront les heures prescrites » (v. 3).

« Que l'Abbé – premier responsable – tienne toujours compte des faibles » (RB 36, 10 ; voir aussi 40, 3 ; 48, 9...).

L'œuvre du législateur se veut discrète ; elle a en vue de réguler au mieux la vie de la communauté monastique, en reprenant les orgueilleux et en rendant l'espérance aux *infirmis*, aux plus faibles.

De la mesure dans la nourriture (RB 39)

Benoît n'aime pas déterminer dans le détail certaines choses : « Ce n'est pas sans scrupule que nous fixons la mesure »... (cf. RB 40, 1-2). Ici, pour la mesure quotidienne de la nourriture, à la manière de S. Paul (cf. 1 Co 7, 10 et 12), Benoît va être prudent : « Nous pensons qu'il suffit »... (*sufficere credimus*). Il est sur ce point beaucoup moins affirmatif que lorsqu'il traite de l'humilité ou du murmure.

Il se décide quand même au v. 3 : « Donc »... ; mais il laisse la porte ouverte aux exceptions, porte dont il laisse à l'Abbé d'ouvrir toute grande ou de l'entrebailler (cf. v. 6). Que celui-ci, cependant, prenne soin de bannir tout excès (*remota prae omnibus crapula*).

Dans le monastère, il y a trois tables : celle de la communauté ; celle des serviteurs de cuisine et du lecteur (cf. RB 38, 11) ; celle de l'Abbé et des hôtes (cf. RB 56, 1).

C'est peut-être en référence à ces différentes « tables » que Benoît estime que « deux plats cuits suffisent à toutes les tables ». A moins qu'il ne fasse allusion à plusieurs services, au cas où la communauté serait nombreuse et que les Frères ne puissent pas tous ensemble prendre leur repas. On remarquera l'attention du législateur aux personnes et à leur particularité ; les besoins spécifiques sont pris en compte (cf. v. 1 : *diuersorum infirmitatibus*). Fruits et légumes verts pourront être ajoutés comme 3^{ème} plat, si on le juge opportun (*si fuerit...*). Une livre de pain bien pesée (Benoît ne chicane pas !) suffira comme ration quotidienne. Toute chose est organisée pour la meilleure cause : disposer les Frères à la liberté intérieure si propice à la prière continue que contredit la « *crapula* » (les excès de table ; cf. vv. 7-9).

Le parallèle chez le Maître concernant la mesure de nourriture se trouve en RM 26, 7-12. Chez ce dernier, les crudités constituent l'essentiel du repas. La diététique bénédictine est autrement équilibrée ; la discrétion de l'Abbé a finalement le dernier mot. C'est à un jugement prudentiel éclairé par l'Écriture (Lc 21, 34) que Benoît s'en remet pour résoudre les cas particuliers et fixer localement la « mesure ».

Suivent des indications restrictives concernant les enfants (v. 10) dont la ration doit être moindre que celle des adultes, ce qui ne contredit en rien RB 37, 2-3 ni la sollicitude que Benoît accorde aux enfants : il prend soin de leur équilibre et de leur santé physique et spirituelle.

La seconde consigne vise toute la communauté ; il lui est demandé de proscrire l'usage de la viande des quadrupèdes sauf pour les malades très affaiblis. Le but est de « garder la mesure en toute chose », la *parcitas* (*seruata in omnibus parcitate*).

Discretio dans l'agir, *parcitas* dans le manger et le boire : telles sont les dominantes bénédictines ; rien d'excessif, *ne quid nimis*.

La mesure de la boisson (RB 40)

Les scrupules de Benoît lorsqu'il doit légiférer pour tous en matière de quota de nourriture et de boisson, s'originent en ce verset de l'Écriture : « Chacun reçoit de Dieu son don particulier ; à l'un celui-ci, à l'autre celui-là » (1 Co 7, 7). Cependant, S. Paul parle ainsi à propos du mariage et du célibat, sans nullement viser la nourriture et la boisson... Si S. Benoît se croit autorisé à étendre la portée de ce verset au manger et au boire, c'est peut-être parce qu'il perçoit le rapport intime entre les besoins ou désirs sexuels et les besoins ou « faims » alimentaires. L'abstinence est l'antichambre de la prière ; la *crapula* ou la *pornèia* en éloigne.

La vie ascétique (ou monastique) – rappelle Benoît – est un *karisma*, un don gratuit de Dieu pour l'Église, et donc pour le salut du monde.

L'idée d'imposer à tous un régime alimentaire *ne uarietur* lui apparaît comme non souhaitable, car tous n'ont pas reçu la même grâce d'abstinence, de sobriété, de générosité, même si tous doivent se disposer à la recevoir

Selon la tradition monastique primitive, dont Benoît se veut l'héritier, les moines ne buvaient pas de vin...Aujourd'hui, avoue-t-il, il est bien difficile de persuader les moines de s'en priver. Alors, bannissons du moins tout excès : une « hémine » (1/2 litre) par jour suffira (voir A. de V., Commentaire..., pp. 1143-44 et 1165).

Benoît ne renonce pas pour autant à son devoir d'exhortation auprès des Frères : il ajoute que pour ceux qui, librement, s'en priveront, une grâce sera offerte ; c'est une invitation à la générosité et à la libre détermination. On est là aux antipodes du paternalisme. Et si les circonstances locales empêchent les moines de pouvoir se procurer du vin, qu'ils rendent grâce ! Le dicton (non scripturaire) final serait de Pélage : « le vin ne convient aucunement aux moines ». Et dans les *Vitae Patrum* 5, 4, 31 on trouve ceci : « le moine ne doit jamais boire de vin ; le vin ne convient en aucune façon au moine ». Benoît fait sans doute allusion à ce texte pour confondre les moines de son temps tentés soit de murmurer devant l'exigüité de la ration, soit de s'enorgueillir de leur ascèse... Si les moines du Mont Cassin ne peuvent suivre l'enseignement de Poïmen et des Pères, qu'ils s'en tiennent du moins à ce que prescrit S. Basile dans sa Règle (9) : « qu'ils ne boivent pas à satiété ».

Benoît cherche à inculquer aux siens la très sage et très utile *parcitas* (modération), en s'appuyant sur l'autorité de l'Écriture, là encore : « Le vin fait apostasier même les sages » (Eccl. 19, 2 ; RB 40, 7).

Il y a un parallélisme entre les ch. 39 et 40 :

RB 39	RB 40
<i>Crapula</i> (vv. 8-9)	<i>Ebrietas</i> (v. 5)
<i>Indigeries</i> (v. 7)	<i>Satietas</i> (vv. 5-6)
Lc 21, 34	Eccl. 19, 2
<i>Sufficere credimus</i> (39, 1)	<i>Credimus...sufficere</i> (40, 3)
<i>Seruata in omnibus parcitate</i> (39, 10)	<i>Non usque ad satietatem...sed parcius</i> (40, 6)
<i>Arbitrium abbati</i> (39, 6)	<i>In arbitrium prioris</i> (40, 5)

„Qu'avant tout, on s'abstienne de murmurer“ (v. 9).

L'horaire des repas (RB 41)

Le ch. 41 clôt la série des chapitres sur les repas ; leur horaire est ici signifié : horaire simple, clair, sans besoin de commentaire. Remarquons seulement la variation au cours des saisons et du cycle liturgique : en Carême, entre Pâques et Pentecôte, de Pentecôte au 14 septembre, du 14 septembre au Carême. Donc, quatre phases bien déterminées, qui commencent par le temps pascal, pour bien montrer qu'il est le centre de l'Année liturgique : la RB est christocentrique et pascalle.

On reconnaît encore le souci de Benoît de ne rien prescrire qui excéderait les forces des plus faibles et susciterait un juste murmure (*iusta murmuratio*, v. 5) ; il laisse en outre à l'Abbé le soin de régler et de disposer toute chose de telle manière

- que les Frères sauvent leur âme (« que les âmes soient sauvées » ; cf. Codex iuris canonici 1919 et 1983 : *suprema lex salus animarum*) ;

- Qu'ils travaillent sans avoir de juste motif de récrimination (*et quod faciunt fratres absque iusta murmuratione faciant*).

Benoît distingue les jours de jeûne et les jours de repas (*prandium*). Le calendrier peut s'établir comme suit :

	12h.30 (6 ^{ème} h.)	14h.30 (9 ^{ème} h.)	Soir(entre17et 19h).
De Pâques à Pent.	<i>Prandium</i> : dîner		<i>Cena</i> : souper
De Pent. Au 14.9	<i>Prandium</i> : dîner (sauf mercredi et vendredi si travail normal)	<i>Refectio</i> : collation (les mercredi et vendredi)	<i>Cena</i> : souper
Du 14.9 au début du Carême		<i>Refectio</i> : collation	
Pendant le Carême			<i>Refectio</i> : collation (après Vêpres)

Il n'est pas question le soir de faire usage de la lumière artificielle pour manger. Tout doit se faire à la lumière du soleil, en plein jour (*ut luce fiant omnia* – RB 41, 9). Comment ne pas y voir une analogie de la vie spirituelle dans laquelle tout doit se vivre « sous le regard de Dieu » ? Ce principe rejoint le premier degré d'humilité (*actus militiae cordis*). La nuit n'est pas un temps favorable pour se 'refaire' (*reficere*) – cf. Eph 5, 8-18. Manger et parler la nuit ne conviennent pas aux moines : la nuit est le temps du repos et de la prière silencieuse (cf. RB 42, 8-11). Cela rejoint aussi le grand principe bénédictin : « Que tout se fasse aux heures qui conviennent » (RB 31, 18).

On reconnaît là le souci constant de Benoît de régler l'horaire sur le cycle naturel du jour et de la nuit. Sans doute y voit-il une norme pédagogique – et biblique – éminemment appropriée à faire entrer progressivement dans la contemplation naturelle, puis, Dieu aidant, dans la contemplation spirituelle³.

Le législateur évite consciemment toute rigidité et tout formalisme excessif. L'Abbé sera juge des aménagements à apporter selon les besoins exigés par les conditions de lieu. L'essentiel est que tout soit réglé avec modération, la fin étant « la sauvegarde des personnes » (*la cura* et *la salus animarum* ; voir RB 2, 33 et 64, 19).

Il ne faut pas que l'Abbé puisse donner prétexte au murmure par des dispositions arbitraires ou imprudentes. C'est à la paix que tout, dans le monastère, doit être ordonné.

Le repos nocturne (RB 42 et 22)

I. RB 42

Le chapitre 42 règle les ultimes actes communautaires de la journée monastique qui s'achève.

Son titre est significatif : « Que nul ne parle après Complies ». C'est donc la doctrine du ch. 6 qui est reprise et développée au v.1 :

³ Origène est le premier à distinguer explicitement ces deux modes de contemplation : la contemplation naturelle ou première, et la contemplation surnaturelle (spirituelle), ou seconde. Evagre systématisera cet enseignement dans son « Traité sur l'oraison », si riche d'expérience contemplative.

« Les moines doivent s'appliquer au silence en tout temps, mais principalement pendant la nuit ».

Notons ici une précision de vocabulaire : il n'est pas question de *taciturnitas*, comme en RB 6, mais de *silentium* ; ce dernier terme est plus absolu. Pas question d'exhorter à peu parler ou à bien parler, mais...à **se taire**. Cette motivation du silence nocturne est explicitée en deux points intimement liés l'un à l'autre :

- La lecture qui précède Complies ;
- La réunion de toute la communauté.

Benoît donne une importance évidente à cette lecture du soir faite en communauté. Il indique quelques titres : (1) les « Conférences », celles de Jean Cassien (24 entretiens de Cassien et de son ami Romain avec de célèbres Pères du désert d'Égypte, entretiens réalisés entre 425 et 429 et qui constitue la somme doctrinale la plus importante, traduite en latin, du monachisme ancien ; (2) Les « Vies des Pères » (*vitae Patrum*), collection d'œuvres monastiques généralement traduites en latin ; ce sont essentiellement des biographies de moines, dues à Jérôme ; la *Vita Antonii*, par Athanase, très répandue depuis 356 ; la *Vita Pachomii*, dans la version de Denys le Petit ; l'Histoire des moines d'Égypte, traduite et glosée par Rufin d'Aquilée ; et les *Verba seniorum* (Paroles d'Anciens), Livres V et VI de la collection de Rosweyde (1615) reproduite dans la P.L. de Migne, vol. 73-74. Donc, il s'agit de textes typiquement monastiques. Ils ne sont pas exclusifs d'autres livres, pourvu que ces derniers soient capables d'« édifier les auditeurs » (v. 3).

Comme c'est le cas en maints passages de la RB, lecture publique et édification des auditeurs vont de pair (cf. RB 38, 12 ; 47, 3 ; 53, 9) ; cela suppose que l'ensemble de la communauté soit présent.

La préoccupation d'édification est telle chez Benoît, qu'il en vient à exclure des Livres de l'Écriture jugés difficiles pour des intelligences faibles à cette heure-là (cela suppose qu'habituellement, plusieurs étaient déjà gagnés par le sommeil...). Donc, l'Heptateuque (Pentateuque + Josué + Juges) et les Rois (1-2 Samuel + 1-2 Rois) ne sont pas à lire à ce moment-là. Cette perception du législateur dénote encore une fois son bon sens et sa fine psychologie. C'est aussi une reprise de Cassien (Conf. 19, 16) qui faisait cette même recommandation.

Benoît insiste aussi sur le caractère d'unité signifié par la communauté rassemblée. Trois fois dans ce chapitre revient la formule : « tous réunis » (*omnes in unum* ; vv. 3, 7 et 8). D'où vient ce désir si prégnant de voir la communauté rassemblée à cette heure ? Sans doute pour entrer ensemble dans la prière et le repos nocturnes, à l'heure même où la tentation peut se faire plus insistante. Or, réunis au nom de Jésus, et donc en sa présence (cf. Mt 18, 20), les Frères n'ont plus à craindre les « traits enflammés de l'ennemi » (cf. 1 Pi 5, 8-9).

Ce silence après Complies est une discipline cénobitique des plus antiques. On la trouve mentionnée par Pachôme (*Regula* 94 : « Que nul ne parle à autrui dans l'obscurité » ; A. de V., Commentaire, p.720) ; peut-être pour faciliter la garde de la chasteté. C'est peut-être aussi l'intention de Benoît. Mais il s'agit avant tout de protéger le repos de la communauté, comme dit la RM. Il faut se rappeler que ce repos se prenait en dortoir commun ; il est donc séant de se taire pour laisser les autres dormir : le bon sens et la charité le requièrent.

Les transgressions seront sévèrement punies (v. 9). Cependant, deux exceptions sont prévues : (1) la réception d'hôtes retardataires ; (2) un ordre éventuel à donner par l'Abbé (v. 10) .

Mais les conditions de cette dérogation sont explicitées avec précision : on ne parlera alors « qu'avec le plus grand sérieux » (*cum summa gravitate*) et « la plus scrupuleuse retenue » (*et moderatione honestissima fiat*).

Comment dormiront les moines (RB 22)

Ce chapitre 22 se trouve séparé par 20 chapitres de celui après lequel on l'attendait... le ch. 42.

Si Benoît l'a inséré dans l'ensemble des cinq chapitres situés entre le Code liturgique (RB 8-17) et le Code pénal (RB 23-30, c'est sans doute parce qu'il y est question de rapports hiérarchiques ordonnés entre jeunes et anciens... Le ch. 22 n'est-il pas suggéré par le ch. 21 sur « les dizainiers – ou doyens – du monastère » ? N'en est-il pas comme la suite logique ?

RB 22 est constitué de plusieurs préceptes « assez laconiques » (Colombas/Aranguren, p. 443). Essayons d'en déterminer quelques motivations :

- 1- La garde de la chasteté semble inspirer le v. 1 : « Qu'ils dorment chacun dans un lit à part ». Ce n'était sans doute pas toujours le cas chez les pauvres et dans les « hôtels-Dieu » (voir les Hospices de Beaune, par exemple).
- 2- La discipline inspire la prescription du mélange entre jeunes et anciens, pour que ceux-ci puissent exhorter leurs jeunes Frères.
- 3- La vigilance aussi est prise en considération : la concertation à la fois empressée et retenue pour se rendre à l'Office divin.

Ces trois motifs inclinent à préférer le « dortoir commun » (*dormitorium*) aux cellules individuelles qui ne permettent pas autant de lutter contre le vice de l'appropriation, du recel et de l'incontinence, même si les cellules sont plus idoines, pour les Frères vertueux, à l'esprit de recueillement et de prière.

C'est au début du VI^{ème} s. qu'en Gaule, à Byzance et en Italie le *dormitorium* est substitué aux cellules (*cellae*), jusque là obligatoires pour tout moine cénobite ou ermite.

Lorsque Benoît rédige sa Règle, l'institution du *dormitorium* est déjà bien établie, à tel point que toute explication justificative est jugée inutile (cf. A. de V., Commentaire, pp. 664-680).

Le v. 2 doit être clarifié. Que signifie *pro modo conuersationis* ? Conforme à leur genre de vie (Ed. du Centenaire) ? N'est-ce pas plutôt, comme le suggère le texte parallèle de la Règle Pachômienne (*Regula 22*) : « conformément à leur ascèse personnelle », celle que leur degré de vie spirituelle implique ?

La *conuersatio*, selon S. Benoît, peut être misérable (RB 1, 12) ou sainte RB 21, 1 ; elle a un commencement et tend à la perfection (RB 73, 1-2) ; elle est aussi capable de progrès (Prol. 49). Il s'agit donc d'une réalité dynamique, vitale, non figée.

Bien que le principe du *cenobium* soit acquis et que la lutte contre l'individualisme soit impitoyablement poursuivie, la liberté de s'imposer personnellement des « restrictions » à ce qui est légalement permis – en accord l'Abbé - , reste une acquisition du monachisme antique que rien ne remettra en cause. L'uniformité n'a jamais été envisagée comme un idéal à atteindre : « Tous les Frères doivent si possible dormir dans un même lieu » (v. 3). S'ils sont très nombreux, ils seront répartis par groupe de dix ou de vingt avec quelques anciens « qui veilleront sur eux avec sollicitude » ; la lampe, restée allumée toute la nuit, y contribuera (v. 4).

Les anciens dormaient nus ; les moines dormiront vêtus. C'est une des raisons pour lesquelles ils détiennent deux tuniques (cf. RB 55, 10). Ils seront ceints d'un ceinturon ou d'une corde, mais ayant enlevé leur couteau (v. 5). Tout cela pour suggérer qu'en bons soldats du Christ, ils doivent se tenir prêts pour son retour, et, dans cette attente, se préparer à l'œuvre de Dieu dès que le signal est donné, « en toute gravité et modestie » (v. 6).

Il s'agit d'éviter la dissipation (*scurrilitas*) – cf. RB 43, 2 // 22, 6. Or, gravité et modestie ne sont pas des vertus propres à la jeunesse. C'est pourquoi des anciens seront présents au milieu d'eux.

L'exhortation réciproque liée au respect du silence, est une note très bénédictine : les Frères doivent s'aider mutuellement, et l'*acies fraterna* doit contribuer à faire grandir chacun vers plus de sainteté. Dans le monastère bénédictin, on se sanctifie ensemble ; l'horizontalité est ordonnée à la verticalité, ce qui s'oppose au naturalisme et au sécularisme. Ainsi, c'est dans les rapports humains les plus simples que les Frères, peu à peu, témoigneront d'une vie sainte, s'entraînant les uns les autres.

*

VIIIème Partie : Le monastère et le monde

A-Clôture et sorties (RB 66, 67 et 51)

Le Portier du monastère (RB 66)

Traditionnellement, le monastère se caractérise par une clôture ; il est un lieu entouré, séparé d'un certain monde. Les Frères mènent la vie commune dans son enceinte, en marge de la vie du siècle. Les cénobites vivent, dans la solitude du lieu, une vie en commun.

Le ch. 66 ne se contente pas de mentionner les qualités requises du Portier du monastère et ses obligations (vv. 1-5), mais il insiste sur le fait que le monastère doit posséder autant que possible, tout ce qui est nécessaire à la vie commune afin que les Frères n'aient pas à sortir du monastère (vv. 6-7).

Une note finale (v. 8) prescrit la lecture fréquente de la Règle ; cela laisse supposer que s'achevait là le Règle primitive, dans sa première rédaction.

L'importance du Portier ne doit pas être sous-estimée. Il occupe une place délicate dans le monastère. Il est l'intermédiaire entre le monde et le *cenobium*. Il est le **gardien** de la paix des moines et, en même temps, le représentant de la communauté auprès de ceux qui se présentent à la porte du monastère. Certaines qualités lui sont nécessaires :

- Etre « ancien » : ce qui doit normalement le préserver de donner libre cours à ses passions, l'expérience lui ayant appris ce que sont les hommes ;
- Etre sage (*sapiens*), c'est à dire suffisamment astucieux pour accueillir et transmettre avec discernement les messages reçus, sans les déformer.
- Etre mûr, prudent, suffisamment équilibré pour ne pas vaquer çà et là, et perdre son temps (v. 1).
- Etre empressé, prompt, diligent, gardant cependant son intériorité.

Trois mots caractérisent le Portier idéal, selon S. Benoît: **l'empressement** (*festinanter*), **la crainte de Dieu** ou l'esprit de foi (*cum omni mansuetudine timor Dei*), **la ferveur de la charité** (*cum feruore caritatis*).

Il aura donc dû, pour acquérir ces qualités avoir passé d'assez longues années de probation au sein de la communauté. Ce sera donc plutôt un « ancien ».

A la fin du ch. 4, il est précisé que c'est dans l'enceinte du monastère que le moine doit s'exercer à « l'art spirituel » (RB 4, 78). C'est pourquoi en RB 66, 6 il est ajouté que le monastère doit être doté de tout le nécessaire qui, pour le VIème s., consiste en

- eau,
- pain (grain moulu, ce qui suppose un moulin),
- jardin (pour avoir sous la main fruits et légumes),
- et ateliers (menuiserie, forge...),

afin que les Frères n'aient pas à sortir du monastère puisque cela « ne convient absolument pas à leurs âmes » (*quia omnino non expedit animabus eorum*).

Le grand S. Antoine disait qu' « un moine hors de son monastère est comme un poisson hors de l'eau » (*Vita Antonii* 85, *Apophtegma Patrum*, Antoine 10).

Les voyages (RB 67)

Les sorties sont cependant parfois inévitables. Et Benoît en parle précisément après le ch. 66 où il montre tout le profit qu'il y a à « demeurer » au monastère.

Le premier chapitre additionnel est consacré aux Frères en voyage par décision de l'Abbé (*De Fratribus in uia directis*).

Cela ne constitue pas une dérogation à la loi de la clôture, mais plutôt le contraire : les moines envoyés en voyage constituent l'exception qui confirme la règle. Tout le ch. 67 ne fait que mettre en garde contre les dangers auxquels s'expose le moine qui quitte son environnement qui l'incite à chercher Dieu. C'est pourquoi, avant de se mettre en route, les moines se recommanderont à la prière de l'Abbé et de toute la communauté (v. 1). Absents, on les mentionnera à la dernière prière de l'Office (v. 2). Le jour même de leur retour, ils se prosterneront aux pieds de tous, sur le sol de l'oratoire, pour que Dieu leur pardonne les fautes commises en cours de route « par les yeux ou les oreilles » (VV. 3-4).

Benoît se montre soucieux d'éviter de contaminer la communauté par le rapport indiscret de ce que les Frères voyageurs ont vu et entendu. Il sait que le monastère est une extraordinaire caisse de résonance pour la bonne parole comme pour la mauvaise... Ces indiscretions possibles sont qualifiées de « grandes ravageuses » (voir v. 5, *plurima destructio*). Si quelqu'un osait procéder ainsi, « on le soumettrait à la discipline régulière ». Ce n'est pas une innovation : les Réglements pachômiens mentionnent de telles dispositions (*Regula* 57 et 86). De même pour ce qui suit : nul ne peut quitter la clôture sans l'ordre de l'Abbé (cf. *Regula Pachomii* 84).

De façon générale, celui qui entreprendrait même une petite chose sans l'ordre de l'Abbé, devrait être sanctionné. Car toute présomption doit être compensée par un acte d'humilité qui lui corresponde.

Notons enfin qu'en ce chapitre 67 se trouve, sous-jacente, toute une doctrine de la connaissance par les sens (yeux, oreilles...). La pédagogie bénédictine à créer chez les moines des *habitus* vertueux, leur permettant, après un certain exercice (*askêsis*) de

« faire le bien comme naturellement », et de « courir, dans la douceur de l'amour, sur le chemin des commandements de Dieu », expression de sa volonté (cf. Prol. 49).

Les sorties de moindre importance (RB 51)

Ce chapitre est rédigé sous forme de « note brève ». Il concerne un moine, isolé, alors que RB 67 vise plusieurs moines. C'est qu'habituellement, il était rare qu'un moine s'absente seul ; on partait à deux, au minimum, afin d'éviter les risques de dépravation par ce réconfort mutuel. Il était aussi recommandé au « sortant » de ne rien manger à l'extérieur, s'il rentrait au monastère le jour même. Le partage de la table est signe de communion ; elle ne peut se manifester avec n'importe quel « monde ». L'Abbé, là encore, jugera de ce qui est expédient (v. 2).

La contrefaçon impliquerait châtement (v. 3) dans le sens de la reprise de conscience du bien fondamental qu'est la « communion des choses sacrées et des saints » (*communio sanctorum*).

B-L'accueil des hôtes (RB 53 et 56)

Il est traité dans ces deux chapitres de l'hospitalité monastique.

La Sainte Ecriture – référence première de tout agir chrétien – insiste vivement sur l'accueil de l'hôte comme représentant un des aspects fondamentaux de la charité fraternelle : le chrétien ne peut jamais se considérer « en règle » devant le devoir d'hospitalité requis ; il est toujours en dette d'amour mutuel (cf. Rm 13, 8).

Ce mystère de l'hospitalité a été mis en lumière par le Christ lui-même en Mt 25, 35-43 ; à travers l'hôte accueilli c'est le Christ lui-même que l'on accueille. Depuis les origines chrétiennes – et même antécédemment –, l'hospitalité a toujours été considérée comme sacro-sainte (cf. Rm 12, 13 ; voir Cassien, Conf. 2, 26 ; Rufin, Histoire des moines d'Egypte, n°8 ; Règle Pachômienne...).

1- RB 53 : Des hôtes à recevoir

S. Benoît se montre un digne héritier de cette tradition. Un profond esprit de foi et une ardente charité, mais aussi beaucoup d'humanité transparait dans ce chapitre (cf. A. de Vogüé, « Honorer tous les hommes », le sens de l'hospitalité bénédictine, RAM 40 – 1964 -, pp. 129-138).

Du point de vue rédactionnel, le chapitre s'articule en deux parties :

- vv. 1-15 : l'expression « Tous les hôtes qui surviennent seront reçus comme le Christ » (*omnes supervenientes hospites tmquam Christus suscipiantur*), marque le début et le terme de cette section. La construction de cette partie est harmonieuse et équilibrée, à peine perturbée par cette sorte d'inclusion des vv. 8-9 sur la « conduite des hôtes à la prière ». C'est le principe biblique de l'accueil des hôtes et pèlerins qui est ici reproduit, et dont l'*Historia monachorum* de Rufin est une belle illustration.
- vv. 16-24 : seconde partie très différente tant du point de vue littéraire que du contenu. Il est fait état ici de la perturbation possible du climat communautaire du fait de l'accueil d'hôtes. Il est légiféré de telle sorte que cela ne soit pas perturbant pour la paix monastique. Manifestement, Benoît a rédigé cette seconde partie postérieurement à la première. Son expérience lui a révélé que des problèmes naissent du fait de

l'accueil des hôtes. Il tente d'y remédier tout en sauvegardant le principe biblique non remis en cause.

2- Théologie de l'hospitalité bénédictine ; la réception des hôtes (RB 53, 1-15)

« J'étais pèlerin et vous m'avez donné l'hospitalité » (Mt 25, 35). Le *logion* évangélique inspire manifestement RB 53. Le Christocentrisme de la RB s'y trouve confirmé. C'est dans la lumière du Christ reconnu dans les pèlerins que ceux-ci sont accueillis *tamquam Christus* (v. 1), car c'est « en eux que le Christ est adoré et reçu ».

Par ce procédé de la répétition – très fréquent dans la RB –, la notion chrétienne de l'hospitalité est peu à peu inculquée aux moines : accueillir un pèlerin équivaut à accueillir le Christ en personne. Toute la suite procède de cet acte de foi initial : tous seront donc reçus, encore qu'il y ait une certaine gradation en fonction du degré d'appartenance au Christ :

- d'abord les « Frères dans la foi » (les *domestices fidei*) ;
- puis, les « pèlerins » (les *peregrines*) ; et les « pauvres » (*pauperes*).
- Enfin, les « riches », puisque « la peur qu'ils inspirent porte d'elle-même à les honorer » (v. 15).

Il s'en suit que tous seront reçus

- « avec tout ce qu'implique le devoir de charité (*officium caritatis*) – v. 3;
- « en toute humilité » (v.6) ;
- « avec beaucoup d'humanité » (v. 9).

Charité, humilité, humanité : on est là au cœur de l'Évangile !

On pourrait comparer ce concept d'hospitalité interprété par S. Benoît avec l'interprétation qu'en fait S. Augustin dans le Sermon 355, 2 par exemple : pour l'évêque d'Hippone, la référence biblique normative est pour lui Ac 2 et 4 (deux premiers « sommaires » décrivant la première communauté de Jérusalem. Pour Benoît, c'est Mt 25, 31-46. L'hospitalité bénédictine repose peut-être moins sur le fait que l'hôte est reconnu comme un frère, aimé dans le Christ, que dans l'acte de foi qui sert dans l'hôte reçu le Christ en personne.

La paranomase *humilitas/humanitas* n'est pas qu'un jeu de mot (*juego de palabras*, *gioco di parole*), mais procède de l'acte de foi et l'explicite : l'humilité est la porte d'accès à la pleine humanité (cf. A. de V., Commentaire, p. 678).

3- Organisation de l'hospitalité (RB 53, 16-24)

Les hôtes « ne manqueront jamais au monastère » (53, 16).

Tous doivent être reçus mais, cependant, sans que la vie conventuelle en soit perturbée (v. 16). D'où la cuisine à part pour l'Abbé et les hôtes. Le supérieur rompra même le jeûne par égard pour l'hôte, chaque fois que cela sera possible, c'est à dire en dehors des jours où le jeûne ne peut être violé (*uiolari non possit*).

Dans la RB apparaît la *cella hospitum*, l'hôtellerie, confiée à un Frère sensé et craignant Dieu : deux vertus majeures pour l'hôtelier, celles du sage, car « la Maison de Dieu doit être sagement administrée par des sages » (v. 22).

En tous cas, la vie du moine ne devrait souffrir d'aucune façon du contact avec le monde extérieur (cf. RB 66, 7 ; 67, 4-5).

Le moine rencontrant un hôte le saluera et lui demandera sa bénédiction (usage ancien), mais sans entamer la conversation, et il poursuivra son chemin (v. 24).

Tous ces détails dénotent des expériences ponctuelles qui inclineront Benoît à établir une sorte de jurisprudence le conduisant à régler l'exercice de l'hospitalité monastique en laquelle s'harmonisent l'esprit de foi, la sagacité des hôteliers et le nécessaire environnement spirituel dû à la présence des moines. Le trouble et ses causes seront combattus, afin que la Paix (*Pax*) prévale. Hospitalité, oui ! Caravansérail (*parador*), non !

4- La table de l'Abbé (RB 56)

« Séparer l'Abbé de ses Frères en un moment aussi significatif de la vie de la communauté qu'est « la réfection quotidienne », constitue le prix que S. Benoît se tient comme obligé de payer pour que l'exercice de l'hospitalité ne trouble pas le déroulement des observances monastiques » (Colombas/Aranguren).

Note additive, ce ch.56 n'est pas sans intérêt.

L'Abbé a donc sa propre table, comme il a sa propre cuisine... C'est un seigneur ! Ses commensaux habituels sont les hôtes et les pèlerins, ceux qui viennent de loin, les « étrangers » au pays. Sa table est un peu meilleure que la table commune, et, lorsqu'il n'y a pas d'hôtes (ce qui semble en contradiction avec 53, 16), l'Abbé pourra inviter des Frères, ceux qu'il voudra et qu'il jugera plus méritant... Le v. 3 semble indiquer que ce sera surtout des anciens ou « sympectes » (RB 27, 2) puisqu'il recommande de laisser toujours au moins « un ou deux anciens avec les Frères, pour le bon ordre » (*propter disciplinam*).

La table de l'Abbé se trouvait-elle dans le réfectoire commun des Frères ? Malgré 38, 9 où l'Abbé peut intervenir au cours de la lecture faite au réfectoire – ce qui semble indiquer sa présence -, RB 56, 3 paraît exclure cette possibilité. On remarquera qu'en 38, 9 il n'est pas question de l'*Abbas* mais du *Prior* (voir A. de V., Commentaire, pp. 1285-86). De plus RB 38 commence par cette note : « A la table des Frères, la lecture ne doit jamais manquer ». C'est donc que la « table des Frères » est distincte de celle de l'Abbé. Les deux *menses* se trouvent donc dans un lieu particulier.

Solitude et communion : le mystère est ici suggéré. Oui, la recherche de Dieu en commun est vraiment paradoxale. Il faut concilier ce qui paraît inconciliable : « Honorer tous les hommes » (RB 4, 8), et tout à la fois « chercher vraiment Dieu » (RB 58, 7). Seule une communauté dans la mouvance de l'Esprit peut le réaliser, là où « par l'unité et la concorde tout ce qui est à chacun appartient à tous, et tout ce qui est à tous appartient à chacun » (*per unitatem et concordiam, quidquid est singulorum, hoc est omnium, et quidquid est omnium, hoc est singulorum*) Aelred de Rievaulx, Serm. 23, *in omnibus sanctis*, PL 195, 347.

C.- La manière de recevoir des frères (RB 58)

Comment se recrutent les moines pour assurer la survie de leurs communautés ? Comme tout organisme, il convient de se rénover pour subsister.

C'est du monde extérieur souvent corrompu et corrupteur que peut seulement venir cet apport. S. Benoît exprime vis à vis de « ce monde » toute la méfiance dont les moines anciens faisaient preuve à son égard. On est ici très loin de la perspective fondamentalement optimiste et positive de la Constitution sur l'Eglise dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*. Intégrer dans la communauté quelqu'un qui est pétri de

slogans et de coutumes mondaines peut être périlleux pour la communauté. Cela ne peut se faire sans conversion à consentir des deux côtés : de la part du postulant, et de la part des moines qui accueillent un frère potentiel. Il faudra au postulant vivre un « grand Carême » pour se déprendre des idées et habitudes du siècle. D'où la nécessité d'une période probatoire. Ce n'est qu'après que le postulant pourra entrer au noviciat et participer déjà à la vie de la famille monastique, sans y être encore totalement intégré.

C'est donc tout un processus qui est décrit ici et qui va de la « conversion » à la « profession » (cf. Colombas, « El monacato primitivo », T.2, pp.112-141).

Beaucoup de points sont repris de Cassien (Inst. 4, 3-7) :

- réception des postulants (dans les monastères d'Égypte) : 10 jours passés à la porte du *cenobium* pendant lesquels sont mises à l'épreuve la patience et l'endurance du postulant ; les injures même ne lui sont pas épargnées (*iniuria* = ce qui n'est pas conforme au droit, et qui est offensant) ;
- une fois entré, le postulant est dépouillé de ce qu'il porte : ses habits sont cependant gardés au vestiaire, au cas où il ressortirait rapidement.
- Les postulants sont confiés à l' « ancien » qui s'occupe des hôtes (chez Cassien). Durant un an complet, ils l'aideront à servir les hôtes avec humilité et patience. S'ils sortent indemne de cette épreuve, ils formeront une « décanie » et seront considérés comme membres de la communauté cénobitique.

Dans ce ch. 58, Benoît prend des libertés par rapport à Cassien, tout en adoptant son schéma. Il s'inspire aussi d'autres auteurs, mais son mouvement lui est propre. Il traitera dans les trois chapitres suivants des cas spéciaux d'entrée dans la communauté : ce qui concerne les enfants (RB 59 : « Des oblates, fils de notables ou de pauvres ») ; les prêtres (RB 60) ; et des moines étrangers (RB 61).

L'entrée (RB 58, 1-4)

Au postulant séculier et adulte qui sollicite son admission comme moine, « on ne lui accordera pas facilement cette entrée » (v. 1 : *non ei facilis tribuatur ingressus*).

La citation de « l'Apôtre » (qui est Jean, et non pas Paul !) donne autorité à cette attitude : « Epreuvez les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu » (1 Jn 4, 1). Cependant Benoît réduit à 4 ou 5 jours l'attente du postulant à la porte du monastère (les Règles anciennes sont beaucoup plus sévères), pourvu que le postulant ait résisté aux difficultés faites à son entrée (*ingressus*) – v. 3.

Alors, on lui concèdera d'entrer (v. 4).

Le Noviciat (RB 58, 5-16)

Les postulants sont alors conduits à la *cella nouitiorum* ou Noviciat, lieu séparé des locaux occupés par la communauté. Là, ils s'adonnent à la *meditatio* ; ils y mangent et ils y dorment, c. à d. qu'ils y passent toutes les heures non employées à l'Office divin et au travail.

Le verbe *meditare* signifie sans doute pour S. Benoît « faire la méditation proprement dite », apprendre de mémoire et réciter ce qui a été appris, et « faire *lectio diuina* ». Donc, *meditare*, c'est apprendre et étudier.

Les novices sont placés sous la conduite d'un ancien (v. 6), le *senior*, « apte à gagner les âmes », qui, plus tard, recevra le nom de « Maître des novices » (*magister nouitiorum*). Quelles sont les qualités requises ? D'abord une aptitude à gagner des âmes, c. à d. étant à la fois un spirituel et ayant ce que les américains appellent une

« human touch », du « feeling », qu'il sente les choses humaines ; ensuite, qu'il soit plein de sollicitude attentive (*omnino curiose intendat*) pour veiller sur ceux qui lui sont confiés. En effet, il ne faut ni les décourager par des rigueurs excessives, ni les retenir à tout prix par des flatteries mensongères.

Le temps du noviciat durerait une année complète, divisée en 3 périodes : (1) une première période de deux mois (v. 9) ; (2) ensuite, une période de 6 mois (v. 12) ; (3) en fin, une période de 4 mois (v. 13).

Au terme de chacune de ces périodes, la RB en son entier sera lue au novice « pour qu'il sache à quelle fin il entre » (v. 12). Pour l'exégèse difficile où l'on peut voir une contradiction entre le v. 5 (après quelques jours à l'hôtellerie, le novice intègre la 'maison des novices' où ils mangent et dorment), et le v. 11 (où après 2 mois, le novice est conduit 'dans la susdite maison des novices'), voir A. de V., Commentaire... pp. 1314-1318).

Pour la RM, les deux mois sont passés à l'hôtellerie du monastère (cf. RM 88, 8). Benoît laisse une équivoque dans sa formulation, si bien qu'on ne peut dire avec certitude où séjourne le novice pendant ces deux premiers mois.

Le noviciat, *cella novitiorum*, et son *senior*, est une innovation de Benoît, une création de la RB. Le terme *novitius* prend un sens technique particulier ; les *novitii* deviennent une catégorie, un groupe, une entité. Le Maître, par contre, ne considère le « novice », qu'au singulier (voir A. de V., Commentaire, p. 1388, note 430).

La méthode suivie au noviciat concerne deux catégories de personnes :

1. les éducateurs ou « accompagnateurs », c. à d. l'ancien (*senior*), et, sans doute l'Abbé ;
2. Le novice lui-même, ou les novices.

Se référant à la première catégorie, quelques indications sont données aux vv. 7-8. Le Maître des novices (avec le soutien de l'Abbé) examinera attentivement si celui-ci « cherche vraiment Dieu » (*si reuera Deum quaerit*), s'il s'applique avec zèle à l'*Opus Dei*, à l'obéissance, aux pratiques de l'humilité (*ad obprobria*)... Qu'est donc « chercher Dieu » ? (voir E. de Sainte-Marie, *Si reuera Deum quaerit, Vita Monastica* 10 – 1956 -, pp. 173-177). La recherche de Dieu constitue « une activité religieuse essentielle », qui se situe toujours, chez les moines, en perspective eschatologique : c'est une ouverture de soi, de son être, pour monter à la rencontre de Celui –qui-vient, une compromission totale dans l'adhésion au Christ qui se traduit spontanément en prière. Aussi est-il conséquent de voir dans l'empressement à l'Oeuvre de Dieu un signe révélateur du propos de « chercher Dieu ».

De toute façon, ce qui est requis du novice est moins une observance matériellement parfaite, qu'une référence explicite et réitérée à Dieu, un dynamisme spirituel. Le v. 8 souligne ce fait : on ne cachera pas au novice les *dura et aspera* du parcours, « choses dures et âpres » par lesquelles « on va à Dieu », et qui sont des chemins pour entrer dans une relation priante continue avec le Dieu proche (cf. v. 11). Autres chemins complémentaires : l'écoute des lectures répétitives de la RB qui seront faites au novice (vv. 9.12 et 13), les délibérations personnelles que fera le novice, jugeant ses capacités d'observer cette loi proposée du service chrétien (*militia*), toujours possible à qui persévère dans l'humilité.

Benoît ne cache pas que certains défailleront en route : le noviciat est un lieu et un temps de probation, donc d'essai (cf. vv. 11 et 13). Un temps d'espérance aussi, et de connaissance de soi. L'admission dans la communauté pourra se faire au bout d'un an complet, si le novice, considéré digne de cette agrégation, promet d'observer la RB et

d'obéir à tout ce qui lui sera enjoint (vv. 14-16). Finalement c'est à « l'obéissant » (d'une obéissance qu'est la foi) que s'ouvrent les portes, les bras et le cœur de la communauté monastique. L'orgueilleux ne peut et ne doit pas entrer.

La promesse définitive (RB 58, 17)

Vient donc le moment, pour le novice, de mettre un terme à un « si longue délibération » (*tam morosam deliberationem*), et de s'engager solennellement et pour toujours à >Dieu par la médiation de la « profession monastique ».

L'acte transcendantal de profession consiste à promettre **stabilité** (*stabilitas*), **conversion de la manière de vivre** (*conuersatio morum*), et **obéissance** (*oboedientia*).

La tradition monastique voit dans cette triple formulation les trois vœux monastiques, reprise des conseils évangéliques, explicités dans les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance que prononcent ceux et celles qui s'engagent dans « la vie consacrée ». Mais Benoît n'entend pas là définir 3 vœux fondamentaux distincts. Il veut seulement indiquer l'objet de la promesse : la marche à la suite du Christ, au plus près (*sequela Christi*).

On remarquera dans ce ch. 58 une prédilection pour les associations ternaires (58, 9.12-13 ; 58, 5.7.22 ; cf. RB 8, 1 ; 35, 17.18 ; 38, 3).

L'obéissance se déduit des versets précédents (vv. 14-16). La stabilité et la « conversion des mœurs » ont fait l'objet de multiples interprétations.

Quel est le sens authentique de la « **stabilité** » ? Il semble que ce soit l'équivalent de la « persévérance » (cf. v. 9) : c'est la permanence dans un état de vie déterminé (aux versets 11 et 13, le verbe *stare* est utilisé). « La stabilité fait toute l'institution bénédictine », disait Dom Guéranger (voir Jean Leclercq, « Autour de la Règle »..., p. 197). Cette « stabilité » inclut « conversion de mœurs et « obéissance ». C'est d'une stabilité dans la conversion des mœurs et l'obéissance dont il s'agit, plus que de « station » prolongée dans un lieu donné. Cependant, la permanence dans le lieu peut être aussi un signe de la persévérance dans le propos monastique (*propositum*).

La *stabilitas* de la RB représente en fait « l'engagement monastique total » (el compromiso monastico total ; Colombas/Aranguren), jusqu'à la mort. Cette conversion monastique (*conuersatio*) comporte essentiellement le célibat et la mise en commun des biens, c. à d. la totale désappropriation concrétisée dans l'obéissance à la RB et au supérieur local. La « stabilisé » fait mystère. Benoît s'en explique à la fin du Prologue (Prol. 50), dans un contexte christologique :

« Ainsi, ne nous écartant jamais de son enseignement (celui de Dieu), persévérant en sa doctrine dans le monastère jusqu'à la mort, nous participerons par la patience aux souffrances du Christ pour être admis à partager son Règne » (cf. Ph 2, 8 ; 1 Pi 4, 13 ; Rm 8, 17).

Cela est confirmé par le 4^{ème} degré d'humilité (RB 7, 36) où le législateur exhorte à la patience, citant Mt 10, 22 : « Celui qui persévérera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé ». Une sorte de martyre, de témoignage de foi en Celui qui nous a aimés et s'est livré pour nous (cf. Ga 2, 20 ; voir aussi Jean Leclercq, « Autour de la Règle », pp. 203-204).

« La stabilité est la cristallisation d'une attitude purement spirituelle » (H. Urs von Balthasar ; « Les thèmes johanniques dans la RB et leur actualité », Collect. Cisterc. 37 – 1975 – pp. 3-10).

La vie consacrée est un engagement pour toute la vie par lequel on entre en « Christiformation ». Si le moine persévère dans le monastère, c'est qu'il persévère dans son rapport existentiellement priant à Jésus Christ.

La « conversion de mœurs », c'est la conversion monastique ou *conuersatio*, le changement de vie, l'abandon progressif des habitudes du siècle. *Conuersatio* dériverait de *conuersare* (et non de *conuersari*), selon Christine Mohrmann (cf. « La langue de S. Benoît »..., Maredsous, 1955). Ainsi *conuersatio* ici est synonyme de *conuersio*. Cette stabilité engendre le progrès des vertus acquises qui permettent de mener à bien la « conversion des mœurs ». Alors, le cœur se dilate et « l'on court sur le chemin des commandements de Dieu ». Voilà l'obéissance !

Le rite de la profession (RB 58, 17-29)

L'engagement tripartite examiné ci-dessus s'insère dans le rite de la profession monastique que S. Benoît décrit fort sobrement :

- Le novice fait sa promesse dans l'oratoire (ce que nous appelons l'église, aujourd'hui), « devant tous », c. à d. en présence de tous les Frères et des fidèles présents. A l'expression « devant tous » (*coram omnibus*) répond le nécessaire complément : « devant Dieu et ses saints » (*coram Deo et sanctis eius*). Le motif est évident : se détourner de son engagement, c'est se moquer (*inridere*) et donc se condamner (*se damnare*). Benoît entend conférer un caractère religieux et solennel au rite de profession.
- La « demande » (*petitio*) est rédigée « au nom des saints dont les reliques sont en ce lieu »; cela marque encore davantage le caractère sacré de l'acte, mais aussi le lien très souligné ici entre l'Eglise de la terre et l'Eglise du ciel, par le sacramental des reliques. Cette « pétition » est aussi rédigée en mentionnant l'Abbé, pour actualiser l'insertion dans la Tradition vivante et l'Histoire. La *petitio* est déposée sur l'autel : geste supplémentaire marquant le lien entre la terre et le ciel, entre l'aspirant-moine et le Christ dont l'autel est le symbole.
- Il n'est pas explicitement dit que ce rite s'effectue à l'offertoire de la Messe, mais c'est probable, car en RB 59, 2 et 8, le législateur demande, au cours du rite de « l'oblation des enfants », d'unir la *petitio* et l'*oblatio* (c. à d. le pain et le vin offerts par les fidèles). La mention de « la nappe de l'autel » (*palla altaris*) en 59, 2 confirme cette interprétation. Ainsi, tout dans ce rite prend un relief particulier ; la profession monastique acquiert sa pleine dimension théologique. Elle exprime dans le rite symbolique le don de soi-même au Christ (voir A. Borias, « Le Christ dans la RB », Rben 82 – 1972 -, p. 133).
- Le verset 116 du Ps 118, entonné par le novice et repris trois fois par la communauté, est très significatif ; c'est comme le dit H. Urs von Balthasar, « le passage pour le moine de l'anthropologie (spirituelle incluse), à la Christologie » ('Les Thèmes'..., p.6). « Le moine offre ainsi son oblation personnelle à l'offrande eucharistique du Christ à son Père » (A. Borias). Et le Seigneur présente l'offrande du moine à son Père unie à

son propre sacrifice. Tel est le sens de la profession monastique pour Benoît.

- Le v. 23 est ecclésiologiquement parlant. Le néoprofès doit se prosterner aux pieds de chacun de ses Frères « pour qu'on pris pour lui ». Et à partir de ce jour, il sera considéré comme « membre de la communauté » (*et iam ex illo die in congregatione reputetur*). La prière des Frères est donc le premier secours (*auxilium*) reçu par le jeune profès de sa communauté : il n'y en a pas de plus souhaitable puisqu'elle est communicatrice de grâce
- Les vv. 24-25 sont une parenthèse sur la « désappropriation » et son caractère extrême du fait de l'appartenance à Dieu et à la communauté ; désappropriation qui va « jusqu'à son propre corps ». Or, la libre disposition du corps est l'expression majeure de la liberté individuelle. Et c'est à cela que renonce volontairement et librement le moine qui, dans le Christ trouve la totale liberté (cf. Ga 5, 1 : « Si le Christ nous a libérés, c'est pour que nous soyons vraiment libres »).
- Le dépouillement des vêtements du siècle et la vêtue, sont eux aussi symbolique, et une conséquence de la totale désappropriation.
- L'Abbé prend la *petitio* sur l'autel, signe de son acceptation par Dieu. L'oblation transcende la durée puisqu'elle est scellée à celle du Christ. Elle devient signe de la fidélité de Dieu à son Alliance.
- Cependant, la liberté du jeune-profès n'est pas entravée pour autant ? C'est librement qu'il est entré et s'est offert. S'il décidait, « sur une suggestion diabolique », dit RB, ou par motif de conscience, de quitter le monastère, il pourrait reprendre ses vêtements du siècle et partir, « chassé du monastère ». Mais sa pétition demeurera au monastère, comme le gage de son appartenance à cette communauté. Benoît, dans une délicatesse admirable, laisse la porte ouverte à un éventuel retour... (cf. Lc 15, 11-32).

L'entrée des enfants, des prêtres et des moines étrangers (RB 59-61)

L'oblation des enfants (RB 59)

Chapitre « peu libéral », voire « inhumain » ? On l'a prétendu. Le lien établi par l'oblation était-il indissoluble ? L'enfant parvenu à l'âge raisonnable pouvait-il se déterminer librement, soit à demeurer au monastère, soit à le quitter pour retrouver le monde ?

La comparaison des ch. 58 et 59 nous mettra sur la voie des réponses aux questions énoncées ci-dessus.

Il y a une véritable correspondance entre « la profession des adultes » et « l'oblation des enfants ». Les précautions prises relativement aux âges concernent la conduite future des parents, non celle des intéressés.

Rien ne permet de supposer que S. Benoît prévoyait pour ces enfants « offerts » une ratification consciente et libre de leur involontaire consécration au service de Dieu dans la vie monastique. Au contraire, Benoît les considère toujours comme de véritables moines, aussi petits qu'ils fussent.

La rudesse de cette page est un reflet de la mentalité du temps ; elle serait aussi, selon A. de Vogüé, un reflet de « la tendance de l'Eglise occidentale à sacrifier la

liberté individuelle à une notion assez matérielle de la consécration associée aux droits de la puissance paternelle » (« Commentaire »..., pp. 1355-1368).

La RB distingue les fils de nobles (vv. 1-6), les fils de gens moins riches (v. 7), et les fils des pauvres (v. 8). La cédule de pétition est en chaque cas la pièce essentielle. L'enfant est offert « passivement, comme le pain et le vin à l'autel, non encore considéré comme personne, mais plutôt comme un objet » (o.c. p. 1356).

Les traits juridiques de cette page sont surabondants (vv. 3-6) ; ils nous feraient pencher vers un certain reproche d'insensibilité adressé à Benoît ; il s'agit, selon le Droit de l'époque, de déposséder tellement l'enfant, que tout chemin de retour vers le siècle lui soit fermé. La persévérance de l'oblat est directement liée à la carence absolue et définitive de biens matériels. Est-ce là « dureté de cœur » ou « sagesse » provenant d'un puissant esprit de foi ?

L'admission de prêtres et de clercs (RB 60)

Remarquons l'ambiguïté du titre : « Des prêtres qui désireraient habiter dans le monastère » ; ce n'est ni complet, ni totalement explicite.

S. Benoît distingue nettement « l'ordre sacerdotal » (v. 1) et les clercs de rang inférieur (v. 8). Mais s'agit-il d'autre chose que de prêtres ou de clercs qui « désirent simplement vivre au monastère » ? Ou bien, s'agit-il vraiment de ceux d'entre eux qui sollicitent leur incorporation dans la communauté monastique ? Pour bien comprendre cette page, il convient de la lire à la lumière de la tradition pré-bénédictine.

Fidèle à la tradition et à l'essence même de la vie mnastique, Benoît se refuse à céder aux clercs en général le gouvernement du monastère. Il sait d'expérience, sans doute, que la quête de pouvoir est parfois liée à la fonction cléricale. Il faut donc s'en prémunir. Le Maître se refuse même à recevoir des prêtres sinon en qualité de *peregrini* (hôtes –pèlerins). Benoît accepte, lui, de les accueillir comme de véritables moines à certaines conditions :

- d'abord Benoît temporise ; aucune précipitation.
- Si le candidat persiste, qu'il sache qu'il lui faudra « servir sous toute la discipline de la Règle » et « qu'on n'en relâchera rien pour lui » (vv. 2-3). La citation de Mt 26, 50 - parole du Seigneur adressée à Judas -, prend ici une force particulière : tout prêtre ou clerc serait-il un traître qui s'ignore ? Une seule échappatoire pour un juste discernement, un propos d'humilité de la part du candidat, c. à d. l'observance stricte de la RB et une vraie stabilité (v. 9) .

Benoît ne précise cependant pas si, admis, les prêtres ou les clercs doivent être éprouvés comme les novices. La vie commune peut largement en tenir lieu. Il n'exige que l'observance totale de la Règle et la stabilité. Les privilèges du sacerdoce sont respectés par le législateur qui lui-même n'était pas prêtre : leur concession et leur usage dépendront cependant de l'Abbé qui, prêtre ou non-prêtre, a l'autorité dans le monastère puisqu'il y tient « la place du Christ ».

Benoît ne tolère aucune présomption de la part des prêtres. Il attend d'eux un exemple d'humilité (v. 5) en restant à leur place ! C'est à dire à leur rang d'entrée fût-il le dernier.

L'admission des moines étrangers (RB 61)

Il s'agit là d'une dernière sorte de postulants : celle des moines-pèlerins ou étrangers.

Le « moine-pèlerin » (*monachus peregrinus*) vient « de terres lointaines » (v. 1). L'objet de son voyage n'est pas précisé, pas plus que le genre de monachisme qui est le sien (cf. RB 1). A son arrivée au monastère, il ne demande pas d'entrer en communauté, mais seulement d'être reçu comme hôte (*hospes*) ; il pourra être reçu « autant de temps qu'il le désire », pourvu qu'il se conforme aux coutumes du lieu et s'en contente.

Les exigences préalables sont de deux sortes :

1. Ne pas perturber les Frères par ses propres exigences.
2. Se contenter de ce qu'il trouve dans ce lieu (vv. 1-3)

S'il fait avec pertinence quelque observation « raisonnablement, et avec l'humilité de la charité », on lui prêtera attention. Plein de foi en la Providence, Benoît suggère à l'Abbé d'y voir un cas possible d'appel du Seigneur qui nous parle par des médiations humaines.

Et le moine étranger qui, comme hôte, s'est montré humble, pourra solliciter son aggrégation dans la communauté ; la qualité de son comportement à l'hôtellerie permettra déjà un sain discernement.

Ce qui est avant tout recherché par le législateur, c'est le progrès spirituel des Frères de la communauté qui peut se voir accru et stimulé par un apport de choix, ou détérioré par un sujet irrespectueux de la Règle et donc des Frères (v. 10).

Le v. 11 peut faire difficulté : ne peut-on y voir une promotion qui pourrait faire ombrage aux autres Frères ? L'Abbé a ce pouvoir, du fait de son charisme de discernement et d'autorité, ayant en vue de récompenser l'humilité des petits et d'abaisser l'orgueil des envieux (cf. v. 12 ; voir A. de V. « Commentaire », pp.1381-83).

S. Benoît se montre là encore homme spirituel et pasteur d'âmes plein de sollicitude et de sagesse.

*

IXème Partie : Les Relations fraternelles

(*Sacramentum ...fraternitatis* : S. Hilaire de Poitiers, *De Trin.* XI, 15)

Ordre, respect, amour (RB 63)

A. Une nouvelle perspective

Arrivé à la fin de la Règle, S. Benoît éprouve la nécessité de compléter son manuscrit en adjoignant une série de chapitres qui nuancent sa pensée et surtout,

impriment à la vie de la communauté une orientation plus humaine, plus déférente dans les rapports mutuels. Certes on ne peut pas prétendre que les relations horizontales (rapports mutuels entre les Frères) soient absentes de tout ce qui précède. Cependant, ce qu'on peut appeler l'**Appendice** – surtout le groupe des ch. 69-72 – acquiert une importance de premier plan pour ce qui est des **relations fraternelles**, à tel point que cette adjonction finale enrichit substantiellement la conception de la vie spirituelle présentée dans les 62 premiers chapitres du Codex bénédictin.

A ce groupe de chapitres annexes appartient le ch. 63 : « Des rangs à garder en communauté » (*De ordine congregationis*), dont la seconde partie présente de notables affinités avec le ch. 72, sur « le bon zèle que doivent avoir les moines ».

Dans les textes mentionnés qui insistent continuellement sur la charité considérée sous la double acception d'amour de Dieu et d'amour du prochain, on découvre des points de contact avec la doctrine de S. Basile et de S. Augustin, tous deux indiscutables Docteurs de la charité fraternelle parmi les cénobites. A de telles influences, il convient d'ajouter celle de Jean Cassien. En effet, tout au long de ses Institutions Cénobitiques, le Provençal considère le monastère comme **une école** où ce qui compte avant tout, ce sont les relations entre maître (l'Abbé) et disciples (les moines). Postérieurement, dans la Conférence 16 sur « l'amitié spirituelle », Cassien expose avec vigueur quelles relations doivent unir entre eux les Frères : c'est concéder à la charité fraternelle une importance de premier ordre et justifier les vertus typiquement cénobitiques, non seulement pour le progrès spirituel du moine qui les cultive, mais encore pour le bien de la paix et de l'amour vrai entre égaux :

« **L'école se révèle comme une fraternité** ; les disciples se regardent les uns les autres, et se découvrent Frères ». (A. de V., o. c. pp 500-503).

En somme, passer des « Institutions » à la 16^{ème} Conférence, représente la même trajectoire que celle qui va des premiers chapitre de la RB aux derniers (cf. A. Wathen, « La vie fraternelle en tant qu'expérience de Dieu dans le monastère », in « L'expérience de Dieu dans la vie monastique », la PQV, 1973, pp. 151-159).

De telles analogies ne signifient nullement que Basile, Augustin, Cassien aient marqué définitivement le texte de Benoît en provoquant son changement d'attitude. L'évolution d'un homme dépend beaucoup plus de son expérience personnelle, de ses réflexions à la lumière de la grâce, que de ses lectures. La vie elle-même peut l'expliquer. Et dans le cas présent, **il convient davantage de parler de parenté que de sources**.

Il est très possible et même probable qu'il y eut d'autres auteurs à influencer sur Benoît pour la rédaction de ces derniers chapitres. Mais plus qu'eux tous, il faut tenir compte de la maturité spirituelle du Benoît d'alors, de son expérience acquise, l'inclinant à donner plus de place, dans sa conception de la vie communautaire, aux relations interpersonnelles des Frères, en un mot, à la charité fraternelle dans multiples manifestations.

B. Des rangs dans la communauté (RB63, 1-9)

L'ordre est une sauvegarde de la paix et de la tranquillité si nécessaires l'une et l'autre à la vie de la communauté monastique. La RB a ce souci permanent de l'égiférer pour que la vie se déroule dans **la paix**, c'est à dire **dans une tranquillité ordonnée** (voir S. Augustin : « la paix c'est la tranquillité dans l'ordre »).

En ce chapitre 63 sont déterminés les critères de cet ordre nécessaire à la vie :

- l'ancienneté dans la communauté (RB 63, 1.4.7-8 ; cf. 2, 19 ; 60, 7 ; 62, 5) :
- et la décision de l'Abbé (RB 63, 1.4-7 ; cf. 2, 18-19 ; 60, 4-8 ; 61, 11-12 ; 62, 6).
- Le mérite de la vie (RB 63, 1) ; mais en réalité, c'est bien le mérite de la vie qui amène l'Abbé à décider du rang de certains Frères.

Donc la norme majeure, c'est celle de l'ancienneté. Cependant l'Abbé est autorisé par la Règle à promouvoir ou à rétrograder pour des motifs sérieux et des choses concrètes, tel ou tel Frère (RB 63, 2-3 ; cf. 2, 18-21 ; 61, 11-12 ; 62, 6).

L'Abbé doit disposer toute chose avec justice (RB 3, 6) et considérer qu'il aura à rendre compte à Dieu de tous ses jugements et de ses actes (RB 65, 22 ; cf. 2, 34 ; 64, 7).

L'âge ou le mérite social de la personne ne sera jamais un critère justificatif pour introduire des distinctions ou des préférences. Comme toujours, la référence qui appuie cette législation est l'Écriture (RB 63, 6 : cf. 1 Sam 3 et Dan 13).

Les enfants offerts (*oblati*) occupent cependant le rang de leur consécration à Dieu, mais ils demeurent sous la tutelle de tous les moines adultes qui leur inculquent les comportements requis en toute occasion (v. 9 ; cf. RB 70, 4).

Δ. Distinction et amour entre Frères (RB 63, 10-17)

Réglementer l'ordre de préséance comme le fait la Règle ici, est un thème de grande originalité : il s'agit des marques d'urbanité et de courtoisie que les moines doivent se témoigner les uns aux autres. Antérieurement et contemporanément à la RB, il n'est fait mention de ce thème que dans la Règle de Paul et d'Étienne, indépendante de la RB (seconde moitié du VI^{ème} s.), aux ch. 2 et 3.

Dans cette seconde partie du ch. 63, le principe général, déjà énoncé en RB 4, 70-71, est repris : « les inférieurs » honoreront « les supérieurs » ; « les anciens » aimeront « les plus jeunes » (63, 10). Deux doubles mots-clés ici : *iuniores/seniores* et *minores/priores*. Benoît se réfère donc à « l'ordre de la communauté » dont l'ancienneté de chacun est conditionnée par la date de sa *conuersio* – de son entrée au monastère -, non à l'âge réel du moine. C'est encore un signe de la perspective spirituelle dans laquelle se situe notre législateur, sans pour autant perdre de vue les réalités les plus concrètes.

Fait suite la prescription relative aux appellations « frère » et *nonnus* pour les anciens (en signe de respect ; vv. 11-12). *Nonnus* signifie au VI^{ème} s. 'révérend père' (*paterna reuerentia*). Honneur et amour sont les motifs profonds de ces marques de respect ; cela est bien dans la ligne de S. Paul. La charité fraternelle (*philadelphia*) porte à la délicatesse dans les rapports mutuels, à la déférence réciproque. Ces marques de respect doivent être rendues a fortiori à l'Abbé ; on en sait la raison : cf. RB 2, 2, qui est ici rappelée (63, 13-14) : « pour l'honneur et l'amour du Christ ».

Le titre de *Dominus* est bien attesté par la tradition monastique (*Vitae Patrum* 3, 26 ; Jérôme, *Epist* 125, 15 ; *Vita Honorati* 19, etc...).

Tertullien (+après 220) n'appelait pas l'empereur *Dominus* mais plutôt *Pater patriae*, puisque *Dominus* est un nom de puissance ; le second émane de la *pietas*. (cf. *Apologeticum*, 34, 2).

Ici, en RB 63, 13-14, *Dominus* se réfère plutôt au respect, à l'honneur dû à l'Abbé, vicaire du Christ. *Abbas* renvoie plutôt à la *pietas*, à l'amour respectueux qu'on lui doit à cause du Christ. Encore se doit-il montrer digne de tels égards ; Rm 12, 10 est sollicité pour le confirmer.

E. Statut des enfants et des adolescents (RB 63, 18-19)

C'est une sorte d'appendice sur le rang des enfants-oblats dans la communauté. Ce ne devait pas être sans problème ; c'est pourquoi Benoît en parle.

En tant que consacrés à Dieu, les petits enfants ont une égalité d'honneur et d'amour par rapport aux moines profès. Ils garderont leur rang d'entrée au monastère, à l'oratoire et au réfectoire.

Enfants et adolescents : ces termes se rapportent à ceux qui sont « en formation » et qui sont encore sous la garde vigilante des adultes jusqu'à ce qu'ils atteignent l'âge raisonnable c. à d. 15 ans (cf. RB 70, 4).

Défense, correction et obéissance mutuelles (RB 69-71)

A. Défense et correction mutuelles (RB 69-70)

Ces deux chapitres forment un tout. Ils réaffirment ou confirment le droit abbatial en matière de 'correction', excluant toute ingérence des Frères en ce domaine.

Le ch. 69 condamne fermement toute intervention d'un moine se portant à la défense d'un autre moine ; nous en verrons les raisons.

Le ch. 70 établit de façon décisive et sans ambiguïté que le fait de reprendre un Frère ou de le châtier, revient exclusivement à l'Abbé ou à celui qu'il en aurait chargé.

Ces deux chapitres visent à mettre en garde les moines, d'une part, contre les marques déplacées de sympathie (RB 69), d'autre part, contre le zèle immodéré dans la correction des vices (RB 70).

Analyse du contenu et influences littéraires possibles:

- Pour RB 69, les écrits pachômiens ont pu avoir un impact. Mais il semble cependant que ce soit plutôt la vie que les livres qui a inspiré le rédacteur de ce chapitre. A preuve, la véhémence des expressions, l'allusion précise aux liens de parenté (69, 2), l'insistance de la seconde phrase – *nec quolibet modo*, « en aucune manière » les moines ne se le permettront – qui reprend la première. Il s'agit donc d'un fait bien établi, d'une expérience douloureuse même – *scandala* en 69, 4 – qui impose au législateur d'être précis et ferme.
- La sanction finale – *acrius coerceatur*, il sera puni très sévèrement – témoigne d'une émotion violente qui n'a pas encore été apaisée. Faut-il y voir une réaction d'Abbé ? Peut-être (voir A. de V., Commentaire..., p. 465).
- Dans ce bref chapitre, le terme *praesumere* revient trois fois (titre + vv. 1 et 3), verbe que l'on retrouve dans le titre du ch. 70 et en 70, 6. Car le grand principe bénédictin s'énonce ainsi :

Vitetur in monasterio omnis praesumptionis occasio

On évitera dans le monastère toute occasion de présomption (RB 70, 1).

- La témérité, fille de l'orgueil, doit être proscrite car elle ruine les âmes. Mais, dira-t-on, et ce texte de S. Paul en 1 Tm 5, 20 (« Mais les pécheurs, dénonce-les devant tout le monde »...), ne s'inscrit-il pas en faux contre ce principe ? Qui sont les *peccantes*, les « pécheurs » ? Césaire d'Arles, dans sa *Regula uirginum* (24), se sert de 1 Tm 5, 20 pour justifier la correction d'une Sœur qui en a maltraité une autre.

- Ensuite, la RB légifère pour les enfants. Au monastère doit régner une parfaite communauté de vie entre adultes, adolescents et enfants : tous ont les mêmes droits et sont soumis aux mêmes devoirs, bien qu'il soit tenu compte des capacités de chacun.
- Les enfants feront en effet l'objet d'une considération toute spéciale ; ils seront soumis à la vigilance des moines adultes (cf. 63, 18-19).
- Après 15 ans, les enfants sont considérés comme raisonnables. A noter encore la discrétion de Benoît (« avec mesure et bon sens », 70, 5 ; cf. RB 64).
- La RB a pour but de sanctionner les abus de tous ordres (70, 6). Finalement, ces abus consistent essentiellement en une attribution inconsidérée de prérogatives appartenant à l'Abbé (70, 1-2).

La conclusion précise à merveille l'intention de Benoît et le but de ces deux chapitres en énonçant la 'Règle d'or' de l'Évangile d'après Mt 7, 12 :

« Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas à autrui »
(*Quod tibi non uis fieri alio ne feceris*)

Formule très ciselée que l'on retrouve en Lc 6, 31, et que le Livre de Tobie énonce à sa manière : 'Ne fais à personne ce que tu ne voudrais pas subir' (4, 15).

Il est évident que pour Benoît, châtier un Frère sans mandat particulier de l'Abbé ou des enfants sans discrétion est une faute contre la charité.

L'obéissance mutuelle (RB 71)

En de larges passages de la RB, les moines apparaissent comme de simples disciples placés sous la férule de l'Abbé et de ses collaborateurs (voir IIème Partie).

A partir du ch. 63, les choses commencent à changer : les marques de déférences mutuelles sont soulignées (63, 9 ; 70, 4). Les jeunes sont invités à obéir à leurs anciens avec empressement, et les anciens à aimer les jeunes de charité (71, 4)

Donc, l'obéissance n'est plus uniquement due à l'Abbé mais aussi aux anciens. Un nouvel aspect de l'obéissance est ici envisagé. Elle est considérée comme un bien, une vertu (*bonum*, v. 1), « le chemin par lequel on va à Dieu » (v. 2). Elle a en elle-même sa valeur, entant qu'elle est imitation du Christ et le rejoint dans son abnégation. Elle constitue en même temps **une manifestation de charité**, l'exercice concret de l'amour fraternel. Un nouveau lien s'établit entre les Frères qui « s'obéissent les uns aux autres en toute charité et sollicitude » (*omni caritate et sollicitudine*) - v. 4. Cela implique un regard surnaturel porté sur le Frère en qui est reconnu le Christ lui-même (voir J.E. Bamberger, « Le ch. 72 de la RB », Session Laval 1972).

Cette obéissance devenue mutuelle entre Frères, n'est pas de la part de Benoît un simple conseil ; cela est adressé à tous, sans exception : « Il faut ...qu'ils s'obéissent les uns aux autres » (v. 1 : *sibi inuicem ita oboediant fratres*). C'est la loi évangélique du *cenobium bénédictin*, un impératif incontournable duquel dépend l'existence même de la communauté rassemblée et son rayonnement.

L'importance de la norme est signifiée par les sanctions mêmes prévues pour les récalcitrants et les contestataires qui n'entrent pas dans la dynamique de la Règle (vv. 5 et 9).

Cependant, pour la sauvegarde de l'ordre dans le monastère et garantir la paix, Benoît hiérarchise les obéissances dues à chacun :

- en premier lieu, l'obéissance est due à l'Abbé et aux « prévôts » mandatés par lui ;
- ensuite, les Frères s'obéiront les uns les autres, dans l'ordre : les « juniors » aux « séniors » (v. 4 ; cf. 63, 10-17). Il y a donc toujours au monastère quelqu'un auquel je dois obéir...

Il est à noter que cette obéissance mutuelle doit se rendre « avec sollicitude et charité » et empressement, tant et si bien que la moindre offense faite à un Frère plus ancien doit être réparée sur le champ (vv. 6-8 ; cf. RB 44, sur la satisfaction de l'excommunié). C'est à coup sûr, un remède drastique pour maintenir la paix dans une communauté d'hommes rudes et parfois violents, destinataires immédiats de la RB.

Le v. 9 est suffisamment explicite : les contrevenants ou bien subissent une correction corporelle, ou, s'ils s'y dérobent, sont expulsés (*expellantur*).

La communion fraternelle, manifestée en actes, tient une place essentielle dans la communauté, parce qu'elle a **une valeur absolue**.

Du bon zèle que doivent avoir les moines (RB 72)

« *Le testament spirituel de Benoît, en forme d'Hymne à la charité* »

On pourra se reporter aux commentaires et analyses de J.E. Bamberger (Séminaire de Laval, 1972), au « Commentaire de la RB » par Dom P. Delatte, ou à *Benedictine Monachism* de Dom C. Butler...

C'est la cristallisation de « toute la science de la perfection monastique condensée en quelques sentences brèves et denses, qui ont le brillant et la solidité du diamant » (Dom Delatte).

On y trouve des « règles d'or pour mettre en ordre la vie de toute famille, qu'elle soit naturelle ou monastique » (Dom Butler).

« Page exceptionnelle qui contient l'essence, la dimension la plus profonde, la plus centrale de toute la Règle » (Dom J.E. Bamberger).

Ce chapitre peut donc, à juste titre, s'annoncer en sous-titre comme « le testament spirituel de S. Benoît ».

- De fait, on y retrouve toutes les caractéristiques d'un chapitre conclusif. Des sentences spirituelles en constituent la trame. Le désir exprimé en finale, incline à penser que ce chapitre constitue les *ultima verba* du Législateur.
- En effet, le ch. 73 fut très certainement rédigé avant, et mis en dernière position dans la RB en guise d'épilogue. RB 72 est donc bien la dernière mouture sortie de la pensée et du cœur de Benoît de Nursie.

A. Nature et importance du bon zèle (RB 72, 1-2)

Zelus vient du grec *zèlos* (être chaud, en ébullition). Le zèle est une passion qui peut aller de la colère et de l'envie ... à l'amour fraternel. On pourrait le traduire par **ardeur**, peut-être même par **violence**, pourquoi pas par **violente ou vigoureuse ardeur** ?

Bien sûr, il ne peut s'agir que d'une violence prise en bonne part (cf. RB 4, 66 ; 64, 16 ; 65, 22) ; ce zèle particulier est suffisamment bien défini au v. 2 pour savoir ce qu'il est.

Le lieu de son exercice est la vie fraternelle. La charité entre Frères, constitue, en grande partie, l'objet du 'bon zèle' en ce qui précisément le rend **bon** : « il sépare des vices et conduit à Dieu et à la vie éternelle ». Dieu et la vie éternelle, deux vocables synonymes dans la tradition Matthéenne et Johannique.

Le « très fervent amour » recommandé au v. 3, produit les effets attribués à l'humilité au ch. 7 (vv. 67-70).

« A l'ascétisme individuel pratiqué sous la direction d'un supérieur, s'adjoint un élément nouveau : les relations fraternelles » (A. de Vogüé, « La Communauté et l'Abbé », pp. 477-78).

Toutes les vertus monastiques se relient et se reçoivent de la reine des vertus : la charité théologique. Il y a plus : **RB 72 donne la clef de lecture de toute la Règle.**

Pour le moine chrétien, le plus important est la dimension de charité dont la ferveur - le zèle – est l'expression synthétique. Ce « testament spirituel » élève au plus haut les relations inter-personnelles empruntées de charité. Les Frères qui vivent dans le monastère forment une seule famille spirituelle dont le seul absolu est l'amour.

S. Benoît parle ici de l'abondance du cœur, mais en homme de Dieu et en père spirituel. Sa réflexion théologique n'en est pas moins profonde ; le texte est de saveur néo-testamentaire certaine (surtout en référence à S. Paul) : synthèse précise et fidèle de toute la tradition patristique véhiculée par des auteurs, spécialement Cassien auquel Benoît recourt en maints endroits de la Règle. En RB 72, Cassien est omni-présent, si bien que

« En tête de presque tous les 'articles' de RB 72, on peut mettre une référence à Cassien tirée surtout de la Conférence 16 », affirme A. de Vogüé (« La Communauté et l'Abbé », p. 483).

Ce « testament spirituel » est de forme très concise : 12 versets. En voici la structure :

- vv. 1-2 = définition et explication de ce qu'est 'le bon zèle'.
- v. 3 = exhortation à la mettre en œuvre.
- vv. 4-11 = les pratiques concrètes dans lesquelles il doit se manifester.
- v. 12 = le seul désir, enfin, qui, dans son extrême brièveté vaut tout un programme : « la vie éternelle ».

B. Les maximes du 'bon zèle' (RB 72, 3-11)

- Le v. 3 : « C'est ce zèle que les moines pratiqueront avec un très ardent amour ». Il s'agit donc de produire les œuvres de l'amour pour être ce « zélateur ». La foi n'agit-elle pas par l'amour ? (Ga 5, 6). Suivra un développement en 8 points, délimitant le champ particulier où doit s'exercer cette violence paisible de l'amour qui est le propre de ceux qui veulent s'emparer du Royaume (cf. Mt 11, 12).
 - Les 5 premières maximes se réfèrent à la charité fraternelle et à ses diverses modalités.
 - Les 3 dernières renvoient à l'amour de Dieu, de l'Abbé et du Christ.
- Première maxime : « qu'ils s'honorent mutuellement avec prévenance » (Rm 12, 10). Ce verset de S. Paul avait déjà été utilisé en RB 63, 17 (« Des rangs dans la communauté »). Mais en RB 72, 4, il n'est nullement question de préséance. C'est à tous qu'est dû l'honneur. Que les Frères s'honorent donc mutuellement !. C'est au

plan de la charité que s'estompent jusqu'à disparaître les distinctions de catégories pour se devoir à tous sans exception.

- Deuxième maxime : « Qu'ils supportent avec une très grande patience les infirmités d'autrui, tant physiques que morales ». C'est une sorte d'amplification de RB 36, 5 où il est demandé aux Frères qui servent les malades de « les supporter avec patience ». Le support mutuel n'a pas de trêve.
- Troisième maxime : « Ils s'obéiront à l'envie ». Remarquons le *certatim*, à l'envie, bien rendu par le « ils rivaliseront » de l'édition du Centenaire. Là encore, plus question de *senior*, ni de *iunior*. C'est d'une compétition qu'il s'agit : à qui aimera le plus. Rappelons-nous la scène de l'entretien de Benoît avec Scholastique, et la 'morle' conclusive qu'en tire Grégoire le Grand : « Obtint plus qui aima davantage »...
- Quatrième maxime : « Que nul ne recherche ce qu'il juge utile pour soi, mais bien plutôt ce qui l'est pour autrui ». Sentence de saveur paulinienne (cf. 1 Co 10, 24.33 ; Ph 2, 4). « L'Apôtre – commente S. Jean Chrysostome – nous ordonne en maintes occasions de nous détourner de notre propre intérêt pour nous employer à celui du prochain ; il pose là et définit de toutes manières la perfection de la vie » (*Adversus oppugnatores uitae monasticae* 3, 2). Assez neuve, la maxime donnée ici apporte un complément appréciable au concept de charité fraternelle : elle pose les bases les plus fermes de la vie communautaire, les conditions incontournables de l'authentique communion fraternelle : seul le renoncement à l'amour de soi permet le dévouement auprès des autres, et permet que s'établisse entre tous les Frères la profonde relation d'amour confirmée au verset suivant.
- Cinquième maxime : « Qu'ils se dépensent dans le don d'une chaste charité fraternelle ». Le *caste* signifie ici : 'en toute pureté', 'gratuitement', 'de façon désintéressée', 'sans escompter de retour'. C'est encore une maxime inspirée de S. Paul, semble-t-il : cf. Rm 12, 10 ; 1 Th 4, 9 ; Hb 13, 1 ; peut-être aussi de 1 Pi 1, 22. Suivent les exhortations si expressives du testament spirituel de Benoît : elles rappellent, par de nombreux indices, les recommandations de Paul aux Philippiens (cf. Ph 2, 1-5). Le nom du Christ n'a pas encore été prononcé. Et voilà qu'il va retentir en finale comme un lien d'or entourant toute la gerbe et la rassemblant dans l'unité.
- Sixième maxime : « Qu'ils craignent Dieu avec amour ». Amour et crainte sont habituellement opposés (cf. 1 Jn 4, 18). Pourtant S. Cyprien les tient ensemble (cf. *De oratione Dominica* 15 : « Dieu doit être aimé parce qu'Il est Père, et Il doit être craint parce qu'Il est Dieu »). Dans le sacramentaire léonien se trouve cette prière adressée à Dieu : *Amore te timeant*, « Qu'ils te craignent avec amour » (cf. *Sacram. Leonianum* XXX, 1104). Selon J. Cassien, la crainte amoureuse de Dieu – la crainte d'amour – doit être considérée comme le degré le plus haut que puissent atteindre les « parfaits » : cette crainte née de la charité qui ne peut faire craindre autre chose que d'offenser un tant soit peu Celui que l'on aime (cf. Conférence 11, 13).
- Septième maxime : « Qu'ils aiment leur Abbé d'une charité humble et sincère ». Le précepte est formel, même s'il n'est pas nouveau (cf. RB 63, 13). L'Abbé devra cependant chercher plus à être aimé qu'à être craint (cf. RN 64, 15), selon la formule tirée de la Règle de S. Augustin n°11. Puisque l'Abbé doit aimer ses moines, il est normal que les moines aiment leur Abbé, et ne se contentent pas ou de l'honorer, ou de la craindre.

Passer de la crainte à l'amour, de la politesse contenue à l'amour vrai : tel semble être le sens de l'exhortation de Benoît. Et s'il l'affirme ici en le recommandant si fort,

c'est que ce passage – qui ne peut s'effectuer que sous la puissance de la grâce – n'était pas si fréquent.

En cela, Benoît va beaucoup plus loin que la RM où l'Abbé reste le *doctor*, la référence didactique, et qui ne requiert que la foi naïve et l'obéissance aveugle. La RB, au contraire, suscite l'amour réciproque des moines et de leur Abbé à l'intérieur même de ce courant de charité qui a pour objet le même Dieu (voir A. de V., La Communauté et l'Abbé, pp. 447-448).

- Huitième maxime : « Qu'ils ne préfèrent absolument rien au Christ ». L'expression se trouve déjà chez Cyprien de Carthage :

« Ne rien préférer, absolument rien, au Christ, parce que lui non plus n'a rien interposé entre lui et nous » (*De oratione Dominica*, 15)

En RB 4, 21, nous avons trouvé : « Ne rien préférer à l'amour du Christ ». Ici, en RB 72, 11 Benoît suggère la violence de l'amour par la juxtaposition des deux adverbes *omnino nihil*, « absolument rien » ; ce qui donne à la sentence un tour particulièrement énergique, évocatrice du 'bon zèle'.

Une fois pour toutes, le moine a placé l'amour du Christ au-dessus de tout autre amour. « Jésus est mon unique AMOUR », avait inscrit Thérèse de Lisieux sur la porte intérieure de sa cellule.

C. La prière conclusive (RB 72, 12)

« Qu'il – le Christ – nous conduise tous ensemble à la vie éternelle ».

Ultime et vigoureuse maxime en forme de souhait très ardent, qui non seulement clôt le ch. 72, mais toute la Règle. Elle constitue, en inclusion, la dernière parole du *magister* et du *pater* qui avait pris la parole aux premières lignes du Prologue.

On trouve beaucoup de commandements, de préceptes, de lois, de conseils et d'exhortations entre ce début et cette finale. Sans doute chacun doit être écouté et obéi ; et leur multiplicité pourrait porter au découragement les « commençants »... Que tous se contentent donc de pratiquer en vérité cette unique sentence qui les résume toutes : « Ne rien préférer à l'amour du Christ » (*Christo omnino nihil praeponant*). Et Benoît ajoute à la ligne suivante : « Lequel (Xt) veuille nous conduire tous ensemble à la vie éternelle » (v. 12).

C'est un souhait ; mieux, une prière. Une prière brève et dense, à portée eschatologique. Parvenir à la vie éternelle, c'est le terme du « saint voyage » (cf. Ps 83, 6. Voir aussi RB Prol. ; 17, 41 ; 4, 46 ; 5, 3.10 ; 7, 11 ; 72, 2.

C'est uniquement au Christ que le moine peut et doit se confier pour atteindre le terme espéré (cf. RB 58, 7), parce que le Christ seul a le pouvoir de le sauver.

Le *pariter*, « tous ensemble », rompt délibérément avec tout individualisme. C'est ensemble, ecclésialement en peloton – pour être tous classés « dans le même temps » - que l'on court vers le Royaume qui **la fin** (*skopos*).

Conclusion

Tel est le « testament spirituel » de S. Benoît. C'est un chapitre qui permet de replacer à leur juste place les préséances dans les rangs à garder dans la communauté, la discipline régulière, les travaux de l'ascèse... Un chapitre centré sur l'amour de Dieu, du Christ, de l'Abbé, de l'amour réciproque des Frères. L'ascétisme monastique

décrit dans les premiers chapitre de la RB trouve là son accomplissement : en des relations fraternelles animées par l'amour.

Il semble que S. Benoît ait découvert au terme de sa vie la valeur humaine et chrétienne de la communauté. C'est une grande nouveauté dans la tradition monastique que d'infléchir l'ascèse dans le sens de la charité fraternelle et de la communion de l'esprit.

RB 72 est un résumé d'ascétisme chrétien.

Dans sa description de la vie exemplaire des communautés de Frères que S. Augustin connut à Milan et à Rome, l'évêque d'Hippone écrit :

« C'est la charité – *caritas* – qui est gardée principalement. A la charité se conforme la nourriture, à la charité le langage, à la charité la tenue, à la charité le visage. On s'unit et on se tient en une seule charité. On considère qu'offenser la charité c'est comme offenser Dieu. Si une chose s'oppose à la charité, on la repousse et on la rejette. Si quoi que ce soit la blesse, on ne laisse pas durer ce mal un seul jour. Ils savent qu'elle a été tellement recommandée par le Christ et les Apôtres, que si elle seule manque, tout est vide ; si elle est là, tout est plein » (*si haec una desit, inania ; si haec adsit, plena sint omnia*)

De moribus Ecclesiae catholicae, I, 33, 73 (BA 1, p. 245).

Epilogue (RB 73)

“Toute la pratique de la justice n'est pas contenue dans cette Règle”

Benoît a vraiment cultivé l'humilité. Il aurait pu, satisfait, refermer sa Règle. Il l'ouvre au contraire toute grande !

RB 73 en est l'épilogue qui fait pendant au Prologue.

- Au v. 1, Benoît commence par présenter son œuvre en en indiquant le caractère et la finalité.
- Il reconnaît ses propres limites, recommande de continuer à lire la Bible et les Pères, spécialement les auteurs monastiques que la tradition reconnaît comme les plus importants ; ce sont là, en effet, un très sûr moyen d'élargir ses horizons spirituels et d'avancer en sécurité vers « les cimes de la perfection » (cf. vv. 2-7).
 - Il termine par une exhortation à considérer la RB comme une base nécessaire pour atteindre, en l'observant, « les hauts sommets de doctrine et de vertu » (cf. vv. 8-9).

A. Du point de vue de la critique littéraire, qu'en est-il ?

- Le vocabulaire et le style s'avèrent être d'une teneur particulière : la question de l'authenticité se pose donc. On y a vu un morceau de Prologue (*sic*), de sa finale (vv. 46-49) ; ce serait l'œuvre d'un copiste épris de vie contemplative (E. Manning, « Le ch. 73 de la RB est-il de S. Benoît ? », in *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 30 – 1960 -, pp. 129-141. Les arguments ne sont pas

décisifs. Le vocabulaire de la *perfectio* dérive de Cassien que Benoît connaît bien (voir l'index de R. Hanslik).

- La thèse qui tient RB 73 pour une rédaction antérieure à l'ensemble de la Règle, faisant immédiatement suite à RB 66, est parfaitement admissible ; il aurait été séparé du ch. 66 pour insérer les ch. 67-72 (voir G. Penco, Ricerche sul capitolo finale della Regola di San Benedetto, *Benedictina* 8 – 1954 -, pp. 25-42).
- RB 73 viserait-il à orienter les cénobites éprouvés par une longue probation vers la vie érémitique ? Les arguments apportés par S. Marsili sont peu convaincants (voir S. Marsili, L'ultimo capitolo della Regola di S. Benedetto alla luce di Cassiano, Pax – Sorrento – 3, 1934, pp. 17-21).
- D'autres, plus modestement, pensent qu'il convient de lire ces pages ultimes dans leur littéralité comme une entité : il s'agit d'une exhortation finale à vivre une vie religieuse toujours plus parfaite (voir G. Da Vigolo, *Vita Christiana* 17, - 1948 -, pp. 161-173).

B. Une Règle pour débutants (RB 73, 1-8)

Par rapport au Maître (RM), une différence notable est à souligner : la modestie de Benoît.

Le Maître de la RM se dit mandaté par le Seigneur Lui-même. A preuve la phrase refrain : *Respondit Dominus per magistrum...* La RM est donc, selon le Maître « dictée par le Seigneur » (cf. RM 11 T ; 13, 65 ; 22, 12...).

Benoît n'a d'autre prétention que de présenter par sa Règle un minimum d'initiation à la vie monastique (cf. vv. 1 et 8). A. de Vogüé a étudié « le thème de la modestie au VI^{ème} et VII^{ème} s. ». Benoît se trouve en compagnie de Cassien et dans la tonalité de ses écrits, dans la lignée aussi de la « Vie des Pères du Jura », de la Règle de Paul et Estèphe. Il convient de reconnaître que Benoît s'exprime avec une incomparable sévérité...vis à vis de lui-même que ses collègues !... (voir A. de V., *Commentaire*, pp. 103-107). « Honnêteté de mœurs », « début de conversion » (*honestas morum, initium conuersationis*) : tels sont les maigres résultats de l'observance de la Règle, selon Benoît. Pas de quoi s'exhalter (cf. v.1).

Les normes supérieures (RB 73, 2-7)

Les diverses règles et enseignements sur la « perfection », il faut aller les boire à d'autres sources, indique modestement Benoît. Les « Doctrines des Saints Pères » (v. 2) en parlent surabondamment ; par « Saints Pères », il faut entendre les Pères de l'Eglise qui ont tiré de l'Écriture « une parole d'autorité divine » (v. 3) ; ce furent en effet des écrivains ecclésiastiques de doctrine solide et d'une éminente sainteté de vie. Cependant, Benoît recommande avec eux, la lecture de l'Écriture reconnue comme la **source** de tous les autres livres d'édification, l'A.T. étant lié au N.T. sans que ce dernier soit préféré au premier. Tous deux offrent une norme très sûre pour la vie humaine (v. 3). Les « Saints Pères catholiques » du v. 4, ce sont les Pères de l'Eglise et du monachisme universellement reconnus : à savoir Jean Cassien – implicitement nommé avec la mention des « Conférences » et des « Institutions » ; les « Pères du désert » et leurs vies (*Vitae Patrum*) ; S. Basile, « notre père », et « sa Règle » (il s'agit là de son « Petit Ascétikon », dont nous avons une traduction latine par Rufin (v. 5).

Ainsi, les œuvres recommandées pour la *lectio diuina* appartiennent à trois catégories : (1) l'Écriture Sainte ; (2) les écrits des Pères de l'Église ; (3) et les écrits des Pères de la tradition monastique. Certains avaient déjà été mentionnés précédemment dans la RB (cf. RB 9, 8 ; 42, 3).

La *lectio diuina* est donc mise à l'honneur et reconnue comme « l'affaire des moines », leur *opus*. Toutes les dérives dans la vie monastique ne procèdent-elles pas d'une désaffection de la *lectio diuina* ? Dom Denis Huerre, Abbé émérite de la PQV, le pensait.

C. « Accomplis...et tu parviendras » (RB 73, 8-9)

Benoît n'est pas un idéaliste, mais un latin pragmatiste, armé d'un solide bon sens : « un homme pratique selon Jésus Christ », comme on l'a dit. Quels en sont les critères ?

- D'abord, il s'agit d'acquérir des « mœurs » correctes, dégrossies (*honestas morum, initium conuersationis*). La vie commune en est un excellent moyen.
- Ce commencement de bonne volonté manifestée laissera toute liberté à la grâce de faire passer progressivement des principes de vie monastique à la « perfection » réalisée dans l'amour : de l'un à l'autre l'espace est infini... Mais 'rien est impossible à Dieu'.
- Encore faut-il « se mettre en route » et avancer puisque « s'arrêter c'est reculer » (S. Bernard).
- La « perfection » réalisée dans la plénitude de la charité est eschatologique. Elle est exprimée par la notion de « désir » chez Augustin d'Hippone, et chez S. Paul par la « tension » (*epectasis*) vers les réalités d'en haut (cf. Ph 3). La RB est animée d'un dynamisme vital qui invite fortement à effectuer un « retour à Dieu », moyennant le secours de la grâce. Benoît n'est pas pélagien. Et l'anticipation des réalités eschatologiques se réalise **déjà** au monastère et ne fait que plus ardemment désirer la possession du « **pas encore** » dont nous jouirons dans la Patrie si nous persévérons à suivre la Voie qui est le Christ (voir G. Madec, « La Patrie et la Voie », Le Christ dans la vie et la pensée de S. Augustin, coll. « Jésus et Jésus-Christ », Desclée, 1989).
- Deux verbes sont particulièrement prégnant dans cet épilogue :
 1. *Perfice* : « accomplis » ! (le verbe est à l'impératif).
 2. *Peruenies* : « tu parviendras » (le temps employé ici est le futur).

Peruenies, « tu parviendras » : c'est le dernier mot de la Règle, même si un « Amen ! » vient ratifier l'ensemble.

Ainsi ce véritable « Législateur des moines d'occident » qu'est Benoît de Nursie, ferme-t-il sa Règle en l'ouvrant toute grande à ceux et celles qui veulent bien le suivre vers « la Patrie céleste » (v. 8).

*

F. Irénée Rigolot (ocso)
 Abbaye de Scourmont
 En la fête de la Présentation du Seigneur,
 le 2 février 2003.

