NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

98 N° 7 1976

Aux sources de l'obéissance religieuse (à suivre)

J.-M.R. TILLARD (op)

p. 592 - 626

https://www.nrt.be/fr/articles/aux-sources-de-l-obeissance-religieuse-a-suivre-1136

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Aux sources de l'obéissance religieuse

Il est impossible de traiter de l'obéissance religieuse en l'isolant de l'ensemble du projet de « suite du Christ ». Tous les éléments de celui-ci se recoupent, déteignent l'un sur l'autre. L'obéissance n'existe que dans la symbiose de la pauvreté, du célibat, de l'engagement apostolique, de la prière, qui dessine le visage de telle forme de vie religieuse. La tâche apostolique que, par exemple, Dominique confie à ses frères donne à leur obéissance sa couleur, qui n'est plus celle de l'obéissance cistercienne. Tout comme, en sens inverse, l'accent démocratique de l'obéissance dans la fraternité conventuelle marque profondément l'activité des premiers Prêcheurs. A ce point qu'il est difficile de discerner des hiérarchies au sein de ces éléments de la vie dominicaine. Surtout quand on sait combien elle tient à unifier les diverses harmoniques de la *vita apostolica :* à la fois vie à l'exemple des apôtres rassemblés autour de Jésus et annonce de la Bonne Nouvelle sur les traces des premiers évangélisateurs. De même, l'obéissance ignatienne et l'activité de la Compagnie de Jésus se trouvent si étroitement liées que l'on doit renoncer à rendre compte de l'une sans appeler l'autre à la barre.

D'ailleurs, sauf rarissime exception, on n'entre pas en religion dans le but de vivre un type spécial d'obéissance. On fait au contraire profession d'obéissance afin de pouvoir « suivre le Christ » dans le projet religieux, selon un type précis de réalisation de celui-ci. L'appel religieux repose en effet sur une lecture particulière du fait évangélique qui éveille une décision. Comme chez ceux qui, au dire des évangélistes, quittaient tout pour « suivre Jésus », au prix de ruptures avec la façon habituelle de vivre. Les exégètes ont souligné que dans la remarque de Pierre « nous, nous avons tout laissé et nous t'avons suivi » (*Mt 19, 27*) et dans la suggestion de Jésus « vends ce que tu possèdes ... puis viens, suis-moi » (*Mt 19, 21*) la pointe de la pensée était le « *te* suivre », « suis-*moi* » [1]. Vends, quitte tout *afin de* pouvoir me suivre. Et suivre évoque ici le geste très concret de passer avec Jésus de village en village. Etre avec lui prend la place du métier, du foyer, avec ce qu'ils impliquent de relations et d'attentions.

Dans le cas du religieux, se trouvant, lui, dans le temps ouvert par la Résurrection, cette « suite » s'accomplit par l'adoption d'une

1. Ainsi P. BONNARD, *L'Evangile selon saint Matthieu,* Neuchâtel-Paris, 1963, p. 288 ; S. LÉGASSE, *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux.* Paris, 1966, p. 196, 207, 213.

situation existentielle particulière proclamant qu'il considère le Dieu révélé en Jésus-Christ sinon comme le bien unique du moins comme l'« unique nécessaire ». Il entend, en effet, inscrire cette conviction, qui forme le cœur de l'Evangile, dans les valeurs fondamentales autour desquelles il se construit. En un acte de foi profond, il décide ainsi de risquer d'une façon radicale son existence sur elle.

L'obéissance est l'un des éléments nécessairement impliqués dans cette démarche d'adoration existentielle. Elle ne trouve que là son sens. C'est d'ailleurs pourquoi à qui la scrute en profondeur elle apparaît liée moins à une obligation qu'à une exigence. Exigence rattachée à la volonté ferme de « suivre le Christ », en ne trichant pas avec son appel. Et volonté d'autant plus libre que cette prise de distance à l'endroit des biens les plus fascinants va contre des tendances puissamment enracinées en l'homme et que l'Evangile ne contredit pas. Le propos d'obéissance apparaît au creux de la décision que prend un chrétien de faire de l'intégralité de son destin d'homme la reconnaissance en acte de la transcendance absolue du Dieu révélé en Jésus, ce qui exige qu'il hausse le plus possible la préoccupation de sa vie au-delà du pouvoir, de la sexualité, de l'argent.

Obéissance et discipline

Ceci permet déjà, en ce qui concerne l'obéissance, une précision. Elle paraît évidente, bien qu'on l'ait peu soulignée. Il existe tout un registre plus ou moins ample d'obéissance sociale, nécessairement assumé par la profession religieuse et néanmoins étranger à ce que celle-ci a de caractéristique. C'est la soumission à une certaine réglementation de l'existence quotidienne. Il s'agit au fond d'« une méthode raisonnable pour permettre à des gens raisonnables de vivre ensemble » [2]. Rares, en effet, sont les groupes humains soucieux de paix et d'efficacité qui ne sentent pas spontanément la nécessité d'un minimum de lois du comportement auxquelles il faudra se soumettre. Sans cette mise en ordre, impossible de bâtir une vie sociale. Que l'on songe à la nécessité d'un horaire, à l'adoption de certaines façons de faire communes sans lesquelles on sombre dans un perpétuel cafouillage.

Question toute simple. Question de bon sens. Question importante pourtant et avec laquelle quiconque s'engage dans le projet religieux — essentiellement communautaire — n'a pas à tricher.

---

2. Ce que souligne K. RAHNER, « A propos de l'obéissance religieuse », dans *Mission et grâce*. II. *Serviteurs du peuple de Dieu,* Paris, 1963, p. 131-165 (surtout p. 139). Voir aussi P. JACQUEMONT, *Autorité et obéissance selon l'Ecriture dans Vie Spir. Suppl.* 21 (1967), 340-359.

Il risquerait autrement de saper à la base, par le refus de consentir aux servitudes les plus humbles, la possibilité d'une *koinônia* fraternelle. La charité et le souci des autres passent par là. Ce peut être agaçant, mais la vie humaine appelle ces contraintes inévitables qui n'ont rien de dramatique et pèsent sur la masse des hommes. Que d'adolescence dans certaines contestations des normes communautaires, à ce niveau des impératifs de la vie en groupe ! Il serait grotesque que, par défaut d'une discipline minimale, les religieux énervent leur *koinônia*. Ils montreraient par là qu'au moment même où ils cherchent — avec raison — à gommer le plus possible ce qui dans leurs apparences extérieures ferait d'eux une caste à part, ils continuent de refuser la communion aux situations les plus ordinaires des hommes. Manque de logique qui n'est pas rare et se manifeste également à d'autres plans. L'assentiment aux exigences de la loi du bien-vivre-ensemble fait partie du terreau où s'enracine le projet religieux [3].

Ainsi intégrés à la vie quotidienne du religieux, règlements ou horaires ne sauraient néanmoins être confondus avec le noyau formellement religieux de son obéissance. Et si, répétons-le, le souci du bien commun (que vise celle-ci) se traduit par l'attention à ces impératifs, ce n'est pas sur ces derniers que doivent se concentrer l'effort du théologien scrutant l'obéissance religieuse et a fortiori la recherche du religieux lui-même.

Il est vrai qu'on a parfois confondu l'axe de l'obéissance religieuse avec la régularité. Et, en sens inverse, aujourd'hui, constatant l'allégement et la relativisation de ce chapitre des constitutions ou des coutumiers, on pense souvent que du fait même l'obéissance religieuse se trouve compromise. Or c'est là mettre l'accidentel sur le même pied que l'essentiel. Et, par voie de conséquence, dévaluer ce dernier. Sans porter sur le passé un jugement global négatif — ce serait injuste et bête [4] — il faut pourtant remarquer qu'une fixa-

---

3. Les mutations dans le style d'habitat, la non-convergence des horaires, etc., imposent aujourd'hui de nouvelles exigences, où la charité est impliquée tout autant que le souci du bien commun. Ainsi : exigence d'un certain silence qui respecte la solitude des autres frères, d'un savoir-vivre qui allège le poids de la promiscuité, d'une régularité aux actes communs qui permette à la petite communauté une prière régulière, d'une discrétion interdisant d'imposer le fardeau d'une présence trop régulière de ses propres amis, etc.

4. Comme exemple d'une vision passée ne mêlant pas les hiérarchies, citons l'introduction au chapitre XVI (*De la régularité*), des *Règles communes et Constitutions des Frères des Ecoles chrétiennes*, édit. 1947, p. 37-38 : « Il est nécessaire que les Frères s'appliquent à eux-mêmes et prennent pour fondement et pour soutien de leur régularité ce que dit saint Augustin au commencement de sa Règle, que ' ceux qui demeurent dans une Communauté doivent avant toutes choses aimer Dieu et ensuite le prochain ' ; parce que ces Commandements sont ceux qui nous sont principalement donnés de Dieu, et *parce que la régularité quelle qu'elle soit, si on la sépare de l'observation de ces deux Commandements, est très inutile pour le salut, puisqu'elle n'est établie,*

tion sur les détails les plus minimes, allant parfois de la façon de s'asseoir à celle de piquer les épingles du voile, a pu conduire à une perte de la hiérarchie des valeurs. On peut en effet se soumettre à mille prescriptions, se refuser la moindre initiative, être le miroir vivant du règlement, bref pratiquer l'obéissance sociale dont nous parlons, et dans le secret de son cœur ne pas vivre la profondeur même de l'obéissance voulue par la « suite du Christ ». Car celle-ci dit infiniment plus qu'une discipline. Mais, d'autre part, ceci explique pourquoi elle ne se trouve pas nécessairement compromise lorsqu'on réduit considérablement les codes de comportement communautaire. En ce domaine, comme en bien d'autres, la simplification des styles de vie permet un décapage mettant en relief les lignes essentielles. Ce qui conduit à l'authenticité. Car la tentation, si souvent dénoncée par les auteurs spirituels, de se donner bonne conscience et de se croire quitte en s'appuyant uniquement sur l'observance des prescriptions disciplinaires, s'éclipse peu à peu. Les religieux sont aujourd'hui conviés par l'Esprit à une obéissance qui jaillisse du cœur de leur projet et ne soit pas d'abord consentement à une conduite sociale. Sans elle, d'ailleurs, ils se retrouveront vite devant la béance du vide. Au moment où disparaît le péril des légalismes de la lettre des textes, ils ont à retrouver la lettre que l'Esprit a inscrite sur leur cœur en les appelant à « suivre le Christ ».

Obéissance « incarnée » et obéissance « fonctionnelle »

Ecartons donc du noyau essentiel de l'obéissance le registre de la discipline, tout en plaidant pour une attitude de bon sens et d'humour en ce domaine. Mais nous nous heurtons à une nouvelle difficulté, exigeant elle aussi une clarification.

Dans la tradition monastique, où chaque monastère demeure indépendant — quoi qu'il en soit du regroupement en congrégation — le moine s'insère en un seul « espace » de l'obéissance (celle qu'il doit à la Règle, aux coutumes et à l'Abbé de son monastère). Le religieux de la plupart des fondations postérieures au haut moyen âge se trouve lié, lui, par sa profession à des « espaces » divers d'obéissance. D'abord, en effet, il appartient à une communauté locale. Celle-ci est normalement le lieu où, avec ses frères, il cherche la fidélité à son appel, dans une communion de charité et de vérité. Là, on se construit l'un par l'autre. Puisqu'il faut, pour se faire entendre, employer des adjectifs courants, nous décrirons ce premier niveau comme celui de « l'obéissance sur le terrain », de l'obéis-

---

dans les Communautés, que pour donner à ceux qui y sont de la facilité à observer avec exactitude les Commandements de Dieu, et que la plupart des Règles sont des pratiques qui y ont rapport ».

sance « incarnée », de l'obéissance « immédiate ». Expressions maladroites, mais qui mettent l'accent sur l'effort quotidien pour une fidélité concrète, *hic et nunc,* vraiment englobante. Car obéissance à la Règle de vie, communion aux frères, communion aux décisions des supérieurs, dialogue avec eux — bref ce qui constitue le tissu habituel de l'obéissance religieuse — s'incarnent surtout là. Or, dans la plupart des cas, cette communauté s'inscrit elle-même dans un vaste réseau, appelé Province ou district, unifié sous l'autorité d'un supérieur *majeur* à cause d'une stratégie apostolique visant à couvrir un secteur géographique plus ou moins large. Alors qu'au niveau des supérieurs généraux on se préoccupe avant tout « du maintien du charisme comme tel », de la repensée des grands objectifs, l'autorité provinciale régit concrètement la stratégie apostolique. Phénomène de centralisation, conduisant à une politique d'assignations, de nominations de supérieurs, de normes concernant l'ensemble. Tout ceci, qui se trouve exigé par le but de l'Institut, demande du religieux une relation d'obéissance assez différente de la première et que nous appellerons plus « fonctionnelle ».

Le jeu de ces deux types d'obéissance se révèle concrètement assez complexe. D'une part, en effet, la centralisation fait que, à la façon de deux cônes qui s'emboîtent, l'obéissance sur le terrain se trouve à première vue enserrée dans les impératifs de l'obéissance « fonctionnelle ». Que l'on me change de communauté, ou que l'on change la plupart des frères de ma communauté, pour des motifs de stratégie apostolique, bien des harmoniques de mon obéissance quotidienne changeront elles aussi. Parfois même il me faudra repartir à zéro. Je l'accepterai toutefois, convaincu que mon appartenance à un grand corps apostolique exige ce perpétuel recommencement, cet arrachement qui représente souvent une des facettes les plus dures du propos de pauvreté. Mais d'autre part, cette soumission exigeante aux décisions d'en-haut, après sans doute un dialogue plus ou moins long, s'emboîte à son tour dans l'autre type d'obéissance et en définitive s'y ordonne. Le supérieur majeur a d'ailleurs comme mission de veiller également à cette obéissance « incarnée », plus intérieure.

Or il serait théologiquement ambigu de ne pas distinguer ces deux facettes de l'obéissance, appelées par les divers « espaces » du projet religieux. Qu'on nous comprenne bien. Il ne s'agit pas d'opposer obéissance « incarnée » et obéissance « fonctionnelle ». Encore moins de nier qu'en pratique elles se recoupent. Nous nous contredirions ! Il s'agit de saisir comment obéir au supérieur local et à la Règle dans son lien avec la vie fraternelle et apostolique concrète, « sur le terrain », cela n'a pas les mêmes résonances qu'obéir au supérieur **majeur dont les interventions visent avant tout la fidélité de la**

Province entière à sa vocation apostolique. Les polarisations sont distinctes, à l'intérieur du même projet.

On s'en rend aisément compte si l'on essaie de situer et la communauté locale et la Province religieuse dans les catégories sociales explicitées par le théologien et sociologue anglican P.F. Rudge [5]. Alors que *grosso modo* la communauté locale actuelle oscille d'ordinaire entre le type « petit groupe centré surtout sur les relations humaines » [6] et le type plus « charismatique » [7], la Province continue d'aller de la vision « pyramidale classique » [8] au schème « systémique » privi-

---

5. P. F. RUDGE, *L'Eglise à l'heure du management*, Paris, 1971. Se basant sur le type d'organisation, le processus de décision, la conception de la direction, le processus de contrôle, P.F. RUDGE distingue cinq grandes visions du groupe social : la *traditionnelle*, qui « maintient une tradition », la *charismatique*, qui « suit une intuition », la *classique*, qui « actionne une machine », celle qui se centre sur les *relations humaines* et la *systémique* qui adapte « un système toujours ouvert au changement ».

6. « Il n'y a pas de relation définie avec le monde extérieur, on reste simplement en osmose avec le niveau de culture et de raisonnement élaboré du monde, sans quoi les groupes ne pourraient pas fonctionner. La personnalité dominante dans ce type d'organisation est cultivée, mûre et compréhensive. A ce type d'individu appartient vraiment la force d'impulsion de l'organisation ; l'initiative émane des personnes et elle trouve son expression dans l'activité des groupes. Le chef, qui doit être encore plus compréhensif, n'a pas besoin de mener ou de diriger : il est tolérant et ne donne pas de directives. Il cherchera à créer une ambiance qui amènera les gens à participer et à exprimer leurs opinions : il les aide à s'épanouir et à se réaliser pleinement... Le processus de décision consiste essentiellement à faire apparaître une volonté commune dans le groupe, processus continu qui permet aux sentiments les plus profonds de s'énoncer et de s'exprimer. La décision émane de l'intérieur. Tous ceux qui ont participé à la formation des buts acquiescent à leur réalisation », *ibid.*, p. 47-48.

7. « Le chef charismatique 'suit une intuition'... Le leader annonce à la communauté, habituellement par voie orale, le contenu de cette intuition ; et ceux qui reconnaissent — eux aussi par intuition — que ces paroles ont une qualité magnétique et persuasive, deviennent ses partisans, ils se joignent à lui, confiants qu'ils sont dans le contenu de son message. Leader et partisans sont liés par la soumission aux objectifs et la nécessité de soutenir pleinement les buts formulés par le leader... les disciples accordant leur soutien au leader aussi longtemps qu'ils continuent de lui reconnaître son pouvoir charismatique... Le leader, en tant qu'il formule l'intuition, pourrait sembler imposer ses propres critères en dehors de tout contrôle : mais le contrôle s'exerce sur lui par le fait que ses partisans peuvent lui retirer leur soutien s'ils s'aperçoivent qu'il n'a plus l'autorité du charisme », *ibid.*, p. 43-44.

8. « Chaque partie est distincte des autres ; mais chacune est reliée, selon la verticale, au sommet de la pyramide. Celui qui se tient à ce sommet est la figure essentielle de l'organisation, puisque c'est de son initiative et de son impulsion que dépend l'activité de l'ensemble. Tout se trouve sous son contrôle direct, depuis l'initiative de départ jusqu'à l'ultime contrôle de toutes les parties, et à la vérification des tâches assignées », *ibid.*, p. 45. Parmi les traits caractéristiques de cette vision Rudge signale en particulier « traduction des droits, devoirs et méthodes techniques en termes de responsabilités dans une position fonctionnelle donnée ; ...structure hiérarchique de contrôle, d'autorité et de communication ; ...tendance à ce que l'interaction entre les membres de l'organisme se passe selon la verticale, c'est-à-dire entre supérieur et subordonné ; ...tendance à ce que les opérations et les modes de travail soient régis par les instructions et les décisions qui émanent des supérieurs ; in-

légié par Rudge [9]. Or cela implique beaucoup plus qu'une différence dans l'organisation et le gouvernement. Car cette différence débouche dans une distinction portant sur l'obéissance elle-même. N'en donnons pour le moment qu'un indice. Au niveau du groupe local, et donc de l'obéissance dite « incarnée », le dialogue fraternel bien vécu entre responsables et autres religieux est surtout attentif, même lorsqu'il porte sur l'insertion apostolique, à la qualité évangélique et à la dimension intérieure de l'action. C'est pourquoi certains auteurs parlent ici d'obéissance « mystique ». Alors qu'aux niveaux plus centraux, même lorsque les supérieurs rappellent avec insistance les exigences spirituelles de l'engagement apostolique, d'ordinaire la préoccupation vise davantage la mise en place d'équipes apostoliques viables. On ne saurait s'en étonner. D'ailleurs, le lien communautaire avec l'Ordre ou la Province en leur entier est-il exactement du même type que le lien unissant aux membres de la fraternité locale ? Ici encore la question déborde le champ strict de l'obéissance.

Bien des problèmes, surtout pour les Ordres ou Congrégations dits de « vie apostolique », se cachent dans l'équilibre de ces deux niveaux de l'obéissance. La tentation est forte d'insister trop unilatéralement sur un des pôles et par là de vider l'obéissance d'une partie de sa richesse. Au moment où, par exemple, les impératifs de la mission ou l'insertion dans un large mouvement d'Eglise s'imposeront avec une urgence nouvelle, la dimension « fonctionnelle » pourra devenir envahissante au point de faire perdre de vue l'autre dimension. Tandis que dans des milieux où, au contraire, l'inquiétude porte surtout sur la qualité des relations interpersonnelles, dans « des groupes témoignant d'une vision de l'homme », la dimension « mystique » risquera de renvoyer à l'arrière-plan le sens de l'appartenance à un projet plus vaste et la soumission aux besoins d'un large corps apostolique. Dans un cas, l'obéissance se voudra d'abord *apostolique*. Et à la limite on en viendra au type d'obéissance carac-

---

sistance sur la loyauté envers l'organisme et sur l'obéissance aux supérieurs », *ibid.*, p. 46.

9. L'ensemble « consiste en la somme de ses composantes, dont chacune conserve son identité malgré leur interdépendance... Le chef doit continuellement réajuster les objectifs et interpréter les changements du monde extérieur de façon que tout le système s'adapte à ce contexte, et cette adaptation ou cet acquiescement suppose l'engagement de tous les membres à réaliser le but. Le chef doit aussi expliquer la véritable nature des changements internes, en donner la raison, à savoir la nécessité de l'adaptation de l'organisation au milieu ambiant ; en d'autres termes, il doit faire en sorte que les membres voient que tout remodelage de leurs activités vient d'influences extérieures et non d'un caprice ou d'une directive du chef. On peut qualifier cette tâche de fonction *monitoire*. Dans le champ fourni par cette action s'accomplissent deux autres fonctions : celle qui s'occupe d'exécuter le travail qui est la raison d'être de l'organisation et celle qui fournit le soutien, le cadre pour que le travail se fasse », *ibid.*, p. 48-49.

téristique de sociétés non religieuses au sens strict, visant primordialement l'action efficace. Dans l'autre, elle se dira surtout *intérieure*. Et à la limite on laissera à l'initiative de chaque membre le choix de son champ d'apostolat. Il arrivera même alors qu'on refuse au plan des directives apostoliques toute autre autorité que celle de l'église locale ou de la hiérarchie ecclésiale.

En outre, au plan des médiations humaines, on réagira différemment dans l'un et l'autre cas. Dans une conception centrée sur le grand corps apostolique, l'obéissance religieuse voudra un chef ou une équipe directrice porteurs d'une vision précise des besoins, capables d'élaborer une stratégie d'ensemble qui permette aux talents de tous de se déployer au profit de la mission du groupe. Dans l'autre cas, on pourra réduire au minimum le besoin d'une autorité régulatrice : on cherchera de préférence le consensus du groupe, et le texte de la Règle suffira à rappeler les lignes directrices. D'où, aujourd'hui, l'interrogation de plusieurs groupes religieux : l'obéissance religieuse exige-t-elle par sa nature un responsable ? Celui-ci est-il nécessaire *ad esse* ou simplement *ad bene esse* ?

Il arrive qu'on réponde à cette question, dans des milieux de théologiens et de juristes, par un haussement d'épaules. Nous y lisons pourtant, en filigrane, plusieurs sous-questions d'une grande portée. Précisons-les.

D'une façon générale, fondamentalement et primordialement, les éléments qui donnent à l'obéissance religieuse sa note spéciale au sein du large mystère de l'obéissance évangélique s'enracinent-ils dans la Règle, dans le supérieur ou dans la communauté ? Entre la Règle de vie dessinant les grandes lignes du projet et la personne chargée de faire respecter cette Règle, quelle hiérarchie, en effet, établir concrètement ? Car, sans confondre l'idéal cénobitique avec ce que nous savons de l'antique tradition érémitique, par Palladius, Cassien ou les Apophtegmes des Pères, ne peut-on pas déceler dans l'histoire de la vie religieuse un lent glissement où, de l'image du supérieur responsable de la *koinônia* ou Maître « initiateur à l'idéal » tracé par la Règle, donc instrument vivant au service de celle-ci, on passe à l'image d'un Maître conçu surtout comme « donnant des ordres », donc exigeant la soumission à ses propres décisions dont le lien avec la lettre de la Règle pourra se montrer parfois ténu [10] ? Ce glissement est-il légitime ? Et, à supposer qu'il le soit, dans le portrait du supérieur qui résulte de cette évolution, com-

10. Pour une vue historique panoramique de cette évolution écrite par un fin connaisseur, voir D. KNOWLES, *From Pachomius to Ignatius. A Study in the Constitutional History of the Religious Orders*, Oxford, 1966 (surtout la synthèse des p. 69-94). J. SÉGUY, *Une Sociologie des sociétés imaginées, monachisme et utopie*, dans *Annales Economies, Sociétés, Civilisations* 26 (1971) 328-354, relit ces pages de Knowles sous un éclairage sociologique.

ment après l'avènement des congrégations vouées à l'apostolat s'équilibrent la fonction de guide de la fraternité ou de Maître spirituel et celle de chef du groupe apostolique ? On devine l'impact de cet équilibre sur la nature de l'obéissance. D'autant plus que l'on aura tendance en plusieurs milieux à concevoir l'obéissance de la communauté au supérieur selon le schème de la relation du peuple fidèle à l'évêque [11]. Or sont-elles du même type ? Le supérieur est-il, comme l'évêque, le *sacramentum* du Christ portant son Eglise ? Et si nous essayons de situer l'obéissance au sein de tous les éléments de la « suite du Christ », surgit une nouvelle question, plus large : l'obéissance religieuse dit-elle primordialement relation à un projet de vie spirituelle aux multiples composantes, la référence au supérieur s'ordonnant à cette discipline ardue et exigeante comme une fibre principale mais non unique, ou dit-elle essentiellement soumission de sa propre volonté à une autre volonté [12] ? On voit la distinction. Elle n'est pas purement abstraite. On la soupçonne sous le malaise de beaucoup d'Instituts.

I. — De Pachôme à Ignace de Loyola

L'histoire se montre, ici encore, un pédagogue passionnant. Tout en manifestant très nettement que dans la hiérarchie des éléments qu'intègre l'obéissance religieuse la dimension « mystique » l'emporte, elle interdit de se faire de l'obéissance une idée univoque. Car, en partie influencés par le contexte ecclésial et social de leur époque, en partie habités par une expérience spirituelle de l'Evangile répondant à leur tempérament et souvent aux besoins de l'Eglise,

---

11. Sur ce sujet voir surtout A. DE VOGÜÉ, *Le monastère, Eglise du Christ*, coll. *Stud. Ans.*, 42, Rome, 1957, p. 25-46 ; ID., *La communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris, 1961 (en particulier p. 144-176). Mais voir aussi A. VEILLEUX, *La théologie de l'abbatiat cénobitique et ses implications liturgiques*, dans *Vie Spir. Suppl.* 21 (1968) 351-393 (surtout 371-393), et la réponse de A. DE VOGÜÉ, *A propos de la théologie de l'abbatiat et de ses implications liturgiques, ibid.*, 612-614. Dom Veilleux s'appuie sur notre conception de l'obéissance et de l'autorité d'une façon que dom de Vogüé juge trop peu attentive à la tradition monastique.

12. La position de saint THOMAS D'AQUIN, dans *S.Th.*, II^a II^{ae}, 186,5, est très intéressante. Pour justifier le vœu d'obéissance il écrit : « l'état religieux constitue une discipline ou un exercice en vue de la perfection. Or quiconque est formé et exercé en vue d'une fin à atteindre a besoin de suivre la direction d'un maître sous la conduite duquel, tel un disciple, il s'instruit et s'entraîne. Il faut donc que les religieux, pour ce qui concerne la vie religieuse, soient sous la direction et le commandement de quelqu'un... Mais c'est l'obéissance qui soumet un homme au commandement et à la direction *(instructio)* d'un autre homme. C'est pourquoi l'obéissance est requise à la perfection de **la vie religieuse ».**

les grands fondateurs n'ont pas eu tous la même vision de l'obéissance.

Il serait assez grossier de parler comme s'il existait une évolution rectiligne allant des groupes pachômiens aux Instituts modernes, la conception la plus récente renvoyant les autres aux oubliettes. Les familles religieuses plantées par un authentique charismatique demeurent et prospèrent, même une fois révolus les traits sociologiques marquant la fondation. Précisément parce que l'intuition spirituelle a en elle-même sa valeur, puisée à un évangélisme authentique. Sous nos yeux, Moines, Ordres mendiants, Compagnie de Jésus demeurent les témoins de conceptions diverses de l'obéissance. Il est par ailleurs significatif que dans leur *aggiornamento* plusieurs des communautés les plus modernes se sentent attirées par le visage médiéval de l'obéissance des Ordres mendiants, par exemple, alors que l'idéal à la fois profondément mystique et efficace de l'obéissance ignatienne, pourtant plus proche historiquement, les tente moins. Il nous paraît donc nécessaire de présenter à larges traits ces visages de l'obéissance[13], en mettant en relief ce que chacun a de grand.

On a beaucoup écrit sur l'obéissance pachômienne[14]. L'image classique répandue par de nombreuses études est celle d'une obéissance

---

13. En plus de l'ouvrage de D. KNOWLES déjà cité, voir les articles rassemblés dans O. ROUSSEAU et al., *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui*, coll. *Problèmes de vie religieuse*, Paris, 1951 (surtout p. 21-60).

14. Sur l'obéissance telle que conçue par Pachôme voir : P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, Louvain, 1898 (réédité en 1962) ; Ch. DE CLERCQ, « L'influence de la Règle de saint Pachôme en Occident », dans *Mélanges Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 169-184 (nous n'avons pas pu consulter cet ouvrage) ; G. REZAC, « Le diverse forme di unione fra i monasteri orientali », dans *Il monachesimo orientale*, coll. *OCA*, 153, 1958, p. 99-135 ; H. BACHT, « Pakhôme et ses disciples », dans *Théologie de la vie monastique*, coll. *Théologie*, 49, Paris, 1961, p. 39-71 ; Pl. DESEILLE, *L'esprit du monachisme pachômien, suivi de la traduction française des Pachomiana latina par les moines de Solesmes*, coll. *Spir. Orient.*, 2, Bellefontaine, 1968 ; A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, coll. *Stud. Ans.*, 57, Rome, 1968 ; ID., *La théologie de l'abbatiat cénobitique et ses implications liturgiques*, dans *Vie Spir. Suppl.* 21 (1968) 351-393 ; M.M. VAN MOLLE, *Essai de classement chronologique des premières règles de vie commune en chrétienté, ibid.*, 108-127 ; ID., *Confrontation entre les règles et la littérature pachômienne postérieure, ibid.*, 394-424 ; ID., *Aux origines de la vie communautaire chrétienne. Quelques équivoques déterminantes pour l'avenir, ibid.*, 22 (1969) 101-121 ; ID., *Vie commune et obéissance d'après les institutions premières de Pachôme et Basile, ibid.*, 23 (1970) 196-225 ; H. VAN CRANENBURGH, *Valeur actuelle de la vie religieuse pachômienne*, dans *Vie Spir.* 51 (1969) 400-422 ; H. DELHOUGNE, *Autorité et Participation chez les Pères du cénobitisme*, dans *RAM* 45 (1969) 369-394 ; 46 (1970) 3-32 ; C.M. BATLLE, *La vida religiosa comunitaria a l'Egipte del seglo IV, un nou plantejament des de les bases*, dans *Stud. Mon.* 12 (1970) 181-194 ; F. RUPPERT, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, coll. *Münsterschwarzacher Studien*, 20, Münsterschwarzach, 1971.

rigide, conçue surtout dans une perspective ascétique. La soumission à un Pachôme nommant à son gré les chefs des monastères, les transportant d'un couvent à un autre pour empêcher qu'ils s'attachent à un lieu, dictant à chacun « les décisions dont il a besoin » et amenant les supérieurs à agir à son exemple apparaît en effet rigoureuse [15]. Cassien n'avait pas manqué de le noter [16]. Cette obéissance donne aux monastères pachômiens, minutieusement organisés, un air d'austérité qui les distingue [17]. Austérité plus dure à supporter peut-être que les mortifications des ermites dans leur désert.

Mais si l'on élargit le dossier habituellement utilisé, on se voit amené à nuancer, considérablement, la vue courante [18]. Car l'obéissance pachômienne ne se comprend qu'à l'intérieur de l'idéal de la *koinônia* [19]. Et l'on sait le lien que Pachôme, puis Horsièse et Théodore mettent entre celle-ci et la vie du groupe apostolique soudé en « un seul corps et une seule âme » [20]. Or l'obéissance a pour but

---

15. D. AMAND DE MENDIETA, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique,* Maredsous, 1949, parle de discipline de caserne, de raideur militaire, d'obéissance du type de celle qui régit une fourmilière (cf. p. 46). Déjà J. DE PUNIET, dans l'article *Abbé du Dict. Spir.,* soulignait l'absence de tempérance, de « tendresse paternelle ».

16. « Plus de cinq mille frères y sont dirigés par un seul Abba et (...) pourtant ce grand nombre de moines demeure continuellement soumis à l'ancien dans une telle obéissance que chez nous un seul ne pourrait pas obéir ainsi à un autre ni lui commander pendant peu de temps », JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques,* IV, 1, trad. J.C. GUY, coll. *SC,* 109, Paris, 1965, p. 123.

17. « Autant ce dernier (le monastère des Tabennésiotes) est numériquement plus peuplé, autant l'austérité de la vie qu'on y mène est plus stricte que dans tous les autres », JEAN CASSIEN, *loc. cit.*

18. C'est ce que fait F. RUPPERT, *op. cit.* Voir déjà les conclusions très nuancées de H. DELHOUGNE, *art. cit.,* surtout 384-393, et l'étude de C.M. BATLLE, *art. cit.,* de lecture difficile (à cause de la langue), mais éclairante, en particulier au sujet des *Praecepta.*

19. Ceci est bien mis en relief par F. RUPPERT, *op. cit.,* et A. VEILLEUX, *op. cit.,* surtout p. 167-197, et *art. cit.* (qui résume l'essentiel du livre). Voir aussi I. HAUSHERR, *Théologie de la volonté de Dieu et obéissance chrétienne,* dans *RAM* 42 (1966) 121-155, 257-286 (149-152).

20. Citons par exemple la catéchèse de Théodore, second successeur de Pachôme : « c'est par une faveur de Dieu (...) qu'apparut sur terre la *koinônia* sainte, celle par laquelle il a fait connaître la vie apostolique aux hommes qui désirent être à l'image des apôtres devant le Seigneur de tous, éternellement », Th. LEFORT, *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples, CSCO,* 160, *Scriptores coptici,* 24, Louvain, 1956, p. 38 (voir aussi p. 47-48, 59, 67, 69, 75, etc.). Voir aussi le Testament d'Horsièse : « Que notre communauté et la *koinônia* qui nous unit soient de Dieu, l'Apôtre nous l'enseigne quand il dit : Quant à la bienfaisance et à la *koinônia* ne les oubliez pas, car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir. Nous lisons cela aussi dans les Actes des Apôtres : La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme et nul ne disait sien quoi que ce soit, mais entre eux tout était commun ; avec beaucoup de puissance les Apôtres rendaient témoignage à la résurrection du Seigneur Jésus. Et le psalmiste s'accorde avec ces textes lorsqu'il dit : Qu'il est bon, qu'il est doux pour des frères d'habiter ensemble. Nous aussi qui habitons dans les monastères et qui sommes unis par une charité mutuelle, faisons en sorte que comme nous avons mérité en cette vie de partager le

de maintenir vive cette unité dans laquelle tous sont les serviteurs de leurs frères, Pachôme en tête[21]. Elle veut que ce service s'exprime même physiquement dans le geste matériel à première vue minime, soigneusement fixé, qui assure l'amour fraternel. Un des objectifs essentiels de ce service évangélique est évidemment, pour l'Abbé mais aussi pour chaque frère, d'aider les autres dans leur cheminement commun vers un parfait accomplissement du vouloir de Dieu. Dieu lui-même, non l'Abbé, gouverne la sainte *koinônia*. Il semble même difficile de trouver chez Pachôme l'idée que le supérieur représenterait le Christ[22].

A l'orée de la vie cénobitique, voilà donc une vision de l'obéissance où l'accent ferme mis sur le besoin d'une soumission fraternelle souvent rude demeure toujours subordonné à une valeur fondamentale : la *koinônia* fraternelle. En celle-ci, vue sous sa dimension d'un amour de Dieu et du prochain incarné dans les servitudes du quotidien, culmine l'idéal recherché. Le reste n'est que moyen.

Il est vrai qu'à l'intérieur du dossier pachômien lui-même une évolution est perceptible. Selon certains, au stade de la rédaction des *Praeccepta* — qui seraient un texte tardif — les structures de gouvernement se durciraient, l'attention aux droits individuels faiblirait, la part jouée par la communauté dans sa propre fidélité s'amenuiserait. Pourtant, même alors, l'obéissance demeure simple chemin débouchant dans la *koinônia* fraternelle[23]. Elle ne se comprend que dans cette finalité.

Basile a-t-il connu cette entreprise pachômienne ? Les spécialistes en discutent, bien qu'il semble que la réponse doive être négative[24].

---

sort des saints Pères, de même dans la vie future nous ayons aussi part avec eux », *Liber S. Orsiesii,* 50 :14-24, dans A. Boon, *Pachomiana latina,* Louvain, 1932, p. 142 (trad. des moines de Solesmes, dans Pl. Deseille, *op. cit.*, p. 115).

21. Voir sur ce point I. Hausherr, *Théologie de la volonté de Dieu...* (cité à la note 19).

22. Comme le croit encore J. Séguy, *art. cit.*, 351, note 2.

23. Voir H. Delhougne, *art. cit.*, qui fait sienne la position de M.M. Van Molle (*art. cit.*) sur l'antériorité des *Praecepta atque Judicia* et des *Praecepta et Instituta* sur les *Praecepta.* Or c'est ce dernier recueil, décrivant une organisation différente de l'organisation primitive et peut-être dû à Théodore, qui est devenu pour la tradition le témoin classique de la vie pachômienne. Mais la question chronologique demeure controversée et la position de M.M. Van Molle n'a pas rallié tous les spécialistes. Voir à propos de M.M. Van Molle et des thèses de A. Veilleux et de H. van Cranenburgh (*La vie latine de saint Pachôme,* traduite par Denys le Petit, édit. critique, Bruxelles, 1969), l'étude critique de A. de Vogüé, *Les pièces latines du dossier pachômien,* dans *RHE* 67 (1972) 26-66.

24. Ce que défend surtout J. Gribomont, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand,* dans *Vie Spir. Suppl.* 6 (1952) 192-215 (193, 214) ; Id., « Saint Basile », dans *Théologie de la vie monastique,* p. 93-113 (p. 111). A noter toutefois les vues plus hésitantes de D. Amand de Mendieta, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien,* dans *Rev. de l'Hist. des Relig.* 152 (1957) 31-80, et de M.M. Van Molle, *Vie communa et*

Mais il est clair que, malgré des différences évidentes, ces deux formes de l'idéal cénobitique à ses origines se recoupent sur plusieurs points. Ne serait-ce que par leur évolution interne allant dans le sens d'une insistance croissante sur les pouvoirs du supérieur et, par conséquent, d'une mise en veilleuse du rôle de la communauté [25].

L'idéal de Basile au moment de la première rédaction de l'*Asceticon* — qui regroupe ce que nous appelons les *Grandes Règles* et les *Petites Règles,* réponses à des questions sur la vie ascétique — représente sans nul doute une étape capitale de l'histoire de l'obéissance religieuse. Nous y trouvons, semble-t-il, comme à l'état spontané le noyau qui par la suite, chez Basile lui-même mais surtout dans la lente institutionnalisation des fondations, s'alourdira de dimensions moins essentielles [26]. Certes Basile exalte l'obéissance. Selon lui le renoncement le plus grand qu'exige la « suite du Christ » est celui de la volonté propre : « l'obéissance va jusqu'à la mort » [27]. Mais l'obéissance en cause — cœur de l'idéal recherché — n'est pas encore résumée dans la soumission au supérieur. Il s'agit essentiellement de l'adhésion aux commandements de Dieu. Dans ceux-ci le croyant trouve le principe d'une soumission à ses frères :

> Ainsi, il est de toute façon nécessaire de nous soumettre soit à Dieu suivant son commandement, soit aux autres à cause de son commandement. Il est écrit en effet : « soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ » ; et le Seigneur a dit : « celui qui veut être grand parmi vous doit être le dernier et le serviteur de tous ». Cela signifie évidemment : renoncer à ses volontés propres et imiter le Christ : « je suis descendu du ciel, a-t-il dit, non pour faire ma volonté mais la volonté de mon Père qui m'a envoyé » [28].

Soumission assez radicale :

> Comment il faut s'obéir les uns aux autres ? Comme des serviteurs à leurs maîtres. Ainsi le veut le Seigneur : « celui, dit-il, qui veut être grand parmi vous, doit être le dernier et le serviteur de tous », et il ajoute ces mots plus émouvants encore : « comme le Fils de l'homme

---

obéissance d'après les institutions premières de Pachôme et Basile, dans *Vie Spir. Suppl.* 23 (1970) 196-225 (204-218).

25. Ceci est souligné surtout par H. DELHOUGNE, *art. cit.,* 30-32.

26. Sur la note basilienne d'obéissance voir, en plus des études citées à la note 24, le livre de M.G. MURPHY, *Saint Basil and Monasticism,* Washington, 1930 (surtout p. 35-42) ; D. AMAND DE MENDIETA, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique,* Maredsous, 1949 ; et H. DELHOUGNE, *art. cit.,* qui dépend de J. GRIBOMONT.

27. *Petites Règles (Reg. brev.)* 152 (dans *Opera...,* édit. J. GARNIER, Paris, 1839, t. II/2 [cité GARNIER dans les notes suivantes], p. 660 ; traduction L. LÈBE, *Saint Basile. Les Règles monastiques,* Maredsous, 1969, p. 251). Voir aussi *Petites Règles (Reg. brev.)* 116, 206 (GARNIER, p. 643, 689 ; L. LÈBE, p. 235, 206). Sur le sens de « jusqu'à la mort », voir H. DELHOUGNE, *op. cit.,* 16-17.

28. ***Petites Règles (Reg. brev.)*** **1 (GARNIER, p. 581-582 ; L. LÈBE, p. 176).**

n'est pas venu pour être servi, mais pour servir ». L'Apôtre, de son côté, écrit : « servez-vous mutuellement dans la charité de l'Esprit Saint » [29].

Or, alors que la présence d'un supérieur (*proestôs*) est attestée [30], ce n'est pas d'abord à lui que l'on pense lorsqu'on s'exprime ainsi. On précise d'ailleurs qu'il faut devenir capable d'obéir à n'importe qui, pourvu que la chose commandée soit honnête et conforme au commandement de Dieu : « la personne de celui qui donne un ordre ne doit pas être un obstacle à l'obéissance de celui qui le reçoit, car Moïse ne méprisa point les bons conseils de Jethro » [31]. Et tout frère, de si humble rang soit-il, doit accomplir le commandement d'exercer envers tous la correction fraternelle [32]. Bref, dans tout ceci, « il est bien évident que nous sommes à un stade archaïque, où le supérieur, pour autant qu'il existe, ne tranche pas sur la communauté » [33]. La référence au *proestôs* demeure secondaire par rapport à la relation à l'ensemble de la communauté : l'obéissance se pratique entre tous et envers tous, fixée qu'elle est sur le commandement de Dieu, non sur celui d'un homme quel qu'il soit.

Plus tard, revoyant cet *Asceticon*, Basile introduira un exposé où le supérieur prend un relief qu'il n'avait pas à l'origine [34]. Soit, comme le pense dom Gribomont, en vue d'un exercice meilleur de la « correction fraternelle » ou d'autres points pratiques, soit pour une raison plus théologique, il en vient en effet, dans l'ensemble de cette révision, à concentrer sur l'obéissance au supérieur ce qu'il présentait jusque-là comme une obéissance à la communauté. Il écrit maintenant :

Faut-il, dans une Fraternité, obéir à la voix de tous ? La réponse à cette question est fort difficile. Tout d'abord, le fait que tous s'avisent

29. *Petites Règles (Reg. brev.)* 115 (GARNIER, p. 643 ; L. LÈBE, p. 235).

30. *Petites Règles (Reg. brev.)* 98 (GARNIER, p. 634-635 ; L. LÈBE, p. 227). Voir aussi *Petites Règles (Reg. brev.)* 27, 108, 109, 120, 134, 146 pour l'usage au singulier (GARNIER, p. 596, 639, 645, 651, 657 ; L. LÈBE, p. 190, 231, 237, 243, 248), et pour l'usage au pluriel 96, 106, 160 (GARNIER, p. 633, 638, 663 ; L. LÈBE, p. 225-226, 230, 254). Sur cette discrétion et cette imprécision des fonctions *du* et *des* supérieurs, cf. M.M. VAN MOLLE, *Vie commune et obéissance...*, 214-216.

31. *Petites Règles (Reg. brev.)* 114 (GARNIER, p. 641-642 ; L. LÈBE, p. 233-234).

32. Ainsi *Petites Règles (Reg. brev.)* 4 (GARNIER, p. 583-584 ; L. LÈBE, p. 177-178). Sur l'importance de la correction fraternelle chez Basile, voir H. DELHOUGNE, *art. cit.*, 13-14.

33. J. GRIBOMONT, *Obéissance et Evangile...*, 203.

34. Sur l'évolution du texte voir J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, coll. *Bibliothèque du Muséon*, 32, Louvain. 1953. Voir aussi l'étude de D. AMAND DE MENDIETA, *La tradition manuscrite des œuvres de saint Basile. A propos de deux ouvrages récents*, dans *RHE* 49 (1954) 507-513. En ce qui concerne l'obéissance, voir surtout J. GRIBOMONT, *Obéissance et Evangile...*, 205-212. H. DELHOUGNE, *art. cit.*, 15-29 explicite la vision de GRIBOMONT. Le bloc le plus neuf de cet *Asceticon* révisé est l'ensemble des *Grandes Règles (Reg. fus.)* 24-32 (GARNIER, t. II/1, p. 516-525 ; L. LÈBE, p. 101-112).

de parler semble bien être du désordre, car l'Apôtre dit : « deux ou trois prophètes parleront et les autres jugeront », et à propos de la répartition des charismes, il donne un rang à chacun de ceux qui parlent, en disant : « selon la mesure de foi que Dieu a départie à chacun ». Dans sa comparaison avec les membres du corps, il donne clairement sa place à la fonction de celui qui parle et la détermine avec soin en disant : « si on a le don d'enseigner, qu'on enseigne, le don d'exhorter, qu'on exhorte », et ainsi de suite. D'où il ressort que tout n'est pas laissé à tous, mais que chacun doit rester dans sa vocation et exécuter le mieux possible ce que Dieu lui a confié.

Par conséquent, le supérieur de la communauté, mis à la tête de tous après sérieuse épreuve, en prendra sur lui le souci ; il veillera avec soin sur les besoins de chacun et prendra des dispositions ou donnera des ordres en vue de l'intérêt commun, selon les forces et les aptitudes de chacun, de façon à plaire à Dieu. Les inférieurs, eux, garderont leur rang et, connaissant la juste mesure de l'obéissance, se souviendront de ce que dit le Seigneur : « mes brebis écoutent ma voix, je les connais et elles me suivent et je leur donnerai la vie éternelle ». Et ensuite : « elles ne suivent pas l'étranger mais elles le fuient, parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers ».

Quant à l'Apôtre, il dit : « si quelqu'un enseigne autrement et ne s'en tient pas aux paroles salutaires de Notre Seigneur Jésus-Christ et à la doctrine conforme à la piété, c'est un orgueilleux qui ne sait rien » ; et, après avoir énuméré quelles en sont les conséquences, il ajoute : « éloigne-toi de gens semblables ». Ailleurs, il dit : « ne méprisez pas les prophètes, contrôlez tout, gardez ce qui est bien et rejetez tout ce qui semble mal ». Ainsi, dès qu'un ordre nous a été donné en conformité avec la loi de Dieu, ou en vue de son accomplissement, il faut obéir, même s'il y a menace de mort ; mais s'il contredit ou lèse la loi de Dieu, même si c'était un ange du ciel ou un des apôtres qui le donnait, même avec la promesse de la vie éternelle et même avec la menace de mort, il ne faudrait pas l'accepter, car l'Apôtre dit : « si quelqu'un, fût-ce moi ou un ange du ciel, vous annonçait un autre évangile que le nôtre, qu'il soit anathème » [35].

Ce texte est éclairant. Si le supérieur y est toujours présenté comme soumis au jugement de la Parole de Dieu, son rôle prend une importance qu'il n'avait sans doute pas dans les premiers textes. L'importance de celui qu'on décrit comme le meilleur guide pour la fidélité de tous les frères aux commandements de Dieu, qui demeurent la norme absolue de l'obéissance. Basile décrit cette fonction en disant que le supérieur représente, dans le modeste corps ecclésial que constitue la communauté, non la tête — de tête il n'y a que le Christ — mais l'œil. Il faut souligner ce qu'implique cette image :

L'Apôtre ayant dit : « il faut que tout se fasse convenablement et avec ordre » nous appellerons conduite convenable et bien ordonnée celle qui dans les relations entre fidèles se base sur les rapports entre membres d'un même corps. Aura donc la fonction d'œil celui qui a reçu, dans l'intérêt de la communauté, la mission de juger ce qui a été fait

35. *Petites Règles (Reg. brev.)* 303 (GARNIER, t. II/2, p. 747-748 ; L. LÈBE, p. 339-340).

et de prévoir sagement ce qu'il y a à faire ; celle de l'oreille celui qui a charge d'écouter ; celle de la main celui qui doit agir, et ainsi de suite selon l'activité de chacun. Il n'est pas sans danger pour le corps qu'un membre néglige de remplir sa propre fonction ou refuse de se servir d'un autre membre selon la finalité qu'il a reçue du divin Créateur. Ainsi la main ou le pied n'obéissant pas aux indications de l'œil, la première court le risque de toucher ce qui lui sera nuisible et le second trébuchera nécessairement ou tombera dans un précipice. Si c'est l'œil qui se ferme et refuse de voir, il périra sûrement avec tous les autres membres auxquels il arrivera ce que nous venons de dire. Or il est tout aussi dangereux pour le supérieur d'être négligent, car il devra rendre compte de tous ; quant à l'inférieur, s'il est désobéissant, il en subira le dommage et la peine, et spécialement lorsqu'il y aura scandale pour autrui [36].

L'œil ne commande pas. Faculté de jugement et de prévision, il guide. De même, le supérieur discerne le commandement de Dieu auquel la communauté doit se soumettre. Car face à ce commandement, toujours relié à l'amour et au service mutuels, « il est mauvais de laisser quelqu'un faire ce qu'il a décidé par sa volonté propre ; il faut au contraire accepter tout ce qui est décidé par les supérieurs, même contre notre volonté » [37]. La loi évangélique du « servez-vous les uns les autres » ne passe-t-elle pas par ce renoncement ? L'idée est donc celle d'un corps, tout entier tendu vers l'obéissance parfaite à Dieu seul, rendue possible grâce au « service » plus spécial de certains de ses membres. Ainsi, même fortement souligné, le rôle du *proestôs* « n'ira jamais... jusqu'à incarner l'autorité divine, à donner une valeur religieuse aux actions indifférentes : il consiste seulement à discerner, selon une ligne prophétique, quelle est sur chacun la volonté de Dieu » [38]. Ce qui n'exclut pas un contrôle exercé par la communauté elle-même, grâce en particulier à ses « anciens » [39]. L'obéissance à une personne, même lorsqu'elle devient stricte, apparaît donc toujours comme le moyen de reconnaître ce que Dieu demande. L'ultime norme demeure en fait la Parole scripturaire, centrée sur le « grand commandement » de l'amour. On obéit pour mieux s'aimer.

On doit constater qu'en dépit de divergences dont la principale est peut-être que Pachôme donne à ses frères d'authentiques *règles* alors que Basile juge de cas concrets à la lumière de l'unique *Règle* évangélique, une intuition commune court sous ces deux types d'obéissance cénobitique, les plus anciens que nous connaissions. A fré-

36. *Grandes Règles (Reg. fus.)* 24 (GARNIER, t. II/1, p. 516 ; L. LÈBE, p 101-102).

37. *Petites Règles (Reg. brev.)* 96 (GARNIER, t. II/2, p. 633-634 ; L. LÈBE, p. 225-226). Ce texte est déjà dans le Petit Asceticon. Voir aussi 137 (GARNIER, t. II/2, p. 653 ; L. LÈBE, p. 244). Sur le lien entre commandement et amour, voir M.M. VAN MOLLE, *Vie commune et obéissance...*, 208-210.

38. J. GRIBOMONT, *Obéissance et Evangile...*, 214.

39. Ceci est bien dégagé par H. DELHOUGNE, *art. cit.*, 24-28.

quenter les documents, on acquiert peu à peu la conviction que cette intuition est celle de la *koinônia*. Explicitement recherchée comme idéal, celle-ci exige un déploiement continu, très concret, d'amour fraternel, appelant à son tour l'obéissance à des normes d'action parfois minutieusement détaillées et à certaines personnes chargées à titre spécial du « service » de l'unité « dans la paix et la concorde » (Pachôme), « dans l'amour » (Basile). La dimension ascétique de l'obéissance, née en particulier du renoncement à la volonté propre si net chez Basile et du réseau serré de soumissions pratiques exigé du moine pachômien, n'apparaît pas primordiale. Elle s'ordonne à la vie fraternelle [40].

Passant en Occident, « non loin de Rome dans les années qui ont suivi 530 » et probablement avant 560 [41], nous trouvons dans la Règle de Benoît le témoin principal d'un autre type d'obéissance, lui aussi profondément évangélique [42]. S'il semble de plus en plus assuré [43] que Benoît dépend d'une Règle antérieure — la *Regula Magistri* datant vraisemblablement du premier quart du sixième siècle [44] — qu'il adapte mais en y gravant son empreinte personnelle, il est clair que et le Maître et Benoît sont marqués par la vision de Cassien. De celle-ci surtout viendra, semble-t-il, la couleur propre de l'obéissance présentée dans la *Regula Benedicti*.

Or, alors même qu'il entend transmettre la tradition de l'Orient, l'auteur des *Institutions* et des *Conférences* triche souvent avec l'exactitude historique. Son expérience de vie semi-anachorétique déteint sur sa présentation de l'idéal cénobitique. Pour lui, en effet, ce dernier consiste moins dans la *koinônia* comme telle que dans l'éducation

---

40. M.M. Van Molle nous paraît exprimer avec exactitude cette intuition commune.

41. A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît*, t. 1, coll. *SC*, 181, Paris, 1972, p. 172.

42. De l'immense littérature consacrée à cette question de l'esprit de la Règle de Benoît (cf. G. Turbessi, *Ascetismo e monachesimo in S. Benedetto*, Rome, 1965, p. 177-217), retenons seulement les titres suivants : A. de Vogüé, *La communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris, 1961 ; J. Hortal, *Autoridad e iniciativa personal en la Regla de san Benito*, dans *Manresa* 41 (1969) 315-330 ; E. Heufelder, *Autorität und Gehorsam nach der Benediktusregel*, dans *Erbe und Auftrag* (Beuron) 46 (1970) 259-265 ; A. de Vogüé, *La Règle de saint Benoît*, 6 vol., coll. *SC*, *181-186* (le thème de l'obéissance n'est pas traité pour lui-même dans le commentaire, mais il y est très souvent touché).

43. Surtout après les travaux de dom de Vogüé. Pour une vue d'ensemble voir G. Penco, « Origine e sviluppi della questione della Regula Magistri », dans *Antonius Magnus Eremita*, coll. *Stud. Ans.* 38, 1956, p. 283-306 et B. Jaspert, *Regula Magistri — Regula Benedicti*, dans *Stud. Mon.* 13 (1971) 129-171 ; Id., *Die Regula Benedicti - Regula Magistri - Kontroverse*, coll. *Regulae Benedicti Studia, Suppl.*, 3, Hildesheim, 1975.

44. Voir A. de Vogüé, *La Règle du Maître*, t. 1, coll. *SC*, 105, Paris, 1964, p. 221-225.

du moine appelé par l'Esprit au seul à seul avec Dieu. A ce point que « la mission de la communauté n'est jamais si parfaitement accomplie qu'à l'heure où, s'effaçant, elle remet au Christ le solitaire qu'elle n'a formé que pour lui » [45]. Plus le moine devient moine, plus croît sa liberté à l'endroit de la communauté-mère [46]. Car celle-ci est avant tout l'« école » où, sous la conduite d'un Maître spirituel, hautement charismatique, et grâce à l'expérience spirituelle de la fraternité décrite dans la *Conférence XVI* [47], on franchit les étapes qui, sur le dur chemin de la *praktikè*, c'est-à-dire de l'ascèse, mènent de l'*abrenuntiatio prima* à la contemplation solitaire de l'Eternel [48]. La communauté ne se donne pas pour but la constitution d'une cellule d'Eglise soudée dans l'amour. Elle se veut ambiance, milieu où se vit la mort à soi-même, pour la lente acquisition de la liberté totale.

Notons ce déplacement de la préoccupation centrale. La vie intérieure du moine, sa patience, son éducation aux mœurs spirituelles, par-dessus tout son expérience du « seul à seul », deviennent le but essentiel des activités communes. Le monastère ressemble à « un désert cénobitique » [49] où cohabitent, en s'entraidant dans la charité, des cénobites « intérieurement anachorètes ». On devine la couleur

---

45. A. DE VOGÜÉ, « Monachisme et Eglise dans la pensée de Cassien », dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 213-240 (238). Sur Cassien voir en outre O. CHADWICK, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge, 1950 ; J.C. GUY, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, coll. *Théologie, Pastorale et Spiritualité, Recherches et synthèses*, 9, Paris, 1961 ; ID., « Jean Cassien, historien du monachisme égyptien ? », dans *Studia Patristica* VIII, coll. *TU*, 93, Berlin, 1966, p. 363-372 ; J. LEROY, *Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien*, dans *RAM* 42 (1966) 157-180 ; ID., *Le cénobitisme chez Cassien*, dans *RAM* 43 (1967) 121-158 ; A. VEILLEUX, *La théologie de l'abbatiat cénobitique...*, 366-373.

46. A. DE VOGÜÉ, « Monachisme et Eglise... », p. 238.

47. Qui toutefois s'adresse à un public plus large que les cénobites. Voir JEAN CASSIEN, *Conférences* VIII-XVII, trad. E. PICHERY, coll. *SC*, 54, p. 221-247.

48. Voir les pages remarquables où A. DE VOGÜÉ dégage ce dynamisme, dans « Monachisme et Eglise... », p. 225-235.

49. L'expression est de J. LEROY, *Le cénobitisme chez Cassien*, 147. Comparant avec Pachôme et Basile, le P. LEROY écrit : « Les cénobites de Cassien ont perdu pour une part le sens profond de la vie commune. Il ne s'exprime plus guère que dans les deux récits de l'institution du cénobitisme et la nostalgie qu'ils manifestent de la communauté chrétienne de Jérusalem. On en trouve une autre trace dans l'expression 'corpus fraternitatis' qui est un vestige d'une doctrine du coenobium corps mystique. Mais on ne sent plus guère le dynamisme collectif d'une communauté qui cherche Dieu et marche vers lui. Sans doute, la présence des frères aide-t-elle à progresser parce qu'elle est occasion de développer l'obéissance, la patience, l'humilité. Mais la vie du moine est conçue comme son affaire personnelle et presque indépendamment de sa communauté », *ibid.*, 147-148. Dans cette étude le P. Leroy montre, en présentant successivement le point de vue qu'ont du cénobitisme les cénobites, les anachorètes cités par Cassien, puis Cassien lui-même, combien celui-ci est plus tenté par l'anachorétisme que par un cénobitisme qu'il est enclin à suspecter. D'où la couleur que prend sa « tradition » des enseignements des Pères cénobites.

que revêt, de ce fait, l'obéissance [50]. L'ordre du responsable n'est plus accueilli dans le cadre du service de la *koinônia* qu'il rend possible, en permettant ainsi d'obéir au commandement divin de l'amour fraternel. Il est reçu comme un instrument de premier prix pour l'éducation spirituelle que l'Abbé, Père et Maître, a mission d'accomplir chez ceux qui librement se confient au monastère. D'où un accent bien particulier sur sa valeur ascétique [51], inséparable de cette conception du supérieur « père dans l'Esprit ».

D'emblée, la *Regula Magistri* voit l'obéissance dans cette perspective [52]. Le chapitre sept la lie d'ailleurs à l'humilité [53]. L'Abbé est à la fois Docteur [54] et représentant du Christ [55] à ce point que le « qui vous écoute m'écoute » vaut de lui aussi. On ne cesse d'y renvoyer [56]. Et l'un des meilleurs connaisseurs du texte peut écrire :

> Ce serait une erreur de penser d'abord le monastère, puis l'abbé. Ce qui est premier, c'est l'abbé, c'est l'homme de Dieu investi de la mission charismatique d'enseigner et de régir les âmes. Le *coenobium* n'est pas autre chose que la réunion de ses disciples. Les moines ne sont là que pour bénéficier de sa direction... Le monastère est un type de société

---

50. Voir les remarques de H. BACHT, *L'importance de l'idéal monastique de saint Pachôme pour l'histoire du monachisme chrétien,* dans *RAM* 26 (1950) 308-326 (321).

51. Voir en particulier *Institutions* IV, 8-9 : « le souci et l'objet principal de son enseignement (de l'ancien chargé par l'Abba de la formation) qui rendra le jeune moine capable de s'élever ensuite jusqu'aux plus hauts sommets de la perfection sera de lui apprendre d'abord à vaincre ses volontés. L'exerçant en cela avec application et diligence, il veillera à toujours lui commander exprès ce qu'il aura remarqué être contraire à son tempérament. Instruits par de nombreuses expériences, leur tradition est qu'un moine — et surtout les plus jeunes — ne pourra même pas mettre un frein à la volupté de sa concupiscence si auparavant il n'a pas appris par l'obéissance à mortifier ses volontés... C'est donc avec ces principes que, comme avec des lettres et des syllabes, ils s'efforcent d'instruire et de former ceux qu'ils initient à la perfection », JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques,* trad. J.C. GUY, coll. *SC,* 109, Paris, 1965, p. 131-133. Noter la vue synthétique de A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé,* p. 68-69, 148-152. Cette valeur ascétique est reliée au thème de l'imitation du Christ, voir *ibid.,* p. 278-285.

52. A. DE VOGÜÉ, *ibid.,* p. 275, parle d'une « convergence foncière ». Sur la doctrine de la *Regula Magistri,* voir, en plus des études de A. DE VOGÜÉ déjà citées (notes 42 et 44), du même auteur *L'origine du pouvoir des abbés selon la Règle du Maître,* dans *Vie Spir. Suppl.* 17 (1964) 321-324 ; ID., *La paternité du Christ dans la Règle de saint Benoît et la Règle du Maître, ibid.,* 55-67 ; ID., *La doctrine du Maître sur l'obéissance. Sa genèse,* dans *RAM* 50 (1974) 113-134 ; P. TAMBURRINO, *La Regula Magistri e l'origine del potere abbaziale,* dans *Coll. Cist.* 28 (1966) 160-173.

53. « Le premier degré d'humilité est l'obéissance sans délai », 7 :1, *La Règle du Maître,* t. 1, coll. *SC,* 105, p. 381.

54. Sur ce titre voir A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé,* p. 129-138, 176-186, 531-533.

55. *Regula Magistri* 2 :2 (*SC,* 105, p. 350), 7 :64 (« *vice Dei* », p. 394), 11 :10 (*SC,* 106, p. 10), 14 :13 (p. 50), 89 :20 (p. 374), 93 :5 (p. 424).

56. Ainsi *Regula Magistri* 1 :89 (*SC,* 105, p. 350), 7 :6 (p. 382), 7 :68 (p. 396), 11 :31 (*SC,* 106, p. 12), 12 :6 (p. 34), 57 :16 (p. 270), 89 :20 (p. 374).

absolument original. Une exigence purement spirituelle le constitue : celle de l'homme qui cherche un guide pour aller à Dieu. Que ce guide puisse conduire une multitude d'hommes et les réunir finalement autour de lui en une société, cela est secondaire. Ce n'est pas la société qui est voulue d'abord, mais le maître de vie spirituelle. La volonté d'être conduit à Dieu par l'abbé, volonté qui est au cœur de tous les disciples, voilà le pacte fondamental de cette société. C'est de là que découlent tous les autres rapports sociaux [57].

Adoucie, privée de son insistance sur la qualité de Docteur donnée à l'Abbé, mais néanmoins toujours tributaire des idées de Cassien, cette vision imprègne la Règle de Benoît. Le chapitre cinq de celle-ci deviendra un des guides principaux de la pratique de l'obéissance dans les monastères de l'Occident :

Le premier degré d'humilité est l'obéissance sans délai. Elle convient à ceux qui estiment n'avoir rien de plus cher que le Christ. A cause du service saint qu'ils ont voué, ou à cause de la crainte de la géhenne et de la gloire de la vie éternelle, aussitôt qu'un supérieur leur commande quelque chose, comme si c'était commandé par Dieu, ils ne peuvent souffrir le moindre délai dans l'accomplissement. C'est d'eux que le Seigneur a dit : « Dès que son oreille a entendu, il a obéi ». Et il dit encore aux docteurs « qui vous écoute m'écoute ». Ces hommes-là, donc, délaissant sur-le-champ leurs intérêts personnels et abandonnant leur volonté propre, les mains libres immédiatement et laissant inachevé ce qu'ils faisaient, avec une obéissance qui emboîte le pas, font suivre à leurs actes la voix de celui qui ordonne. Et comme au même instant, l'ordre proféré par le maître et l'œuvre accomplie par le disciple, les deux choses se déroulent ensemble, à vive allure, avec la rapidité qu'inspire la crainte de Dieu. Ceux qui sont pressés du désir d'avancer vers la vie éternelle, ceux-là adoptent la voie étroite, dont le Seigneur dit : « étroite est la voie qui conduit à la vie » : ne vivant pas à leur guise et n'obéissant pas à leurs désirs et à leurs plaisirs, mais marchant au jugement et au commandement d'autrui, demeurant dans les coenobia, ils désirent avoir un abbé pour supérieur. Ces hommes-là, certes, imitent la maxime du Seigneur, dans laquelle il dit : « je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle de celui qui m'a envoyé ».

Mais cette obéissance elle-même ne sera agréable à Dieu et douce aux hommes, que si l'ordre est exécuté sans frayeur, sans lenteur, sans tiédeur ou murmure ni réponse négative, car l'obéissance prêtée aux supérieurs, c'est à Dieu qu'elle s'adresse, puisqu'il a dit lui-même : « qui vous écoute, m'écoute ». Et les disciples doivent la prêter de bon gré, car « Dieu aime celui qui donne avec joie ». En effet, si le disciple obéit contre son gré, et qu'il murmure non seulement oralement, mais même dans son cœur, même s'il exécute l'ordre, ce ne sera pas pour autant agréé de Dieu, qui regarde son cœur murmurer. Et pour une action de ce genre il n'obtient aucune faveur ; bien plus, il encourt la peine des murmurateurs, s'il ne se corrige en faisant satisfaction [58].

57. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, p. 127-128.
58. *La Règle de saint Benoît*, t. 1, *SC*, 181, p. 465-469.

Obéissance exigeante, en dépit de sa gêne devant la comparaison avec le martyre si chère à la *Regula Magistri* [59]. Et bien qu'à l'encontre de celle-ci on hésite devant l'idée d'une « véritable substitution de la volonté et de la responsabilité du maître à celles de son disciple » [60], on n'en continue pas moins de refuser toute concession. Le portrait de l'abbé que trace le chapitre deux est celui d'un Maître dans lequel se sacramentalise l'action du Christ éduquant les siens, les conduisant à leur perfection.

On corrige toutefois la *Regula Magistri* sur un point essentiel : le rôle des relations fraternelles [61]. Déjà le Maître traitait de l'appel de tous les frères en conseil [62]. Mais on entend maintenant insister sur le besoin de lier les frères entre eux. Cela se réalise au niveau élémentaire de rapports fraternels empreints de politesse, de savoir-vivre et de respect [63]. Mais il faut dépasser ce registre et s'entraider jusque dans ce bien qu'est l'obéissance :

> ce n'est pas seulement envers l'abbé que tous doivent pratiquer le bien de l'obéissance, mais en outre les frères s'obéiront mutuellement, sachant que par cette voie de l'obéissance ils iront à Dieu. Aussi, mis à part les ordres de l'abbé ou des prévôts qu'il institue, ordres auxquels nous ne permettons pas que l'on préfère ceux des particuliers, pour le reste tous les inférieurs obéiront à leurs anciens en toute charité et empressement [64].

Obéissance mutuelle ? Oui. Pourtant même là on respecte les hiérarchies ; le jeune obéit à l'ancien. Car la perspective reste celle de l'éducation [65] : « l'obéissance est conçue comme un moyen éducatif indispensable, et aussi comme l'expression suprême de l'abnégation et de l'amour » [66]. Bien qu'elle nuance considérablement la *Regula*

59. Le mot disparaît même au chapitre de l'humilité où pourtant, d'après le contexte, il apparaîtrait tout naturellement (*Regula Benedicti* 7 :35-43 ; *ibid.*, p. 481-485). Comparer la sobriété du texte cité avec *Regula Magistri* 7 :59-66 (*SC*, 105, p. 395) ; voir aussi 90 :9-45 (*SC*, 106, p. 381-387).

60. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, p. 251.

61. *Ibid.*, p. 438-503.

62. Comparer *Regula Magistri* 2 :41-50 (*SC*, 105, p. 361-363) et *Regula Benedicti* 3 :1-13 (*SC*, 181, p. 453-455).

63. Tout l'ensemble des chapitres 68-71 (*SC*, 182, p. 665-669).

64. *Cap.* 71 :1-4 (*SC*, 182, p. 669).

65. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, p. 469-476, souligne très fortement l'aspect renoncement, sacrifice, lié à cette obéissance mutuelle : « le seul fait d'obéir, de renoncer à sa propre volonté pour accomplir *ex caritate* celle d'autrui, voilà le bienfait qu'on attend de l'obéissance. Dans cette perspective, celui qui commande n'est pas considéré comme messager de Dieu et comme 'docteur' ('qui vous écoute m'écoute'), mais seulement comme l'instrument de Dieu pour accomplir le sacrifice de celui qui obéit... Pour inculquer la loi divine il fallait être un authentique 'docteur' ; pour recevoir le sacrifice de l'obéissance, il suffit d'occuper une situation qui donne le droit de commander » (p. 472). Mais ce commentaire ne réduit-il pas l'intuition de la *Regula Benedicti ?* Celle-ci ne voit-elle dans l'obéissance mutuelle que cet aspect ? Nous hésiterions à répondre d'une façon catégorique.

66. A. DE VOGÜÉ, *ibid.*, p. 288.

Magistri, la Règle de Benoît continue sans nul doute de situer l'obéissance plus dans l'optique de la relation du disciple au Maître que dans celle de la *koinônia.*

On ne peut qu'admirer la grandeur d'une telle obéissance. La dimension mystique s'y déploie largement. Et il est grotesque de flairer dans l'insistance sur la relation personnelle du moine avec Dieu quelque relent d'un antiévangélisme « opaque à la dimension collective du christianisme ». Comme si le Nouveau Testament ne magnifiait pas le mystère de la rencontre de l'homme pécheur et de Dieu, en un accueil personnel, béatifiant, vécu dans l'Esprit du ressuscité. Le nier serait rendre inintelligibles des pages entières de Paul et de Jean : « il *m'*a aimé et il s'est livré pour *moi* » (*Ga 2,* 20) [67], « si quelqu'un m'aime, il observera ma parole, et mon Père l'aimera ; nous viendrons à lui et nous établirons *chez lui* notre demeure » (*Jn 14,* 23).

Il importe toutefois de bien percevoir que cette conception ne résume pas à elle seule la conception développée par « l'antique littérature monastique » [68]. Elle court en parallèle avec une autre tradition, que nous trouvions chez Pachôme et chez Basile, qui affleurera de nouveau. Et il est inexact de dire que ces deux visions de l'obéissance se distinguent selon des degrés de perfection, l'une étant plus « mystique », l'autre « plus sociale ». Elles se distinguent en fonction de l'angle sous lequel chacune aborde la totalité de l'Evangile. Pachôme et Basile voient dans la « suite du Christ » avant tout l'effort pour vivre à fond le fruit ecclésial de la Pâque tel qu'il éclate à la Pentecôte : mystère d'une réconciliation fraternelle au creux de laquelle brille la réconciliation de chacun avec Dieu. Cassien, la *Regula Magistri,* la *Regula Benedicti* y voient surtout le prolongement de l'attitude des disciples écoutant le Maître sur les routes de Galilée, se laissant envahir par sa Parole, puis se mettant à l'école de son Esprit. C'est pourquoi, alors que les premiers font du supérieur avant tout un responsable de la « communion fraternelle », les seconds en font surtout un Maître, un Docteur agissant « en tenant la place du Christ ». Inutile de chercher à opposer ces vues [69]. Toutes deux rejoignent le mystère chrétien en son centre même.

---

67. « Lorsque Dieu considère cet homme croyant, il ne le voit plus dans sa solitude orgueilleuse et légaliste, mais comme un homme pour lequel Jésus-Christ s'est donné. Cet homme s'assure *en* Jésus-Christ et Jésus-Christ assure *en* cet homme une *vie,* c'est-à-dire une possibilité nouvelle d'exister devant Dieu », P. BONNARD, *L'Epître de saint Paul aux Galates,* 2e édit., Neuchâtel-Paris, 1972, p. 57.

68. Ce que semble parfois suggérer dom DE VOGÜÉ (ainsi *La communauté et l'Abbé,* p. 287) ; mais voir les conclusions de J. LEROY, *Le cénobitisme chez Cassien,* 147-148, 158, et de A. VEILLEUX, *art. cit.,* 380.

69. Comme si l'une était « trop paternaliste » et l'autre « trop collectiviste »,

La différence des accents trahit néanmoins une différence de tempérament spirituel. Certains veulent suivre le Christ en entrant dans la communion de sa volonté à celle du Père : « que ta volonté se fasse, non la mienne ». Cette communion fait le Salut des hommes. D'autres veulent le suivre en entrant dans sa démarche de communion fraternelle et d'amour : « ayant aimé les siens qui étaient dans ce monde, il les aima jusqu'à la fin ». Cette communion accomplit la volonté du Père. A cause précisément de ces points d'insertion différents dans le radicalisme de la démarche de Jésus, le rôle médiateur du supérieur et la valeur de l'obéissance à ses décisions sont perçus diversement. Les premiers accordent à l'homme « charismatique » (du moins au départ) qui « transmet » la volonté du Père, une fonction de lien immédiat avec Dieu. Lui obéir revient à obéir à Dieu lui-même, et la conscience personnelle se trouve engagée dans ce face à face avec lui. Les autres préfèrent chercher ce lien dans la *koinônia* fraternelle que guide et inspire celui que Basile décrit comme l'œil au service de la quête communautaire du vouloir divin. Obéir au supérieur revient à entrer, parfois douloureusement, dans la logique du « si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, et son amour, en nous, est accompli » (*1 Jn 4*, 12). La première vision est plus pyramidale : elle met l'axe de la « suite du Christ » dans la relation toute spirituelle à un homme qui représente le Christ, et « de cette relation première résulte celle qui unit entre eux tous ces disciples du même maître » [70]. La seconde est plus concentrique : le supérieur se situe au centre de l'effort collectif de recherche de la volonté du Seigneur. L'une voit l'Eglise dans sa dépendance radicale de l'« unique » qu'est le Christ, sacramentalisé en quelque sorte par l'Abbé. L'autre voit le Christ comme tout entier vivant dans son Corps qui est l'Eglise. Question d'accent, redisons-le. Car — et les documents scrutés le montrent clairement — chacune de ces deux traditions assume l'intuition de l'autre, mais en la soumettant à la priorité de sa propre conception de la « suite du Christ ».

Or il nous semble que selon des équilibres divers et des symbioses variées, dans des tissus d'incarnation conditionnés par le contexte sociologique ou culturel des fondations, ces deux grandes visions demeureront présentes tout au long de l'histoire. Parfois elles assumeront, en lui donnant sa sève, l'engagement dans une tâche apostolique

---

léger écho de ces discussions dans le livre, par ailleurs si éclairant, de dom DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, p. 287-288.

70. A. DE VOGÜÉ, *ibid.*, p. 143.

qui, bientôt, prendra place parmi les traits majeurs de certains groupes religieux. Parfois au contraire elles seront assumées par lui. Nous n'en donnerons que deux exemples : l'entreprise des Mendiants, spécialement des Frères Prêcheurs, et celle de la Compagnie de Jésus.

En jonction étroite avec la fermentation sociale du moyen âge [71], les Ordres Mendiants font pénétrer dans la pratique de l'obéissance, d'une façon plus ou moins profonde selon les fondateurs [72], les exigences de l'idéal démocratique en germe dans le mouvement communal. Dominique surtout construit ici ce que l'on a appelé une « cathédrale du droit constitutionnel » [73]. Tendu vers la « Sainte Prédication » — donc vers une tâche précise, ce qui tranche sur la vie monastique classique — son ordre aura pour idéal de renouer avec la *vita apostolica* intégrale dont témoigne l'Ecriture. La Parole de Dieu, vécue dans la *koinônia* fraternelle la plus étroite, méditée et célébrée dans l'étude et la Liturgie, annoncée « jusqu'aux extrémités de la terre », sera au cœur de la préoccupation des Prêcheurs. Dès l'origine l'Ordre se donne un style de rapports fraternels où l'attention au pouvoir des *fratres,* actualisé dans les Chapitres et par l'élection à tous les niveaux, constitue l'assise fondamentale du gouvernement. Les aspirations de chacun se manifesteront non seulement par le choix des supérieurs mais même par la fonction des « définiteurs » (élus eux aussi) qui ont pouvoir de faire les lois régissant le groupe.

Le supérieur se trouve ainsi au centre des dynamismes et des vouloirs de la fraternité. Il est, au sens le plus strict, celui qu'elle s'est donné pour qu'il l'aide dans la réalisation la plus parfaite possible du projet de *vita apostolica.* Aussi les Constitutions primitives prévoient-elles que les définiteurs du Chapitre provincial pourront démettre le Prieur Provincial « si, quod absit, incorrigibilis extiterit », les définiteurs du Chapitre général déposer le Maître de l'Ordre après mûre réflexion et dans des circonstances graves [74]. On ne saurait

---

71. Voir M.D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle,* Paris, 1957, p. 225-273.
72. Voir D. KNOWLES, *op. cit.,* p. 80-88, qui toutefois durcit parfois les oppositions.
73. L'expression est de L. MOULIN, *Le monde vivant des religieux,* Paris, 1964, p. 114-132.
74. Voir A.H. THOMAS, *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum,* Louvain, 1965, p. 46, 50 ; M.H. VICAIRE, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e siècle,* Paris, 1955, p. 163, 165 : « ces définiteurs (du chapitre provincial) entendront et corrigeront au chapitre provincial les transgressions confessées ou proclamées du prieur provincial, lui infligeant une pénitence. S'il se montrait incorrigible — à Dieu ne plaise — qu'ils le suspendent de son office de prieur (provincial) jusqu'au chapitre général » ; « ces définiteurs (du chapitre général) ont pleins pouvoirs pour corriger les trangressions du maître de l'Ordre et même pour l'écarter radicalement. Et l'on doit observer inviolablement leur décision, en cette affaire comme dans les autres, de telle sorte qu'il ne soit permis à personne d'en appeler. Et si l'on fait appel on doit considérer cet appel comme nul et frivole ».

être plus dépendant des frères ! Néanmoins, au supérieur ainsi élu et contrôlé par la communauté fraternelle, Dominique veut que l'on promette une obéissance stricte.

La dimension démocratique de la *vita apostolica,* en reportant sur la communauté les décisions essentielles à la ferveur et à l'activité apostoliques communes, ne diminue donc en rien l'importance du supérieur. Il est d'ailleurs significatif que la formule dominicaine de profession soit une promesse d'obéissance au Maître de l'Ordre [75]. Tout comme il est essentiel de noter que le prologue des Constitutions primitives débute par ces lignes :

> Puisque la règle nous fait précepte de n'avoir qu'un cœur et qu'une âme dans le Seigneur, il est juste que vivant sous la même règle, liés par les vœux de la même profession, nous nous trouvions également unanimes dans l'observance de notre religion canoniale, en sorte que l'unité que nous devons conserver dans nos cœurs soit réchauffée et représentée au dehors par l'unanimité de nos mœurs...
>
> Cependant que le supérieur ait en son couvent pouvoir de dispenser les frères chaque fois qu'il l'estimera convenable, à la prédication, ou au bien des âmes, puisqu'on sait que notre ordre, dès le début, a spécialement été institué pour la prédication et le salut des âmes et que notre effort doit tendre par principe, avec ardeur et de toutes nos forces, à nous rendre capables d'être utiles à l'âme du prochain [76].

La jonction de ces deux paragraphes, l'un emprunté aux coutumes de Prémontré et l'autre (datant probablement de 1220) propre aux Prêcheurs, nous paraît éclairante. L'obéissance au supérieur, fermement maintenue, disions-nous, bien qu'enserrée dans le jeu d'institutions démocratiques précises, est à situer dans cette intention d'ensemble qui préside à la rédaction du livre des Constitutions. Elle apparaît avant tout comme un instrument au service d'un projet de *vita apostolica* refusant de séparer la *koinônia* fraternelle, soulignée par le texte de Prémontré, d'un amour apostolique des hommes débordant les frontières de la communauté et vigoureusement rappelé par ce que les rédacteurs dominicains ajoutent au texte qui leur sert de canevas. Certes — qui oserait le mettre en cause ? — la dimension « mystique » de l'obéissance est ici implicitement assumée, tout comme sa valeur ascétique pour la formation d'un apôtre oublieux de lui-même et dévoré par l'amour d'autrui. Mais elle n'occupe pas l'avant-plan.

Nous trompons-nous en affirmant que nous sommes dans la ligne du Pachôme et du Basile des toutes premières intuitions, mais in-

---

75. Sur son sens voir A.H. THOMAS, *La profession religieuse chez les dominicains,* dans *Arch. Fratrum Praed.* 39 (1969) 5-52.

76. A.H. THOMAS, *Constitutiones antiquae...,* p. 15 ; trad. M.H. VICAIRE, *op. cit.,* p. 139. Le premier paragraphe est littéralement transcrit des Coutumes de Prémontré ; le second est original.

tégralement relue en fonction à la fois d'un nouveau contexte socio-ecclésial et de l'ouverture de la *vita apostolica* sur une tâche « apostolique » particulière la tournant vers l'extérieur, donc vers un service plus large que celui de la seule fraternité religieuse ? Obéissance plus fonctionnelle ? Oui. Mais qui n'a rien d'un « moyen » motivé simplement par des mobiles platement utilitaires. Elle ne vise rien d'autre que la fidélité de tout le « corps apostolique » (qu'est le couvent, la Province ou l'Ordre) à l'appel de l'Esprit Saint. Le bien commun — cette expression redoutée de certains théologiens de l'obéissance — que le supérieur reçoit mission de servir culmine dans la fidélité commune à laquelle, on le devine, la sainteté personnelle de chaque membre et son passage dans la kénose du Christ ne sont pas étrangers.

Obéissance essentiellement apostolique, également, que celle de la Compagnie de Jésus, et dans le même moment profondément mystique. Elle porte l'empreinte de l'expérience spirituelle du chevalier de Loyola qu'à Manrèse « Dieu traitait de la même manière qu'un maître d'école traite un enfant savoir : en l'enseignant » [77] et qui avec ses premiers compagnons refusait de reconnaître d'autre supérieur que Jésus lui-même, écartant ainsi tout vœu d'obéissance [78]. Et pourtant, dans les Exercices Spirituels — spécialement dans la méditation des Deux Etendards —, Ignace contemplait le Christ envoyant par l'uni-

77. IGNACE DE LOYOLA, *Autobiographie,* traduction, introduction et notes par A. GUILLERMOU, Paris, 1962, 72-73.

78. Pour la genèse et la signification de l'obéissance ignatienne voir surtout P. BLET, *Note sur les origines de l'obéissance ignatienne,* dans *Greg.* 35 (1954) 99-111 ; ID., *Les fondements de l'obéissance ignatienne,* dans *Arch. Hist. S.I.* 25 (1956) 514-538 ; et L. RENARD, *Un type d'appartenance communautaire dans la vie consacrée apostolique,* dans *NRT* 96 (1974) 61-88 (à partir de J. OSUNA, *Amigos en el Señor. Estudios sobre la génesis de la Comunidad en la Compañía de Jesus desde la conversión de San Ignacio (1521) hasta su muerte (1556),* coll. *Recherches,* 1, Rome, 1971). Nous avons consulté également : Aug. VALENSIN, *Notes sur divers points concernant l'obéissance,* dans *RAM* 3 (1926) 173-178 ; J. BRODRICK, *Origines et expansion des Jésuites,* Paris, 1950 ; E. TESSON, « Les clercs réguliers du XVI[e] siècle », dans *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui,* Paris, 1951, p. 51-60 ; M. OLPHE-GALLIARD, *La lettre de saint Ignace de Loyola sur la vertu d'obéissance,* dans *RAM* 30 (1954) 8-28 ; G. DUMEIGE, *La genèse de l'obéissance ignatienne,* dans *Christus* 3 (1955) 314-331 ; M. GIULIANI, *Compagnons de Jésus, ibid.* 6 (1959) 221-239 ; H. RAHNER, *Servir dans l'Eglise. Ignace de Loyola et la genèse des Exercices,* Paris, 1959 ; G. PALMES DE GENOVER, *La obediencia religiosa ignaciana,* Barcelone, 1963 ; Fr. COUREL, *La fin unique de la Compagnie de Jésus,* dans *Arch. Hist. S.I.* 35 (1966) 186-211 ; D. KNOWLES, *op. cit.,* p. 61-68, 88-94 ; A. RAVIER, *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus,* coll. *Christus,* 36, Paris, 1974 ; D. BERTRAND, *Un corps pour l'esprit. Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus,* coll. *Christus,* 38, Paris, 1974. On pourra se reporter aussi à H. MOGENET, *L'obéissance religieuse, vertu évangélique et humaine,* dans *RAM* 27 (1951) 75-95 ; H.A. PARENTEAU, *La notion d'obéissance aveugle dans la* Lettre *de saint Ignace aux Pères et Frères du Portugal (1553),* dans *RAM* 38 (1962) 31-51, 170-196.

vers entier des disciples apporter le Salut à tous les hommes, fussent-ils les habitants des contrées les plus reculées [79]. L'acceptation de l'obéissance, après la longue délibération du carême de 1539 suivant la visite à Paul III, est à comprendre dans ces perspectives.

Pour ces hommes qui jusque-là ne parlaient pas d'obéissance, il s'agit maintenant, en effet, de se mettre à la disposition totale du « Vicaire du Christ » pour « toutes espèces de mission », sans pourtant rompre leur compagnonnage. La valeur ascétique de l'obéissance, son efficacité dans la lutte contre la volonté propre ne sont pas les aspects qui les motivent, bien que déjà on décèle dans les Exercices un amour profond de l'austérité [80]. Leur optique est essentiellement le lien avec le travail dans « la vigne du Seigneur ». L'obéissance s'impose à eux comme instrument pour la mission. D'un côté l'obéissance au Vicaire du Christ, par la bouche duquel celui-ci déclare sa volonté [81], leur apparaît comme moyen de pénétrer de plain-pied dans l'obéissance au Seigneur : « service du Christ signifiera obéissance au pontife romain, vicaire du Christ sur la terre » [82]. Et d'autre part, comment demeurer unis en un seul corps apostolique dont les liens ne se rompent pas, alors que l'obéissance au pape peut les envoyer aux quatre coins du monde ? Ainsi « se dégage l'idée de *communauté spirituelle et apostolique en dispersion* ». Ils choisissent l'un d'entre eux et lui vouent obéissance pour assurer « la coïncidence des vouloirs dans une perspective apostolique » [83]. Leur obéissance sera celle du disciple envoyé par le Christ de la méditation des Deux Etendards :

> Qu'est-ce à dire, sinon que le jésuite, en se soumettant à ses supérieurs par son vœu d'obéissance, entend se placer ainsi sous les ordres du Christ ? A la suite d'Ignace et des premiers pères, il a contemplé en son cœur le Christ qui envoie ses apôtres à la conquête des âmes. Sa foi lui fait reconnaître dans le Pontife romain le dépositaire de l'autorité divine, le Vicaire du Christ sur la terre. A son tour le Pape communique au Général le pouvoir de fixer à ses religieux leur champ de travail dans la vigne du Seigneur. Tel est le principe fondamental de l'obéissance ignatienne, et sa finalité s'identifie avec la fin même de la Compagnie : continuer dans le monde et dans l'histoire la mission du Christ pour le salut des âmes. Seule cette idée de mission apostolique permet de comprendre et de mesurer l'originalité et les exigences de l'obéissance ignatienne [84].

---

79. Voir sur ce point P. BLET, *Note...*, 100-103.
80. Voir E. TESSON, *op. cit.*, p. 55.
81. Voir les textes cités par P. BLET, *Note...*, 105.
82. *Ibid.*, 107.
83. Ceci est bien mis en lumière par L. RENARD, *art. cit.*, 65-67. Voir aussi P. BLET, *Note...*, 107-108.
84. P. BLET, *ibid.*, 110.

La même vision demeure dans les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus :

> Jamais donc l'obéissance n'est conçue à la manière d'une pure vertu personnelle qui rendrait l'âme agréable à Dieu par le sacrifice de soi ; elle apparaît comme le mode suprême d'intégration de la personne au corps, et comme l'un des plus importants moyens de favoriser l'union entre les membres. Facteur d'union, elle ne peut donc se comprendre que par l'union ; et pas seulement l'union avec le supérieur, mais avec le corps... L'obéissance au Christ, ou à celui qui en tient la place, étant constitutive du compagnonnage, l'est aussi de la vie religieuse [85].

C'est donc bien une obéissance fonctionnelle que celle d'Ignace, fondamentalement. Obéissance d'un grand « corps apostolique » dont les cellules, quel qu'en soit l'effectif, n'ont pas été constituées « premièrement *pour* former des communautés de vie, moins encore pour en *montrer* au monde, mais en vue des tâches d'apostolat à remplir » [86]. Obéissance d'une communion dans et par le service apostolique, disant référence d'abord au corps entier de la Compagnie [87]. Il fallait le génie d'Ignace pour lier à cette vision les formes institutionnelles qui l'incarnent [88]. Car nous sommes à cent lieues de la vision de Pachôme ou de Basile, loin de la perspective du monastère régi par la Règle de Benoît.

Et pourtant Ignace qui, en vue de la disponibilité de l'apôtre, supprime non seulement les observances liturgiques claustrales mais même les temps de prière collective [89], intègre à cette intuition de l'obéissance apostolique, plus fermement peut-être qu'un Dominique — admettant

---

85. Fr. ROUSTANG, dans *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, T. II : Introduction à une lecture par Fr. ROUSTANG ; traduction du texte primitif par Fr. COUREL, coll. *Christus*, 24, Paris, 1967, p. 129.

86. L. RENARD, *art. cit.*, 81.

87. « C'est celui-ci (le *corps entier* de la Compagnie) qui est proprement le centre de perspective du législateur des Constitutions ; les recrues s'incorporent... non à une maison, à une mission, à une province, mais à la Compagnie prise comme un tout et pour servir n'importe où elle les enverra. L'unité de l'ordre est première... Mouvement allant en sens opposé de ce qui se passe dans l'institution monastique, où l'entité primordiale est le monastère. Dispositif qui diffère aussi de celui des ordres mendiants », *ibid.*, 71-72. D'ailleurs les *Constitutions* emploient le mot *corps* de préférence à *communauté* ; elles parlent de *membres* plus que de *frères* (cf. *ibid.*, 72, note 14).

88. Nous n'irions cependant pas jusqu'à écrire : « S'il faut aujourd'hui repenser la forme de vie d'un Institut de perfection évangélique voué à l'action apostolique, on sera par la force de l'histoire ramené à la formule de vie ignatienne, sans office choral, sans costume religieux, sans observances conventuelles, sans liturgies astreignantes, sans vie communautaire uniforme, laissant à l'apostolat sa primauté, en prévoyant comme essentielles à la vie apostolique les adaptations nécessaires aux temps et aux lieux, aux milieux différents de vie et de travail », J. BEYER, *La vie religieuse dans le mystère de l'Eglise*, Rome, Università Gregoriana, s.d., p. 29-30. Bien des Instituts apostoliques se sont repensés en demeurant (grâce à Dieu !) eux-mêmes...

89. Voir L. RENARD, *art. cit.*, 70.

les observances mais les relativisant par le principe de la dispense en vue des activités évangélisatrices — le cœur même des vieilles traditions monastiques de l'obéissance. N'a-t-il pas lu les anciennes Règles et les textes de Pères du Désert avant de composer ses Constitutions [90] ? De l'abnégation, du renoncement à la volonté propre il fait alors le moyen évangélique de renforcer les liens internes de tout le « corps apostolique » qu'est la Compagnie. Cette abnégation passera par le sacrifice de certaines valeurs humaines, comme dans l'obéissance proposée par les vieux récits ascétiques.

Néanmoins, lui aussi relit le donné traditionnel en fonction de la nouveauté de son projet. Il ne se contente pas de copier :

> Saint Ignace ne demande pas seulement à des moines, voués à leur perfection personnelle, de sacrifier leur temps ou d'exposer leur vie. Il exige que des apôtres ayant charge d'âmes, des chefs qui auront déployé toutes les ressources de leur esprit et toutes les énergies de leur volonté dans une œuvre dont ils escomptent le salut des âmes et les progrès du royaume de Dieu, soient prêts à renoncer à leurs plans et à leurs espoirs quand le supérieur dont ils dépendent leur imposera une autre tâche ou d'autres moyens d'action ; ils doivent reconnaître en ce supérieur, moins capable et moins prudent peut-être, celui qui parle au nom du Christ des Deux Etendards, le seul chef de l'Eglise et de la Compagnie [91].

Il en résulte un accroissement sans précédent de la rigueur de l'obéissance, dans une structure fortement centralisée, où la subordination joue à plein [92]. Certes l'autorité souveraine appartient à la « Congrégation (réunion) Générale » qui élit le Préposé Général et discute des normes communes d'action. Mais cette réunion n'a lieu que très rarement, d'ordinaire simplement à la mort du Général. C'est à celui-ci, entouré de ses Assistants — qu'il consulte sans être tenu de suivre leur avis — qu'appartient le gouvernement habituel de la Compagnie. Il nomme les supérieurs, même locaux, et peut agir directement, sans intermédiaire, sur chaque membre. D'ailleurs le chapitre local disparaît, et la « Congrégation provinciale » a surtout pour but de préparer la « Congrégation générale ».

---

90. Voir M. OLPHE-GALLIARD, *art. cit.*, 10 (note 8), 15, 17, 21-24.

91. P. BLET, *Note sur...*, 111.

92. E. MOUNIER dit de l'obéissance ignatienne qu'elle est « la plus rigoureuse des obéissances catholiques », *L'affrontement chrétien*, p. 93, cité par M.N. GRAND-MESNIL, *Sur un portrait de saint Ignace, le Mémorial de Gonçalves de Câmara*, dans *Christus* 15 (1968) 558-567 (563). Voir toutefois, dans ce même *Mémorial*, bien des passages montrant la grande humanité d'Ignace, son attention à ce vers quoi les religieux sont le plus inclinés, sa lettre au P. Miron sur l'inutilité pour le supérieur de s'occuper des détails. Ceci est particulièrement frappant dans l'extrait publié dans *Christus* 9 (1962) 525-532. **Voir pour la tradition jésuite plus récente la souplesse manifestée par les *Décrets de la 31e Congrégation générale*, édit. franç., Toulouse, 1967, p. 149-161.**

Mais l'enracinement dans la tradition monastique est encore plus profond qu'il ne paraît. Ne retrouvons-nous pas ici, traduite, élargie aux dimensions d'un « corps apostolique » répandu à travers le monde, la ligne d'obéissance véhiculée par la Règle du Maître et celle de Benoît, dans le sillage de Cassien ? Dans cette ligne on était tenté d'imaginer l'Abbé comme une réplique de l'évêque [93]. Or Ignace ne conçoit-il pas le Supérieur Général de sa Compagnie à l'image que son temps se fait de l'évêque de Rome présidant à toute la catholicité ? Quoi qu'il en soit de ce rapprochement, on ne peut manquer d'être frappé par une similitude profonde, lourde de conséquences. Elle a trait au rapport individuel entre le religieux et le Supérieur, vigoureusement mis en relief, alors que ce que l'on appellerait aujourd'hui les relations fraternelles horizontales ne sont dans les deux cas que discrètement assumées.

La question du « compte de conscience » illustre bien et l'enracinement d'Ignace dans la vieille tradition et l'orientation qu'apporte à une antique institution la relecture « apostolique » qu'il en fait. Le texte primitif des *Constitutions* porte :

> Tous auront un grand respect, surtout intérieurement, pour leurs supérieurs, considérant et respectant en eux Jésus-Christ ; ils les aimeront comme des pères dans le même Christ. Ainsi agiront-ils en tout par esprit de charité, sans rien leur tenir caché de leur vie extérieure ou intérieure, avec le désir que les supérieurs soient au courant de tout et puissent mieux ainsi nous diriger en tout dans la voie de notre salut et de notre perfection. C'est pourquoi une fois par an et chaque fois qu'il paraîtra bon à leur supérieur, tous les profès et tous les coadjuteurs formés seront prêts à lui ouvrir leur conscience, en confession ou en secret, puisque, comme on l'a dit dans l'*Examen*, il y a là une telle utilité [94].

Or quelle est pour l'*Examen Général* cette utilité ?

> Etant plus au courant de toutes leurs affaires intérieures et extérieures, (les supérieurs) pourront davantage, avec plus de soin, plus d'amour et plus de sollicitude, les aider et préserver leurs âmes des maux et des dangers qui pourraient se rencontrer à l'avenir. Bien plus : nous devons être prêts, de par notre profession et notre genre de vie, à aller à travers toutes les parties du monde, chaque fois que nous en recevons l'ordre du Souverain Pontife ou de notre supérieur immédiat. Pour bien mener ces missions, en y envoyant les uns et non les autres, en plaçant ceux-ci à un poste et ceux-là à un autre, il est non seulement très important, mais capital, que le supérieur ait une pleine connaissance des inclinations et des motions de ceux dont il est responsable, ainsi que des défauts ou des péchés auxquels ils ont été ou sont encore plus portés et plus enclins. Il pourra ainsi en tenir compte pour mieux les diriger,

93. Voir A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, p. 126, 129-134.
94. *Constitutions de la Compagnie de Jésus*. T. II, p. 239 (voir T. I, p. 172).

sans les exposer, au-delà de leurs forces, à des dangers ou à des fatigues plus grands que ceux qu'ils pourraient porter avec amour en notre Seigneur. Enfin, le supérieur sera mieux à même, tout en gardant le secret de ce qu'il apprend, d'ordonner et de mettre en œuvre ce qui est expédient pour le corps universel de la Compagnie [95].

Nous sommes à la fois très proches et très loin de Cassien décrivant la formation idéale des cénobites :

On enseigne aux débutants à ne cacher par fausse honte aucune des pensées qui leur rongent le cœur, mais, dès qu'elles sont nées, à les manifester à l'ancien et, pour en juger, à ne pas se fier à leur opinion personnelle, mais à croire mauvais ou bon ce que l'ancien, après examen, aura déclaré tel. De la sorte, l'ennemi rusé ne peut plus du tout circonvenir le jeune du fait de son inexpérience et de son ignorance, et il n'a plus aucun moyen d'abuser celui qu'il voit s'appuyer sur le discernement de l'ancien, non sur le sien, et qu'il ne peut persuader de cacher à l'ancien les suggestions, quelles qu'elles soient, qu'il jette dans son cœur comme des traits enflammés. Le diable si subtil ne pourra pas jouer ou faire tomber le jeune autrement que s'il l'attire, par orgueil ou par respect humain, à cacher ses pensées. Les anciens affirment en effet que c'est un signe universel et évident d'une pensée diabolique que nous rougissions de la manifester à l'ancien [96].

C'est toujours la cohésion interne de la Compagnie en vue du service apostolique que vise l'insistance sur une autre dimension de l'obéissance, reçue elle aussi des traditions du Désert : la soumission sans réticence à des ordres qui peuvent paraître absurdes et plus difficiles à suivre que celui d'arroser un bois sec, comme le saint abbé Jean cité en exemple. L'obéissance doit être entière :

dans toutes les affaires indifférentes, où nous ne pouvons pas juger ou jurer qu'il y ait quelque péché, nous devons être disponibles à la voix de l'obéissance, comme si elle venait du Christ notre Seigneur (car c'est en son nom que nous obéissons, pour son amour et pour sa révérence) ; nous devons laisser sans la finir toute lettre que nous avons commencée, et appliquer toute l'intention et toutes les possibilités que nous avons dans le Seigneur de tous, à ce que la sainte obéissance soit toujours et en tout parfaite, dans notre action, dans notre volonté, dans notre intelligence [97].

---

95. *Constitutions de la Compagnie de Jésus,* T. I, coll. *Christus,* 23, Paris, 1967, p. 39-40.

96. *Institutions cénobitiques,* IV, 9, trad. J.C. GUY, coll. *SC,* 109, p. 133. Voir aussi *Conférences,* II, 10-12 (*SC,* 42, p. 120-124). Comparer avec BASILE, *Grandes Règles (Reg. fus.)* 26 (GARNIER, t. II/1, p. 518 ; L. LÈBE, p. 104). Pour une vue plus large, cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois,* Rome, 1955, p. 152-177.

97. *Constitutions...,* T. II, p. 229-230 (voir T. I, p. 170-171).

Bien plus — et voilà qui pousse l'exigence à son extrême limite — l'intelligence elle-même doit se soumettre, s'incliner jusque dans son jugement. Le texte primitif des *Constitutions* poursuit, en effet :

> persuadons-nous que tout ce qui nous est commandé est juste, et, par obéissance aveugle, renions toute opinion et tout jugement personnel qui s'y opposeraient, en tout point où on ne peut relever (comme on l'a dit) aucune espèce de péché dans ce que le supérieur ordonne [98].

La célèbre lettre de 1553 sur l'obéissance explicitera ce que l'on entend par cette « obéissance aveugle » qui est obéissance « du jugement » [99]. Il ne suffit plus de vaincre ce que la tradition monastique appelait la volonté propre, en accomplissant tout ce que le supérieur commande de non peccamineux. Il faut encore se convaincre que l'ordre reçu est bon, même si spontanément on se croit sûr de l'inverse. Comment ? En mettant à l'avant-plan de sa conscience, comme motif de l'action à accomplir, « l'amour simple de l'obéissance chérie en elle-même » pour sa valeur aux yeux de Dieu [100]. On substituera à son propre choix « le choix divin du Sauveur » qui a situé son mystère dans la ligne d'une obéissance absolue. Seul ce saut dans la foi ôte à l'acte accompli toute saveur d'absurdité. On est très proche de la remarque de Pascal : « j'aime la pauvreté parce qu'il l'a aimée » [101].

Nous n'avons pas à porter de jugement sur cet aspect de l'obéissance ignatienne, gênant sans nul doute. L'intelligence ne garde-t-elle pas ses droits, inaliénables, même dans la démarche de foi ? Il est d'ailleurs probable que le nominalisme de son siècle, avec son refus de reconnaître à la raison la possibilité d'atteindre le vrai, ait influencé Ignace : « l'autorité » devient le seul appui de la foi et « on transfère sur le chef, mis à cette place par Dieu, le droit exclusif de juger,

---

98. *Ibid.*, T. II, p. 230 (T. I, p. 170-171).

99. Texte dans Saint IGNACE DE LOYOLA, *Lettres spirituelles*, trad. P. DUDON, Paris, 1933, p. 206-233. Pour l'analyse du texte voir M. OLPHE-GALLIARD, *art. cit.* Voir aussi M. GIULIANI, *Nuit et lumière de l'obéissance*, dans *Christus* 3 (1955) 350-357. Le passage le plus important sur l'obéissance aveugle est le suivant : « présumant et croyant, par un raisonnement analogue à celui que nous faisons pour les articles de la foi, que tout ordre du supérieur est un ordre de Dieu et l'expression de sa volonté très sainte, les yeux fermés, sans poser aucune question, avec toute l'impétuosité et la promptitude d'une volonté désireuse uniquement d'obéir, procéder à l'exécution de ce qui est commandé » (*Lettres spirituelles*, p. 219-220).

100. Voir M. OLPHE-GALLIARD, *art. cit.*, 21-22.

101. *Pensée* 550, édit. BRUNSCHWICG, p. 572, citée *ibid.*, 28. On comprend mieux alors la fameuse affirmation d'Ignace : « nous pouvons consentir que d'autres ordres religieux nous surpassent en jeûnes, en veilles et autres austérités que chacun d'eux pratique saintement, selon sa règle. Mais pour la pureté et la perfection de l'obéissance, le renoncement vrai de notre volonté et l'abnégation de notre jugement, je désire fort... que se signalent tous ceux qui servent Dieu dans la Compagnie et qu'à cette marque se reconnaissent ses véritables enfants » (*Lettres spirituelles*, p. 208).

prononcer et commander » [102]. Mais il faut, malgré les difficultés qu'elle pose au théologien d'une autre tradition, souligner que dans le texte définitif des *Constitutions* cette note est remarquablement reliée à la fois aux sources anciennes — Basile et François — et à la finalité de la Compagnie :

> renions par obéissance aveugle toute opinion et tout jugement personnels qui s'y opposeraient, en tout ce qui est commandé par le supérieur... Pensons que quiconque vit dans l'obéissance doit laisser la divine Providence le mener et le diriger par le moyen du supérieur, comme un cadavre qui se laisse mener n'importe où et traiter comme on veut, ou comme un bâton de vieillard qui sert n'importe où et pour n'importe quoi, selon l'aide que demandera celui qui le tient dans la main. Car c'est ainsi que l'obéissant doit s'employer allégrement à tout ce que le supérieur veut lui confier pour aider tout le corps de l'Ordre, en tenant pour certain qu'il se conforme par là à la volonté divine, plus que par tout ce qu'il pourrait faire d'autre s'il suivait sa propre volonté et son propre jugement dans un sens différent [103].

Le lien entre la mission apostolique de la Compagnie entière et la mystique de l'obéissance de chaque membre se trouve ici encore au cœur de la préoccupation d'Ignace. Mais on voit comment sa relecture donne un sens neuf aux antiques traditions qu'il assume. Quand Benoît parle de l'obéissance instantanée, François d'Assise du *perinde ac cadaver,* ils pensent à l'observance de la Règle et à la soumission du religieux à la loi évangélique qu'elle précise. Ignace, lui, pense au maintien de la Compagnie dans sa mission qui doit l'amener en tout lieu possible, en toute circonstance imprévue, en toute sorte de tâche [104].

Cette vue s'éloigne également de celle d'un Dominique, profondément apostolique elle aussi et solidement nouée à des institutions originales, mais plus proche de la tradition de Pachôme ou de Basile que de la Règle du Maître. Dans un cas, la personne même du supérieur, dans lequel on reconnaît une présence sacramentelle du Christ quelle que soit la sagesse de sa décision, représente la clé de voûte de l'édifice. Par le supérieur on rejoint « le Maître de la moisson », et le dialogue personnel (allant parfois jusqu'à l'intime de la conscience) entre lui et le religieux a une importance capitale aussi bien pour les individus que pour la marche du corps apostolique en son entier. Dans l'autre cas, la communauté elle-même, éclairée par ses coutumes

---

102. Voir D. KNOWLES, *op. cit.,* p. 92-93.

103. *Constitutions...*, T. I, p. 170-171. Ce développement figure dans les états successifs du texte à partir du manuscrit A.

104. « the originality of the teaching of Ignatius consists in his transference to his institute and its manifold external works and organization of the claim to reverence and acceptance with which earlier spiritual writers had endowed their Rule and the precepts which implemented its execution », D. KNOWLES, *ibid.,* 91.

et sa Règle, guidée par son Prieur, est la cellule vivante où, par une mystérieuse *conspiratio* que l'étude et la liturgie ne cessent de nourrir et que les observances de la « vie en commun » soudent en une cohésion sociale, la fidélité à l'Esprit du Seigneur devient possible. Observation à première vue étonnante, mais que ce que nous avons explicité éclaire, le couvent dominicain, plus centré sur la *koinônia,* laissera à ses membres dans leurs activités apostoliques une plus large marge d'initiatives. Pour dire les choses d'une manière un peu lourde, dans un cas la communion de vie (la *koinônia* communautaire) est plus lâche mais la communion apostolique plus serrée [105], dans l'autre la *koinônia* de vie est plus serrée mais la cohésion apostolique plus lâche.

Ces coups de sonde dans de grandes traditions de l'obéissance encore vivantes incitent le théologien à la prudence. Il existe plusieurs formes d'obéissance religieuse, étroitement reliées à la physionomie particulière que tel fondateur donne au groupe qu'il rassemble. Il n'y a donc pas *une* théologie de l'obéissance, mais plusieurs. On peut toutefois discerner trois éléments essentiels présents dans toutes les traditions et qui, selon des équilibres variables et des accentuations différentes, dessinent les nombreux visages de l'obéissance religieuse.

Le premier de ces éléments est sans nul doute le désir de la conformité au Christ et, pour cela, d'une communion, la plus étroite possible, à son attitude face au Père. Elément commun à toute obéissance chrétienne, certes — nous y reviendrons — mais que l'on entend mettre en plein relief en fixant sur lui de façon radicale l'attention de la vie. Dès qu'il s'agit de cénobitisme, un second caractère apparaît : cette communion se fera dans une *koinônia* fraternelle et grâce à elle. On insistera, selon les cas, soit sur le rapport personnel du religieux au supérieur de cette fraternité soit sur le jeu des relations fraternelles dont le supérieur est le garant. Mais il reste que celui-ci sera toujours le responsable du groupe comme tel et non pas simplement le père spirituel de chaque individu pris isolément, et que jamais la communauté ne sera purement passive face à lui [106]. Il se trouve d'ailleurs soumis à la Règle commune et jugé par elle. Enfin, parce que cellule d'Eglise, toute communauté religieuse — même enfouie dans le désert comme celle de Pachôme — veut rayonner l'Evangile ne serait-ce que par l'accueil d'hommes en quête d'un conseil. Les anachorètes que présente Cassien ne s'y refusaient pas, a fortiori les

105. Ce que montre très bien l'article de L. RENARD.

106. Même chez Pachôme et Basile au moment où la fonction du supérieur s'affirme chez eux avec grande vigueur. Voir l'étude de H. DELHOUGNE, *art. cit.* Et nous avons souligné l'attention que Benoît porte aux relations horizontales.

habitants des *coenobia*. Discrète lorsqu'elle apparaît surtout comme un rayonnement de la sainteté personnelle que rend possible l'obéissance de chacun, cette dimension apostolique peut parfois commander toutes les relations qui font la communauté et nourrissent sa fidélité à l'Esprit.

Saisie en ces éléments communs, l'obéissance religieuse se trouve ainsi à la rencontre de deux grandes options évangéliques. Tout d'abord la décision de prendre au sérieux et d'incarner de façon réaliste la revendication de Dieu sur l'existence humaine, dans le sillage de l'obéissance de Jésus en sa Pâque, le don de soi pour l'expansion du Royaume y compris. Mais, et pour ce faire, on décide de prendre également au sérieux, en lui donnant toute son ampleur, la possibilité offerte par le baptême : chercher la volonté de Dieu non dans l'isolement mais avec d'autres, grâce à des liens étroits de solidarité évangélique. C'est en réfléchissant en profondeur sur ces deux lignes de force que nous parviendrons à découvrir le sens et la fonction authentiques de l'obéissance dans le faisceau des éléments essentiels du projet religieux. Ce sera l'objet des réflexions qui suivront.

Ottawa - Canada K1R 7G2
96, avenue Empress

J.M.R. TILLARD, O.P.
Faculté dominicaine de théologie

N.D.L.R. — La seconde partie de cet article paraîtra dans un de nos prochains numéros. Signalons une autre étude que l'auteur publie dans *Lumen Vitae* XXXI (1976) n°s 2 et 3 : *Les chemins de l'obéissance.* I. *Les médiations.* II. *Risques et valeurs de l'obéissance.*