

L'insistance de Benoît au sujet du rang dans la communauté monastique*

RB 63, 1-9 DANS SON CONTEXTE

L'enseignement de Benoît sur le rang dans la communauté – première partie de *RB* 63¹ (1-9) – est sans doute mal connu. À tout le moins pouvons-nous dire que ce ne fut jamais un sujet d'études spécialisées très couru. De fait, je n'ai connaissance d'aucune monographie, d'aucun article sur ce thème. Cette absence pourrait signifier que le rang n'est pas ce dont nos contemporains ont grand souci. Sans aucun doute, l'accent est moins porté sur le rang dans un monastère typiquement bénédictin à notre époque, qu'il ne l'était au moment où je suis devenu moine, il y a 50 ans.

D'ordinaire, cela vaut la peine de se demander pourquoi Benoît accorde tant d'importance à tel ou tel aspect de la vie monastique : même si tous ses centres d'intérêt ne sont pas forcément les nôtres, il peut souvent nous apprendre quelque chose. Pour cela, bien sûr, il nous faut être décidé à approfondir. Voici le plan que je me propose de suivre au cours de cette étude particulière : d'abord examiner le texte lui-même de *RB* 63, 1-9 ; puis élargir mon coup de filet en considérant l'histoire du rang et de l'ordre, dans l'Église primitive et

* Traduction par Brigitte Bouillon (Chambarand) d'un article, paru en anglais dans *Cistercian Studies Quarterly* 42 (2007), p. 243-266. Nous remercions l'auteur et la Rédaction de *CSQ* de nous avoir autorisés à en publier la traduction française.

¹ *RB* 63 comporte deux parties tout à fait distinctes : la première, 63, 1-9, traite des motifs qui déterminent l'ancienneté. La seconde, 63, 10-19, aborde la façon d'honorer et de signifier la différence de relations sociales entre anciens et jeunes. Cet article ne s'occupe que de la première partie. Sauf mention contraire, les citations de la *Règle de saint Benoît [RB]* utilisent la traduction suivante : *La Règle de saint Benoît*, présentée par sœur Lazare de SEILHAC, osb ; citations bibliques, notes, index revus par sœur Véronique DUPONT, Abbaye de Bellefontaine, 2005, 156 p. (La tradition source de vie 2).

au début du monachisme. Finalement, je braquerai le projecteur sur un chapitre de la Règle du Maître (*RM* 92) que Benoît ne cite jamais, mais dont je pense qu'il est l'aiguillon contre lequel il regimbe.

RB 63, 1-9 :
UNE COMMUNAUTÉ DIFFÉRENCIÉE D'ÉGAUX

Le début de *RB* 63 est énergique :

Au monastère, les frères garderont le rang de leur entrée dans la vie religieuse, ou bien celui qu'ils ont reçu à cause du mérite de leur vie et par une décision de l'abbé.

Benoît commence souvent ses chapitres par des énoncés programmatiques solides et faciles à mémoriser². Par exemple : « Tous les hôtes qui arrivent seront reçus comme le Christ » (*RB* 53). Admettons-le, le principe posé par *RB* 63, 1 ne vole pas très haut. Il n'est même pas biblique. Pourtant, Benoît y tient beaucoup. D'ailleurs, il veut qu'il soit exécuté à la lettre ; ce n'est pas seulement un vague *desideratum*.

Le premier verset débute avec vigueur, certes, mais il n'est pas sans réserve. En réalité trois critères du rang en communauté sont énumérés : la date d'entrée, le mérite de la vie, la disposition de l'abbé. Critères qui n'ont pas valeur égale : un examen plus poussé met en évidence que le fondement de l'ensemble est la date d'entrée, parfois modifiée par le jugement de l'abbé, lequel se réfère au mérite personnel.

**L'ordre en communauté, deux façons d'aborder la question :
RB 2, 16-22 et *RB* 63, 1-9**

Les mêmes thèmes sont débattus dans un autre chapitre de *RB* qui offre un principe plus fondamental encore pour établir les relations communautaires. *RB* 2, 16-22 avertit l'abbé de « ne pas faire de différence entre les moines » (2, 16). La référence précise est l'ordre de la communauté, thème identique à celui de *RB* 63, 1-9 : il ne change par les rangs des membres selon son caprice (cf. 63, 2). *RB* 2, contrairement à *RB* 63, n'explique pas comment rang (*ordo*) ou place (*locus*) sont déterminés ; il n'est pas fait mention de la date d'entrée. Par contre, un autre principe est invoqué : l'unité dans le Christ. Pour

² Quelques uns des autres chapitres débutant ainsi sont : *RB* 36, 58, et 72.

établir ce principe, Benoît cite un passage bien connu de Paul : « En effet, esclave ou homme libre, tous, nous sommes un dans le Christ » (Ga 3, 28³).

La réponse la plus simple à la question : « Pourquoi Benoît a-t-il introduit dans ce chapitre 2 cette mention de l'absolu égalitarisme chrétien ? », est qu'il la copie de la *Règle du Maître* (RM 2, 19). Une telle expression chez le Maître n'est pas étonnante, dès lors qu'il supprime toute distinction entre membres particuliers. Nous aurons bien davantage à dire à propos de cette pratique, qu'il nous suffise pour le moment de remarquer que ceci représente une doctrine fondamentale du christianisme. Conséquence du baptême dans le Christ (Ga 3, 27), elle signifie que chaque disciple du Christ est l'égal de tout autre. Toute différence subséquente, due au service, au rang ou au mérite, comparée à notre égalité en Christ, devient tout à fait secondaire.

Bien que l'unité en Christ soit d'importance extrême, tant chez le Maître que chez Benoît, elle ne revêt, en RM / RB 2, que la fonction d'un principe négatif. L'essentiel réside dans le droit que possède l'abbé d'établir ou de modifier le rang de n'importe quel moine. Mais il lui faut bien réfléchir avant d'instaurer un tel changement. De fait, il est par deux fois mis en garde contre le favoritisme (RB 2, 16 et 2, 20). Par la suite, plusieurs critères lui sont fournis en vue de toute adaptation du rang, vers le haut ou vers le bas. Et le critère fondamental pourrait bien s'appeler « mérite de la vie » (RB 2, 20 ; 63, 1) : il comporte « bonnes œuvres et obéissance » (RB 2, 17) et « humilité » (RB 2, 21). Un autre principe positif – trop complexe pour qu'il en soit traité ici – est la « justice⁴ ».

Comme nous l'avons déjà vu à propos du critère négatif, « l'unité en Christ » est un principe fondamental qui devrait prémunir l'abbé contre tout favoritisme. C'est-à-dire qu'il se doit d'éviter de défigurer l'égalité évangélique en plaçant arbitrairement l'un avant l'autre. Un tel conseil a quelque chose à voir avec la paix de la communauté : « L'abbé ne troublera pas le troupeau que Dieu lui a confié.

³ Voici la citation complète : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre ; il n'y a plus ni homme ni femme. » Il semble que Benoît suive le Maître et estime que ni race ni sexe ne relèvent de ce débat. Le fait que « esclave » et « homme libre » soient par deux fois mentionnés (RB 2, 18 et 20) laisse envisager que l'esclavage était encore une réalité bien vivante durant le 6^e siècle.

⁴ Voir le bref développement dans T. KARDONG, *Benedict's Rule*, Collegeville, MN, Liturgical 1996, p. 55.

Il ne prendra pas de décisions injustes, comme s'il était libre de faire tout ce qu'il veut » (*RB* 63, 2). La paix de la communauté est l'un des soucis majeurs de Benoît⁵, or rien ne la perturbe plus sûrement que le favoritisme.

Avant de quitter *RB* 2, 16-22 pour revenir à *RB* 63, 1-9, nous pourrions rapidement nous demander ce qui lie ces deux passages. On prétend souvent que *RB* 64 : « Comment établir l'abbé » est une reprise de *RB* 2 ; Benoît semble y regretter quelque peu la dureté du chapitre 2⁶. Il aurait alors créé, en *RB* 64, 7-22, le portrait d'un abbé plus doux, moins rigoriste. *RB* 63, 1-9 serait-il modelé de la même manière, sorte de revirement plus humain par rapport aux idées fanatiques du Maître ? En fin de parcours, nous en arrivons à proposer *RB* 63, 1-9 comme refus radical de la méthode grotesque préconisée par *RM* 92 pour le choix d'un nouvel abbé. Par contre, Benoît ne semble pas se détourner de *RM* en *RB* 2, 16-22⁷.

Les deux textes, *RB* 2, 16-22 et *RB* 63, 1-9 enseignent que l'abbé se doit de respecter l'ordre de base, les rangs dans la communauté, mais seul *RB* 63, 1-9 nous apprend que la date d'entrée détermine cet ordre. *RM* 2, 19 parle de rangs (*ordo*), mais ne spécifie pas comment ils sont établis. En fait, il ne sera plus jamais question de rang en *RM* ; et à vrai dire, tout rang hiérarchique entre les membres de la communauté sera délibérément aboli par *RM* 92. Benoît lui, estime cette approche intolérable, et il insiste sur le rang en *RB* 63, 1-9.

À l'opposé, la notion d'égalité en Christ qui se trouve en *RM* / *RB* 2, 20 n'apparaît pas en *RB* 63, 1-9. On n'en voit pas clairement la raison. Se pourrait-il que Benoît ne veuille pas répéter tout ce qu'il a dit en *RB* 2, 16-22 ? Il omet, par exemple, de citer obéissance et humilité à propos du mérite de la vie (*RB* 63, 1). Mais il peut aussi estimer que l'égalité en Christ risque de minimiser le point important en *RB* 63, 1-9, à savoir le rang basé sur la date d'entrée. Quoi qu'il en soit, je trouve dommage cette omission de la caractéristique essentiellement chrétienne en *RB* 63, 1-9. Aussi bien fondé que soit le nouvel ordre hiérarchique, il est toujours second par rapport à « un dans le Christ ».

⁵ La paix sociale du corps monastique est l'enjeu de *RB* 31, 17 ; 34, 5 et 65, 11.

⁶ Telle est ma conclusion dans T. KARDONG, *Benedict's Rule*, p. 539.

⁷ *RB* 2, 16-22 est pratiquement identique à *RM* 2, 16-22.

INSISTANCE PARTICULIÈRE EN *RB* 63, 1-9

Le terme « insistance » de notre sous-titre pourrait englober la section tout entière : elle s'avère, de fait, insistante. Un coup d'œil jeté sur l'ensemble montre un long paragraphe de neuf versets, en vue de cette simple et unique affirmation : la date d'entrée détermine le rang (*ordo*) monastique. On en arrive à ce principe de deux manières, en se donnant beaucoup de mal. D'abord, des exemples sont donnés sur la façon dont le rang doit modeler le comportement. À propos de la liturgie, l'auteur dit :

Pour recevoir la paix, pour communier, pour dire les psaumes en public, pour se tenir au chœur, les frères garderont la place que l'abbé a décidée, ou bien leur rang d'entrée au monastère (*RB* 63, 4).

Ces exemples, bien sûr, auraient pu être largement diversifiés car *statio* (rang) recouvrait traditionnellement – et recouvre encore maintenant dans certains monastères bénédictins – beaucoup plus que la liturgie. Sans aucun doute, le rang était honoré au réfectoire, au dortoir et partout ailleurs, mais ce qui me frappe, c'est le ton didactique du passage. En parcourant une liste d'exemples (ou en y avançant péniblement) l'auteur laisse peu de place à l'imagination du lecteur⁸. On retrouve la même qualité pédagogique en *RB* 63, 8 :

Par exemple, celui qui arrive au monastère à la deuxième heure du jour se considérera comme plus jeune que celui qui est arrivé à la première heure, quelque que soit son âge ou sa dignité⁹.

Bien qu'une telle insistance rhétorique puisse paraître exagérée, voire fatigante, il nous faut encore en demander raison à l'auteur. Il paraît évident que, ce faisant, Benoît réagit à quelque chose. Plus loin dans cet article, nous suggérerons que Benoît dans sa maturité, estimait que l'abolition des rangs par le Maître, était une « recette » pour aboutir à un désastre social. Dès lors que *RB* 63 n'évoque ni ne cite le Maître, il n'est pas possible de prouver cette interprétation, seulement de la « conjecturer ». Par ailleurs, *RB* 63 rejette explicitement une autre méthode pour établir le rang, celle de l'âge.

Ce principe ne pourrait être signifié de façon plus claire : « On ne fera jamais attention à l'âge pour donner les rangs, ou pour juger de la valeur de quelqu'un » (*RB* 63, 5). La même logique est en jeu,

⁸ On rencontre d'autres listes d'exemples de ce type didactique dans la Règle. Notamment *RB* 7, 12 et *RB* 7, 63.

⁹ Traduction de A. de VOGÜÉ (Sources Chrétiennes 182, p. 645).

qui prend forme en *RB* 63, 8 : la première heure l'emporte sur la seconde. Le rejet de l'âge est encore renforcé par une référence biblique : la seule qui apparaisse en *RB* 63 : « En effet, Samuel et Daniel étaient des enfants, et ils ont jugé des anciens » (*RB* 63, 6). Les exemples de Samuel et Daniel, tirés de la Bible hébraïque, se rapportent à de jeunes garçons appelés par Dieu à défier leurs aînés quand cela était nécessaire¹⁰. Il faudrait pourtant remarquer que de tels exemples ne sont signifiants que dans une société telle que l'ancien Israël, où l'âge était hautement valorisé et honoré. L'un des signes distinctifs d'une société traditionnelle réside précisément en cette supposition que l'expérience vécue apporte la sagesse.

Cependant Benoît semble prêt à mettre au défi cette conception vivace. Il se montre suffisamment audacieux pour adopter le vocabulaire traditionnel afin d'en faire son argument : dans le nouvel *ordo* cénobitique, *ordo* révolutionnaire, *senior* n'a plus trait à l'accumulation des années, mais à la date d'entrée. La même évolution vaut, bien sûr, pour *junior* qui ne se rapporte plus obligatoirement à la jeunesse de quelqu'un, mais à sa situation par rapport au *senior*¹¹. Dans notre société contemporaine, alors même que l'âge n'est pas véritablement honoré, nous avons bien du mal à nous rappeler que Benoît attribue un sens nouveau à *senior* et à *junior*.

C'est souvent le cas dans l'interprétation courante de *RB* 3, « La réunion des frères en conseil ». Benoît rappelle à l'abbé qu'il doit réunir *tous* les frères pour recevoir leur avis. « En effet, souvent le Seigneur découvre au '*junior*' ce qui est le mieux¹² » (*RB* 3, 3). La tendance naturelle est d'en conclure que Benoît désire donner aux personnes jeunes et timides, l'occasion de s'exprimer¹³. Il n'en est rien. Ce qu'il veut, c'est que les *nouveaux venus* aient voix aux affaires de la communauté. Lorsque Benoît désigne les jeunes gens, il

¹⁰ 1 S 3 ; Dn 13, 44-62. Samuel ne fait pas directement face à Éli et à ses fils pervers, mais il leur est un reproche tacite. Daniel lui, intervient durement lors du jugement de Suzanne ; il envoie les vieillards lubriques à la mort.

¹¹ Ce n'est pas un hasard si *senior* apparaît rarement dans la Règle du Maître et que *junior* n'y figure pas du tout. Le système du Maître ne comporte pas de rang, ni aucun débat à propos de l'âge.

¹² Dans T. KARDONG, *Benedict's Rule*, p. 69, j'ai traduit *junior* par « au plus jeune », mais je me rends compte maintenant que cette traduction est ambiguë. Du moins *junior* nous rappelle qu'il est question, non pas d'âge mais de date d'entrée. (NdlR : c'est pourquoi, nous avons également laissé « *junior* » dans la traduction de cette citation.)

¹³ Dans ma jeunesse – ce qui remonte à loin – on nous disait : « Les enfants, il faut les voir, mais ne pas les entendre. » Il y a longtemps que personne n'a dit cela devant moi.

utilise un terme différent. Ainsi en *RB* 22, 7, à propos du dortoir, Benoît établit que « les jeunes frères (*adulescentiores*) n'ont pas leur lit les uns près des autres, mais ils dorment au milieu des anciens¹⁴ ». Dès lors que la garde de la chasteté semble être le but visé, la notion d'âge est pertinente.

Finalement, on peut se demander pourquoi Benoît déploie tant d'énergie à propos de la nécessité de voir plus loin que l'âge pour établir l'ordre de sa communauté. Alors même que d'autres facteurs – ainsi le milieu social – auraient pu être envisagés, il parle surtout de l'âge¹⁵.

D'abord, il faudrait dire que Benoît n'était pas si indifférent à l'âge. De fait, *RB* 63, 9 établit avec certitude que les jeunes garçons (*pueri*), ne font pas partie de l'*ordo* : « Les enfants, eux, seront toujours placés sous l'autorité de tous. » Il s'agit de garçons *oblati*, offerts à Dieu par leurs parents (*RB* 59). Il semble que la plupart des moines, à l'époque de Benoît, arrivaient enfants au monastère. Sans doute pas tous, de sorte qu'un moine pouvait, très jeune, être un véritable ancien, alors qu'un autre, à un âge relativement avancé, pouvait n'être qu'un nouveau venu. Ce type de situation risquait de créer une sorte d'anomalie sociale. Pourtant, Benoît refuse que ce danger perturbe son système. Il est évident que l'abbé pouvait promouvoir un moine chenu, mais pas en vertu de son seul âge.

On peut se demander si l'insistance de la Règle à saper la référence à « l'âge chronologique » n'est pas, dans une certaine mesure, liée à la place qu'occupe *RB* 63 dans l'ensemble du texte. Situé comme il l'est, juste avant *RB* 64, 1-6 qui traite de l'élection de l'abbé, *RB* 63, 1-9 pourrait en être une sorte de préparation. L'un des principes de Benoît en vue de l'élection est en effet que chacun est éligible, même celui qui occupe le dernier rang (*ultimus... in ordine* [64, 2]). Certains moines avaient peut-être du mal à tolérer l'idée

¹⁴ Ici, *senior* semble se rapporter à l'âge bien que A. de VOGÜÉ estime que *seniores* désigne ici les doyens. Il fonde son opinion sur *RM* 11, 121, modèle de ce verset (« Comment les moines dormiront : commentaire d'un chapitre de la Règle de saint Benoît », *Studia Monastica* 2 [1965], p. 35). J'affirmerais pour ma part, que le problème ici est celui de l'âge, non du rang.

¹⁵ *RB* 63, 8 fait une fois référence à la position sociale (*dignitas*), mais sans développer. La Règle d'Augustin (*Preceptum*) établit abondamment les différences sociales entre membres de la communauté. Au moins un quart de cette courte Règle est consacré à maintenir la paix entre gens de la campagne et de l'aristocratie. La diversité sociale était peut-être moindre dans les monastères de Benoît.

qu'un frère issu des derniers rangs – donc, normalement jeune – puisse devenir abbé. *RB* 63, 1-9 se proposerait de briser ce préjugé¹⁶.

RANG HIÉRARCHIQUE DANS LE CHRISTIANISME PRIMITIF

Pour évaluer l'insistance de Benoît sur la rigueur des rangs au monastère, il serait utile de la situer dans le contexte théorique et pratique du christianisme primitif. Déjà, nous avons rencontré la proclamation de Paul au sujet de la stricte égalité des chrétiens (Ga 3, 27-28). Ce texte est-il représentatif du Nouveau Testament ? Si oui, comment fut-il mis en pratique dans l'Église primitive jusqu'à l'époque de Benoît ? D'où Benoît tire-t-il son idée d'une communauté différenciée selon le moment de l'entrée ? S'agit-il d'un nouveau concept ou l'a-t-il reçu d'une tradition plus ancienne ?

Rangs dans le Nouveau Testament

Commençons par Jésus : il est possible de résumer son attitude en citant Mc 9, 33-37 :

Ils allèrent à Capharnaüm. Une fois à la maison, Jésus leur demandait : « De quoi discutiez-vous en chemin ? » Mais ils se taisaient car, en chemin, ils s'étaient querellés pour savoir qui était le plus grand. Jésus s'assit et il appela les Douze ; il leur dit : « Si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit le dernier de tous et le serviteur de tous. » Et prenant un enfant, il le plaça au milieu d'eux et, après l'avoir embrassé, il leur dit : « Qui accueille en mon nom un enfant comme celui-là, m'accueille moi-même ; et qui m'accueille, ce n'est pas moi qu'il accueille, mais celui qui m'a envoyé¹⁷. »

Jésus s'intéressait peu au rang social¹⁸, cela ressort clairement de ce passage. Les disciples eux, s'y intéressent, mais Jésus leur

¹⁶ À notre époque, le Droit Canon (CIC 623) ajoute ses propres conditions. Pour être élu abbé, il faut 1) avoir au moins 30 ans, 2) avoir 7 années de profession solennelle, 3) être prêtre ordonné. À tout prendre, ce sont des conditions raisonnables, mais celle relative au sacerdoce devient un fardeau pour les monastères et il va falloir, un jour, la supprimer.

¹⁷ Que Jésus ait ou non employé exactement ces mots importe peu dans ce débat. Après la Transfiguration, toutes les instructions données par Jésus à ses disciples sont orientées dans la même direction, vers la croix (Mc 9-10).

¹⁸ Il est intéressant de constater que lorsque les auteurs de *Benediktsregel*, Sankt Ottilien, EOS, 2002 – par ailleurs excellent – présentent le soubassement biblique de *RB* 63, les seuls passages du Nouveau Testament qu'ils puissent trouver sont ceux qui refusent d'admettre que les rangs sont importants pour les chrétiens !

fait honte en insistant sur ceci : le *leadership* chrétien consiste en service, non en pouvoir. Assurément, il ne rejette pas les rangs en tant que tels, mais les renverse, accordant à la première place ce qui, habituellement, accompagne la dernière, c'est-à-dire l'état de service.

Jésus critique souvent dans ses paraboles la ruée vers l'honneur et la position. L'une des plus explicites en ce domaine, se trouve en Luc 14. Il y incite les invités à un repas à prendre les places les moins élevées. S'ils s'installent aux places d'honneur, leur hôte risque de leur demander de descendre, alors qu'en agissant comme Jésus le leur suggère, ils peuvent être promus. Un lecteur critique pourra objecter qu'ici, Jésus semble encore se faire l'avocat de l'ascension sociale. Mais une interprétation plus globale, se basant sur l'ensemble du Nouveau Testament, projetterait sur la parabole, une sorte d'aperçu du Royaume de Dieu où « tout homme qui s'élève sera abaissé et celui qui s'abaisse sera élevé » (Lc 14, 11)¹⁹.

Si nous demandons si Jésus a vraiment vécu ce qu'il disait, il est bon de se rappeler qu'il n'a recherché ni dignité ni pouvoir. Pourtant, lors de son procès, on l'accusa de fomenter une révolution : « L'inscription portant le motif de sa condamnation était ainsi libellée : ' Le Roi des Juifs ' » (Mc 15, 26). Les rédacteurs de l'évangile ne reconnaissaient pas cette accusation, mais ils ne font pas mystère de ce que Jésus « mangeait avec de mauvaises gens » (Marcus Borg), ce qui signifie qu'il ne prêtait aucune attention aux règles extrêmement rigides et « exclusivistes » de sa société : il tendait la main aux collecteurs d'impôts et aux pécheurs (Mc 2, 16). En fin de compte, cette attitude lui a coûté la vie.

Après la crucifixion et la résurrection de Jésus, ses disciples devinrent la communauté chrétienne, l'Église. Cette communauté était-elle marquée par l'égalitarisme de son fondateur ? Paul était l'un des chefs les plus en vue de l'Église primitive. C'est lui qui a dit : « Pour vous tous qui avez été baptisés en Christ [...], il n'y a plus ni Juif, ni Grec » (Ga 3, 27-28). Il semble cependant qu'il n'ait exhorté à aucune abolition des différences sociales. Ainsi demande-t-il l'obéissance des épouses à leurs maris, des esclaves à leurs maîtres, des enfants à leurs parents²⁰.

¹⁹ C'est la citation qui ouvre le chapitre de l'humilité, *RB* 7.

²⁰ Ep 5 et 6. Éphésiens peut ne pas être de Paul, mais elle provient de l'école paulinienne et, dans les lettres authentiques de Paul, se trouvent des passages similaires.

Mais le conservatisme social de Paul pouvait bien n'être qu'apparent. Après tout, il fut exécuté, comme Jésus, par l'Empire romain et son crime fut aussi subversion de l'ordre social²¹. Dans la société gréco-romaine, la vie était structurée par un système de protectorat, à l'intérieur duquel chacun était redevable d'un autre. Ainsi, riches et puissants étaient-ils entourés de clients dépendant de leur protection pour tout ce qui représentait une avancée sociale significative, ou même pour leur seule subsistance. Paul refuse d'admettre qu'un chrétien dépende de qui que ce soit, sinon du Christ, du moins pour le salut²².

Plûtôt que de plaider en faveur d'une hiérarchie de pouvoir dans la nouvelle communauté, Paul enseigne l'existence d'une variété de dons de l'Esprit :

Or, vous êtes le corps du Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. Et ceux que Dieu a établis dans l'Église sont, premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement ; vient ensuite le don des miracles, puis de guérison, d'assistance, de direction et le don de parler en langues (1 Co 12, 27-28).

Il est important pour notre propos actuel, de remarquer que le *leadership* est à peine souligné dans cette liste. Cette dévalorisation du *leadership* ne signifie pas qu'au premier siècle de l'Église, il n'existait pas de ministres. Très rapidement apparurent évêques, prêtres et diacres (Ph 1, 1)²³, mais dans le Nouveau Testament, il n'y a pas de signe d'une hiérarchie bien en vue²⁴.

Un autre moyen d'exploration de l'ordre hiérarchique dans la Bible et dans l'Église primitive consiste à suivre l'évolution du terme

²¹ Les prêtres, tels que nous les connaissons, sont à peine mentionnés. Dans le Nouveau Testament *presbyteroi* se rapporte à « anciens », mais le terme peut en arriver à signifier « prêtre » dans l'Église primitive. Dans la Bible, *prêtre* est essentiellement une catégorie de l'Ancien Testament. La plupart de ses emplois dans le Nouveau Testament se trouvent en Hébreux, en référence au grand-prêtre juif (alors déjà disparu).

²² Je suis, sur ce point, John D. CROSSAN et Jonathan L. REED dans une étude exégétique et archéologique, *In search of Paul*, San Francisco, Harper, 2004. À mon avis, la subversion de Paul quant au protectorat est particulièrement nette dans les lettres aux Corinthiens.

²³ Vers le début du 2^e siècle, cependant, Ignace d'Antioche insiste énormément sur l'évêque comme point de repère de la communauté chrétienne.

²⁴ Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y avait pas de riches dans l'Église primitive. Après tout, la liturgie avait lieu dans les grandes maisons privées qui devaient pouvoir s'adapter à la présence de la foule impliquée. Rm 16, 11 parle de « familles » et non de maison, mais ceci sous-entend certainement des chrétiens riches.

*frère*²⁵ (*adelphos* / *frater*). Il nous faut d'abord rappeler que les frères sont égaux par essence. L'un peut être aîné et l'autre plus jeune dans la fratrie, mais le terme, de soi, n'instaure pas de hiérarchie. Les anciens Israélites l'employaient pour désigner un autre juif auquel on se devait d'apporter assistance, quel que fût son statut social²⁶. De leur côté, les judéo-chrétiens avaient tendance à employer exclusivement ce terme : frère = chrétien.

Certains textes du Nouveau Testament cependant, utilisent frère dans un sens plus inclusif :

Arrivent sa mère et ses frères [de Jésus]. Restant dehors, ils le firent appeler. La foule était assise autour de lui. On lui dit : « Voici que ta mère et tes frères sont dehors, ils te cherchent. » Il leur répond : « Qui sont ma mère et mes frères ? » Et, parcourant du regard ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, il dit : « Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, voilà mon frère, ma sœur, ma mère » (Mc 3, 31-35).

Cette répartition concise de Jésus produit un double effet. Il renverse d'abord l'habituelle prééminence des liens du sang et les remplace par des liens spirituels²⁷. De plus, il paraît élargir la fraternité au-delà de la nouvelle communauté chrétienne, à quiconque « fait la volonté de Dieu ». Ce semblerait être un texte capital pour l'œcuménisme moderne, multiculturel.

Un passage encore plus significatif et qui touche les profondeurs théologiques de la fraternité chrétienne se trouve en Jn 20, 17²⁸. Lors de sa première apparition de ressuscité, Jésus dit à Marie-Madeleine :

Ne me retiens pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père. Pour toi, va trouver mes frères et dis-leur : « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. »

Le terme *frère* va ici beaucoup plus loin que le simple niveau de la métaphore. Les disciples sont maintenant appelés *frères* de Jésus et pas seulement l'un de l'autre.

²⁵ Pour cette section, j'utilise l'article « Fraternité » dans le *Dictionnaire de Spiritualité* (1964) V, col. 1141-1167. Article écrit par un jeune théologien : Joseph RATZINGER.

²⁶ Cf. Dt 15, 7-8. Au moins une des écoles de pensée juive, celle des prophètes, voyait l'accumulation de possessions et de richesses par quelqu'un, comme destructrice de la fraternité. Cf. Is 5, 8-10 et presque tout Amos.

²⁷ Que ce passage signifie que sa mère et ses frères n'accomplissent pas la volonté de Dieu n'est pas évident. Peut-être est-ce pour certifier qu'il ne dit pas une telle chose que Lc 8, 21 ajoute : « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique. » Voir la note de *The Revised New American Bible*.

²⁸ Pour ce verset, nous avons repris la traduction de la Bible de Jérusalem, plus proche de la traduction anglaise que le TOB utilisée pour les autres citations bibliques. [Ndir]

Madeleine doit leur dire que Jésus s'en va vers « mon Père et votre Père ». On peut difficilement douter du fait que cette affirmation soit l'une des plus saisissantes déclarations chrétiennes : non seulement le Fils est retourné au Père, mais tous ceux qui sont en lui ont aussi reçu un héritage céleste. Nous sommes devenus fils adoptifs de Dieu à travers la fraternité avec Jésus. Autrement dit, Jésus peut maintenant nous conférer, à nous, ses frères, l'Esprit par lequel nous pouvons crier : « Abba, Père ! » (Rm 8, 15).

Ce puissant héritage d'égalité et de fraternité étant accordé, on pouvait espérer que l'histoire du christianisme primitif en porterait une marque durable. Ce ne semble pas avoir été le cas²⁹. Curieusement, le concept de *fraternité* reçut un faible développement de la part des Pères de l'Église. Ceci ne signifie pas en soi qu'ils aient manqué d'intérêt pour la cohésion des membres du Corps du Christ. De fait, certains évêques, tels Basile ou Ambroise, n'ont pas eu peur de corriger leurs riches auditeurs qui négligeaient leurs frères plus pauvres³⁰. Mais la disparition du mot *frère* dans le langage courant chrétien fut un signe inquiétant.

Un endroit où le terme *frère* était utilisé, c'était en Afrique du Nord. Cette Église fut déchirée pendant des siècles par un groupe important, appelé donatistes³¹. Pour des raisons complexes, ils se séparaient de la majorité des chrétiens, refusant toute relation non seulement avec l'orthodoxie nord-africaine, mais aussi avec l'ensemble du monde chrétien. Optat de Milève (vers 400) et Augustin d'Hippone, dans leurs tentatives pour convaincre les donatistes de se réconcilier, employèrent tous deux le terme *frère*, et ils le firent avec justesse, dans le sens ontologique : les donatistes pouvaient bien nier être frères des autres chrétiens baptisés, ils l'étaient pourtant³² !

²⁹ Ratzinger le remarque non sans regret : « Épanouissement et déclin de l'idée de fraternité à la grande époque de la patristique » (*Dictionnaire de Spiritualité* V, 1151-1152). Actuellement, à en juger selon l'évidence, c'est surtout le déclin.

³⁰ On trouve un recueil facilement accessible sur ce thème chez Anne FREMAUTH, *The Social Teaching of the Church* (New York : New American Library, 1963). [En français, existe *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, (Ichtus), 1962 et 1982. Doit être réédité aux éditions Migne (Les Pères dans la foi). NdIR]

³¹ Donat fut l'initiateur de la révolte, au 4^e siècle. Les donatistes refusaient toute communion avec quiconque avait apostasié lors de la persécution de Dioclétien (303-310). Ils évitaient aussi tous ceux qui ne fuyaient pas les *traditores*.

³² À propos d'OPTAT, voir *De schismate donatistarum adversus Parmenianum*, PL 11, 883-1104, en particulier 890-891 ; CSEL 26 (1893). Pour AUGUSTIN voir : *Lettre* 23, 1 ; PL 33, 95 ; CSEL 34. Cet argument n'a pas beaucoup impressionné Ratzinger : « Dans l'ensemble, cet effort pour redécouvrir la vie derrière le cliché stéréotypé des formules traditionnelles montre à quel point l'antique conception s'était figée en formalisme et était devenue vide de toute efficacité » (*Dictionnaire de Spiritualité*, V, 1154).

L'emploi du mot *frère* parmi les chrétiens n'a pas tout à fait disparu. On a continué à l'utiliser chez les moines et à leur sujet³³. Ceci n'est pas surprenant, compte tenu de la nature du monachisme cénobitique, avec sa structure serrée de vie commune. Mais il n'était pas à la convenance de tous que les moines fussent appelés *frères*, tandis que les autres chrétiens ne l'étaient pas. Jean Chrysostome, moine dès sa jeunesse puis devenu patriarche de Constantinople, s'en plaignait : ce n'était pas une bonne évolution. C'est le baptême qui fait de quelqu'un un frère et non la vie monastique³⁴.

RANG DANS LE MONACHISME PRÉ-BÉNÉDICTIN

Nous venons de voir que la communauté chrétienne primitive s'est radicalement abstenue de rang et de titre, leur préférant celui, égalitaire, de *frère*. Il semble bien que cette manière de penser et de parler n'ait pas perduré dans l'ensemble de l'Église, sinon dans le milieu monastique où le terme de *frère* a survécu. Encore Benoît organisa-t-il sa communauté de frères, selon un rang précis déterminé par la date d'entrée et l'accord explicite de l'abbé. Cette conception était-elle originale ou reçue de la tradition ?

En fait, rang et ordre apparaissent avec la plus ancienne recension d'une Règle cénobitique, à savoir, celle de Pachôme. Compilée dans la seconde moitié du 4^e siècle, la Règle de Pachôme fut rédigée en copte, dialecte sud-égyptien³⁵. La transcription latine de cette Règle – seule version complète dont nous disposons – fut réalisée par Jérôme, dans son monastère de Bethléem en 404. Dans sa préface, il synthétise différents aspects de la Règle. Ce résumé comporte un bref paragraphe sur le rang chez les pachômiens :

Celui qui est entré au monastère le premier est aussi le premier pour s'asseoir, marcher, psalmodier, se servir à table, recevoir la communion à l'église : l'âge des frères n'entre pas en ligne de compte mais la date de leur profession (Préface 3)³⁶.

³³ Saint Benoît veut que les moines anciens appellent les jeunes *frères*, mais ce n'est pas réciproque (*RB* 63, 10s.). Néanmoins il parle habituellement de tous les moines comme de « frères » (environ 100 fois dans la *RB*). Le nombre de ces occurrences semble suffisant à lui seul pour suggérer que les moines, d'ordinaire, s'appelaient mutuellement de ce nom.

³⁴ Voir son *Commentaire sur la lettre aux Hébreux*, 25, 3 ; PG 63, col. 11.

³⁵ Pachôme lui-même est mort en 346 mais le rédacteur le plus probable de la Règle fut Théodore, 4^e abbé (mort en 368).

³⁶ Cf. *L'esprit du monachisme pachômien* par le père Placide Deseille, suivi de la traduction française des *Pachomiana Latina* par les moines de Solesmes. Bellefontaine, Spiritualité orientale n° 2, p. 12.

Ce texte de Jérôme est très proche de la façon dont Benoît traite du rang monastique (*RB* 63, 4). C'est une liste abrégée de la manière dont les moines de Pachôme observaient le rang. Mais là où Benoît limite ses exemples à la liturgie, Jérôme s'étend davantage. L'enseignement de base est cependant le même : le facteur déterminant n'est pas l'âge mais la date d'entrée³⁷. Benoît eut sans doute connaissance de ce passage, il ne l'a pourtant pas cité. Par la suite, il ajouta l'importante réserve du changement de rang par l'abbé, changement dû au mérite. Cependant cet élément aussi se trouve tout à fait présent déjà dans le premier *cenobium* : Pachôme fit de Théodore un catéchiste et à vrai dire, son premier représentant, alors qu'il était encore tout jeune³⁸.

Étant donné que Jérôme avait établi son propre résumé de la Règle de Pachôme, nous pouvons nous demander si le rang avait, pour ces premiers cénobites, l'importance qu'il lui accorde. Il semble qu'il en fut bien ainsi, car on lit dans le tout premier des *Préceptes* :

Celui qui vient pour la première fois à la synaxe des saints, sera, selon l'usage, introduit par le portier qui l'accompagnera depuis la porte du monastère et le fera asseoir dans l'assemblée des frères. Il ne lui sera pas permis de changer de place, ni de modifier son rang, mais il attendra que l'*oikiakos*, c'est-à-dire le préposé de la maison, l'installe à la place qu'il lui convient d'occuper³⁹.

Le protocole exact n'apparaît pas clairement ici, mais une chose est évidente : pour eux le rang (*ordo*) est important. Il est déterminé au début de la vie monastique et le sujet n'a rien à en dire. On lui *attribue* sa place dans le rang. D'ailleurs la question du rang revient fréquemment dans cette Règle. Ce n'est pas seulement les personnes qui ont un rang, il y a aussi un ordre pour les « maisons⁴⁰ ». À vrai dire, le rang était si important à leurs yeux, que l'on punissait souvent les personnes en les rétrogradant⁴¹. Certains pourraient objecter

³⁷ Jérôme mentionne le moment de la profession. Mais ce peut être une présomption de sa part. À en juger d'après *Préceptes* 49, le nouveau venu subissait d'abord un interrogatoire au sujet des ses intentions, puis on l'éprouvait durant quelques jours à la porte. Ensuite il recevait l'habit monastique qui devait équivaloir à une profession. Ainsi, un laps de temps très bref s'écoulait-il entre entrée et « profession » (Cf. P. DESEILLE, *L'esprit du monachisme pachômien*, Bellefontaine, 1980, p. 25).

³⁸ Voir *La vie bohairique de saint Pachôme*, § 32, dans *La vie de saint Pachôme selon la tradition copte* traduite du copte par Armand Veilleux *osco*, Bellefontaine, 1984, (Spiritualité orientale 38), p. 55. En réalité cet avancement fut à l'origine d'un ressentiment chez certains moines anciens. Ce ne fut que le premier conflit au cours de la carrière plutôt chaotique de Théodore.

³⁹ *Préceptes*, 1, dans *L'esprit du monachisme pachômien*, p. 15.

⁴⁰ *Préceptes*, 20 et 59, *L'esprit du monachisme pachômien*, respectivement p. 18 et 25.

⁴¹ *Préceptes*, 171, *L'esprit du monachisme pachômien*, p. 52.

à ceci que l'ensemble de ces formalités rend un son un peu militaire⁴². Il est sans doute plus exact d'y voir le remplacement, dans le monachisme primitif, des critères mondains (âge, dignité, race ou sexe) par un nouvel *ordo*, symbole puissant du fait que le candidat à la vie monastique est, dans le Christ, une créature nouvelle⁴³. De fait, cette façon de signifier un ordre spirituel nouveau n'est pas réservé au christianisme. Philon dit des Thérapeutes – groupement contemporain de Juifs à Alexandrie au premier siècle :

Après les prières, les anciens d'après leur date d'admission dans la communauté, prennent place ; ils considèrent comme anciens, non pas les gens âgés et grisonnants, s'ils ont embrassé tardivement la doctrine, mais ceux qui, dès leur jeunesse, ont grandi et mûri dans la philosophie contemplative, la plus belle et la plus divine⁴⁴.

Nous pouvons maintenant nous demander si l'histoire ultérieure du monachisme fut influencée par l'insistance de Pachôme sur le rang. Quelques indices semblent le confirmer. Au début du 5^e siècle, Cassien a transplanté en Gaule cette insistance lorsqu'il écrit dans ses *Institutions*, à propos de l'adulte qui entre au monastère :

Son obéissance envers tous doit être telle qu'il sache qu'il lui faut, selon la parole du Seigneur, retourner à la première enfance [...] Il ne lui faut pas hésiter à se soumettre même aux plus jeunes⁴⁵.

Il semble qu'il y ait eu des rangs à Lérins puisque la deuxième Règle des Pères (43) affirme que celui qui se réforme seulement après de fréquentes corrections devrait être placé au dernier rang.

Cette référence un peu inattendue au rang évoque la Règle de Basile⁴⁶. La règle 10 répond à la question : « Comment se comporter au moment où l'on doit s'asseoir ? » Si on lit entre les lignes de la réponse, les gens se battaient pour la dernière place, en accord

⁴² Des commentateurs anciens ont souvent fait remarquer l'expérience militaire de Pachôme et l'influence qu'elle put avoir. Mais il n'aimait pas la vie de soldat. Il fut constrict par force et relâché sans avoir connu de combat. Sa première réaction de démobilisé fut de demander le baptême et de servir les pauvres en tant que travailleur social. Cf. *La vie bohémienne de saint Pachôme*, 7-9, p. 25-27.

⁴³ Sur ce thème, voir Ch. GNILKA, *Aetas spiritualis*, Bonn, 1972.

⁴⁴ PHILON D'ALEXANDRIE, *De Vita contemplativa*, 67, (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 29), traduction de P. Miquel, Cerf 1963, p. 127.

⁴⁵ Cf. JEAN CASSIEN, *Les Institutions cénobitiques*, 2, 3, (Sources Chrétiennes 109), Cerf, 1965. J'ai trouvé les références patristiques de cette section dans *Benediktusregel* (op. cit. n. 18), p. 529-530.

⁴⁶ La Règle de Basile a été traduite en latin par Rufin d'Aquilée. Il en existe une traduction française par L. LEBE, *Les Règles monastiques*, Maredsous, 1969.

avec Lc 14, 10. Basile leur demande d'accepter simplement les places qu'assigne le supérieur, alors, ils seront en paix. Tout semble donc indiquer qu'il n'*existait* pas de rang fixe dans cette communauté, mais une exagération d'humilité évangélique, susceptible, elle aussi, de se transformer en compétition profane. Cet exemple sert de prélude, tout à fait approprié à notre dernière partie.

Contexte immédiat : *RM 92*

Nous avons vu jusqu'ici que Benoît, en insistant sur le rang en *RB 63*, 1-9, se trouve tout à fait dans la ligne de la principale tradition cénobitique. Nous avons vu aussi que le christianisme en ses débuts – Nouveau Testament et Église primitive – était animé d'un esprit d'égalité qui prêtait peu d'attention au rang hiérarchique. Toutefois, assez vite, le mouvement chrétien abandonne le titre « égalitariste » de *frère* pour mettre l'accent sur le rang et l'honneur. Les premiers moines, accrochés, eux, à ce type de langage, insistaient aussi sur un ordre monastique différencié, basé sur la date d'entrée.

Il existe pourtant une Règle monastique qui rejette tout à fait l'*ordo* hiérarchique entre les frères : la *Règle du Maître*, rédigée en Italie au début du 6^e siècle et actuellement considérée comme étant le prototype de la *Règle de Benoît*⁴⁷. Benoît copie le Maître en bien des endroits, et presque mot à mot ; il s'en distingue en d'autres⁴⁸. Je crois que l'un de ces derniers cas touche précisément la hiérarchie des rangs. Afin de se faire une idée correcte de la raison pour laquelle Benoît suivit son propre chemin – ou pour l'exprimer de façon tout à fait exacte, revint vers le courant général – il nous faut étudier *RM 92* en détail.

⁴⁷ Bien que nous ayons reçu le texte de la *RM* par l'entremise de l'histoire des études monastiques, ce texte a toujours été sous-estimé et considéré comme une copie de bas étage et une amplification de la *RB*. Mais lors des 50 dernières années, cette parenté s'inversa grâce au travail de pionnier d'Adalbert de Vogüé. Au sujet de cette controverse, voir une synthèse abordable et précise de Claude PEIFER, *RB 1980. The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes*, Collegeville Liturgical, 1981, p. 79-83.

⁴⁸ Dans l'ensemble, Benoît emprunte au Maître de façon plus étroite au commencement de sa Règle ; dans les derniers chapitres, très souvent, il ne le fait plus du tout. Dans ce cas, je le suspecte fortement de se refuser à suivre un propos qui apparaît à l'extrême fin de la *RM* (92-94). Cf. *La Règle du Maître*, trad. Adalbert de Vogüé, (Sources chrétiennes 105 et 106).

Le choix d'un nouvel abbé : RM 92-94

RM 92 est intitulé « Il faut refuser à tous l'honneur et le rang après l'abbé ». RM 92, 1-2 rend immédiatement raison de cette interdiction, avec clarté :

L'abbé doit se garder de faire de personne son second ou d'installer quelqu'un à la troisième place. Pourquoi ? Pour qu'en n'inspirant à personne de l'orgueil par un tel honneur et en promettant l'honneur de lui succéder à celui qui se conduira saintement, il les fasse tous rivaliser de zèle pour les bonnes actions et l'humilité.

Ce passage trace la stratégie du Maître : personne ne doit avoir place proche de l'abbé. Ainsi *chaque* moine aura une chance égale lors de la compétition en vue de l'honneur qui consiste à devenir le nouvel abbé. Le texte se poursuit en conseillant à l'abbé d'observer lequel qui est le plus humble et le plus obéissant. Peu de temps avant sa mort, il lui faudra le désigner comme successeur (RM 92, 73s.). Le reste du chapitre stipule diverses procédures afin que fonctionne ce système dynastique.

Ainsi RM 92, 7-32 – modèle d'un long discours qu'un abbé se doit de prononcer devant les moines – détaille les vertus nécessaires à un bon abbé. RM 92, 33-47 conseille à l'abbé de brouiller sans cesse l'ordre dans lequel siègent les moines, afin de décourager une auto-satisfaction. Des exemples sont donnés en RM 92, 48-63 de moines atteignant un rang élevé en pratiquant l'humilité (et en en faisant étalage). Finalement une scène plutôt idyllique autour du lit mortuaire est dessinée en RM 92, 66-81 : le vieil abbé félicite tous les moines pour leur bon comportement, mais confie au *plus* obéissant, la responsabilité de la succession. Un autre long chapitre (RM 93) est consacré à l'installation du nouvel abbé. À la fin, le Maître traite en RM 94, d'un possible dysfonctionnement du système : que se passe-t-il si, après avoir désigné son successeur, l'abbé ne meurt pas ?

Plutôt que de chercher à analyser l'ensemble de ce programme complexe, profondément defectueux à mon avis, il suffit largement à mon propos de relever que, si le Maître rejette le rang monastique, c'est en pure corrélation logique avec sa recherche d'un digne successeur à l'abbatiate. Dans son esprit, le fait que chaque moine ait une place assurée dans l'*ordo* monastique, soit par sa date d'entrée, soit par décision de l'abbé, risquerait de mener certains au relâchement dans une quête de la vertu. Le meilleur moyen de maintenir une sainte compétition est donc de refuser à quiconque hors l'abbé, tout statut quel qu'il soit.

Nous avons signalé plus haut que le Maître évoque en *RM* 94 un possible dysfonctionnement dans son programme. À mon avis, *RM* 92-94 n'est que l'exemple d'une tentative socio-religieuse qui tourne réellement mal du premier au dernier chapitre⁴⁹. Voyons certaines des conséquences entraînées par le refus qu'oppose le Maître de concéder un rang hiérarchique à ses moines.

Conséquences du rejet par le Maître du rang monastique

D'abord, une pieuse compétition en vue de l'abbatiate va à l'encontre de toute sagesse monastique. L'idée même que quelqu'un étale son humilité face au supérieur pour une bénédiction ultérieure, nous frappe par son hypocrisie, pour ne pas dire par son absurdité. Il semble bien pourtant que cela ne traverse jamais l'esprit du Maître :

Donc, comme nous l'avons dit, si l'abbé laisse dans l'indétermination les rangs des uns et des autres et les regarde tous faire tous leurs efforts dans le dessein de parvenir un jour à cet honneur, ils rivaliseront d'empressement à procurer les intérêts de Dieu, afin de plaire par leurs bonnes actions et d'obtenir la charge. Chacun de la sorte, faisant voir ses œuvres saintes à l'abbé et à Dieu, s'imaginera que, relativement à cette dignité, Dieu peut lui donner son suffrage et l'abbé se prononcer à juste titre en sa faveur, tous se montrant plus ardents les uns que les autres dans leur émulation pour le bien et leur appétit de la dignité. Ils sont alors tournés à faire voir en eux à Dieu et à l'abbé tout ce qui est saint et bon, dès lors qu'ils se mettent à espérer la charge des parfaits et à faire voir en eux dès à présent par l'action, ce qu'ils ambitionnent d'enseigner plus tard aux autres par la parole (*RM* 92, 48-53).

M. Bozzi et A. Guilli, dans leur récent et monumental commentaire de la *RM*⁵⁰, approuvent dans l'ensemble la philosophie du Maître. Mais lorsqu'ils en arrivent à *RM* 92 et à son « concours de beauté » en vue de l'abbatiate, là, tout de même, ils s'arrêtent net :

Ce qui nous stupéfie dans le système du Maître, est le fait qu'il transforme cette émulation en moyen d'atteindre le service de l'abbatiate quasiment dans une méprisable course au pouvoir. Certaines affirmations sont claires, quelques unes réellement brutales : chaque

⁴⁹ Nous ne savons pas si quelqu'un a jamais essayé de pratiquer cette Règle dans la vie concrète. Je parie que non, ou que si on l'a tenté, ce fut un échec. Elle est impraticable.

⁵⁰ *Regola del Maestro*, Brescia, Paideia, 1995. Pour un examen des grandes lignes de ce commentaire mot à mot, voir mon article « Mastering the Master », *Cistercian Studies Quarterly* 38 (2003), p. 243-261.

moine devrait s'efforcer d'être le plus vertueux afin que l'abbé, au moment de sa mort, le choisisse, lui, comme successeur (*RM* 92, 40-42,49.71)⁵¹.

Ainsi, ces érudits reconnaissent-ils que ce chapitre pose problème. Pourtant, ils continuent à se donner beaucoup de mal pour essayer de comprendre comment l'auteur a pu en arriver à cette disposition grotesque⁵². Leur argument essentiel est le fait que le 6^e siècle était une période noire, durant laquelle beaucoup de gens mal dégrossis entraient dans les monastères. Impossible de les aborder avec délicatesse ; il fallait les motiver à un niveau primitif, en quelque sorte⁵³. Quoiqu'il en soit, *RM* 92 demeure l'un des traités les moins édifiants de la littérature datant des débuts du monachisme. Je la crois le produit de la paranoïa et, donc, issue de la peur des autres.

Tout au long de sa Règle, l'impossibilité du Maître à faire confiance aux autres est manifeste. Il a tellement peur que les hôtes ne tentent de voler quelque chose, qu'il établit deux hôteliers. Ainsi peuvent-ils exercer leur vigilance vingt-quatre heures sur vingt-quatre (*RM* 79). Admettons qu'il soit possible d'accorder une trop grande confiance aux étrangers, on ne peut pas dire la même chose au sujet des moines malades. Et pourtant, le Maître ne peut pas non plus se fier à eux. Il les suspecte de simuler pour esquiver le travail, aussi s'efforce-t-il de rendre le plus désagréable possible leur séjour à l'infirmierie (*RM* 69).

Étant donné son profond manque de confiance en des motivations humaines⁵⁴, il n'est pas étonnant de voir le monastère du Maître devenir une sorte d'état policier où la dénonciation est à l'ordre du jour. On le perçoit à propos des doyens dont le Maître dit :

⁵¹ *Ibidem*, 1, p. 414-415.

⁵² « La même façon de traiter les problèmes, complexes et prolixes, avec de perpétuelles répétitions, non seulement en d'autres chapitres mais en celui-ci même, le glissement plus apparent que réel d'un point de vue à un autre : avec la charge comme prix de vertu, et la vertu comme le chemin vers la charge (*RM* 92, 2.40-42 etc.), le soin de toujours ajouter et aussi de poser en prémisses les affirmations les plus drastiques, tandis que d'autres les atténuent avec le balancier de la sainte conduite (*RM* 92, 43.48-49), le désordre même de l'explication semblent trahir un certain embarras chez l'auteur lui-même, le besoin constant de protéger les digues contre des interprétations déviantes de sa théorie » (*op. cit.*, 1, p. 415 ; ma traduction d'une phrase de ces auteurs, bel exemple de ce contre quoi elle porte plainte).

⁵³ *Ibidem*, 1, p. 415. Les autres valeurs positives de *RM* 92, telles que Bozzi et Guilli les voient sont : 1) Les vertus nécessaires à l'abbé (92, 7-32) qui toutes sont spirituelles et non pas politiques, 2) La scène au lit de mort (92, 71-82), d'une grande sérénité et simplicité.

⁵⁴ Dans mon article « Self-Will in Benedict's Rule » (*Volonté propre dans la Règle de Benoît*, *Studia Monastica* 42 (2000), p. 319-346, j'ai établi, au moins pour ma propre satisfaction, ce que le Maître pense de la volonté du moine ordinaire : elle est désespérément corrompue. Dès lors, son programme de formation monastique est-il essentiellement un lavage de cerveau.

Donc, selon ce système, si la communauté est nombreuse, on doit placer deux prévôts à la tête de chaque groupe de dix frères. Ils seront désignés d'après les critères que nous avons fixés plus haut. Si nous avons réglé que dix frères, pas davantage, devaient être pris en charge par deux prévôts, c'est afin que s'ils se dispersent en des lieux de travail différents, les frères aient avec eux l'un des prévôts qui assurera par sa présence la surveillance de leurs vies. En outre, quand on n'est chargé que d'un petit nombre, la vigilance du surveillant est plus efficace – au contraire, avec un grand nombre, il est des choses qu'on ne remarque pas et qu'on laisse passer en les négligeant – car s'ils ont seulement la charge d'un petit nombre de frères, la surveillance alternée de deux prévôts se fait plus attentive, et il est facile de rendre compte d'un petit nombre à l'abbé, quand il le demande (*RM* 11, 20-25).

Si nous réalisons que ces doyens sont pratiquement les seuls officiers secondaires dans le monastère du Maître⁵⁵, il y a de quoi s'inquiéter. Une lecture attentive de l'énorme chapitre de 123 versets concernant les doyens (*RM* 11) montre qu'ils n'ont réellement ni dignité ni pouvoir dans le monastère. De fait, le Maître se montre incapable de déléguer quelque autorité puisqu'il ne peut avoir confiance en personne.

Pragmatisme ou idéologie ?

Le Maître refuse donc d'accorder titre ou place à ses moines. Ce n'est pas sans conséquences. Nous en avons relevé quelques unes. Cet état de fait, nous l'avons considéré comme une sorte de retombée de sa méthode pour choisir un abbé. Vu de cette manière, nous avons affaire à une simple stratégie. Mais peut-il aussi s'agir de plus que cela ? Cet état de fait pourrait-il être le fruit de la philosophie fondamentale du Maître quant à l'entreprise monastique ? C'est ce que je suggère. Et je vais citer deux textes de la *RM* pour me justifier.

D'abord un passage auquel je me suis souvent confronté durant mon travail, celui de *RM* 1, 87. Après avoir affirmé que l'abbé détient l'un des trois postes d'autorité fondamentaux dans l'Église, à savoir celui d'« enseignant⁵⁶ » (*doctor*), *RM* définit de la sorte les cénobites :

⁵⁵ Le Maître a aussi un cellérier, mais *RM* 16 montre qu'à cet officier, il n'est accordé aucun pouvoir personnel. Loin de là. La plus grande partie du chapitre se passe en inquiétudes à propos d'abus possibles du cellérier dans ses prérogatives.

⁵⁶ La référence scripturaire est ici 1 Co 12, 28, mais le Maître y intervertit l'ordre des trois catégories des leaders chrétiens. 1 Co donne : apôtres, prophètes et enseignants, trois

Aussi tous ceux qui ont encore la folie pour mère, ont-ils intérêt à être sous l'autorité d'un supérieur, afin de marcher au gré d'un docteur et d'apprendre à ignorer le chemin de leur volonté propre.

Il y a donc deux éléments et ils ne concordent pas. En premier lieu, comment le Maître peut-il placer les abbés en parité avec les prophètes et les apôtres ? Outre le fait que c'est équivoque sur le plan ecclésiologique, cela semble situer l'abbé sur un piédestal d'où il ne descendra jamais tout au long de la Règle du Maître. L'abbé est, chez le Maître, une sorte de figure semi-divine qui discourt à longueur de jour, face à un auditoire de moines bouche bée⁵⁷.

Mais si le Maître élève beaucoup l'abbé, il rive bien trop bas l'ensemble des moines. Dire « qu'ils ont la folie pour mère » n'est, à l'évidence, pas un compliment, mais mérite un examen plus approfondi. Bien que les références des éditeurs ne le signalent pas, cette expression fait sans doute allusion à Pr 9, là où Dame Sagesse est présentée en contraste tranchant face à Dame Folie⁵⁸. L'une comme l'autre proposent un banquet délicieux à leurs invités, mais c'est une erreur fatale que d'accepter la seconde invitation. Ceux qui ont goûté la nourriture empoisonnée (le péché) de Dame Folie, (les postulants moines) ont maintenant besoin d'être délivrés de leur folie (la volonté propre) par un maître de sagesse, en l'occurrence l'abbé.

Je n'aurais rien à objecter à cette métaphore compliquée, si elle ne visait que la formation initiale. Mais jamais le Maître ne signifie qu'un moine puisse grandir en sagesse spirituelle⁵⁹. Partout, dans ce texte, les moines sont traités comme des sots irresponsables, auxquels l'abbé omniscient doit indiquer chaque pas à gravir tout au long de la route. Il n'est donc pas étonnant que le Maître

rôles connus dans le Nouveau Testament. Le Maître, lui, donne : prophètes (A.T.), apôtres (N.T.), et enseignants (abbés).

⁵⁷ Ainsi, en RM 9, 42-43, les moines ne peuvent s'entretenir *hors* de la présence de l'abbé, et dans ce cas même, « seuls les disciples auxquels on l'a demandé peuvent parler ». Apparemment, cet abbé a peu à apprendre de ses moines, si ce n'est rien du tout. Qui plus est, l'abbé du Maître parle sans arrêt durant les repas (RM 24, 34-37).

⁵⁸ En Pr 9, 4, le terme *insipientes* signifie « simples » – ce qui ne comporte pas la note péjorative de RM 1, 87 où il signifie « déraison » ou « folie ». Ce n'est pas l'expression *insipientia mater* (RM 1, 87) qui est employée en tant que pendant négatif à Dame Sagesse, mais *mulier stulta* (Pr 9, 13). Dame Sagesse appelle le « simple », tandis que pour le Maître, les « fous » ont déjà accepté l'invitation de Dame Folie.

⁵⁹ Le Maître, en RM 9, 46-51, établit une distinction entre disciples « parfaits » et « imparfaits » par rapport au silence. Mais contrairement à ce que nous pourrions attendre, une moindre liberté de parole est accordée aux parfaits, non pas une plus large.

n'autorise pas de tels moines à élire eux-mêmes leur propre abbé⁶⁰. Comment s'attendre à ce qu'un ramassis d'insensés puisse réaliser un choix sage, bien moins encore, un choix inspiré ? Et où trouver, dans cette foule disparate, un candidat susceptible de devenir abbé ?

Le second texte que je voudrais mettre en lumière se trouve, lui aussi, dans l'un des premiers chapitres de la *RM*, celui de l'abbé. Le Maître y fait cette déclaration :

Il ne fera pas de distinction entre les personnes dans le monastère. Il n'aimera pas l'un plus que l'autre, à moins qu'il ne l'ait reconnu meilleur dans les bonnes œuvres. À l'esclave qui entre en religion, il ne préférera pas l'homme libre à cause de sa naissance. Pourquoi ? Parce que *esclave ou libre, tous nous ne sommes qu'un en Christ*, et sous un même Seigneur nous portons d'égales obligations de service, car *Dieu ne fait pas acception de personne*. Notre seul titre à être distingué par Dieu, c'est d'être reconnus meilleurs que les autres par nos actions. Et pourtant, afin de montrer sa miséricordieuse bonté envers tous pareillement, Dieu commande aux éléments et à la terre de servir justes et pécheurs également. Il (l'abbé) doit donc témoigner une charité égale à tous égards, avoir les mêmes exigences dans tous les cas (*RM* 2, 16-22).

Les habitués du chapitre de Benoît sur l'abbé (*RB* 2) se sentent familiers de la première partie de cette longue citation, mais pas du tout des deux dernières phrases (*RM* 2, 21-22). Benoît s'est en effet, refusé à les copier – à juste titre.

À première vue, il n'y a pas de difficulté. Qu'y aurait-il de mauvais, après tout, au fait de demander à l'abbé de se rendre semblable au Père du ciel « qui commande aux éléments de servir justes et pécheurs » ? N'est-ce pas une injonction tirée du Sermon sur la montagne et

⁶⁰ Je n'ignore pas du tout le fait qu'un abbé (ou un pape) choisissant son propre successeur selon le principe dynastique ait existé dans l'Église primitive. Par exemple, Pachôme désigna Pétronius, qui désigna Horsièse, qui désigna Théodore. Bien plus, les deux méthodes – élection et principe dynastique – étaient en vigueur au 6^e siècle, comme le fait remarquer Kassius HALLINGER, dans son fructueux article intitulé « Papst Gregor der Grosse und der Hl. Benedikt », *Studia anselmiana* 42 (1957), p. 309-317. Derrière Hallinger se trouve l'étude, plus fondamentale encore, de Suso BRECHTER, « Die Bestellung des Abtes nach der Regel des Hl. Benedikts », *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des benediktinischen Ordens* 58 (1940), p. 44-58. Pourtant, l'Église primitive avait cette conviction de base que les gens devaient pouvoir s'exprimer lors du choix de leur propre chef. Le monachisme a toujours été plus sain lorsque les moines élaient leur abbé.

adressée à tous les chrétiens⁶¹ ? Même s'il s'agit probablement là de l'exigence éthique la plus rigoureuse de toute la Bible – aimer ses ennemis –, impossible de nier que Jésus l'adresse à tous ceux qui le suivent.

Pourquoi dès lors, Benoît voudrait-il l'extirper de sa copie de *RM 2* ? Je propose ceci : parce que instinctivement, il reconnut qu'il ne faudrait pas l'appliquer trop vite ou de façon trop littérale à la fonction de l'abbé. Bien évidemment, l'affection de l'abbé se doit d'être aussi inclusive que possible. Il se peut aussi que quelques uns de ses moines deviennent pratiquement des « ennemis » et qu'il ait toujours à les aimer. Mais encore, ce texte pourrait bien se présenter comme une petite ouverture à l'idée du Maître selon laquelle d'une certaine manière, l'abbé se trouve au-dessus de toutes les exigences de la simple prudence et de la discrétion.

Si nous rapprochons ce texte du conseil que donne le Maître à l'abbé de brouiller les rangs de ses moines, quotidiennement, cette éventualité se renforce. Il faudrait maintenant citer l'ensemble du texte :

Tout en faisant donc fréquemment à la communauté de telles prédictions et en ne donnant à personne aucune assurance relativement à cet honneur, l'abbé mêlera sans cesse leurs rangs. C'est à tour de rôle qu'il les fera asseoir à table à côté de lui, à tour de rôle qu'il les priera tous de se tenir à ses côtés à l'oratoire et tour à tour d'imposer les psaumes après lui, pour que personne ne conçoive de l'orgueil à cause de la dignité de second et que personne ne désespère à cause du dernier rang (*RM 92, 33-37*).

Nous pouvons très bien y déceler l'aboutissement de l'idéalisme dominateur du Maître affirmé précédemment. Afin de montrer qu'il ne favorise personne, il maintient la communauté en état de perpétuel changement. Il est vrai qu'il répète à plaisir que son objectif, en agissant de la sorte, est de maintenir chacun humble (et avide d'honneur). Mais on pressent une autre motivation liée à cet objectif, et qui pose encore bien plus question : écraser

⁶¹ « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Et moi, je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin d'être vraiment les fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes. Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense allez-vous en avoir ? Les collecteurs d'impôt eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? Et si vous saluez seulement vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Les païens n'en font-ils pas autant ? Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5, 43-48).

dans l'œuf les possibles défis lancés à l'autorité de l'abbé. Si nul ne possède un statut, nul ne possède donc une base d'autorité suffisante à partir de laquelle il pourrait créer des ennuis.

Pour sa part, Benoît s'abstient de cette sorte d'idéalisme hautain. Sans doute pouvait-il percevoir en cette logique du Maître un exemple parfait de la sentence : « le mieux est l'ennemi du bien. » Benoît n'a pas l'intention d'accorder à l'abbé ce type de pouvoir absolu. Les moines prennent rang tout d'abord en fonction de leur date d'entrée, ce sur quoi l'abbé n'a rien à dire. S'il doit modifier une place, il ne le fera qu'en fonction de leurs mérites. Il n'est en aucune façon libre de « servir les pécheurs autant que les justes », ce qui est bon en tant que principe spirituel chrétien en général, mais pas en tant que recette pour préserver la paix commune.

Qui plus est, on se demande si ce n'est pas précisément cet élément de *RM* 2 que repousse Benoît. Impossible, bien sûr, de prouver un fait négatif, mais est-ce vraiment par hasard qu'il choisit d'évoquer le problème du rang et de l'ordre, à l'endroit où il le fait ? Selon son agencement des sections, *RB* 63, 1-9 occupe l'exacte position de *RM* 92, juste avant le chapitre sur le choix de l'abbé. Or, qu'y a-t-il de plus étranger en *RM* 92, à la façon dont Benoît traite la question du rang, sinon le paragraphe incitant l'abbé à brouiller l'ordre (*RM* 92, 33-37) ?

*
* *

La disposition préconisée par saint Benoît en matière de rang pour ses moines est conforme à la tradition et, en même temps, ne l'est pas. Le rang, en soi, n'était pas typique de l'Église primitive, mais assez rapidement il s'est introduit dans la vie ecclésiale. Les moines cénobites se considéraient comme des frères, mais ils respectaient aussi un ordre strict de préséance. Il semble que cet ordre leur était bien utile puisqu'il prévalut durant cent cinquante ans environ, jusqu'au moment où la Règle du Maître décida de le faire disparaître. Et le Maître le fit ostensiblement, afin de mieux promouvoir son mode propre de compétition ascétique pour en arriver au choix de son successeur.

Bien que Benoît ait copié bien des points de la Règle du Maître, cette absence d'ordre ne fait aucunement partie du nombre. Ce retour au courant cénobitique classique en ce domaine n'est certainement

pas simple conservatisme. Sans aucun doute, Benoît s'est-il rendu compte des tristes raisons et des résultats déplorables provoqués par ce radical et peu judicieux égalitarisme du Maître : défiance des personnes, absence de place qui engendre la pagaille parmi les individus, manque de vraie délégation de l'autorité et sans doute de paix communautaire.

*Assumption Abbey
PO BOX A
RICHARDTON, ND 58652*

Terrence G. KARDONG, osb