

Le développement dynamique du charisme bénédictin*

Dans de nombreux monastères avant le Concile Vatican II, on pouvait trouver un roman pieux intitulé *Le retour de frère Petroc*¹. C'est l'histoire d'un moine du Moyen Âge qui est enterré alors qu'il est dans le coma. Il reprend connaissance plusieurs siècles plus tard, au milieu du vingtième siècle. Rejoignant ses frères bénédictins, frère Petroc reprend son œuvre là où il l'avait laissée, nullement affecté par les changements sociaux et technologiques du « monde ». L'ouvrage est une célébration du caractère atemporel de la *conversatio* bénédictine, comme pur reflet de la nature humaine universelle, non affectée par les formes changeantes de la civilisation.

Frère Petroc a eu la sagesse de ne pas attendre plus longtemps avant de revenir à lui. Quelque dix ou vingt ans plus tard, la vision romantique d'une « vie inchangée pendant des siècles » avait complètement disparu. La rupture ne fut pas soudaine cependant. L'*aggiornamento* a fait plus de mal à l'illusion de continuité qu'à la réalité. Si l'on questionne ceux qui se souviennent du temps jadis, on découvre vite que même avant le Concile, la vie monastique n'était médiévale qu'en apparence. Il en allait de même au dix-neuvième siècle, malgré les pieux efforts des frères Wolter à Beuron et d'autres, et pour la plupart des siècles depuis la fin du Moyen Âge. La vie bénédictine a toujours été en développement.

Il y a certes une forte tendance conservatrice dans l'histoire bénédictine. Mais conserver ne veut pas dire pour autant résister au changement. Cela exige au contraire de répondre continuellement aux

* Traduction d'un article paru en 2000 dans *American Benedictine Review*, 51, p. 149-167 : « The Dynamic Unfolding of the Benedictine Charism ». Nous remercions Michael Casey et la Rédaction d'*ABR* d'en avoir permis la traduction, réalisée par Emma Cazabonne (Mississippi), pour *Collectanea Cisterciensia* (NdlR).

¹ Ceci est ma traduction littérale du titre du roman *Brother Petroc's Return* qui, à ma connaissance, n'a pas été traduit en français (Note de la traductrice).

mouvements du monde environnant. Si le charisme bénédictin est demeuré intact pendant 1500 ans, c'est bien parce qu'il possède une prédisposition à s'adapter, et par le fait même à éviter l'extinction. Le gratte-ciel qui tient debout dans les tremblements de terre est celui qui oscille et épouse les mouvements de la terre. Par contre, les bâtiments qui résistent au mouvement ont tendance à se fissurer.

Dans cet article, j'aimerais me centrer sur les textes et thèmes de la Règle qui fondent et justifient le changement continu dans la vie monastique. Je ne parlerai pas du dépôt stable de la sagesse monastique, mais des éléments qui appellent une expansion continue des frontières de la philosophie monastique.

J'ai bien conscience des dangers possibles d'une telle approche. Les conclusions auxquelles on arrive en lisant la Règle de saint Benoît dépendent habituellement des sections de la Règle auxquelles on accorde le plus d'importance. Si nous nous concentrons sur une partie du texte ou si nous en ignorons une autre, notre évaluation de la vision de Benoît est susceptible de n'être rien d'autre qu'un recyclage subjectif de nos propres priorités. Si on lit par exemple seulement le Prologue et pas les chapitres traitant de l'excommunication, on perd quelque chose de l'intégrité de saint Benoît. Le résultat est peut-être plus facile à vendre, mais le produit est-il authentique ? J'ai suggéré ailleurs que les derniers chapitres de la Règle, tels que nous les avons aujourd'hui, correspondent à une modification substantielle de ce que Benoît avait enseigné plus tôt au point d'apparaître presque comme une *retractatio*². On ne peut se baser simplement sur les sept premiers chapitres et laisser de côté les réflexions suivantes de Benoît sur la vie qu'il a entreprise de décrire. Plus encore, on ne peut espérer évaluer la personnalité et la sagesse de cet homme si l'on se réduit à un texte expurgé. Il y a des idées importantes à recueillir même dans les parties qui semblent étrangères à ce qui nous intéresse aujourd'hui³. Même si mon article est centré sur un aspect de la pensée de

² M. CASEY, « Ascetic and Ecclesial : Reflections on *RB* 73, 5 », *Tjurunga* 28, (1985), p. 14-23.

³ « Il faut entreprendre une analyse ligne par ligne, mot par mot [...]. La chose la plus difficile est la plus simple à formuler : il faut comprendre chaque mot. C'est difficile, parce que le regard tend précisément à passer par-dessus ce qui est le plus choquant ou ce qui remet le plus en cause notre façon de voir [...]. L'argument ou l'exemple qui paraît banal, dénué de sens ou d'intérêt, est justement celui qui a le plus de chance de renvoyer à quelque chose qui est en dehors de notre champ de vue et qui le remet en question. À moins de lire crayon en main, de souligner, de compter, de s'arrêter et de questionner chaque mot, on passe par-dessus ce genre de choses. » (Allan BLOOM, « The Study of Texts », in *Giants and Dwarfs : Essays 1960-1990*, New York, Simon and Schuster, 1990, p. 306-307.

Benoît, j'espère que le lecteur gardera à l'esprit des idées complémentaires. Sinon le résultat sera faussé.

Face au fait irréfutable du développement et du changement dans l'histoire de la vie bénédictine, et conscient de la multiformité massive du monde monastique contemporain, l'on est confronté à une variété de conclusions ; elles sont conditionnées par notre opinion du changement : est-il une réalité positive ou négative ? Il est possible de considérer les évolutions successives à partir d'un idéal fixe et ancien comme une histoire de déformation, et donc comme quelque chose à regretter. Par contre, on peut conclure que, dans les idéaux proposés par Benoît, il y a une ouverture intrinsèque au développement, auquel cas l'idéal n'est pas dégradé par l'évolution historique, mais reformulé, voire même revitalisé⁴.

On pourrait présenter la première approche de façon très simple : il y a une seule expression authentique du charisme bénédictin, et les divers styles de vie « bénédictins » peuvent être classés selon un *continuum* de fidélité à ce prototype. La norme, c'est une observance stricte et primitive : ce que l'on voit aujourd'hui ne sont que des versions édulcorées qui n'ont qu'un lointain rapport avec l'original ; elles sont sans doute louables, mais elles ne correspondent pas à ce que saint Benoît envisageait. Telle semble avoir été la ligne suivie par Adalbert de Vogüé dans ses échanges avec les abbés au Chapitre Général des Cisterciens de la Stricte Observance peu de temps après le Concile. On l'a entendu affirmer que la seule façon sûre de garder l'esprit de la Règle était de garder la lettre de la Règle dans son intégrité⁵. La seconde approche voit la Règle dans une autre lumière. Elle ne considère pas la Règle de saint Benoît comme un *kanon*, à l'origine un roseau servant d'unité de mesure, d'où un moyen de référence, une fixation de limites, comme dans le « Canon » des Écritures. Au lieu de cela, elle considère sérieusement l'aspect dynamique de la *regula*. La Règle est destinée à donner une direction à un mouvement au-delà du point

⁴ On peut dresser un parallèle entre ces deux tendances et ce que Giles Constable appelle réforme « rétrograde » [*backward-looking*] et réforme « avant-garde » [*forward-looking*]. « Ces deux vues de la *reformatio* sont fortement historiques, mais différemment. L'une renvoie à un point du passé, où l'Église doit s'efforcer de rester ou de retourner, l'autre souligne des circonstances changeantes dans le présent et le futur, auxquelles l'Église doit s'adapter. » « *Reformatio* » in *Religious Life and Thought (11th-12th centuries)*, London, Variorum Reprints 1979, Article II (p. 332 dans la pagination originale).

⁵ « Où est l'esprit sinon dans les observances qui l'incarnent ? » écrivait A. de Vogüé dans un article des *Collectanea Cisterciensia* (33, 1971, p. 235). Mais il savait également que « la véritable fidélité exige un effort constant d'intelligence, parfois la réexpression et le changement » (*Ibidem*, p. 177) (NdlR).

de départ initial. Une illustration graphique de cet aspect du mot est son ancien usage militaire pour décrire le conduit d'une catapulte, permettant de donner sa direction initiale à un projectile. En termes modernes, on peut parler de la Règle comme d'un système de guidage : un moyen de maintenir une direction au sein des variables de la réalité.

C'est dans la ligne de cette seconde approche que je voudrais maintenant réfléchir sur certains thèmes et certains éléments majeurs de la Règle.

Le système de valeurs bénédictin est dialectique

Au dernier chapitre de la Règle, quand Benoît identifie les sources de son système de valeurs monastique, il le fait avec l'intention d'élargir l'horizon mental du moine, non de le restreindre. Benoît qualifie correctement son œuvre d'incomplète : elle ne propose pas une observance complète de justice, mais esquisse une image pratique d'une bonne vie morale et les rudiments du monachisme. Une fois que le moine a maîtrisé ces principes de base, Benoît l'encourage à aller de l'avant en observant l'enseignement des Pères. L'observance de la doctrine présuppose la connaissance, et la connaissance vient par la lecture et la réflexion. Quand chaque moine lit un livre différent (48, 15), la connaissance augmente différemment. La formation n'est pas restreinte dans les limites de la sagesse propre à Benoît. Il invite moines et moniales à faire leur le vaste monde de la tradition catholique et monastique. Des décisions futures dépendront donc des résultats fortuits ou providentiels de cette plus ample *lectio*.

Le champ de sens de Benoît n'est ni clos ni structuré ; il comporte une fermentation d'idées pas toujours compatibles, à différents degrés d'évolution. Quand il fait référence à la tradition du désert (73, 5), représentée implicitement par Jean Cassien et les *Vies* des moines du désert, il complète cette référence en mentionnant la « Règle » de saint Basile⁶. La bizarrerie de cette double indication ne devrait pas nous échapper. Cassien et Basile n'ont pas le même refrain. Le système de valeurs qui anime la spiritualité du désert n'est pas le même que celui trouvé dans les sources ecclésiastiques de Benoît. La divergence la plus évidente est le choix fait entre vie

⁶ Jean Gribomont questionne le renvoi de Benoît à Basile, in « Les commentaires d'Adalbert de Vogüé et la grande tradition monastique » in *Commentaria in S. Regulam I*, (Studia Anselmiana), 1982, p. 109-143. Voir aussi A. de Vogüé, « Entre Basile et Benoît : L'*Admonitio ad filium spirituale* du Pseudo-Basile, » *RBS* 10/11 (1981/82), p. 19-34.

solitaire et cénobitisme⁷. La spiritualité de l'*eremos* ou du désert est anachorétique (mettons Pachôme de côté pour l'instant). D'un autre côté, le chapitre 7 des *Grandes Règles* de Basile (chapitre 3 dans la version latine⁸) est un texte polémique soutenu contre la vie anachorétique que l'évêque cappadocien rejette comme non évangélique.

En suggérant une liste de lectures non exclusive, Benoît ouvre la voie à une croissance authentique dans une compréhension bien plus large qu'une idéologie. Elle renvoie au même principe de complémentarité que Grégoire le Grand applique systématiquement dans sa *Règle Pastorale*. À chaque vertu correspond un opposé, qui est aussi une vertu. Le discernement pastoral consiste à savoir quel bout de la polarité est à recommander à telle personne à tel moment. La « voie moyenne » énoncée par Benoît essaie de prendre en compte les bienfaits des vertus opposées tout en minimalisant leurs tendances négatives. Il s'agit là de « l'équilibre » de Benoît, tant loué ; mais n'oublions pas bien sûr que l'équilibre requiert toujours l'interaction créatrice de deux forces opposées. Ce n'est jamais la poursuite unilatérale d'un extrême⁹.

On pourrait dire que Benoît a établi une dialectique dans la vie monastique, dans laquelle des valeurs liées mais opposées agissent ensemble pour maintenir le cap au sein des changements extérieurs. C'est cette interaction qui a assuré la survie de la vie bénédictine. Au lieu d'une autodestruction, soit par stagnation, soit par manque d'identité à cause de la dispersion des énergies, la voie bénédictine s'est constamment réexprimée et revitalisée en intériorisant de « nouvelles » valeurs sans pour autant lâcher ce qu'elle avait reçu jusque là¹⁰.

⁷ J'apprécie à ce sujet la thèse de Columba STEWART : il considère que ces termes peuvent décrire des niveaux successifs de progrès spirituel, et non des genres de vie différents. « Un autre exemple d'allégorie monastique est la façon dont Cassien utilise les étiquettes 'cénobitique' et 'anachorétique'. Ces mots ont des sens évidents fondés sur un usage commun, mais ils dénotent aussi des degrés de développement au sein de toute forme de vie monastique. » (*Cassian the Monk*, New York, Oxford U P, 1988, p. 28.

⁸ Benoît connaissait vraisemblablement la version latine de Rufin, rédigée aux alentours de 396. Klaus ZELZER [éd.], *Basili Regula a Rufino Latine versa*, CSEL 86, Vienna, Hoelder-Pichler-Tempsky 1986.

⁹ Voir M. CASEY, « 'Balance' in Monastic Life, » *Tjuringa* 9 (1975) 5-11. « The Benedictine Balances » in *Saint Benedict of Nursia : A Way of Wisdom for Today* (Paris, éditions du Signe, 1994) p. 24-25.

¹⁰ « Le but de la libération est la création d'un nouveau niveau de conscience, capable de synthétiser et de transformer l'ordre existant. Quand on pense conflit dans un système dualiste, les systèmes opposés sont jugés irréconciliables, lumière contre ténèbres, esprit contre chair. Mais le concept hégélien de libération n'implique pas l'anéantissement d'un pôle par l'autre. Plutôt, une nouvelle identité émerge, assez forte pour s'appropriier les forces de l'ethos dominant puis de les synthétiser avec les énergies du pôle antithétique ». Nancy Tenfelde CLASBY, « Malcolm Christ and Liberation Theology, » *Cross Currents* 38.2 (Summer 1988) p. 173-184, surtout p. 178.

Nous remarquons donc dans la Règle la base pour différents accents, tous valides dans les circonstances appropriées. Une communauté bénédictine se situera quelque part sur la ligne de démarcation entre les paires de valeurs suivantes :

voie négative		voie affirmative
vie au désert	et	vie urbaine
rusticité	et	urbanité
simplicité	et	sophistication
solitude	et	communauté
silence	et	dialogue
travail répétitif	et	travail constructif
introspection	et	ouverture aux autres
clôture	et	ouverture
liturgie monastique ¹¹	et	liturgie romaine
voie apophatique	et	voie cataphatique
contemplation	et	ministère
uniformité	et	pluriformité
structure	et	latitude
renoncement	et	épanouissement
austérité	et	suffisance
pauvreté	et	provision
jeûne	et	fête ¹²
expérience	et	théologie

¹¹ Pour une simple discussion sur cette distinction, voir Paul F. BRADSHAW, *Two Ways of Praying*, Nashville, Abingdon Press, 1995, p. 13-26. C'est dans les extrêmes que l'on perçoit le mieux les divergences de style liturgique, avec le Cluny du Moyen Âge à un bout de la chaîne, et les pratiques de Cîteaux, des Chartreux et de Vallombreuse à l'autre. Il y a un contraste entre le riche cérémonial d'un côté, et la simplicité apophatique de l'autre. Pour une analyse monastique plus contemporaine, les éléments caractéristiques de la liturgie « monastique » occidentale comprennent : a) la priorité donnée à l'office nocturne des Vigiles, b) l'accent sur l'importance des trois Petites Heures comme moyen conduisant à la prière continuelle, c) l'utilisation de *tout* le psautier sur un cycle hebdomadaire ou bimensuel, d) la tendance à pratiquer la *lectio divina* sur l'Écriture et à embrasser le texte sans corrections ni version abrégée, e) l'accent sur le temps ordinaire : sa vraie nature est révélée dans la sobriété quotidienne plutôt que dans une célébration solennelle.

¹² On ne peut hélas rendre le jeu de mots anglais entre *fasting* et *feasting*.

À n'importe quel moment dans l'histoire d'une communauté, sa physionomie peut ainsi être jugée en lien avec d'autres groupes bénédictins. Chaque communauté a un genre de vie unique qui la distingue des autres communautés et congrégations. Cela implique inévitablement des angles morts dans la perception des priorités ; les connaître ouvre des voies créatrices de défi. En général, « la voie négative » est visible plus fortement dans des groupes réformés récents et parmi ceux qui disent poursuivre une orientation retirée et contemplative. « La voie positive » suit naturellement le choix d'un genre de vie actif, basée sur le ministère, davantage interactif avec la société contemporaine¹³. Les groupes qui ne sont ni « actifs » ni « contemplatifs » ou qui essaient d'être les deux en même temps peuvent être déchirés par des factions, chacune accusant les autres de quitter l'idéal bénédictin. Ceux qui entrent dans de telles communautés se savent observés : tout le monde attend de voir à quelle faction le nouveau venu appartient.

Toutes les qualités énumérées ci-dessus peuvent être grosso modo considérées « bénédictines » et aucune n'est à exclure complètement¹⁴. Les communautés les plus créatrices sont celles qui manifestent une forte tendance aux deux bouts de l'éventail. Le mélange des éléments vient parfois d'une coutume de la tradition ou de la communauté ; il s'agit parfois aussi d'une réponse aux conditions d'une communauté locale, par voie « d'inculturation ». Dans certains cas, une orientation particulière est le résultat de mesures adoptées consciemment pour « corriger » ou rediriger ce qui est perçu comme une déviation de l'idéal.

Une communauté bénédictine créatrice adopte certaines mesures positives et d'autres négatives. Elle comprend en conséquence un champ de forces qui peuvent sembler contradictoires, mais qui pourtant se soutiennent et leur sens s'en trouve élargi. Par ailleurs, un groupe peut atteindre un excellent équilibre entre des qualités apparemment opposées : si une communauté incarne les valeurs à la fois du silence et du dialogue, elle vit bien. L'association de qualités qui semblent mener la communauté dans des directions opposées n'est pas nécessairement source de division et de chaos. Dans la mesure

¹³ Dire que cette ligne de démarcation est assimilable à celle qui sépare les Moines Blancs des Moines Noirs serait trop facile et ne servirait pas à grand-chose.

¹⁴ Y compris la fête. Le jeune Benoît se voit corrigé par Romanus pour jeûner le jour de Pâques : cf. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* 2, 1, 7, (SC 260, p. 134). Au sein de la controverse entre Cîteaux et Cluny, l'auteur de la *Riposte* (éd. A. WILMART in *Revue Bénédictine* 46 [1934] p. 309-344) réplique à la critique du repas des jours de fête en disant : « C'est humain, *humanum est* » (ligne 590, p. 324).

où diverses paires d'opposés produisent une communauté disciplinée et pourtant souple et qui sait s'adapter, il n'y a pas besoin d'insister sur la conformité à une moyenne moins risquée. D'un autre côté, un autre monastère qui se trouve absolument dans la moyenne peut en être là simplement parce qu'il n'adopte aucun « extrême ». Il ne pratique pas le silence ni ne s'engage dans un véritable dialogue ; il n'encourage ni le renoncement à soi ni l'affirmation de soi ; la clôture est mal observée, et pourtant il n'y a pas d'ouverture authentique. Il n'a de passion pour rien. Il choisit instinctivement la voie qui demande le moins de défi. Une telle insipidité est la plaie de l'histoire bénédictine ; elle produit une vie confortable mais qui n'épanouit pas, elle n'offre aucun but au-delà de la simple survie. Pour aggraver le tout, l'autonomie locale peut faire en sorte que ce manque d'orientation est perpétué¹⁵.

Chaque groupe bénédictin se forge une identité propre par son association spécifique des divers éléments possibles dans un genre de vie régi par la Règle. En conséquence, un moine visitant un autre monastère fait l'expérience d'une curieuse ambivalence envers cette communauté semblable et en même temps différente. Il peut être amené à offrir des critiques constructives de la communauté locale, comme le remarque saint Benoît (61, 4). Dans le même temps cependant, il peut être amené à remarquer certains éléments qu'il aimerait voir introduits dans son propre monastère. De façon moins créatrice, des divergences dans l'équilibre des éléments conduisent souvent les communautés à entrer dans une « guerre des observances », où on s'injurie sans égard pour la vérité, la charité ou la modération. La controverse du douzième siècle entre cisterciens et clunisiens n'est qu'un exemple parmi beaucoup des conséquences peu édifiantes du manque d'appréciation de la largeur d'envergure de la vision bénédictine.

La force relative avec laquelle les valeurs de chaque pôle de la dialectique sont tenues est probablement liée au genre de lecture pratiquée en communauté, à supposer que les moines soient *ex professo* de sérieux lecteurs. Le génie de Benoît est de combiner des sources monastiques telles que Cassien et les Pères du Désert avec Augustin, Basile, Clément, Cyprien et d'autres « Pères Catholiques ». La différence de ton entre *RB* 2 et *RB* 64 est probablement due au fait que Benoît suit le Maître dans l'un, et est très influencé par Augustin dans

¹⁵ Les deux remèdes traditionnels à l'inertie institutionnelle sont la Visite Régulière de la communauté par quelqu'un d'extérieur à la communauté et la supervision par le Chapitre Général.

l'autre. Un monastère qui restreint ses apports aux sources monastiques manquera sans doute de la richesse et de l'adaptabilité atteintes par saint Benoît ; les valeurs communautaires, « horizontales » et touchant aux personnes risquent bien d'être sous développées¹⁶. D'un autre côté, l'exclusion pratique de l'archétype de ces écrits monastiques conduit finalement à un manque de contact avec les racines monastiques : les moines deviennent des religieux génériques différenciés seulement par le port du capuchon. Pire encore est la situation dans laquelle un moine ou une communauté ne lit pas du tout ; ne reste alors qu'une option entre la coutume sans âme et l'innovation stupide.

La loi constitutionnelle bénédictine repose sur l'équilibre des pouvoirs

Dans un âge où le pouvoir des dirigeants séculiers n'est pas entravé par des restrictions constitutionnelles, Benoît légifère pour un système de gouvernement dans lequel le pouvoir de l'abbé est circonscrit. De même, la Règle n'est pas un absolu. Le passage le plus explicite sur cette dualité se trouve dans *RB* 1, 2, où les cénobites sont présentés vivant « dans un monastère, [*militans*] sous une règle et un abbé ». Le moine ordinaire est indéniablement « sous l'abbé », mais l'abbé tout autant que le moine est « sous la règle ».

En toute chose, par conséquent, tous suivront ce maître qu'est la règle [...]. L'abbé lui-même fera toute chose dans la crainte de Dieu et en observant la règle, sachant qu'il devra sans aucun doute rendre compte de toutes ses décisions à Dieu, le très juste juge (*RB* 3, 7-11).

Surtout que l'abbé observe en tout point la présente règle (*RB* 64, 20).

Un abbé peut essayer de régner en roi, mais saint Benoît n'envisage rien de plus qu'une monarchie constitutionnelle. Il n'y a en fait absolument aucun fondement pour une autocratie, puisque l'abbé n'a qu'une autorité empruntée ou déléguée ; il est appelé à agir comme représentant du Christ (*RB* 2, 2 ; 63, 15). En tant que tel, il n'a pas le droit d'enseigner, de prendre des mesures ou de commander rien qui ne soit expression des instructions du Christ : *extra praeceptum*

¹⁶ Il est sans doute vrai qu'une philosophie monastique développée indépendamment de la pensée et du vocabulaire contemporains attirera d'abord par son exotisme, mais finira par être aliénante. Une théologie centrée sur la vie réelle est nécessairement ouverte à tout ce qui peut influencer la vie. Cela veut dire qu'elle attire constamment les croyances et dévotions populaires en elle-même et leur donne une couleur monastique. « La théologie monastique avait un caractère pastoral prononcé, parce que doctrine et vie y étaient dans une harmonie réciproque. De ce fait, elle était très ouverte aux idées qui vivaient dans le peuple. » (A. H. BREDERO, « Le Moyen Âge et le purgatoire », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 78.2, 1983, p. 445.)

Domini (RB 2, 4). Saint Benoît répète que l'abbé est soumis à Dieu, non dans le sens qu'il dépasse l'autorité humaine, mais parce qu'il y aura une *discussio* sur l'efficacité de son agir pastoral au Jour du Jugement (RB 2, 6 et 39). Ce sort peut parfois tomber plus tôt que prévu sur un abbé déviant. Si un abbé ne prend pas le bon chemin, l'Église, par l'intermédiaire de l'évêque ou d'autres personnes, peut intervenir pour le déposer (RB 64, 3-6). L'histoire concrète de la vie partagée dans un monastère est un autre inhibiteur de la tyrannie abbatiale, phénomène bien connu mais peu documenté. Un groupe d'hommes vivant ensemble de nombreuses années développe un sens implicite d'identité de corps. Un abbé peut avoir les plans de réformes les plus brillants tout en étant en accord avec la Règle, mais ses efforts ne mèneront à rien s'il n'y a pas de continuité entre l'inertie ou l'élan de la communauté et les propositions de l'abbé. Cela est confirmé par l'expérience de Benoît à Vicovaro. On peut donc être pardonné si l'on élargit le duo **abbé ← règle** en y ajoutant un troisième élément : la communauté. Un abbé doit appliquer la Règle en accord avec les circonstances concrètes de la communauté : son histoire, ses désirs, besoins et grâces. En ordonnant à l'abbé de s'assurer que ses actions sont en réponse aux réels besoins pastoraux de la communauté, Benoît réduit effectivement le champ de son originalité et de son initiative. L'abbé est restreint en étant appelé d'un côté à agir en tant qu'icône du Christ invisible, et d'un autre côté à être le serviteur des différentes *mores* trouvées en communauté. L'abbé doit se conformer et s'adapter aux moines et vice-versa (RB 2, 31-32).

Il est possible que la triade **abbé ← communauté ← règle** produise une impasse et donne la victoire au *statu quo*, auquel cas le rêve bénédictin d'une communauté solide et souple ne verra pas le jour. En admettant que l'abbé a été formé dans la communauté et choisi par elle, et qu'il partage avec ses frères la même philosophie monastique de base, il n'y a aucune raison d'être pessimiste quant à la possibilité d'un éventuel consensus. En plus de la formation à une *disciplina* commune, il convient de considérer l'effet de rassemblement de la *doctrina* de la communauté, par lequel le système de valeurs qui sous-tend les mesures pratiques est constamment exprimé et renforcé. La fusion des horizons accomplie par l'échange entre l'abbé, la communauté et la règle offre un fondement prudent, créatif et dynamique à l'adaptation.

La *conversatio* bénédictine est taillée sur mesure

On peut facilement interpréter les prescriptions de Benoît sur les vêtements du moine au chapitre 55 comme expressions de sa philosophie monastique tout entière :

On donnera aux frères des vêtements adaptés à la situation et au climat de leur lieu d'habitation...

C'est à l'abbé d'en juger...

Quant à la taille, l'abbé veillera à ce que les vêtements ne soient pas trop courts, mais à la mesure de ceux qui les portent (RB 55, 1-8).

Si l'habit a globalement les mêmes caractéristiques que la *conversatio* (RB 22, 2), alors Benoît nous dit d'abord que la vie monastique doit se localiser (« adaptés à [...] leur lieu d'habitation »), principe que l'on peut étendre comme une garantie pour tout essai d'inculturation. Secondement, au lieu de se faire l'avocat muet d'une observance générique, l'abbé devrait certainement se donner la peine de réfléchir sur les modalités d'une nécessaire adaptation. Il s'agit plus d'agir selon le bon sens que de satisfaire préjugés et caprices. Agir autrement est ridicule, comme c'est le cas dans les monastères où l'on met le chauffage à une date fixée d'avance, quels que soient les changements de temps, ou quand les détails de la vie quotidienne sont décidés sur un autre continent. Troisièmement, la vie monastique doit être seyante pour chaque moine en particulier, dans ce sens que sa forme standard doit être capable de s'accommoder aux variations dues aux différentes compositions génétiques, aux histoires et grâces personnelles. Dans un certain sens, chaque moine incarne ce charisme de façon unique. Nous sommes parfois prêts à accepter cela, quand nous sommes de bonne humeur, mais nous pouvons facilement l'oublier et réagir avec frustration quand nous mesurons combien l'autre est différent. Nous mettons en danger le recrutement ou la formation quand nous oublions que le modèle selon lequel chaque moine potentiel est bâti se trouve davantage dans le candidat que dans la communauté. L'éducation monastique consiste d'abord à éveiller la personne, et seulement ensuite à essayer de l'enrichir de la sagesse substantielle inhérente à la communauté monastique. C'est tout l'opposé d'étouffer le néophyte dans l'énorme mais sûre couverture d'une sous culture monastique.

Dans plusieurs passages de la Règle, Benoît accepte un déterminant de base de l'observance. Il reconnaît que la taille de la communauté et l'agencement du monastère¹⁷ changent les impératifs de certaines tâches, comme celle de servant de table (RB 35, 4). La taille de la communauté détermine aussi des choix faits pour la liturgie (17, 6), l'administration (31, 17) et la participation des officiers dans les

¹⁷ Cette expression est une traduction de *secundum... positionem loci* plus hardie que l'habituelle « selon les conditions locales ».

tâches communes (35, 5). La pauvreté ou les besoins locaux (40, 5 ; 48, 7), un dur travail et la chaleur de l'été (39, 6 ; 41, 4) suffisent pour modifier ou adoucir une pratique normale.

Les facteurs dépendant des situations varient nécessairement, il est parfois nécessaire d'utiliser des moyens variés pour parvenir aux fins proposées par Benoît. L'abbé a besoin d'être un peu alchimiste. « Il règlera et disposera toute chose de telle manière que les frères sauvent leur âme et travaillent sans avoir motif à récriminer » (*RB* 41, 5).

Les réformateurs cisterciens du douzième siècle ont adopté l'*unanimitas* comme idéal et ont vu son application dans une solide mesure d'uniformité. Le nouvel Ordre se multipliant rapidement et s'étendant géographiquement, il devint évident que l'imposition *a priori* d'un modèle rigide ne marcherait pas. Ces moines, solidement formés, ont conclu que l'unanimité ne serait pas forcément diminuée par l'application du bon sens. Le coutumier cistercien, qui a évolué entre les années 1130 et 1170, contient un passage qui exprime ce principe :

Pour cela et pour tout ce qui concerne cette période [de la moisson], chaque Église fera selon les conditions locales (*secundum positionem locorum*¹⁸) et les dispositions de son abbé et de son prieur, car on ne peut observer partout les mêmes façons de faire¹⁹.

La distribution est faite selon les besoins

La présentation, au début du chapitre 34, de la distribution selon les besoins, est fondée sur *Ac* 4, 32 ; les différentes reprises de ce thème témoignent d'une influence provenant de la Règle de saint Augustin. Le critère préféré de Benoît est la suffisance, mais c'est une mesure subjective : ce qui est suffisant pour l'un peut être excessif ou insuffisant pour l'autre. Benoît répugne à offrir une norme objective : « Ce n'est pas sans scrupule que nous fixons la mesure de l'alimentation pour autrui » (*RB* 40, 2). En ce qui concerne la nourriture, la boisson, le travail manuel et le vêtement, Benoît précède ses injonctions de *credimus*. Il utilise le pluriel d'autorité, mais insiste sur le fait que son jugement n'est pas absolu (39, 1 ; 40, 3 ; 48, 2 ; 55, 4). C'est comme s'il ajoutait, comme il le fait à propos de la distribution des psaumes en 18, 22 : « si elle ne plaît pas à quelqu'un, qu'il en

¹⁸ Michael Casey traduit littéralement l'expression par « according to the placement of its lands », c'est-à-dire selon le lieu où se trouvent ses terres.

¹⁹ Danièle CHOISSELET et Placide VERNET, *Les Ecclesiastica officia cisterciens du XII^e siècle*, Reiningue, La Documentation Cistercienne, 1989, 84, 32, p. 244.

établit une autre qu'il jugera meilleure. » Une telle hésitation n'est pas due à l'indécision ou à un manque de principe, mais à un sens raffiné des différences individuelles, spécialement celles fondées sur les besoins personnels.

Sans merci pour les aberrations provenant d'un esprit de rébellion, d'un manque de discipline ou des vices, Benoît reconnaît que l'éventualité d'une observance optimale existe principalement dans les années de maturité ; elle prend du temps à se développer et finira par faiblir. Tel est le fait de notre nature humaine ; cela ne résulte pas du mal. « Chacun doit être traité selon son âge et son jugement » (*RB* 30, 1). Telle est la raison pour laquelle Benoît donne libre cours à l'instinct naturel de miséricorde dans le cas des anciens, des enfants et des faibles. Mais juste au cas où quelqu'un se sente poussé à insister sur la norme commune, « l'autorité de la Règle » assure que la bonté prime (*RB* 37, 1-3) sur une adhésion inflexible à la loi écrite. Benoît est toujours conscient que des normes différentielles s'appliquent dans le monastère.

Que l'abbé fasse tout avec tant de mesure que les faibles eux-mêmes ne renoncent pas à l'idéal des forts (*RB* 64, 19).

Quant aux frères infirmes ou délicats, on leur donnera un travail ou un métier tel qu'il leur évite l'oisiveté sans les écraser ou les faire fuir un labeur accablant. L'abbé prendra leur faiblesse en considération (*RB* 48, 24-25).

En conséquence, nous remarquons une différence radicale de l'approche du Maître dans l'attitude évangélique de Benoît envers les malades et les faibles, le soin desquels reçoit la priorité absolue (*RB* 36, 1-2). Benoît permet de nombreux adoucissements à la discipline ordinaire pour accélérer leur retour à la santé, mais c'est l'attention, le soin, l'amour et la sollicitude qu'il désire avant tout dans l'attitude de ses disciples.

La faiblesse morale attire la même compassion que la maladie physique. Les chapitres 27 et 28 invitent l'abbé à agir autrement qu'un policier envers des délinquants. Son zèle pour l'amendement du pécheur doit être adouci par une lecture habile des causes du problème, accompagné d'une intervention empreinte de persévérance et de créativité. Le souci de la personne est plus évident dans ces chapitres que le zèle pour un niveau élevé d'observance monastique. Même la décision finale de renvoi n'est pas considérée comme un acte vindicatif, mais comme un moyen d'empêcher le problème d'infecter toute la communauté (*RB* 26, 6-8).

Un exercice très éclairant consiste à noter toutes les exceptions et dérogations mentionnées dans la Règle²⁰. Un abbé se trouve parfois dans la nécessité d'abandonner des principes qu'il apprécie, du fait qu'ils ne sont pas applicables dans sa communauté. On en trouve un premier exemple dans l'attitude de Benoît envers la tempérance. Après avoir cité la position traditionnelle selon laquelle « le vin ne convient aucunement aux moines », il remarque que « de nos jours, on ne peut les en persuader » (*RB* 40, 6). Au lieu de céder complètement, Benoît se contente stratégiquement de demander à ses moines de rester dans les limites de la sobriété, puisqu'ils ne peuvent supporter l'abstinence totale. On trouve la même discrétion un peu plus haut dans le texte, quand Benoît restreint ses exigences dans la psalmodie à ce que ses moines peuvent accepter (*RB* 18, 22-25).

En formulant ses conseils, Benoît semble avoir sous les yeux tout le panorama des personnalités qui constituent une communauté monastique typique. Sa connaissance des différences entre individus, des occasions spéciales et des circonstances particulières, le font hésiter à imposer un régime qui, dans la plupart des cas, pourrait avoir des effets contraires au but espéré. Même s'il insiste sur le fait qu'un candidat doit comprendre la Règle et apprécier la possibilité de vivre sous celle-ci (*RB* 58, 9-10), il reconnaît aussi que les circonstances changent et que des besoins authentiques peuvent apparaître après un certain temps. Il est inévitable que des arrangements spéciaux soient faits pour les diverses infirmités, *propter diversorum infirmitatibus* (*RB* 39, 1).

Il faut, non pas faire acception des personnes – tant s'en faut – [*personarum – quod absit – acceptio*], mais prendre en considération les infirmités (*RB* 34, 2).

De la Règle émane l'esprit que Benoît espère voir à l'œuvre dans l'administration pratique de l'abbé. Les moines devraient être en paix, sachant que leurs besoins seront pris en compte : *omnia vero necessaria a patre sperare monasterii* (*RB* 33, 5). Si un abbé considère son

²⁰ Cf. M. CASEY, « *Quod experimento didicimus* : The Heuristic Wisdom of Saint Benedict », *Tjurunga* 48 (1995), p. 3-22. La première partie (p. 4-14) est intitulée « Une législation moins que parfaite ». Le paragraphe suivant est extrait de la p. 20 : « Benoît non seulement prêche la tolérance à ses moines (72, 5), mais il la pratique lui-même. Il ne se plaint pas des différences, mais il les accepte comme faisant partie de la vie. Il y a dans toute communauté des différences d'âge (30, 1 ; 37, 1-3), de statut (2, 18), d'éducation (8, 3), de personnalité (2, 31-32), de grâce (40, 1-2), d'inspiration (20, 4 ; 49, 6), de santé (36, 1-10 ; 39, 1-2), de force (48, 24-25) et de disposition (2, 12 ; 2, 24-29 ; 31, 6-7). Benoît considère cela comme allant de soi et il essaie de formuler ses recommandations de façon à inclure un éventail de possibilités personnelles. »

ministère comme la charge des faibles, et non comme un pouvoir tyrannique sur les forts (*RB* 27, 6), il répondra quand ces besoins seront révélés, « sans agitation, ni lenteur, ni mollesse, sans récrimination ni désaccord exprimé [...] car Dieu aime celui qui donne avec joie²¹ ».

Le plus difficile dans l'acceptation des besoins de tel ou tel moine comme principe fondamental de gouvernement est que cela requiert des supérieurs d'être détachés de leurs propres besoins d'exercer leur pleine autorité. L'obtention d'informations sur les dispositions subjectives est toujours imprévisible, et arriver à un consensus au milieu d'un fourré de sensibilités monastiques exacerbées dépasse l'imagination de ceux qui pensent que les monastères sont des zones de tranquillité, de détachement et de paix. Cela ne veut pas dire que gouverner un monastère est un exercice de gestion de crises ; il y a cependant un soupçon de doute sur tout plan d'ensemble. Même s'il est clair que Benoît envisage une administration bien organisée et prévoyante, il est évident aussi qu'il espère que l'abbé n'essaie pas de réaliser cela en passant par-dessus les besoins et aspirations légitimes de ses moines. « Que l'abbé sache combien difficile et rude est la tâche qu'il a reçue : conduire des âmes et être au service d'un grand nombre avec leurs humeurs » (*RB* 2, 31).

Il y a différents dons de la grâce

Un gouvernement fondé sur le besoin crée un climat de sympathie et de compassion, mais il comprend un danger, qu'Ayn Rand identifie dans son roman intitulé *La révolte d'Atlas*. Une administration qui concentre son énergie sur les faibles et les chancelants peut, par inadvertance, négliger les forts et les créatifs. Si l'on en croit les behavioristes, ceux qui sont constamment récompensés en raison de leur fragilité ne développeront sans doute jamais une inclination à être fort. Il en résulte une communauté heureuse d'être co-dépendante, mais où tout défi est exclu. Dans une telle communauté, ceux qui ont de l'imagination et des idées peuvent être exploités à l'extrême jusqu'à ce qu'ils craquent ; il peut aussi y avoir une discrimination partiellement inconsciente à leur égard. Dans tous les cas, un tel souci unilatéral n'est qu'une parodie de ce que Benoît envisage.

²¹ *RB* 5, 14-16. Que saint Benoît me pardonne de changer le contexte de cette citation ! Il l'utilise pour l'obéissance du moine envers la volonté de Dieu manifestée à travers les ordres de l'abbé. Je l'utilise pour l'obéissance de l'abbé envers la volonté de Dieu manifestée à travers la réalité d'un besoin humain authentique.

Les quatre-vingt-dix-neuf brebis sont laissées dans la montagne (RB 27, 8), mais chacune d'elle sera tour à tour celle qui s'égarera. L'abbé, pendant ce temps, doit faire preuve d'une charité « égale pour tous », affirme d'abord Benoît, avant de préciser par un ajout personnel que « sa rectitude doit être unique envers tous, selon leurs mérites » (RB 2, 22). L'amour différentiel est la base de l'*auctoritas* de l'abbé ; il fait ce qui est nécessaire pour aider chaque moine à grandir, selon les circonstances et le *kairos*, en respectant les situations qui peuvent changer d'un moment à l'autre : *miscens temporibus tempora* (RB 2, 24).

Cela veut dire que le ministère de l'abbé non seulement soutient les faibles, mais aussi procure énergie et direction à ceux en qui, à un moment donné, la grâce de Dieu est à l'œuvre avec puissance. Cela peut impliquer de les inviter à un niveau de tempérance dépassant la norme de la communauté, voire la pratique de Benoît lui-même (RB 40, 4²²). En carême, chaque moine est ainsi encouragé à suivre le mouvement de la grâce, même s'il s'agit de dépasser la mesure établie (RB 49, 5-10). Les forts s'irriteront devant si peu et voudront faire davantage (RB 64, 19) ; ils n'envieront pas ceux dont on attend une moindre observance (RB 34, 3). Dans un certain sens, on s'attend à ce que les moines fervents refusent d'en rester au gentil minimalisme proposé pour l'observance de la communauté, et poussent constamment les limites jusqu'à une mise en pratique plus haute et plus pure de leur vocation (RB 7, 67-70). Si l'abbé est appelé à obéir à la volonté de Dieu manifestée dans les limites humaines, il est tout autant obligé de se soumettre à cette même volonté manifestée dans les dons de la grâce, apparemment distribués au hasard.

Bernard de Clairvaux n'y va pas de main morte quand il condamne les attitudes individualistes (*singularitas*), mais il sait aussi que l'harmonie et le progrès d'une communauté dépendent d'une capacité générale à tolérer les différences, non seulement celles fondées sur un besoin spécial, mais aussi celles qui proviennent de la grâce, d'un don particulier et de la vocation de chacun.

Il s'avère même que les dons de la grâce pour le moment sont divers et que les membres ne paraissent pas tous appelés à la même activité. À condition cependant que l'unité intérieure et l'unanimité rassemblent cette multiplicité et la resserrent par la cohésion de la charité et le lien de la paix²³.

²² Quand les moines de Vicovaro veulent empoisonner saint Benoît, ils versent le poison dans le vin avec, semble-t-il, la certitude qu'il sera bel et bien consommé.

²³ BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons pour l'année*, éd. Brepols/Taizé, 1990, Traduction par Pierre-Yves ÉMERY, p. 245 (*SBO IV*, p. 352, 11-14).

Dans une large mesure, le bien-être de la communauté requiert non seulement que les besoins soient pris en compte, mais aussi que les énergies créatives présentes dans la communauté trouvent leur pleine expression, pour le bienfait des moines doués et aussi comme source de vie providentielle pour la communauté tout entière voire pour l'Église.

Le système de Benoît n'est ni complet ni fermé

Il est facile d'assumer que des qualités intangibles comme l'identité et le bon moral sont plus facilement le résultat d'un système serré, omniprésent et complet, plus ou moins séparé d'influences « extérieures » qui pourraient être source de contamination. En fait, c'est l'inverse qui semble vrai ici. Le contrôle social provoque souvent une ambivalence dans laquelle la conformité extérieure cohabite avec une rébellion intérieure rampante. On peut toujours forcer à agir, et avec le temps les bonnes habitudes suivent, mais les croyances et les valeurs présupposées par les normes et les prescriptions ne sont pas automatiques. Le conflit est inévitable. Le fait de « se sentir bien » pour une communauté dépend largement de la compatibilité entre ce qui est extérieurement prescrit et le don intérieur de ses membres. Les lois peuvent cacher un *malaise*²⁴ spontané et limiter son expression, mais refuser de reconnaître l'existence d'un certain mécontentement ne peut jamais réduire l'anxiété qu'il nourrit²⁵. Il semble qu'un système plus ouvert et plus souple soit nécessaire, malgré les difficultés qu'il cause à court terme.

Benoît lui-même l'a appris par expérience (*RB* 59, 6) et à travers ses lectures tout au long de sa vie. On peut présumer qu'il s'attendait à ce que ses disciples soient ouverts comme lui au changement. On attend de l'abbé qu'il écoute le conseil de la communauté (*RB* 3, 2), pas seulement en temps de crise, mais au quotidien. De plus, Benoît reconnaît que le Seigneur révèle souvent une meilleure façon de faire à ceux qui ne sont pas encore complètement moines (*RB* 3, 3). C'est comme s'il avait conscience des dangers de l'idéologie et des points faibles de l'institution. Dans un système fermé, ce qui respecte l'habitude est considéré comme forcément meilleur ; l'organisation se

²⁴ En français dans le texte.

²⁵ Diane Vaughan, dans son étude intitulée *Uncoupling : How and Why Relationships Come Apart*, (London : Methuen 1988), analyse les ruptures dans le mariage et dans d'autres genres de relations. Elle situe le commencement du processus de rupture dans un certain caractère secret, voilant le fait que la personne ne se sent pas à l'aise dans la situation. Si le « secret » est rompu et la difficulté mise à jour, le dialogue et la négociation peuvent souvent empêcher d'atteindre le point de destruction de la relation. Il y a probablement là des leçons pour la formation monastique.

protège contre les défis en marginalisant toute initiative de changement. Seuls les simples et les petits voient que l'empereur est nu ; d'où l'importance d'accorder double poids à la moindre critique formulée par les plus jeunes, surtout si l'on considère le prix qu'ils paient en désapprouvant ouvertement. On trouve la même qualité chez le moine de passage, et l'abbé doit prendre sérieusement en considération ses réactions (*RB* 61, 4). Pour Benoît, dans les deux cas, la critique n'est pas la cause du message ; il le dit explicitement : c'est le Seigneur qui révèle et dirige un agent humain à rendre manifeste la nécessité d'un changement de direction. Si le fauteur de troubles est véritablement prophète, l'abbé ferait alors mieux de faire attention au lieu d'essayer de le faire taire ou de le critiquer.

La résistance aux données est une cause de stagnation, la politique monastique en est une autre. Des projets spécifiques reçoivent parfois des étiquettes tendancieuses ; il en résulte qu'au lieu d'un juste discernement, on aboutit à des factions et des divisions. Il y a en particulier une étrange dualité dans les attitudes envers ce qui est considéré « vieux » ou « nouveau ». Pour beaucoup, il y a « le bon vieux temps », et l'épithète « nouveau » est le plus méprisable. Qualifier quelque chose de « moderne » n'est généralement pas un compliment monastique. Pour d'autres, « vieux » ou « traditionnel » peut signifier dépassé, usé ou obsolète. On ne respecte pas le souhait de Benoît : on ne regarde pas suffisamment les choses en face ; au lieu d'examiner des données avec la sagesse née de l'expérience et de la lecture, préjugés et préjugés prévalent, quitte à renvoyer à de soi-disant *topoi* d'autorité pour ajouter un semblant de poids à des opinions tenues de façon peu honorable.

Au douzième siècle, les cisterciens ont essayé de passer par-dessus les résidus des ajouts des siècles pour retourner à une observance plus primitive de la Règle. Mais les moines noirs, traditionnels, les considérèrent comme forgeurs de nouveautés, ayant la présomption de rejeter le *statu quo*, comme violateurs de la Règle qu'ils prétendaient suivre. Il en résulta un débat insoluble et dénué de sens, dont les seuls effets furent la politisation de l'observance monastique et l'introduction d'une polarité entre « le retour aux sources » et l'*aggiornamento*. Nous assistons aujourd'hui à un cessez-le-feu entre bénédictins et cisterciens, mais je ne suis pas sûr qu'un traité de paix ait jamais été signé.

On rencontre actuellement une situation similaire entre les cisterciens de la Stricte Observance (Trappistes) et les congrégations cisterciennes qui ont choisi de suivre ce que l'on appelait jadis la « Commune Observance ». Quel groupe peut revendiquer une continuité historique avec la réforme de 1098 ? Les Trappistes possèdent

la propriété du monastère de Cîteaux et prétendent être plus proches du genre de vie originel. L'Ordre de Cîteaux considère les soi-disant « cisterciens réformés » comme un groupe qui s'est séparé de la réalité cistercienne pour former un nouvel Ordre au dix-neuvième siècle. Qui sont les « anciens » et les « nouveaux » cisterciens ? Qui sont les « vrais » ? Quelle est la traduction la plus fidèle du charisme cistercien ? Autant de questions sans queue ni tête.

« La fidélité créatrice » peut sembler être un oxymoron pour certains, mais c'est peut-être en fait une tautologie : la fidélité peut-elle être autrement que créatrice ? On a dit que les grandes hérésies trinitaires et christologiques du premier millénaire étaient toutes conservatrices. Leurs partisans refusaient d'aller au-delà des limites fixées par le concile précédent ; c'est seulement le dernier concile qu'ils rejetaient. Si l'Église, la théologie et la vie monastique sont essentiellement des réalités en développement, rester à la traîne devient alors un vrai danger et une tentation. Les « progressistes » peuvent bien sûr aussi aller trop loin, mais leur attrait est en grande partie limité aux blasés. Ceux qui résistent au changement se considèrent défenseurs plutôt qu'attaquants, pourvus des puissantes armes de la nostalgie et de la sentimentalité, et exploitant la peur de l'inconnu.

Mon intention explicite dans cet article a été de soutenir que la Règle de saint Benoît crée un environnement favorable au changement continu, et de montrer que les périodes de l'histoire furent davantage sources de vie quand l'esprit bénédictin répondit positivement et avec énergie aux circonstances. Aucune expression de l'esprit bénédictin n'est universellement normative. Comme certains bons vins, le monachisme ne voyage pas bien, il est meilleur là où il est apparu.

Pour revenir à notre frère Petroc, il nous faut admettre que presque tous les éléments de la *conversatio* ont changé durant son sommeil, des lits des moines à leurs habits, en passant par leur conception de la vie. On peut cependant peut-être préciser cette affirmation avec une clarification en vogue au moment de la parution du roman : l'esprit bénédictin reste officiellement le même, même s'il y a eu beaucoup de changements matériels. On a dit que la forme provient de la potentialité de la matière ; de même peut-on dire que de la matière première de l'homme moderne, l'Esprit a produit de nombreuses espèces de moines, uniques et qu'on ne peut répliquer. Et saint Benoît en est sûrement fier.

Tarrawarra Abbey
Yarra Glen
VICTORIA 3775 (Australia)

Michael CASEY, ocsa