NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

100 N° 5 1978

Saint Benoît aujourd'hui. la vie monastique et son aggiornamento

Adalbert DE VOGÜÉ

p. 720 - 733

https://www.nrt.be/en/articles/saint-benoit-aujourd-hui-la-vie-monastique-et-son-aggiornamento-1080

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Saint Benoît aujourd'hui

LA VIE MONASTIQUE ET SON AGGIORNAMENTO

Ecrire, en ce dernier tiers du XX[e] siècle, un commentaire de la Règle de saint Benoît n'est pas à première vue une entreprise très prometteuse. Passe encore pour la partie historique et critique [1] : personne ne verra d'inconvénient à ce qu'un érudit scrute le vieux texte, en appliquant à son élucidation le soin minutieux que déploient les exégètes de la Bible. Mais quand on en vient au commentaire doctrinal et spirituel [2], c'est-à-dire à une interprétation qui tente de rejoindre la vie monastique actuelle, les circonstances ne paraissent guère encourageantes.

En effet, les douze dernières années ont été marquées par un recul très net de l'autorité de la Règle dans presque tous les monastères bénédictins ou cisterciens qui s'en réclament. L'office d'abord, puis un bon nombre de pratiques et d'observances qu'elle prescrit, quand ce n'est pas de principes fondamentaux qu'elle a posés, ont été modifiés ou abandonnés. De ce fait, la lecture de certaines de ses parties ou même de sa totalité a été ressentie çà et là comme inopportune ou inutile. On en a fait des traductions tronquées, on a même proposé de la récrire.

Est-ce donc bien le moment de traiter comme une norme de vie actuellement signifiante et directive cette Règle que les intéressés eux-mêmes paraissent considérer de moins en moins comme leur règle ? En ces quelques années d'après-Concile, on s'est plus éloigné d'elle qu'en des siècles. S'il veut adhérer à la réalité et se faire entendre, le commentateur n'est-il pas voué à demeurer dans de vagues et prudentes généralités, en présentant notre relation à la Règle de façon aussi peu précise et astreignante que possible ?

Si cette ligne d'interprétation large, libérale, accommodante, paraissait se recommander, ce n'est pourtant pas elle que le commentaire en question a suivie. Prenant acte des évolutions récentes, il ne les considère pas indistinctement comme heureuses ou même légitimes. Sans céder à l'idéalisation du vieux texte, dont il relève

---

1. *La Règle de saint Benoît*, t. IV-VI. *Commentaire historique et critique*, coll. *Sources chrétiennes*, 184-186, Paris, Cerf, 1971.

2. ***La Règle de saint Benoît*, t. VII. *Commentaire doctrinal et spirituel*, volume** annexe de la collection *Sources chrétiennes*, Paris, Cerf, 1977. Cf. *infra*, note 24.

de façon assez neuve les limites et les déficiences, il le prend toutefois plus au sérieux et le serre de plus près qu'on ne l'a fait généralement dans le récent aggiornamento.

Au lendemain de la publication de ce commentaire, il peut être intéressant de réfléchir à la question sous-jacente, celle du rapport de religieux vivant aujourd'hui à une législation vieille de près de quinze siècles. Ce faisant, nous ne perdrons pas de vue qu'un problème analogue se pose à toute société religieuse tant soit peu éloignée de ses origines. Si par souci de pertinence nous parlons seulement de cette vie monastique dont nous avons l'expérience, d'autres pourront s'approprier *mutatis mutandis* ce qu'ils trouveront de valable dans nos réflexions.

Pour les moines comme pour tous les religieux, la charte de l'aggiornamento est le décret *Perfectae caritatis* de Vatican II [3]. Son double programme, énoncé dès le titre et maintes fois répété, est « rénovation » (ou « retour ») et « adaptation ». Le premier de ces mots d'ordre (*renovatio, reditus*) se réfère au passé, ou plus exactement à ce qui, venant du passé, demeure permanent : avec les « sources de toute vie chrétienne », on nomme « l'esprit des fondateurs », « l'inspiration primitive des instituts » [4]. C'est cet « esprit » ou « inspiration », né dans le passé, qu'il s'agit de rendre plus pur et plus vivant. Quant au second terme (*accommodata*), il regarde le présent, auquel il demande qu'on s'adapte en tenant compte des « conditions changées des temps » [5].

— I —

Ces deux directives peuvent servir de cadre à notre réflexion. Tout d'abord, puisqu'il s'agit de vie monastique bénédictine, l'« esprit du fondateur » est évidemment celui de saint Benoît, et l'« inspiration primitive de l'institut » est à chercher dans sa Règle. Jusqu'ici tout est clair, mais la difficulté commence quand on essaie de cerner ou de situer cet « esprit », cette « inspiration ». Le faire consister simplement, comme on le faisait il y a une dizaine d'années, dans une « attitude spirituelle d'ouverture à l'Esprit, d'abandon

3. Promulgué le 28 octobre 1965. Voir *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, Décrets, Déclarations,* Paris, Centurion, 1967, p. 471-490 (*Decretum de accommodata renovatione vitae religiosae*).

4. *Perfectae caritatis,* § 2 : *continuum reditum ad omnis vitae christianae fontes primigeniamque institutorum inspirationem ; § 2 b : fideliter agnoscantur et serventur Fundatorum spiritus propriaque proposita necnon sanae traditiones...*

5. *Perfectae caritatis,* § 2 : *aptationem ipsorum (institutorum) ad mutatas temporum condiciones.*

total à Dieu, de pauvreté », en contraste avec « des coutumes et un cadre de vie quotidienne décrit jusque dans les détails », nous paraît une description tout à fait inadéquate. Entre cette « attitude spirituelle » très générale et les « coutumes » très particulières dont on fait mention, il y a en réalité un troisième élément d'importance capitale : les grandes observances dans lesquelles l'esprit du monachisme se réalise et que les us et coutumes ont pour but de déterminer. Ces observances comprennent les renoncements fondamentaux du monachisme — au mariage, à la propriété, aux affaires du monde — et d'autres plus particuliers ou plus relatifs, mais non moins nécessaires : privations d'aliments et de sommeil, restriction des besoins à l'indispensable, retranchements sur la liberté d'agir et de parler, de paraître et de communiquer. A ces renoncements qui se nomment célibat et pauvreté matérielle, jeûnes et veilles, obéissance et silence, solitude et clôture, il faut joindre une manière distinctive de se vêtir et des occupations caractéristiques : la prière, tant aux heures fixées qu'au long du jour, la *lectio divina* alternant avec le travail accompagné de « méditation », le service mutuel entre frères et l'hospitalité envers ceux du dehors. La manière de pratiquer ces choses peut bien varier à l'infini, une ou plusieurs d'entre elles peuvent même faire défaut plus ou moins complètement dans tel cas particulier [6], leur ensemble n'en constitue pas moins un genre de vie nettement défini et constant dans ses grandes lignes, une *conuersatio* qui se reconnaît au premier coup d'œil.

C'est dans ce faisceau d'observances que nous paraît consister de façon tangible et permanente l'esprit de la vie monastique, l'esprit de saint Benoît. Et c'est pourquoi nous croyons à la nécessité d'un certain littéralisme dans l'observation de la Règle. Esprit et lettre sont trop intimement liés pour qu'on puisse « abandonner la lettre et garder l'esprit », comme le voudrait un slogan facile. S'il est vrai que « la lettre tue, mais l'Esprit donne la vie », un récent commentateur de cette maxime paulinienne nous rappelle opportunément que « sans l'Esprit le texte tue, mais sans le texte l'Esprit serait aphone » [7]. Ce qui est dit là de l'Esprit de Dieu vaut a fortiori de l'esprit de saint Benoît et du monachisme : sans un texte cet esprit serait sans voix, sans une lettre il n'appar-

6. Notamment quand on passe du cénobitisme à l'anachorèse, ces deux genres de vie n'en appartenant pas moins, aux yeux des anciens, à l'unique profession monastique.

7. Voir *2 Co 3, 6* et le commentaire de la *Traduction œcuménique de la Bible. Nouveau Testament*, Paris, 1975, p. 531, note o. Ailleurs (p. 467, note *u*), on observe que la distinction lettre-Esprit (*Rm 7, 6*) vise « l'opposition entre la loi écrite de Moïse et la loi de l'Esprit (*Rm 8, 2*) et nullement la distinction entre la ' lettre ' d'une loi et son ' esprit ' ».

tiendrait pas à notre monde d'esprits incarnés. Hors de la pratique de certaines observances, l'esprit de saint Benoît n'est qu'un mot.

Mais peut-être avons-nous tort d'employer le terme « littéralisme », qui suggère l'étroitesse et l'inintelligence. En parlant ainsi, notre seul propos est de faire entendre que toute vraie fidélité à Benoît doit se traduire par des actes. Mais une telle fidélité ne peut se passer d'intelligence et de prudence, non plus que d'une sérieuse connaissance de la tradition littéraire et spirituelle qui enveloppe la Règle. Pour prendre un exemple, on sera fidèle à ce que prescrit la Règle en matière de vêtement, non point en conservant de façon plus nominale que réelle les articles vestimentaires énumérés dans son chapitre 55, dont en fait la forme, la signification et le rapport au costume civil se sont profondément altérés au cours des siècles, mais plutôt en adoptant une tenue proche du vêtement moderne, qui soit, comme le veut Basile, simple, pauvre, fonctionnelle, unique en toute circonstance, à la fois commune à tous les frères et différente de celle des séculiers. Ce sont ces normes fondamentales de l'habit, formulées dès le principe par « notre saint Père Basile » et valables pour chaque génération, qu'il importe de connaître et de suivre si l'on veut se comporter effectivement en disciple de Benoît et en moine [8]. Elles ne permettent ni de se vêtir chacun à sa guise comme on le fait dans le monde, ni de porter seulement en quelques circonstances de la vie conventuelle un vêtement de cérémonie qu'on ôte pour travailler et sortir. Ce sont ces abandons ou ces contrefaçons qui s'opposent réellement à la Règle, non l'adoption d'une tenue différente de celle qu'elle mentionne, mais répondant exactement aux mêmes exigences.

Serrer de près la lettre ne revient donc pas pour nous à une conformité aveugle, servile, mécanique, mais implique la réflexion, le discernement, le savoir. Semblable à ces tuteurs qu'on place auprès des jeunes plantes pour offrir à leur croissance un axe et un support, la règle monastique est destinée à soutenir le développement de personnes et de communautés vivantes, intelligentes, libres. Pas plus que la plante ne se transforme, à l'image de son tuteur, en un bois raide et rectiligne, moines et monastères n'ont à se tendre pour devenir de purs et rigides observateurs d'une règle sans vie. Mais comme le végétal s'enroule souplement autour de l'axe voisin dont il fait son centre et s'appuie sur lui pour monter, ainsi l'être humain en tendance vers Dieu va et vient avec sa liberté lucide autour de la règle de vie qu'il s'est donnée. Chaque personne, chaque communauté, comme chaque plante, use de ce

8. C'est là, si l'on veut, « abandonner la lettre et garder l'esprit », mais un esprit qui, au lieu de s'évanouir dans un espace idéal, s'incarne en un comportement bien défini.

support à sa manière inventive et unique. Autant que la plante grimpante, cependant, la vie humaine, individuelle ou communautaire, a besoin pour s'élever d'une telle *regula* qui dirige et soutienne sa montée, de laquelle elle ne s'écarte un instant que pour y revenir, dont la direction inflexible la garde de l'inconstance et du relâchement.

Suivre la Règle, non dans les nuages d'une vague inspiration, mais dans la lettre et le concret de ses grandes observances est donc un programme qui, loin d'étouffer l'intelligence et la recherche, provoque bien au contraire à un tel effort. Cependant cette volonté de vérité ne doit pas être confondue avec une exigence étroitement rationaliste qui réclame pour chaque pratique une raison claire et distincte. En réalité, la signification des observances ne peut être définie a priori et une fois pour toutes. Il en est de ces prescriptions de la Règle comme de tout texte écrit, si l'on en croit le structuralisme contemporain. De même qu'un texte n'est pas simplement porteur et gardien d'une signification donnée, mais producteur de sens multiples, indéfiniment variés, imprévisibles, pour ceux qui le lisent, de même la prescription régulière est source de sens divers pour ceux qui la mettent en pratique. Qu'il s'agisse de silence, de jeûne ou de n'importe quelle autre observance de règle, on constate chez les auteurs, même contemporains, qui en traitent une multitude d'interprétations différentes. Selon Benoît comme selon le Maître [9], le silence des moines a pour motifs la fuite du péché et l'humilité, spécialement vis-à-vis du « docteur » qu'est l'abbé. Mais ces deux ou trois aspects du silence monastique ne sont que le début d'une liste interminable de significations possibles, parmi lesquelles nous sommes surpris de ne pas trouver mentionnées par Benoît les valeurs qui nous tiennent le plus à cœur, comme le sens contemplatif du silence et l'aide qu'il apporte à la prière.

Les motivations des observances varient donc, et non seulement d'un théoricien à l'autre, mais encore d'un observant à l'autre, voire d'un temps à l'autre pour le même sujet qui les met en pratique. Ce qui ne change pas, c'est l'observance elle-même, c'est-à-dire, dans le cas que nous venons de citer, le fait de garder le silence et de ne pas parler [10]. Là est l'élément universel et constant de

---

9. *RB* 6 (*La Règle de saint Benoît*, t. I, Paris, 1972 [*Sources chrétiennes*, 181], p. 470-473). Cf. *RM* 8-9 (*La Règle du Maître*, t. I, Paris, 1964 [*Sources chrétiennes*, 105], p. 398-417). D'autres aspects du silence sont esquissés ailleurs par Benoît. Voir *La Règle de saint Benoît*, t. IV, p. 259-280.

10. Faut-il rappeler que *taciturnitas* (*RB* 6, T) ne signifie pas seulement « l'esprit de silence », comme le voudraient certains traducteurs et commentateurs, mais **le fait même de ne pas parler (cf. *RB* 42, 9) ?**

la vie monastique, qu'on chercherait en vain dans les théories dont elle fait l'objet.

L'important pour des moines n'est donc pas de déterminer a priori ce que signifient les observances, mais de les pratiquer. Cette pratique elle-même leur révélera jour par jour ce qu'elles signifient. Un des Conférenciers de Cassien l'avait bien dit : « C'est par l'expérience de l'agir que s'obtient la connaissance de toute chose [11]. » La méthode éducative du monachisme ne consiste pas à poser des principes spéculatifs d'où se déduisent des applications pratiques, mais à introduire dans un système d'observances vécues qui dévoilent peu à peu leur sens. Dans un tel processus, la praxis est primordiale. Il faut commencer par « faire les petites choses », comme disait Jean XXIII [12], et se laisser enseigner par elles. En un sens différent mais voisin, l'école évagrienne ne se lasse pas de professer que la seule voie vers la « théorie » contemplative est la « pratique » de la lutte contre les vices [13]. Il n'existe pas d'autre moyen de connaître Dieu que de renoncer à tout ce qui n'est pas lui.

Ce primat de l'expérience et de la pratique devrait tempérer l'impatience de comprendre et la hâte à juger qui, dans l'Antiquité déjà [14] et plus encore aujourd'hui, s'empare quelquefois des esprits quand ils considèrent les observances traditionnelles. Faire de leur complète intelligibilité, ou comme on dit encore, de leur « lisibilité » la condition *sine qua non* de leur maintien, c'est aller au rebours de la pédagogie du monachisme, c'est-à-dire de son esprit lui-même. C'est aussi se vouer à un appauvrissement certain, en se privant de tout ce qui n'est pas immédiatement justifiable au regard d'un sens commun à courte vue. Heureux qui sait accepter un donné quelque peu opaque et le pénétrer par une lente assimilation jusqu'à le faire sien.

Si l'esprit du monachisme, et donc celui de Benoît, est inséparable des observances concrètes où il se réalise, il s'ensuit que la vie monastique bénédictine est un programme objectif, dont on peut dire avec une certaine sûreté ce qui lui est conforme ou non. Qu'un large pluralisme règne parmi les moines, on ne saurait s'en étonner ni y trouver à redire. Mais toutes les interprétations de la Règle ne se valent pas pour autant. Suivant qu'elles actualisent plus ou moins les directives de Benoît et ses tendances profondes, elles

---

11. CASSIEN, *Conf.* 18, 3, 1 : *per operis experientiam etiam rerum omnium scientia subsequetur.* L'abbé Piamun promet cela à « ceux qui s'empressent d'imiter fidèlement, plutôt que de discuter, tout ce qu'ils voient les anciens faire et enseigner ».

12. Alors nonce à Paris, à un maître des novices bénédictin qui nous l'a rapporté.

13. Voir p.ex. CASSIEN, *Conf.* 14, 9-11 (cf. *Inst.* 5, 33-34).

14. Voir CASSIEN, *Conf.* 18, 3.

peuvent être considérées comme plus ou moins adéquates. Il faut en dire autant des évolutions qu'accomplissent les monastères. Suivant qu'elles les rapprochent ou non du programme tracé par la Règle, elles sont plus ou moins louables.

Cependant de telles appréciations ne s'appliquent, on le pense bien, qu'aux éléments institutionnels qui forment le cadre objectif de l'existence des moines, non à la qualité subjective de cette existence telle que la mènent communautés et personnes. Si les observances servent de paramètre à la vie monastique, elles ne peuvent être prises seules, de toute évidence, pour des critères de sainteté. Il faut même aller plus loin et souligner leur insuffisance et leur ambiguïté. A plusieurs reprises nous l'avons fait dans notre commentaire [15], en constatant que telle observance communautaire constitue à la fois un admirable témoignage d'obéissance au commandement de Dieu et un péril latent d'énerver celui-ci ou de lui imposer des limites. L'observance la meilleure ne saurait dispenser d'écouter avec une avidité toujours renouvelée ce que dit la parole divine. Ce n'est pas sans raison que Benoît, juste avant d'indiquer les trois signes de vocation du moine — « zèle pour l'office, pour l'obéissance, pour les humiliations » — demande qu'on examine si le novice « cherche vraiment Dieu » [16]. Si les trois signes en question authentifient la « recherche de Dieu véritable », celle-ci réciproquement doit motiver et animer le triple « zèle ». Sans ce grand souffle du désir de Dieu, tout dans la vie monastique, que ce soient les tests de vocation mentionnés là ou généralement l'ensemble des pratiques et des observances, devient étroit, mesquin, insignifiant.

Moyennant cette réserve capitale, il reste vrai que le monachisme est fait d'observances. Parmi celles-ci, il en est que Benoît réglemente en détail, comme la prière commune, le régime alimentaire ou l'horaire quotidien. D'autres éléments au contraire, et non des moindres, sont à peine indiqués ou même virtuellement passés sous silence : la chasteté ne fait l'objet d'aucun traité, voire d'aucune recommandation précise ; le caractère distinctif et proprement religieux de l'habit n'apparaît guère ; un exercice aussi fondamental que la « méditation » (réciter par cœur des textes scripturaires au cours du travail) ne reçoit pas une mention ; l'*ordo* de l'office laisse ignorer que l'acte essentiel de celui-ci est le temps de prière silencieuse après chaque psaume.

Ces lacunes montrent la nécessité de ne pas séparer Benoît

15. *La Règle de saint Benoît*, t. VII, p. 187-188 et 191-192 (l'office et le « Priez sans cesse ») ; 286-287 (le service hebdomadaire et le « Servez-vous mutuellement dans la charité ») ; 290-292 (l'organisation hospitalière et *Mt* 25, 31-46).

16. *RB* 58, 7 (t. II, p. 626-628) : *Et sollicitudo sit si reuera Deum quaerit, si sollicitus est ad opus Dei, ad oboedientiam, ad obprobria.*

des auteurs contemporains qui permettent de l'éclairer [17]. Le « fondateur » de « l'institut », comme dit le Concile, est moins en l'occurrence un individu qu'un groupe, on peut même dire un milieu et un mouvement. Dépourvu d'intentions créatrices, de vues révolutionnaires, de prétentions originales, Benoît se propose seulement de synthétiser et de mettre au point, pour quelques monastères italiens de sa génération, la doctrine et la pratique d'une tradition cénobitique déjà longue. Tout le monachisme ancien, reflété dans sa Règle, est nécessaire pour l'illustrer.

Cet état de choses a un impact direct sur le problème qui nous occupe, celui de définir ou du moins de décrire l'« esprit du fondateur », l'esprit de Benoît. Pour ce faire, on a prôné récemment, sous le nom de « lecture historique », une méthode consistant à saisir ce par quoi l'œuvre de Benoît se détache de ses sources littéraires et de son environnement. En le confrontant avec le Maître et Cassien, auxquels il doit tant, et avec tous les autres auteurs dont il dépend, on prendrait sur le vif ses réactions, ses intentions, ses tendances propres, et l'on s'attacherait de préférence à ces traits les plus personnels, en attribuant moins d'importance à ce qu'il hérite d'une tradition et reproduit sans discussion.

Loin de nous de sous-estimer cette méthode différentielle, dont nous avons constamment usé dans nos commentaires. Quand on a la chance de posséder les états successifs d'un texte, il est du plus haut intérêt d'observer comment il s'est élaboré. La comparaison des divers états met en singulier relief bien des traits qui resteraient inaperçus, et s'il s'agit, comme c'est sans doute le cas pour le Maître et Benoît, d'auteurs distincts, elle révèle la pensée particulière de chacun. Cependant il serait dangereux de s'intéresser tellement à ces particularités de l'auteur final qu'on en vienne à ne plus considérer comme essentiel le fond commun sur lequel elles se détachent. L'esprit de Benoît ne se manifeste pas seulement dans ce qu'il ajoute, retranche ou modifie chez ses devanciers, mais encore et peut-être surtout dans le fait qu'il reprend massivement leurs directives et leurs doctrines. Un tel fait marque le propos de s'insérer dans la tradition et un accord fondamental sur les bases du monachisme. Celles-ci, en définitive, sont plus importantes que les modalités qui résultent des retouches personnelles de Benoît. Ce qui compte par-dessus tout, c'est qu'il ait fait sien cet ensemble d'institutions et d'observances qui constitue la vie monastique.

S'il n'est pas sans inconvénient de privilégier les notes particulières du fondateur, il serait plus périlleux encore de prétendre « prolonger

17. Voir par exemple les articles rassemblés dans notre recueil *Autour de saint Benoît. La Règle en son temps et dans le nôtre*, coll. *Vie monastique*, 4, Bellefontaine, 1975. Cf. l'article cité plus bas (n. 21), 237-238.

la courbe » de l'évolution au delà du point où il l'a lui-même menée et laissée, en poussant à fond, par exemple, la tendance modérée de ses règles d'ascèse. But avoué de la « lecture historique » dont nous parlions, cette sorte d'extrapolation serait d'autant plus mal venue que, loin de regarder ses propres dispositions comme des innovations heureuses et des pierres d'attente pour de nouveaux progrès, Benoît les présente au contraire comme des concessions regrettables, voire comme des mesures minimales qu'on ne peut réduire encore sous aucun prétexte. L'esprit de la Règle est un esprit d'insatisfaction, qui tend à regagner plutôt qu'à perdre, à renforcer les observances plutôt qu'à les affaiblir. Autant que des mitigations consenties, il faut tenir compte de cette insatisfaction déclarée et de ces appels à faire davantage. S'il y a une voix à entendre, une courbe à prolonger, c'est bien celle-là. Plutôt qu'à élargir le fossé qui sépare ses prescriptions de celles de ses devanciers, c'est à le combler que Benoît convie ses moines. Le dernier mot de sa Règle est une recommandation des « Pères », un rappel d'observances antérieures et plus exigeantes qui restent pour lui le but à rejoindre.

— II —

Ces remarques faites sur ce que *Perfectae caritatis* appelle « l'inspiration première des instituts », « l'esprit des fondateurs », passons au second point du programme conciliaire : « l'adaptation aux conditions changées des temps ».

Un tel effort d'adaptation suppose avant tout une perception de la différence des temps, de l'épaisseur de l'histoire. A cet égard, il faut noter d'emblée que la différence en question n'affecte pas seulement tel ou tel point de la Règle, mais la Règle entière. Pour justifier l'abandon d'un de ses articles, il arrive qu'on déclare celui-ci « conditionné par le temps » (*time conditioned, zeitbedingt*) — et par là on pense avoir dit : caduc. En fait, ce qualificatif ne s'applique pas seulement à l'article envisagé, mais à l'ensemble de l'œuvre. C'est du début à la fin que la Règle bénédictine, comme tout ouvrage humain, porte profondément l'empreinte d'un certain temps. Ses enseignements spirituels eux-mêmes, comme la grande doctrine de l'humilité, n'échappent pas à ce conditionnement. Si donc on rejette telle ou telle de ses prescriptions comme « conditionnée par le temps », il ne faut pas se dissimuler que ce motif de rejet atteint virtuellement toute la Règle — sans excepter cet « esprit » que le Concile nous invite pourtant à cultiver . . .

Le problème herméneutique ne consiste donc pas à séparer ce qui est conditionné par le temps, et dès lors périmé, de ce qui échapperait au temps et resterait toujours valable, mais à recon-

naître comment un document tout entier conditionné par un autre temps (et donc, en un sens, périmé) garde aussi en son entier une signification toujours actuelle. C'est pourquoi, soit dit en passant, on ne serait pas bien avisé de réduire la lecture de la Règle à des morceaux choisis. Tout ce qu'elle dit n'est sans doute pas observable à tout moment, mais tout y est bon à entendre et reste pour nous au moins une question.

Comment donc actualiser le vieux texte ? Sous le nom de « lecture proportionnelle », on a proposé une méthode visant à dégager « ce que l'auteur ferait aujourd'hui », compte tenu du nouveau contexte historique dans lequel il se trouverait. « Ce qui est constant, ce n'est pas la matérialité des solutions, mais la proportion entre les conditions de l'époque et la réaction du fondateur... En voyant ce que notre fondateur a fait pour son temps et en connaissant les conditions de notre temps, nous trouverons ce qu'il ferait maintenant [18] ».

Même habillée de symboles mathématiques, cette théorie n'est en réalité qu'un jeu d'esprit. Il est aussi vain de se représenter ce que Benoît ferait dans l'Eglise de notre temps que d'imaginer comment Napoléon se comporterait dans la France d'aujourd'hui, comme si l'un et l'autre personnage pouvait être abstrait de la situation historique où il s'est constitué. L'inanité de la démarche se vérifie d'ailleurs par ses résultats. En fait, ces spéculations n'aboutissent qu'à vider le message bénédictin de tout contenu original : « ce que Benoît ferait », c'est simplement ce que tout le monde fait aujourd'hui.

Le même effet d'aplatissement et de banalisation résulte de certains efforts visant à saisir ce qu'on appelle « l'intuition première » de l'enseignement spirituel de Benoît [19]. Une fois qu'on a mis de côté ses douze degrés d'humilité, considérés comme « trop marqués par la culture et la mentalité d'une époque étrangère à la nôtre », que reste-t-il à faire sinon de citer Kierkegaard, Bernanos, la Petite Thérèse, et de développer à la suite de ces excellents auteurs récents une notion de l'humilité qui n'a presque rien de commun avec celle du chapitre 7 de la Règle ? Sans qu'on y ait peut-être songé, cette recherche de l'« intuition première » n'est qu'une variante de la « lecture proportionnelle » critiquée plus haut : ce qu'on cherche à nouveau, c'est ce que Benoît enseignerait maintenant, autrement dit ce qui se pense et s'écrit généralement de nos jours. Sous le langage bénédictin, on ne découvre rien d'autre que le sens commun des chrétiens d'aujourd'hui.

---

18. O. du Roy, *Moines aujourd'hui*, Paris, Ed. de l'Epi, 1972, p. 259.
19. *Ibid.*, p. 313-316.

L'herméneutique consisterait-elle donc à substituer ce que nous pensons aux pensées de l'auteur, à prendre occasion des mots qu'il prononce pour déployer un discours tout fait qui ne prête aucune attention à ce qu'il dit ? Malgré une évidente bonne volonté, on peut se demander si ce n'est pas là ce qui arrive encore à tel auteur américain qui vient de commenter le même chapitre 7 de la Règle à la lumière de Freud. Quand il retrouve dans ces douze degrés d'humilité l'« ascèse du désir » freudienne, sa démarche nous laisse aussi perplexe que celle de ce dominicain français qui les mettait naguère en relation avec les « sept dons du Saint-Esprit » du thomisme. Freud et saint Thomas sont assurément des maîtres en leur matière et rien n'empêche de croire qu'ils ont atteint l'un et l'autre un niveau de vérité si profond et si universel que leurs analyses découvriraient des structures valables pour l'homme du VI^e^ siècle comme pour celui d'aujourd'hui. Mais Benoît n'élabore pas sa doctrine de l'humilité à partir des mêmes données ni par les mêmes voies. A considérer les éléments et la préhistoire littéraire de ce chapitre 7, il semble déjà assez douteux qu'un schéma constitué de la sorte puisse correspondre à une théorie psychogénétique telle que celle de Freud. Dans le détail, les rapprochements qu'on opère entre l'« échelle d'humilité » et l'analyse freudienne s'avèrent plus d'une fois peu significatifs ou forcés. Ce qui se produit là, c'est encore la substitution d'un discours à l'autre. Celui qui parle n'est plus Benoît, mais Freud.

De façons diverses, les herméneutiques que nous venons de mentionner réduisent toutes l'enseignement de la Règle aux manières de penser et d'agir qui sont courantes actuellement. Cette réduction ne prive pas seulement le message bénédictin de son originalité. Elle tend aussi à séculariser le monachisme. L'accommodation *à notre temps* demandée par le Concile est en effet difficile à distinguer de l'acommodation *au monde*, c'est-à-dire à la société séculière dans sa sécularité même.

Il est vrai qu'aggiornamento et ouverture au monde ne sont guère séparables dans l'œuvre de Vatican II. De toute évidence, une telle ouverture pose un problème particulièrement sérieux aux institutions monastiques, fondées sur la *fuga mundi*. Mais nous n'avons pas à considérer ce problème ici. Le texte de *Perfectae caritatis* sur lequel nous réfléchissons ne demande aux religieux que de s'adapter aux conditions changées *des temps*[20]. Une telle

20. Dans *Perfectae caritatis* § 18 (cf. 2 *d*), le Concile demande qu'on donne aux religieux une « connaissance suffisante des modes de vie ainsi que des manières de voir et de penser de la vie sociale actuelle ». Mais il s'agit là d'information, non de conformation.

consigne ne touche pas expressément la relation de la vie religieuse *au monde*, qui reste en principe ce qu'elle est.

Si l'on tient présente à l'esprit cette distinction, il ne paraît pas nécessaire ni même souhaitable que l'adaptation au temps présent s'accompagne d'une atténuation de la rupture avec le monde qui entre dans la nature même du monachisme. Or il faut bien constater que l'aggiornamento entraîne souvent avec lui une certaine mondanisation. A l'intérieur des monastères comme au dehors, personnes, comportements et choses monastiques se différencient de moins en moins de leurs homologues séculiers. On dira qu'il ne s'agit que de détails superficiels et sans importance. Plus d'une fois, pourtant, d'importantes valeurs religieuses sont atteintes par ces abandons, d'où résulte pour la vie monastique une véritable perte de substance.

Un mot qui revient souvent dans les propos tenus à ce sujet est celui d'« authenticité ». Quelle qu'en soit la signification exacte pour Heidegger et son école, d'où il semble être tombé dans le public, ce dernier l'entend volontiers comme une condamnation de tout ce qui sort de l'ordinaire et requiert l'effort. Porter un habit spécial, s'appeler entre soi « père » et « frère », observer en communauté un ordre d'ancienneté, tout cela et le reste, qui se détache des mœurs civiles contemporaines, passera ainsi pour « inauthentique ». Il n'est pas sûr, toutefois, qu'un tel reproche puisse épargner quoi que ce soit dans un genre de vie qui, par définition, se construit en marge de la vie courante. De proche en proche, rien dans la vie des moines n'y peut échapper. Quand il s'agit de comportements monastiques, un tel souci d'authenticité conduit à d'authentiques absurdités.

Jusqu'ici nous n'avons fait que signaler des pièges et des malfaçons de l'*accommodatio* prescrite par le Concile. Il resterait à en jalonner les voies de façon positive. A cet égard, ce que nous avons dit plus haut des principes à suivre pour une rénovation de l'habit peut servir d'exemple. Il ne s'agit ni de conserver tel quel un vêtement dit « traditionnel », mais de fait profondément différent, en pratique et en signification, de celui que portaient Benoît et les Pères, ni à l'inverse de renoncer à toute différenciation par rapport au vêtement séculier ou de porter seulement en quelques occasions une tenue de parade, mais de tenir compte des usages vestimentaires de notre temps pour créer un habit religieux répondant complètement au propos originel et actuel de vie monastique. Celle-ci, aujourd'hui comme hier, ne peut se passer de ces signes. Une foi qui ne s'exprime plus par des signes est à demi-morte. Un monachisme « intériorisé », qui n'ose plus se distinguer visiblement de la société séculière, n'est plus un monachisme.

Dans un cas comme celui-là, « rénovation » et « adaptation », loin de s'opposer, vont de pair. L'esprit du fondateur se retrouve à mesure qu'on se dégage d'une fidélité factice pour entendre et mettre en pratique aujourd'hui ce que veut dire la Règle. L'exigence d'adaptation de Vatican II a pour effet de susciter une intelligence et une observation plus profondes du vieux texte.

Il devrait en être de même sur toute la ligne. En révisant l'ensemble de leurs usages, les moines ont à discerner non seulement ce qui est désuet dans ceux-ci, mais encore ce qui s'écarte sans bonne raison du programme tracé par Benoît. Non spécialement qualifié pour la première partie de cette tâche, l'historien peut contribuer à la seconde en faisant apparaître plus nettement ce qui sépare nos concepts et nos mœurs actuels de l'enseignement de la Règle. Usage de la nourriture et du sommeil, de la parole et du rire, emploi du temps et choix des activités, sanctification du travail et modalités de la prière, sur tous ces points et bien d'autres la distance est grande entre elle et nous. Et les différences auxquelles nous pensons ne sont pas de celles qui viennent du changement des temps et sont inévitables. Elles tiennent essentiellement à l'altération ou à l'affaiblissement de l'esprit. La rénovation de celui-ci devrait rendre les observances non plus lâches, comme ce fut trop souvent le cas dans le récent aggiornamento, mais au contraire plus pures et plus vigoureuses.

Ce retour à l'observance et à l'esprit n'est pas toujours de façon évidente dans la ligne d'une accommodation au temps présent. C'est ainsi qu'en matière d'ascèse corporelle, il irait manifestement à contre-courant du mouvement général de l'Eglise latine en ces dernières générations, qui vient d'aboutir à l'effacement presque complet de pratiques traditionnelles telles que l'abstinence et le jeûne. Le monachisme doit-il se laisser entraîner par cette vague en renonçant à ses propres traditions ascétiques ? Nous croyons au contraire qu'il rendrait grand service à l'Eglise entière en les maintenant, ou plutôt en les faisant revivre. Si, dans ces dernières années, toute une jeunesse en mal de spiritualité est partie pour l'Inde, n'est-ce pas que nos monastères, trop homogènes au christianisme courant, ne lui offraient pas l'autre voie dont elle avait besoin ?

En d'autres termes, s'adapter au temps présent ne signifie pas qu'on doive se conformer à sa mentalité et à sa pratique communes. Maintenir ou développer une différence peut être au contraire la meilleure façon de lui être présent et utile. Infiniment complexe, comme tout moment historique, ce temps n'impose pas *une* sorte d'accommodation, mais offre la possibilité de multiples. C'est en devenant plus fidèle à elle-même, en affirmant son originalité, en

suivant sa propre ligne que la vie monastique y trouvera son véritable point d'insertion.

Quand donc nous constatons un écart entre la Règle et nous, il n'est pas sûr a priori que celui-ci doive être versé dans la catégorie des modifications dues au temps, qu'on devrait accepter ou même accentuer en esprit d'adaptation à l'époque présente. Il peut s'agir à l'inverse d'une défaillance de l'esprit monastique à laquelle on a le devoir de remédier. La Règle de Benoît n'est pas seulement pour les moines la source historique, fixée dans le passé, des règles concrètes qu'ils observent [21]. Cette image d'une source immobile, loin en arrière, dont le cours de l'histoire ne cesserait de nous éloigner, ne représente qu'une partie de la réalité. Semblable en fait à ce « rocher spirituel » qui « suivait », dit Paul, les Israélites au désert [22], la Règle accompagne les moines de génération en génération et constitue une source toujours présente à laquelle il suffit de tendre la main pour s'abreuver [23] — les réformes qui se sont succédé à travers quinze siècles d'histoire bénédictine sont là pour en témoigner. L'éloignement par rapport à la Règle n'est pas à tous égards une nécessité. Des retours sont possibles et se produisent effectivement. Puisse l'actuel aggiornamento être compté parmi eux, de sorte que l'antique Règle joue pour nous son rôle plénier, qui, au-delà de l'impulsion originelle et d'une assistance dans le présent, comporte encore, en direction de l'avenir, un appel constant à nous réaliser comme moines [24].

F 89830 Saint-Léger Vauban Adalbert DE VOGÜÉ
Abbaye Sainte-Marie
de la Pierre-qui-Vire

21. Comme nous l'avons développé, de façon trop unilatérale, dans « *Sub regula uel abbate* ». *Etude sur la signification théologique des règles monastiques anciennes,* dans *Collectanea Cisterciensia* 33 (1971) 209-241. Voir surtout 234-235.

22. *1 Co 10,* 4.

23. Ce rôle de source permanente étant impliqué, dans l'article cité plus haut (n. 21), par ce que nous disions de « la règle comme monument de la tradition » (225-227 ; cf. 232-237).

24. Deux remarques, pour finir, sur des comptes rendus récents de notre ouvrage. L'un d'eux (*Esprit et Vie* 88 [1978], 142-143) dit que ce *Commentaire doctrinal* n'embrasse pas toute l'étendue de la Règle. C'est là une erreur : on le confond, semble-t-il, avec le *Commentaire historique* qui l'a précédé. Une autre recension (*Recherches de science religieuse* 66 [1978] 304-308) nous qualifie d'antimoderne. Entendons-nous. Si, pour être moderne, il faut s'enfermer dans la problématique contemporaine et tout juger à partir de là, certes nous ne le sommes pas. Mais ne l'est-il pas aussi, et peut-être mieux, celui qui, tout en communiant à la pensée de son temps, reste assez lucide pour en percevoir les limites et s'efforce de l'ouvrir à ce qui s'est pensé en d'autres temps ?