

Le renoncement conduit-il vraiment à la liberté ?

RÉFLEXION SYSTÉMATIQUE SUR L'ASCÈSE DANS LA *RB**

En 1995, la télévision autrichienne organisa une discussion télévisée sur le thème « envie d'ascèse ». Elle invita à cette occasion non seulement une psychologue, un psychologue et un chef d'entreprise, mais également le moine bénédictin dom Anselm Grün. Celui-ci « crut, dans un premier moment, qu'il aurait dû faire un plaidoyer en faveur de l'ascèse. Or, (tous) s'accordaient pour reconnaître que, aujourd'hui, l'ascèse est importante : ascèse comme accès vers la liberté et comme manière de prendre en main sa propre existence pour lui donner forme¹ ». Cette citation offre une première explication au titre donné à notre étude qui, à coup sûr, semble paradoxal pour la société d'aujourd'hui : celui qui désire se trouver soi-même et vivre sa vie de manière responsable doit être capable de renoncement, et, de ce fait, accepter l'ascèse comme une valeur qui mérite d'être mise en œuvre. En fait, l'ascèse peut se définir, d'un point de vue éthique, comme « un entraînement en vue d'acquérir un comportement vertueux, correspondant à un idéal à atteindre ». Mais à côté de cet aspect positif, quiconque réfléchit avec un peu de clairvoyance, doit également avoir l'attention attirée sur l'aspect négatif de l'ascèse, dans le cas où il s'agit de la « culture ascétique mondiale », c'est-à-dire d'un renoncement, posé par principe et de

* Il s'agit de la traduction française d'une conférence donnée par l'auteur à l'occasion du 10^e Congrès International « *Regulae Benedicti Studia* », qui eut lieu à l'abbaye de Belmont (Angleterre) du 4 au 10 octobre 1999. Cette conférence a été publiée en allemand sous le titre « *Führt Verzicht wirklich zur Freiheit? Systematische Überlegungen zur Askese in der Benediktusregel* », dans le volume XX de la collection *Regulae Benedicti Studia* (cité RBS), St. Ottilien, 2001, p. 59-81. Elle a également déjà été publiée en traduction italienne dans la revue *Inter Fratres* 51 (2001) 13-37. C'est cette version italienne que Pierre-André BURTON a traduite pour les *Collectanea*. Une traduction anglaise a été publiée dans la revue *Tjurunga* n° 65 (2003) 50-73.

¹ A. GRÜN, *Der Himmel beginnt in dir. Das Wissen der Wüstenväter für heute*, Freiburg 1994, p. 44 (également pour ce qui suit).

manière consciente, aux richesses économiques disponibles de façon à protéger la création pour que l'humanité puisse continuer à exister².

Le renoncement volontaire peut donc soutenir la liberté personnelle et aider à la maintenir. Mais cela vaut-il également pour l'ascèse pratiquée par les moines, qui ont renoncé au monde ? Les recherches menées dans le domaine de l'histoire des religions montre que l'ascèse monastique peut être interprétée différemment³. En général on fait un éloge appuyé de la valeur de l'ascèse dans la Règle de saint Benoît (*RB*). Christian Schütz, par exemple, l'appelle simplement l'« art spirituel » selon le titre de *RB* 4 et loue son « caractère positif, naturel et équilibré, sobre, joyeux et pascal⁴ ». De leur côté, Anselm Grün et Alois Seufferling tirent de la *RB* une « spiritualité bénédictine de la création⁵ ». Ces trois auteurs montrent comment l'ascèse proposée par Benoît est capable de libérer la vie de chaque individu, ou la vie d'une communauté, de ses mauvais comportements et la diriger vers Dieu.

Quel poids faut-il alors accorder à telle ou telle observation que font des moines pour attirer l'attention sur les conséquences suspectes de l'ascèse bénédictine ? Ainsi, le trappiste Thomas Keating, qui porte un regard rétrospectif sur la vie trappiste antérieure au concile Vatican II, constate : « La rigueur de la vie ne garantit pas l'intériorisation des valeurs qu'elle cherche à exprimer et à favoriser » ; de façon encore plus pointue, il écrit : « On peut très bien se soumettre aux observances monastiques et réussir extérieurement sans que cela provoque un changement intérieur⁶ ». Assurément, un tel état de fait est le résultat du principe d'uniformité qui était de rigueur dans l'ordre cistercien de la stricte observance avant le concile, et ne connaissait pas d'exceptions. Mais, dès le premier chapitre général qui suivit le concile (en 1969), les cisterciens promulguèrent un statut, intitulé « Unité et pluralisme⁷ » en vertu duquel est concédé à chaque monastère une large et ample marge de manœuvre. Mais pouvons-nous prétendre que le danger est pour autant écarté de

² Cf. C. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Zeit drängt*, München², 1986, p. 94.

³ Cf. V. L. WIMBUSH et R. VALANTASIS (éd.), *Asceticism*, New York, 1995.

⁴ Christian SCHÜTZ, « Gelebtes Evangelium », dans : Chr. SCHÜTZ et Ph. RATH, *Der Benediktinerorden*, Mainz, 1994, p. 54-90, ici : p. 74-75.

⁵ A. GRÜN et A. SEUFFERLING, *Benediktinische Schöpfungsspiritualität*, Münsterschwarzach, 1996 (Münsterschwarzacher Kleinschriften, 100).

⁶ Th. KEATING, « The New Ascetism », dans *Cistercian Studies* 19 (1984), p. 163-173 ; citation p. 169 et 163.

⁷ *Cîteaux. Documents contemporains*. Cîteaux, 1991 (Textes et documents, vol. IV), p. 328-330. Pour une description de ce passage provoqué par le concile, cf. KEATING (voir à la note 6), p. 169-170.

manière définitive ? Le moine écrivain Thomas Merton écrivait en 1968, peu de temps avant sa mort accidentelle :

Le postulant qui se sent appelé à devenir un homme nouveau [...] se confie à la communauté monastique dans l'espoir qu'elle lui montrera comment approfondir et développer sa conscience chrétienne, en développant tout son « être dans le Christ ». Or on lui apprend surtout les observances et l'idéologie d'un style de vie cloîtré très spécialisé. [...] Ces jeunes moines ont senti [...] qu'entrer dans un monastère a tout juste représenté pour eux l'abandon d'une sorte de culture et de société pour apprendre les rubriques et les rôles d'une autre. Ils ont un nouveau rôle, un ensemble nouveau d'attitudes et d'idées, mais ils demeurent insatisfaits, désorientés, vides, et finalement sont non seulement déçus, mais pensent que, s'ils continuent à jouer les mêmes rôles extérieurs, ils trichent eux aussi. [...] Ils ne peuvent accepter comme une transformation valable dans le Christ le simple fait de mener une vie plus préservée et plus ou moins innocente. [...] Le mécanisme de la vie cloîtrée leur impose des limites qui font obstacle à leur développement authentique⁸.

Quand le maître des novices de l'abbaye trappiste de Gethsémani, riche d'expérience, explique : « La véritable discipline est intérieure et personnelle⁹ », cela veut dire – d'après les remarques que nous sommes en train de formuler – qu'aucune ascèse monastique, et pas davantage celle de la Règle de Saint Benoît, ne conduit par elle-même le moine à la liberté.

Assurément, sont également nécessaires des dispositions opportunes de la part de l'Ordre, de ceux qui, tour à tour, sont à la tête des monastères et de chacun des moines. Ici il faudrait plutôt parler de la source, de la *RB*, à laquelle je soumetts une double question : dans quelle mesure celle-ci peut-elle empêcher l'ascèse monastique de se durcir en un engrenage qui conduit à mépriser l'Esprit ? Ou mieux, en formulant la question de manière positive : quels moyens la *RB* offre-t-elle afin que l'ascèse atteigne le moine en son être le plus profond et le conduise à partir de là au développement de sa liberté ?

Dans un premier temps, il faudra décrire ce que l'ascèse bénédictine a de spécifique, en la situant par rapport à l'horizon dans lequel elle s'inscrit. Dans un second temps, nous verrons comment cela nous permet d'approfondir les questions que l'on se pose aujourd'hui sur l'ascèse et la liberté. Dans un troisième temps, décisif, il faudra

⁸ Thomas MERTON, *Le retour au silence. La vie contemplative dans le monde actuel*, Desclée de Brouwer, Paris, 1975, p. 125-127. (Traduit de l'original américain : *Contemplation in a world of action*).

⁹ *Ibidem*, p. 127.

proposer une réponse, fût-elle provisoire, à la *quaestio* elle-même. L'importance de ces réflexions devrait être évidente du point de vue des défis actuels qui se posent aux communautés chrétiennes, et en particulier aux ordres monastiques, notamment par rapport aux mouvements fondamentalistes, mais aussi par rapport à des groupes médiateurs de valeurs qui agissent de manière subliminale¹⁰.

I. L'ASCÈSE BÉNÉDICTINE SITUÉE DANS SON CONTEXTE HISTORIQUE

Même si, étymologiquement, le terme grec *ascesis* désigne tout type d'« exercice », il n'en reste pas moins que le terme renvoie surtout à un mode de comportement de nature religieuse qui a des motivations et vise des objectifs précis. Elle est « un exercice ou une discipline du corps et de l'esprit, destinés à maîtriser des traits de caractère ou des inclinations négatifs et à perfectionner ceux qui sont positifs¹¹ ». Souvent elle se traduit par une limitation ou une abstinence temporaire ou définitive, par exemple dans le domaine de la sexualité et de l'alimentation. Certains courants philosophiques ou religieux justifient de telles pratiques en s'appuyant sur une pensée de nature dualiste ou caractérisée par un mépris du corps. Sur le plan de l'histoire des religions, cette ascèse connaît, bien avant la naissance du Christ, des manifestations différentes, jusqu'à offrir des formes franchement opposées les unes aux autres et proposant des buts tout à fait divers.

Ainsi, l'ascèse chrétienne, à son origine, avait à sa disposition des *praxis* multiples, auxquelles elle ne manquera pas de recourir. En particulier est attestée une influence des courants ascétiques de l'apocalypique juive et de la philosophie hellénistique. Mais il est clair que l'ascèse chrétienne eut également des motivations et des buts propres. Sa justification fondamentale est en lien avec l'annonce de Jésus de Nazareth : « Le don du royaume rend tous les dons de la création indifférents et ouvre le cœur à un amour sans partage de

¹⁰ R. GOLLNICK, « Abwehr fundamentalistischer Strömungen – Wahrung der Menschenrechte vor dem Hintergrund der Regula Benedicti – als Zukunftsaufgabe benediktinischer Gemeinschaften : am Beispiel Opus Dei », in : *Neunter Internationaler Regula-Benedicti-Kongreß, Rom, Sant'Anselmo, 9-14 September 1996*, St. Ottilien 1997 (RBS 19), p. 43-78, en particulier p. 70-75.

¹¹ Article « Askese » dans le *Lexikon für Theologie und Kirche* (=LThK³), Freiburg 1 (1993), col. 1074-1083, ici col. 1074. Cf. également RGG⁴ (*Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4^e éd., Tübingen), vol. 1 (1998) col. 830-842, ; de façon détaillée : cf. *Theologische Realenzyklopädie* (=TRE), Berlin, 4 (1979) 195-259, et dans le contexte de l'histoire des religions : cf. WIMBUSH (note 3).

Dieu (cf. Mt 13, 44-46)¹² ». C'est la raison pour laquelle Jésus a pu exhorter ses disciples à une *sequela* (imitation) qui leur fasse prendre une distance par rapport au monde et qui leur laisse également espérer le royaume définitif de Dieu au-delà de la durée de la vie.

À l'exemple de Jésus et des apôtres, se constitua aussitôt une forme de vie ascétique. Elle apparut, au début, dans les familles ou entre chrétiens itinérants, qui, de manière isolée, menaient une vie d'ascèse ; elle se développa ensuite dans l'état de la virginité reconnu par l'Église et enfin dans l'état de vie des ermites masculins et féminins, et c'est là qu'elle acquit, à côté du célibat, ses autres caractéristiques : la pauvreté et l'obéissance pour ceux et celles qui vivaient en communauté. En fait, à travers l'ascèse, le monachisme de l'Église antique désirait, à l'instar des martyrs, rendre témoignage au Christ ou souffrir avec Jésus souffrant. En tant que forme de vie chrétienne, elle s'opposait par un quadruple effort – mais pas toujours avec succès¹³ – aux courants païens de l'époque qui étaient hostiles au corps¹⁴. En premier lieu, les moines et les moniales étaient conscients du fait qu'aucune forme d'exercice ascétique ne pouvait leur assurer le salut. Celui-ci est un pur don gratuit de Dieu. Les moines et les moniales s'appliquaient donc à l'ascèse, non comme s'il s'agissait d'une fin en soi, mais comme d'un moyen jugé apte à les rendre dignes de ce don. En troisième lieu, ils partageaient une foi en Dieu créateur et en la bonté de sa création, une création qui incluait le corps, la vie et le mariage¹⁵. Enfin, ils étaient à mille lieues de considérer que la vie monastique offrait l'unique forme de vie chrétienne valable¹⁶.

À l'époque de Benoît de Nursie, l'Occident, et particulièrement l'Italie, avait déjà connu une grande variété de regroupements et de

¹² RGG⁴, p. 833.

¹³ On se souvient en particulier de l'influence des gnostiques et des manichéens. Cf. TRE (note 11), p. 211-213 et 220-221. En ce qui concerne l'influence sur l'ascèse chrétienne des courants de la philosophie païenne (mais cela ne touche pas directement à des questions d'orthodoxie), se reporter à Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 1981 et à WIMBUSH (cf. note 3), p. 33-79.

¹⁴ Cf. LThK³ (note 11), p. 1078-1080.

¹⁵ Voir dans WIMBUSH, p. 10 (cf. note 3), les énoncés de l'Église antique contre des voix d'ascètes chrétiens, ennemis de la création.

¹⁶ Dans la théologie de la vie religieuse, le quatrième effort n'eut aucune suite, jusqu'au concile Vatican II : durant le premier millénaire, le monachisme est considéré comme la « voie royale » des chrétiens, et, depuis Thomas d'Aquin, la vie religieuse est considérée comme l'« état de perfection » par excellence. Cf. sur ce sujet, notre étude : « Wie evangelisch sind die Evangelischen Räte ? Der Stachel der historisch-kritischen Exegese im Fleisch der modernen Ordenstheologie », dans : *PATRIMONIUM FIDEI. Überlieferungsgeschichte in der Theologie am Ende ? Festschrift für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan*, a cura di M. PERRONI e E. SALMANN, Roma 1997 (Studia Anselmiana, 124), p. 697-727, ici : p. 699-701.

formes de vie monastique¹⁷. On y mettait en pratique tout le champ classique des exercices de l'ascèse : cela concernait la propriété, l'autodétermination, l'habillement, la nourriture, la boisson, le sommeil, la prière et la sexualité. On pourrait donc ramener l'ascèse sous un seul chef, ainsi que le fait Ulrich Köpf, en parlant de dispositions prises contre le corps, contre les fondements extérieurs de la vie et contre la personnalité propre¹⁸. Mais si l'on fait abstraction de son but : obtenir le salut éternel, l'ascèse monastique n'offre-t-elle pas aussi un côté positif ? Selon Kallistos Ware¹⁹, elle se présente en effet comme une « entrée dans la liberté », lorsque le renoncement (négatif) conduit à un résultat (positif). Le retrait dans la solitude (l'anachorèse) devient alors une « fuite qui est suivie d'un retour », comme celle de Benoît à Subiaco²⁰, et la « suppression » des passions devient leur « transformation », comme le dit Évagre le Pontique, selon qui « l'amour [...] est le germe de l'absence de passions (*apatheia*)²¹ ».

Avec ces quelques réflexions, nous venons d'esquisser l'horizon sur lequel se dessine le paysage ascétique de la Règle de saint Benoît. Il nous faut maintenant présenter son vocabulaire et ses caractéristiques principales ; nous devons ensuite examiner la question de savoir comment l'auteur est parvenu, non seulement à maintenir la justesse théologique de ses propos, mais également à présenter l'ascèse comme un chemin vers la liberté.

De quelle expression latine Benoît se sert-il pour traduire le mot *askesis*²² ? Du fait que ce terme grec n'était pas répandu en Occident, on utilisait diverses expressions telles que : *exercitatio*, *cura*, *continentia*, *abstinentia*, *abrenuntio*, *mortificatio*, etc. À cet égard, le vocabulaire fourni par les modèles littéraires fut déterminant. Ainsi en est-il, par exemple, de la traduction latine de la *Vie d'Antoine* et – particulièrement importante pour la Règle de saint Benoît – celle du quatrième livre des *Institutions* de Jean Cassien²³. Devant cette

¹⁷ Cf. G. JENAL, *Italia ascetica atque monastica*, 2 vol, Stuttgart, 1995.

¹⁸ RGG⁴ (cf. note 11), p. 834-835.

¹⁹ K. WARE, « The Way of the Ascetics : Negative or Affirmative ? », dans WIMBUSH (note 3), p. 3-15 (citations : p. 3, 4, 8).

²⁰ Cf. GRÉGOIRE LE GRAND, « Vie de saint Benoît », dans *Dialogues. Texte critique et notes* par A. DE VOGÜÉ ; traduction par P. ANTIN. Paris, Cerf, 1979 (Sources Chrétiennes, 260), I, 3-8 ; III, 1-2.

²¹ « Ἀπαθείας ἐγγονὸν ἀγάπη » provient de : ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, II, 81, Paris, Cerf, 1971 (Sources chrétiennes, 171).

²² RGG⁴ (note 11), p. 31 (« Antiquité latine »).

²³ Pour ces deux auteurs, cf. A. WATHEN, « Ascetical Aspects of the Rule of Benedict (cc. 4 to 7) », *Atti del VII congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo 1980*, Spoleto, 1982, p. 599-637, ici p. 606-613.

gamme, Benoît fait un choix significatif : il adopte très rarement les expressions qui soulignent la rigueur du renoncement, comme *abstinentia* et *abrenuntio* ; en outre, il laisse entièrement de côté les concepts qui ont en plus une valeur théologique, tels que *crux*, *martyrium* et *mortificatio*, et introduit le concept neutre de *conversatio* pour désigner la vie monastico-ascétique elle-même, sans aucune dépendance de son modèle, la Règle du Maître (*RM*).

Encore plus éclairante à cet égard est la confrontation entre, d'une part, les concepts de *virtus* (conçu comme exercice des vertus) et de *labor* tels qu'ils sont employés dans les chapitres 4-7 de la *RB* et, d'autre part, leur modèle dans les chapitres 3 et 7 à 10 de la *RM*²⁴. Benoît utilise le mot *virtus* plus fréquemment que le Maître et l'associe intentionnellement au mot *amor*, comme le montre l'inclusion qui relie *RB* 4, 1 (*diligere... tota virtute*) à *RB* 7, 69 (*dilectione virtutum*)²⁵. C'est pourquoi ces quatre chapitres théoriques consacrés à l'ascèse, ou plutôt à l'« art spirituel²⁶ » se trouvent placés sous le signe de l'amour (*RB* 4, 1). En ce qui concerne le mot *labor*, c'est le contraire : Benoît l'utilise 11 fois, tandis que le Maître l'emploie 129 fois. Si l'on confronte, dans les deux règles, les passages où le terme *labor* désigne l'effort de l'ascèse monastique, on voit clairement combien le Maître souligne que la vie monastique est un effort mené dans le but de ne pas manquer le salut et d'éviter le péché. Pour Benoît aussi, l'obéissance (Prol 2) et l'humilité (7, 68) sont un labeur, une épreuve, mais les moines se consacrent également, plus que dans la *RM*, au loisir contemplatif (*otium*), surtout pendant la lecture spirituelle.

Une enquête spécifique relative au jeûne et à la veille présentent des différences semblables²⁷. Grâce à elles, prend également du relief un aspect de l'ascèse cénobitique : l'orientation individuelle ou communautaire. Par nature, toute ascèse est un exercice individuel ; à travers elle, le chrétien cherche à répondre à l'appel qui lui a été personnellement adressé par Dieu, au moyen d'un renoncement à soi dans la suite du Christ. Ainsi, l'histoire du monachisme ne nous

²⁴ *Ibid.*, p. 613-617.

²⁵ *RB* – éd. R. HANSLICK (« CSEL », n° 75), Vienne², 1977 ; la leçon *dilectione* se trouve à la p. 57.

²⁶ Ainsi en est-il du titre des chapitres 4-7 de la *RB* dans l'édition de la conférence des abbés de Salzbourg, Beuron 1992, p. 56 ; les chapitres parlent des outils de l'art spirituel (*RB* 4), de l'obéissance (*RB* 5), de la taciturnité (*RB* 6) et de l'humilité (*RB* 7).

²⁷ Cf. A. WATHEN, *Ascetical Aspects* (cf. note 23), p. 617-622. Ces considérations conduisent A. Nugent à faire la distinction entre ascèse cénobitique et ascèse érémitique, que la *RB* réunit en elle. Cf. A. NUGENT, « Towards a Pathology of Community Life », dans *American Benedictine Review* 48 (1997), p. 199-211, ici : p. 200-202.

raconte-t-elle pas les exploits fabuleux de tels ou tels moines en matière de jeûne et de veille ? À 86 reprises, la *RM* parle du jeûne, contre 14 dans la *RB*. Pour le Maître, le jeûne, ou plus exactement la compétition dans le jeûne est plus importante que pour Benoît. Ce dernier, au contraire, se montre très discret face aux exploits personnels, et cela se vérifie encore plus clairement en ce qui concerne les veilles. Quand il en parle, Benoît se réfère toujours aux veilles de la communauté, lors de l'office de nuit, au chœur.

Pour conclure ces remarques sur le vocabulaire de Benoît, on constate que la *RB* ne présente pas une doctrine complète sur l'ascèse. Tout de même, on peut noter des différences évidentes par rapport à son modèle. Tandis que la *RM* s'occupe surtout d'éviter les péchés et d'éliminer les vices – en encourageant de ce fait-même une émulation entre les moines –, la *RB* au contraire, ramène tout l'effort ascétique à la vertu qui dérive de l'amour, dans le cadre d'une *conversatio*, c'est-à-dire de la vie quotidienne du moine, qui doit se vérifier dans la communauté.

Quels caractères l'ascèse offre-t-elle dans les chapitres 4 à 7 de *RB*²⁸ ? Benoît mentionne les pratiques et les vertus monastiques connues de la tradition ; mais au lieu de les présenter exclusivement comme les efforts singuliers de lutteurs isolés, il veut en souligner la dimension horizontale et communautaire (4, 78 ; 7, 55) : grâce à elles, par amour du Christ (4, 21 ; 72, 11), se développe l'amour pour les frères (7, 34 ; 7, 69). Vers quel but tendent toutes ces motivations ? Comme cela était déjà affirmé dans le Prologue, elles veulent disposer le moine à écouter Dieu et à lui répondre amoureuxment. L'initiative vient de Dieu ; l'homme est « précédé par le don de la grâce²⁹ » et, en toutes ses actions méritoires (Prol 29-32 ; 4, 42-43)³⁰, il reste toujours dépendant de la grâce divine³¹. Ce trait de l'ascèse bénédictine est conforme à un des principes d'une authentique ascèse chrétienne : elle n'est pas une fin en elle-même, mais seulement un moyen pour s'ouvrir à l'action de la grâce de Dieu. Mais comment Benoît se situe-t-il par rapport à la valeur monastique du « renoncement au monde », eu égard à la bonté de la création de Dieu ? Quelques remarques suffiront sur ces questions que nous avons déjà évoquées.

²⁸ Cf. A. WATHEN, *Ascetical Aspects*, p. 623-637.

²⁹ Cf. A. BÖCKMANN, « Die Sicht des Menschen nach der Regula Benedicti auf dem Hintergrund ihrer Tradition, besonders der Regula Magistri », dans *Um des Menschen willen. Festschrift B. Fraling*, Würzburg, 1994, p. 181-207, ici p. 198-199 et p. 126-127.

³⁰ Cf. Terence KARDONG, « Merit and Reward in Benedict's Rule », dans *RBS* 19 (1997), p. 115-131.

³¹ Cf. A. BÖCKMANN, « Sicht des Menschen... », p. 204-207.

En plus du célibat, qui est la caractéristique principale, les autres traits qui distinguent le monachisme sont le jeûne, les veilles, la pauvreté. Quelles sont les normes que Benoît propose à leur sujet³² ? Il ne consacre aucun chapitre spécifique au jeûne et aux veilles³³. Par contre, il donne des directives, mais d'une grande modération, en ce qui concerne l'alimentation (*RB* 39-40), le sommeil (*RB* 8, 2) et les objets nécessaires que chacun peut posséder en propre (*RB* 55). À partir du moment où les besoins élémentaires ont été satisfaits, la norme commune sera la sobriété, le *sufficere* (*RB* 39 ; 40 ; 55). Cela, l'abbé doit en juger au cas par cas en tenant aussi compte des conditions extérieures, comme par exemple du climat ou de la situation personnelle de chaque moine, telle que, par exemple, sa fragilité. Aucune casuistique ne le dispense de ces décisions, au contraire de ce qui se passe dans la *RM*.

Par ailleurs, à la différence de la *RM* encore, la *RB* renonce à une explication de nature dualiste. Les polarités « esprit/chair », « monastère/monde », « l'ici-bas et l'au-delà » ne sont pas des oppositions inconciliables dans le sens de bon et de mauvais, au point qu'elles devraient dès lors être éradiquées par le moyen de l'ascèse. Il en va de même pour l'inévitable tension que l'on trouve dans tout monastère entre séparation du monde et ouverture au monde³⁴. Benoît juge et règle cette tension sans motivations de nature dualiste, ni, en dernière analyse, d'opposition envers la création. Il considère l'homme et le monde de façon objective, mais non de manière pessimiste. Le péché n'est pas là, toujours aux aguets, comme c'est le cas chez le Maître. Au contraire le moine dispose d'une liberté de mouvement pour se purifier de sa volonté propre et trouver, dans l'ascèse, la mesure qui correspond au don que la grâce de Dieu lui a fait (cf. *RB* 40, 1 ; 49). Aussi bien, selon la *RB*, chaque personne assume-t-elle la responsabilité de ses renoncements ; il « est libre de satisfaire (ses besoins), ou seulement dans la mesure du nécessaire... ou au contraire de les satisfaire immédiatement et sans retenue. Mais s'il

³² *Ibid.*, p. 183-186, avec des références précises à la *RM*.

³³ Benoît ne parle explicitement du jeûne que dans *RB* 4, 13 (*ieiunium amare*). Le chapitre sur le carême (*RB* 49) ne contient aucune prescription détaillée sur le jeûne. La différence principale entre *RB* et *RM* à propos du jeûne concerne l'importance que chacune des deux Règles lui accorde : en faveur du jeûne et du recueillement spirituel, le Maître exclut, pour le moine, tout travail dans les champs, tandis que Benoît le prévoit en cas de nécessité. Cf. *RM* 86, 23-27 (in *La Règle du Maître I-III*, éd. A. DE VOGÜÉ, Paris, Cerf, 1964-1965 (Sources Chrétiennes, 105-107), ici : t. II, p. 354-355, et introduction dans t. I, p. 43-45) et *RB* 48, 7-9.

³⁴ Cf. A. BÖCKMANN, « Ouverture au monde et séparation du monde d'après la Règle de saint Benoît », dans *Apprendre le Christ. À l'écoute de saint Benoît*, Abbaye de Bellefontaine (Vie monastique 41) 2002, p. 315-336.

opte pour cette seconde solution, le moine verra alors ses besoins s'accroître et, lui-même, devenir de plus en plus avide ; et ainsi se fermera l'accès à une joie plus profonde (cf. *RB* 49)³⁵ ».

En somme, on peut s'accorder sur le fait que l'ascèse de la *RB* est modérée, attentive à l'homme et tend à promouvoir la vie humaine dans toutes ses composantes. Son regard sur l'homme, sur la création et sur le monde correspond, dans les grandes lignes, à la théologie contemporaine. Dans le sens de la distinction posée au début, elle est positive³⁶ : non seulement elle construit l'individualité, mais elle la souligne grâce à une auto-formation consciente³⁷ que chaque moine doit entreprendre. Bien sûr peuvent en dériver des dangers : des excès d'ascèse, une mentalité de l'exploit, le désir de se mettre en évidence et l'orgueil, mais Benoît les écarte grâce à une mise en garde répétée contre la volonté propre et grâce à l'obligation de faire contrôler ses propres exercices de renoncement par le dialogue avec un père spirituel (*RB* 49, 8-9). L'ascèse bénédictine promeut « l'homme dans son individualité et dans sa personnalité », en exigeant de lui, « responsabilité de soi, capacité de prendre des décisions, mais aussi l'obéissance³⁸ ». Grâce à cela, elle devient « l'entrée dans la liberté³⁹ », où l'homme, avec toute son humanité propre se tourne vers Dieu.

Mais comment, dans le passé, a-t-il pu arriver, et comment aujourd'hui peut-il encore arriver que l'ascèse bénédictine forme un certain

³⁵ Cf. A. BÖCKMANN, *Sicht des Menschen*, p. 185-187.

³⁶ Voir ci-dessus, p. 5 et note 19.

³⁷ Cf. E. A. CASTELLI, « Asceticism – Audience and Resistance », dans WIMBUSH (note 3), p. 178-187, ici, p. 182 et 185.

³⁸ GOLLNICK (cf. note 10), p. 74. Böckmann, Gollnick et Wathen avec leurs recherches exégétiques et pédagogiques sur l'ascèse dans la *RB*, présentent un résultat général positif qui réfute le résultat négatif du psychologue Antoine Vergote. Cf. A. VERGOTE, « Une approche psychologique de l'humilité dans la Règle de saint Benoît, Chapitre VII de l'humilité », dans *Collectanea Cisterciensia* 42 (1980), p. 112-135 (texte d'une conférence donnée en 1976) et la discussion qui l'accompagne : Charles DUMONT, « Une phénoménologie de l'humilité », *Collectanea Cisterciensia* 45 (1983), p. 265-285 [sans mention de Vergote] ; Emmanuel LATTEUR, « Les douze degrés d'humilité de la Règle de saint Benoît restent-ils actuels ? » *Collectanea Cisterciensia* 46 (1983), p. 247-263 ; A. VERGOTE, « Éclaircissements », *Collectanea Cisterciensia* 46 (1984), p. 75-78 ; et B. GUEVIN, « 'Authenticity' : a new name for benedictine humility ? », dans *American Benedictine Review* 47 (1996), p. 225-239. Vergote appuie ses résultats sur l'observation de moines et de moniales des années 70. Du reste on pourrait se poser la question de savoir si leur comportement ne se base pas sur une compréhension défectueuse ou erronée de la Règle. En ce qui concerne le comportement clairement infantile de quelques moines et moniales, voir ci-dessous les dangers de l'institutionnalisme. Pour *RB* 7, l'étude suivante de dom André LOUF reste toujours d'actualité : « Demut und Gehorsam bei der Einführung ins Mönchsleben », (1978), p. 343-364. Dans *Spiritualität von unten*, Münsterschwarzach, 1994 (coll. « Münsterschwarzacher Kleinschriften », n° 82), A. GRÜN et M. DUFNER recourent à une approche monastique pastorale qui intègre la psychologie des profondeurs.

³⁹ Cf. note 19.

type d'homme auquel manquent de toute évidence sagesse et maturité humaine, *integritas* ? Thomas Keating affirme à ce sujet :

On peut choisir l'idéal monastique aussi à cause de désirs plus ou moins inconscients, de besoins ou de requêtes de sécurité, de rang social, d'estime et d'affection, de pouvoir et de contrôle. Il en résulte que la croissance humaine et spirituelle arrive à un point mort⁴⁰.

C'est pourquoi nous devons faire un pas supplémentaire et nous intéresser de plus près à la liberté en tant qu'elle est placée sous l'influence de l'ascèse monastique, influence qui n'est pas sans comporter de risque.

II. L'ASCÈSE CHEMIN VERS LA LIBERTÉ, MAIS NON DANS UN MONASTÈRE ?

Karl Barth définit l'ascèse chrétienne comme « un système plus ou moins étendu de renoncements qui aident l'homme à se libérer de l'inertie causée par le péché, inertie qui le tire vers le bas. Cette libération servira à la liberté pour Dieu et pour les frères, pour l'Église et, du coup, pour le monde entier. C'est la seule liberté qui soit nécessaire et salutaire⁴¹ ». Cette définition montre à nouveau que l'ascèse est un préalable nécessaire pour accéder à la liberté. On constate également que cette définition distingue les deux significations fondamentales de la liberté, d'une part comme libération (ici de la contrainte interne de l'esclavage du péché) et, d'autre part, comme liberté de la volonté que l'homme possède grâce à sa conscience et à sa raison⁴². Barth indique bien le lieu et le but vers lequel une telle liberté (dans le second sens) devrait tendre. Aujourd'hui, cependant, il faudrait élargir l'objectif de la libération (dont il est question dans le premier sens du terme), en tenant compte principalement des conditions psychosociales. Par ailleurs, il conviendrait également de se poser la question de savoir si Barth ne considère pas de manière trop statique la liberté elle-même qu'il a en vue.

Sur ce sujet, le philosophe Heinrich Rombach est plus prudent. Pour lui, la liberté n'existe pas de soi. Elle est donnée à l'homme seulement comme une histoire en devenir, comme un processus

⁴⁰ Cf. KEATING (note 6), p. 163. L'expression de Keating « intégration humaine » rappelle le terme technique de la théologie : *integritas*.

⁴¹ K. BARTH (KD IV/2, 13s.) cité dans M. LÖHRER, « Karl Barths Fragen zum Mönchtum und das monastische Aggiornamento », dans : M. LANGER – A. BILGRI, *Weite des Herzens – Weite des Lebens. Festschrift Abt Odilo Lechner*, I, Regensburg 1989, p. 145-157, ici, p. 149.

⁴² Cf. G. LANGEMEYER, art. « Libertà », dans *Lessico di Teologia sistematica*, p. 372.

d'autoformation d'elle-même, comme « chemin vers l'identité propre concrète de chaque être singulier – identité donnée par avance mais encore à incarner –, dans sa relation avec le monde⁴³ ». La liberté se réalise dans un espace socioculturel donné, et c'est pour cette raison qu'elle est de nature « dialogico-communicative ». Plus encore : la liberté a pour finalité la découverte de soi-même comme arrhes que l'on a reçues, ce que Romano Guardini appelle « parole d'ordre », découverte que l'homme devrait faire au cours de sa vie, et à laquelle il devrait correspondre⁴⁴. Considérée sous cet angle, la liberté, en tant qu'auto-réalisation, est non seulement communicative, mais également responsoriale, elle est « réponse » à l'appel de Dieu pendant le développement personnel jusqu'à parvenir à cette « intégrité » à laquelle, de toujours à toujours, Dieu a destiné l'homme⁴⁵.

Une telle conception de la liberté, dynamique et tenant compte du contexte global et transcendant de l'homme, explique pourquoi la liberté a tant besoin d'être protégée et renforcée, d'être continuellement exercée, afin de se développer jusqu'à la plénitude de sa forme. En fait, telle est l'expérience humaine – sous-jacente à la définition chrétienne de Karl Barth – qu'il « n'est personne qui est comme il devrait être pour vivre bien et qu'il n'est personne qui puisse épuiser toutes les potentialités qui lui sont données ». C'est la raison pour laquelle l'ascèse est la tentative nécessaire pour avoir raison de la constante « instabilité de l'homme face à sa propre insuffisance⁴⁶ ». Tout comme la liberté, l'ascèse est inscrite dans un contexte. Les conditions culturelles, religieuses et psychiques semblent avoir une telle influence que les savants n'osent plus offrir de l'ascèse une définition qui serait acceptée de façon générale⁴⁷. Il faudrait pour cela recourir à une approche interdisciplinaire et multiculturelle, que nous ne pouvons envisager ici et qui embrasserait des domaines aussi

⁴³ Description de E. SALMANN, « Die Freiheit als Welt und die Welt als Gefüge. Zur theologischen Bedeutung der Strukturontologie Heinrich Rombachs », dans *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 33 (1986), p. 153-179, ici : p. 162.

⁴⁴ R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben*, Düsseldorf ⁴1985, p. 20. Pour ce qui concerne la liberté à conquérir par soi-même, comme élément constitutif de la vie monastique, cf. notre étude : « Wie evangelisch sind die Evangelischen Räte ? » (note 16), p. 719.

⁴⁵ Dans le LThK³, t. 5 (1996), p. 550-551, W. BREUNING définit l'*integritas* comme « la réalité originare de l'homme comme créature de Dieu. En vertu de l'orientation vers Dieu, qui lui est donnée dans son intime, en tant que personne, il devrait former ses divers dons naturels pour les engager par la vie commune dans le règne de Dieu et, arrivé au but, de se redonner soi-même à son Créateur dans une liberté éprouvée ». De façon plus condensée, l'auteur qualifie l'intégrité comme « l'autodisposition de la liberté sans diminution » (p. 550).

⁴⁶ P. LIPPERT, art. *Abstinenz*, dans le LThK³ 1 (1993), p. 92.

⁴⁷ Cf. WIMBUSH (note 3), en particulier, p. 505-510.

variés que l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, l'économie, la psychologie et la théologie. En fait, dans la présente étude, qui traite du rapport entre l'ascèse et la liberté dans le monastère, nous devons nous limiter aux seuls champs qui ont été soulignés par nos deux moines trappistes, Thomas Keating et Thomas Merton⁴⁸, parce que ceux-là pouvaient susciter des conséquences négatives de l'ascèse. Il nous faut donc nous en tenir au contexte psychologique, sociologique et théologique.

Il est bien connu que les névroses, c'est-à-dire des troubles de la santé psychique⁴⁹, prédisposent ceux qui en sont victimes à des comportements apparemment ascétiques. Cela peut se manifester par des attitudes de vexation, par du perfectionnisme ou la nécessité obligatoire de tout faire sans la moindre erreur⁵⁰. Mais même lorsqu'il ne s'agit pas d'une maladie, il existe des conditions psychiques qui suscitent une sévérité excessive pour soi-même, mais aussi pour autrui. On parle dans ce cas de rigorisme, où l'agressivité humaine retombe sur soi-même⁵¹. La plupart du temps, une telle attitude s'enracine dans l'enfance : celui qui, enfant, n'a pas reçu suffisamment d'amour, tombe dans l'angoisse, devient soupçonneux ou se construit un surmoi cruel. Pour faire face à cela, l'homme se protège en devenant dur pour soi-même. Ou encore, il existe des blessures psychiques auxquelles l'enfant réagit par une autopunition qui prend la forme du rigorisme. Assurément, une éducation unilatérale peut aussi conduire à un tel rigorisme, comme cela arrive, par exemple, là où sont promues les vertus dites « viriles », telles que la dureté, la combativité, voire le culte exclusif de l'intelligence (et cela vaut pour les deux sexes), au détriment du monde affectif. Mais le rigorisme peut également provenir d'un faux idéalisme.

Dans la vie spirituelle, le rigorisme se manifeste par l'auto-accusation, en particulier quand il est lié au perfectionnisme. Le perfectionniste se construit un système d'obligations qui comporte des exigences précises de renoncements, de nombreuses prières et quantité de rituels. La spirale des attentes, de plus en plus élevées, mène à la suppression des besoins psychiques et « la personne devient exsangue, sans âme et sans esprit ». De même, une constante dévaluation de soi, même

⁴⁸ Voir l'introduction et la citation à laquelle renvoie la note 40.

⁴⁹ Cf. U. H. PETERS, *Wörterbuch der Psychiatrie und medizinischen Psychologie*, Augsburg 1997, p. 351. La définition se poursuit avec ces mots : « ... les symptômes dont ils sont la conséquence immédiate et les expressions symboliques d'un conflit psychique qui dégénère et qui reste inconscient ».

⁵⁰ Cf. F. SCHUMACHER, « Askese », dans *Praktisches Lexikon für Spiritualität*, p. 71.

⁵¹ Pour ceci et ce qui suit, cf. A. GRÜN, *Gut mit sich selbst umgehen*, Mainz, 1995, p. 10-45 (citations, p. 36 et 35).

masquée sous le couvert de l'humilité, comme la conviction d'être une victime innocente et le faux idéalisme chrétien sont des indices de rigorisme. Enfin, dans le cas où l'on la considère uniquement en terme de mortification (des instincts), l'ascèse est « nocive [...] et conduit à un arrêt de la vie spirituelle qui peut durer des années, à la stérilité intérieure, et finalement à une paralysie psychique ».

Thomas Keating⁵² a expérimenté cela chez beaucoup de ses confrères, en particulier chez ceux qui sont entrés au monastère avec de telles prédispositions et chez qui le rigorisme s'est trouvé accentué par les exigences ascétiques communes. Ce qu'ils voulaient assumer par choix librement consenti, ils le faisaient sous le coup de la contrainte. Alors qu'elle n'aurait dû être qu'un moyen, l'ascèse est ainsi devenue une fin. Mais l'ascèse monastique ne conduit pas d'elle-même au rigorisme et à l'immobilisme spirituel ; en réalité, déjà selon la plus ancienne tradition monastique, ascèse et amour de soi doivent aller de pair⁵³. Certes, le moine lutte contre les tentations, mais il le fait avec une intention positive, celle d'expérimenter la magnificence de Dieu et son amour. Aussi bien, « le résultat de l'ascèse, ce n'est pas le moine grognon et dur, mais le moine miséricordieux et affectueux », ainsi que le racontent de nombreux apophtegmes⁵⁴. Libéré de la fixation sur l'ascèse, le moine – l'ascète *tout court* – sait « comment se traiter avec bienveillance ». La *discretio* dans l'observance du jeûne et dans l'autocritique mettent un frein aux instincts agressifs de l'ambition⁵⁵. Le détachement rend le moine plus disponible à Dieu et à son prochain.

Comme point suivant, nous devons prendre en considération un des « principaux dilemmes de l'ordre monastique ou encore du monachisme comme institution⁵⁶ ». Thomas Merton se plaint du fait que, au sein de l'institution « monastère », l'appel à une vie nouvelle qui pousse le postulant à entrer, se réduit à un simple passage à un autre niveau culturel et religieux. Est-ce l'institution elle-même qui génère les dangers ? « Les institutions sont des structures sociales complexes qui structurent de façon normative et sur une longue durée

⁵² Cf. notes 6 et 40.

⁵³ Cf. GRÜN (note 51), p. 59-62.

⁵⁴ Cf. B. MILLER (Hg.), *Apophthegmata Patrum. Weisung der Väter*, Freiburg 1965, z.b. Nr. 485. 1. 625. La sagesse des Pères du désert coïncide avec l'expérience d'un psychothérapeute d'Augsburg, O. Randak, qui certifie qu'il existe dans tout type de vie religieuse, un « haut degré de santé psychique ». Mais reste décisive la manière dont sont vécus, dans le monastère, la responsabilité, le travail intellectuel, la capacité d'expérience et d'ouverture de la foi. Cf. la brève mention dans la revue autrichienne *Ordensnachrichten* 37 (1998/2), p. 75.

⁵⁵ Il s'agit là de la sublimation non réélaboree d'un instinct sexuel, qui a simplement été réprimé. Cf. GRÜN (note 51), p. 35.

⁵⁶ Th. MERTON, *Le retour au silence*, p. 125.

les activités et les relations au sein d'une communauté humaine⁵⁷. » C'est ainsi qu'« elles imposent des limites aux caprices, à l'arbitraire et aux dispositions au désordre d'une activité sociale, et elles confèrent au vivre de l'homme un caractère de structure supra personnelle ; [elles sont] des mécanismes libérants et objectivants », mais elles doivent « aider à réaliser le défi de l'ordre et de la liberté, de la direction et de l'autoresponsabilité ». Elles dégèrent en « institutions totales là où la liberté de choix et l'autoréalisation de la personne sont réprimées, ou même empêchées ».

La nécessité et l'ambiguïté des institutions se manifestent de façon particulière – et même navrante – dans la structure de l'Église. En tant que Corps du Christ, elle est le lieu de sa présence et, en même temps, unification des chrétiens, chacun d'entre eux entretenant une relation personnelle avec le Seigneur de l'Église. Il s'ensuit que les polarités mentionnées ci-dessus se trouvent en tension encore plus grande, parce qu'elles concernent l'humain et le divin, et elles sont encore plus en danger de s'inverser en raison de comportements humains déviants, de la culpabilité et du péché. En fait, c'est « proprement dans la relation avec Dieu, dans la religion, qu'atteint son paroxysme la tentative humaine d'auto-affirmation et le comportement arbitraire⁵⁸ ». L'institution devient alors une fin en soi, l'Église devient l'« institut du salut » (*Heils-Anstalt*) qui exige du croyant obéissance aveugle, au mépris de la justice et de la liberté. Les conséquences de ces péchés (personnels et sociaux) sont doublement préoccupants : « les normes institutionnelles sont devenues à ce point intériorisées qu'elles deviennent des mécanismes d'autocontrainte et de manques d'égard envers le prochain ».

Ces mécanismes institutionnels peuvent se développer également de manière impitoyable dans les monastères. C'est ce que montre un événement que rapporte Ernesto Cardenal dans son autobiographie. Cela se passait en 1957, peu avant qu'il n'entre au monastère trappiste de Gethsémani (qu'il devra quitter à nouveau en 1959, pour des raisons médicales) : « [J'en suis venu à apprendre la mort de mon prédécesseur homonyme Laurent.] Il mourut de façon inopinée dans le dortoir, et comme il n'y avait plus rien à faire et que la discipline des trappistes est très rigide, tous ont simplement continué de dormir et laissèrent le mort jusque'à l'heure du lever⁵⁹ ». L'événement est,

⁵⁷ U. ZELINKA, *Institution, Institutionalisierung*, dans le LThK³ 5 (1996), col. 545-546, citation, col. 545. Au lieu du mot « désordre », Zelinka utilise le mot « entropie », un terme emprunté à la thermodynamique.

⁵⁸ H. E. TÖDT, *Institution*, dans le TRE 16 (1987), p. 206-220, ici, p. 218.

⁵⁹ E. CARDENAL, *Verlorenes Leben. Erinnerungen Bd. I*, Wuppertal 1998, p. 130.

comme nous l'avons noté, doublement effarant : d'une part, les moines, à cause de l'obligation du silence, se sont dispensés de l'obligation chrétienne d'ensevelir les morts⁶⁰. En second lieu, parmi les nombreuses personnes qui étaient présentes dans le dortoir, il ne s'en trouva aucune qui aurait pu agir de manière responsable.

Comment est-il possible que de tels errements puissent apparaître ? L'ascèse et les institutions sont orientées de la même façon : elles partent d'une forme externe pour atteindre l'intériorité de l'homme et elles doivent délimiter la liberté, ici par la disposition d'une instance supérieure, et là par les conseils de l'instance intérieure de la conscience ; les mouvements de l'un comme des autres passent de l'éthiquement plus facile au plus difficile. Dans un tel parallélisme de buts qui semblent moralement élevés, il n'est pas étonnant, dans l'exemple cité, que le plus faible de pouvoir, le singulier, se soit résigné à la norme commune, en particulier quand celle-ci se réclame, comme dans le cas de l'ordre trappiste, d'une longue tradition, délibérément sévère.

En ce qui concerne le risque de déresponsabilisation qu'entraînent les structures ou les supérieurs de l'institution « monastère », il y a, ici encore, de la part des subordonnés, moines ou moniales, une inclination à « l'auto-déresponsabilisation », qui provient d'une mentalité qualifiée de « refuge » ou « mentalité hôpital ». Cette mentalité apparaît dans des établissements clos, c'est-à-dire des « institutions totales », telles que les maisons de soins, les orphelinats ou les prisons. La sécurité de subsistance qui y est offerte est rémunérée par les détenus avec docilité et couardise ; il n'y a plus ni besoin ni espace pour un comportement responsable⁶¹. En outre, dans le domaine de la vie monastique, à la mentalité de refuge peuvent s'ajouter les répercussions de la clôture stricte classique, de sorte que les deux comportements se renforcent mutuellement. Celles-là sont différentes selon le sexe : tandis que les moines s'isolent toujours

⁶⁰ Cf. *RB* 4, 17 et *Tb* 2, 7-9.

⁶¹ Cf. B. AUER, « Monastic Asylums », dans *Human Development* 19 (1998), p. 35-39. La forme pathologique de la mentalité de refuge est le syndrome nosocomial (entendu dans un sens général) ou l'institutionnalisme. cf. PETERS (note 49), p. 234 et 260. Thomas Merton parle de la ressemblance entre monastère trappiste et asile dans son journal *Learning to Love. The Journals of Thomas Merton VI. 1966-1967*, San Francisco 1998, p. 238 : « ...l'asile du dix-neuvième siècle et ses présupposés positivistes entretiennent un rapport d'analogie étroit avec les monastères trappistes organisés par les abbés français du dix-neuvième siècle. J'aimerais écrire quelque chose à ce sujet. Mais pour qui ? Personne ne voudrait le publier et les supérieurs en tomberaient à la renverse – ce qui serait sans doute une bonne chose. On pourrait penser à en faire quelque chose. Entre-temps, il est hors de question de m'asseoir à mon bureau pour mettre cela par écrit, avant que je n'aie fini d'autres choses plus urgentes... *Habent sua fata libelli* (même ceux qui ne sont pas écrits !) ».

plus les uns par rapport aux autres, les moniales tendent au contraire à devenir infantiles, à régresser⁶². Avec la clôture stricte, on en arrive finalement à la perte du sens de la réalité, dont Thomas Merton décrit les conséquences de la manière suivante :

En communauté, tout est théoriquement fait pour que chacun soit « libre » de penser et de prier (on y prend en charge tous ses besoins matériels). Il en résulte deux choses : premièrement, la pensée devient abstraite ; et deuxièmement, se créent des problèmes et des conflits jusqu'à l'exaspération. Ce sont des contradictions irréelles. De là l'impression de futilité⁶³.

Le caractère artificiel d'une telle vie peut conduire à des relations dominées par l'impénétrabilité et la peur entre l'ordre, les supérieurs et chaque moine, situation dont Thomas Merton trouve une illustration littéraire éclairante dans le roman de Franz Kafka, *Le Château*⁶⁴.

Le troisième facteur qui peut conduire l'ascèse monastique dans une fausse direction est d'ordre théologique. Chaque époque culturelle crée une image particulière de Dieu et de l'homme, qui se reflète dans une théologie et une spiritualité spécifiques. Comme nous l'avons expliqué ci-dessus à propos de l'Église antique⁶⁵, l'une comme l'autre influencent de manière déterminante la compréhension et la *praxis* des formes de la vie ascétique. Les motivations dominantes qui poussent vers la vie monastique peuvent être des plus variées⁶⁶ : renforcement (corporel et psychique) pour ne plus être dépendant du bien-être physique⁶⁷, pureté culturelle, pénitence, sagesse, salut de l'âme, vision mystique de Dieu ou union avec lui. Des recherches spécifiques menées dans le domaine de la dogmatique, de la théologie morale, de la mystique et de l'histoire de la spiritualité montrent leurs liens avec les idées relatives à l'ascèse. Ici, on voudrait au contraire essayer de trouver les éléments théoriques de l'ascèse qui font obstacle au développement de son véritable but, c'est-à-dire la liberté. À mon avis, il s'agit de la tradition et de l'idéologie. Thomas Merton les a à l'esprit toutes les deux quand il observe avec perspicacité :

⁶² Cf. R. HOSTIE, « Clausura e psicologia », dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 2 (1975), p. 1180-1183.

⁶³ Th. MERTON, *Learning* (note 61), p. 10.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 248-249.

⁶⁵ Voir ci-dessus, p. 4-5

⁶⁶ Cf. WIMBUSH (note 3), p. 493.

⁶⁷ Sur cet aspect (secondaire) de l'ascèse des Pères du désert, dans l'Église ancienne et moderne, on se reportera à l'étude médico-psychologique de W. C. BUSHELL, qui attire l'attention sur ce point : « Psychophysiological and Comparative Analysis of Ascetico-Meditational Discipline : Toward a New Theory of Asceticism », dans WIMBUSH (note 3), p. 553-575.

Il n'est plus possible d'imposer simplement les idées du XVI^e siècle au postulant du XX^e siècle qui vient au cloître et d'espérer qu'il acceptera tout sans question⁶⁸.

Il n'y a pas de monachisme chrétien sans tradition. Dans le récit le plus ancien des origines de Cîteaux, en l'an 1098, on lit que l'abbé Robert de Molesme et ses confrères

commencèrent à méditer sur la fécondité de la pauvreté qui trempe des caractères virils. Ils notaient en même temps que même si on vivait là de manière sainte et digne, l'observance de la règle même selon laquelle ils avaient fait profession correspondait pourtant moins bien à leurs désirs et à leur projet de vie⁶⁹.

Quand les futurs premiers cisterciens se réclament de la Règle de saint Benoît, qui, alors, était vieille de plus de cinq cents ans, pour y trouver des critères de référence pour une authentique forme de pauvreté et une vie commune correspondante, ceux-ci font ce que Benoît lui-même a fait, lui qui, dans le dernier chapitre de la Règle, renvoie aux « enseignements des saints Pères » et à la Règle de Basile comme chemin vers la perfection (*RB* 73, 2.5). De même, au désert, on se rappelle les dits des Pères déjà morts⁷⁰.

La tradition aide les moines et les moniales sur la route, exigeante et dangereuse, du renoncement et leur fait expérimenter, tout au long des siècles, la proximité de celui qu'ils veulent suivre. Elle est en même temps aussi instruction et lien avec l'origine ; elle crée l'identité. Comment se fait-il alors que la tradition elle-même fasse obstacle au libre développement de l'individualité ? En transgressant, par amour de la proximité avec l'origine, la loi de l'histoire : à savoir, le fait que l'on ne peut accéder à une identité stable qu'au prix d'un vrai changement. L'histoire du monachisme ne confirme-t-elle pas cela ? Qu'il s'agisse de différences dans le mode de vie, dans les coutumes monastiques, ou tout simplement, dans les points de vue sur les éléments fondamentaux, tels que la pauvreté et l'obéissance, la diversité qui existe, depuis les Pères du Désert jusqu'à aujourd'hui, démontre la justesse de l'observation de Karl Rahner⁷¹.

⁶⁸ Th. MERTON, *Le retour au silence*, p. 104.

⁶⁹ *De paupertate foecunda virorum cogitare coeperunt. Simulque advertentes ibidem etsi sancte honesteque viveretur, minus tamen pro sui desiderio atque proposito, ipsam quam professi fuerant regulam observari.* Cf. *Exordium cistercii* I, 4 dans *Documents primitifs. Cîteaux-Commentarii cistercienses* (Coll. « Textes et documents »), 1988, p. 112-113.

⁷⁰ Par exemple, l'apophtegme 362 (Abba Isidore 6), dans MILLER (note 54), p. 129.

⁷¹ Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris 1983, p. 370. En ce qui concerne la problématique de la tradition, en particulier dans la *RB*, cf. notre étude : « Tradition – Hilfe oder Hindernis für das dritte Jahrtausend ? », dans *RBS* 19 (1997), p. 99-113. Je reprends ici brièvement les acquis de cette contribution, sans fournir les indications bibliographiques.

La fixation rigide sur la tradition fait oublier que la seule tradition qui soit *norma normans*, c'est la transmission de l'événement Jésus Christ, et que les autres traditions, ecclésiales ou monastiques, ne sont que des *normae normatae* liées à leur époque : pour nécessaires qu'elles soient, elles doivent et peuvent être adaptées en fonction du changement des conditions historiques. Celui qui conserve de manière immuable les coutumes et les points de vue hérités se refuse d'accepter ces arrhes fournies par le passé comme devoir et appel à la liberté pour le présent et le futur. Peut-être craint-il l'inévitable abandon de quelque bien précieux de la tradition ? Son inflexibilité n'est-elle pas aussi due à la peur face aux changements et, à vouloir maintenir le *statu quo*, n'est-il pas animé par un besoin inavoué de sécurité ou, au moins, de commodité ? Plus profondément cependant, ce refus d'adapter les traditions au moment présent est en contradiction avec le cœur même de la vie monastique. En effet, à travers toutes ses pratiques ascétiques, celle-ci ne veut être qu'une réponse à un appel mystique de Dieu, un appel qui est toujours nouveau et conduit à l'aventure de l'amour ou de la connaissance.

Le traditionalisme appartient déjà à l'idéologie. Par « idéologie », on entend un tissu de significations et de règles qui réduisent la réalité en niant ce qui la contredit de façon évidente, ou qui servent des buts cachés⁷². Dans un monastère, on fait alors passer certains modes de penser ou de comportements comme les seuls justes ; on ne tient plus compte des autres possibilités, ou du moins on les nie de manière catégorique, parce qu'elles sont en contradiction avec son propre point de vue, pire encore, on les qualifie de péché :

[On] considère l'ordre monastique (et implicitement l'Église) comme la personnification et le gardien d'un idéal traditionnel immuable [...]. Aussi le postulant est-il considéré comme un être qui entre dans l'Ordre avec l'intention d'être dépouillé d'une vieille idéologie et revêtu d'une idéologie nouvelle [...]. On suppose en fait que le postulant, par le seul fait qu'il désire entrer au monastère, reconnaît par là même « ses torts », qu'il veut fuir les erreurs et les ambiguïtés de sa situation dans le monde, qu'il est décidé à renoncer à ces erreurs, en fait qu'il reconnaît que tout ce qui est du monde est simplement faux et coupable⁷³.

Les conséquences pour la liberté personnelle sont évidentes :

⁷² Cf. Th. HAUSMANNINGER, « Ideologie. Ideologiekritik » dans le LThK³ t. 5 (1996), p. 402-403.

⁷³ Th. MERTON, *Le retour au silence*, p. 104-105.

Souvent la conscience du moine est formée de telle manière que la simple « tentation » de mettre en doute le bien-fondé absolu et éternel de telle ou telle pratique peut terroriser son cœur : il se voit, pour ainsi dire, posant le pied sur le sentier glissant de l'apostasie⁷⁴.

Et de mettre ainsi les pieds sur le sentier glissant qui conduit à l'apostasie complète. La décision elle-même de quitter le monastère pour se libérer de ces liens n'est pas libératrice :

Lorsqu'un tel moine est obligé de quitter le monastère, où il ne peut plus se dégager de la confusion intellectuelle et de l'angoisse spirituelle dans lesquelles il est plongé, il rentre dans le monde sans se débarrasser vraiment de ses doutes et de ses hésitations, et reprend la vie séculière le cœur rempli d'équivoques, de manque de confiance, peut-être de haine de soi et, en tout cas, de profonde détresse⁷⁵.

Ce dernier exemple de moine qui échoue, parce qu'il s'est perdu soi-même, montre combien un monastère qui insiste sur la tradition peut devenir une prison sans aucune échappatoire, si dans le même temps, la superstructure idéologique paralyse, soit la communauté, soit chaque personne, dans sa libre capacité de penser et de prendre des décisions. Il y a ici de dangereuses affinités entre idéologie, institutionnalisme et rigorisme, qui, toutes, se fondent sur la limitation, sur l'ascèse. Si l'ascèse monastique veut promouvoir la vie, elle doit alors se mettre en garde contre elle-même. À quoi doit-elle prêter attention ?

Les remarques formulées par Romano Guardini sur l'ascèse offrent ici une aide précieuse du point de vue du contrôle auquel l'ascèse doit elle-même accepter d'être soumise⁷⁶. Romano Guardini distingue trois niveaux dans le domaine de l'action. Au premier niveau, l'ascèse équivaut à la dureté du renoncement qui accompagne toutes les actions sérieuses de l'homme, comme par exemple l'effort sur soi qu'exige tout commencement, ou la persévérance dans l'engagement et dans les relations personnelles. L'ascèse est cet élément formateur qui échappe à l'observation, mais qui, à partir de la conscience, ordonne la vie des instincts. À un second niveau, l'ascèse se caractérise comme résistance pour motifs moraux. L'homme a le courage de rester fidèle à lui-même et d'accomplir ce qui est juste et bon, tout en étant exposé aux courants du temps ou à diverses autres influences. À un troisième niveau, l'ascèse signifie

⁷⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ Cf. R. GUARDINI, *Tugenden*, Mainz, ³1987 p. 82-91 : « Askese ».

l'épargne consciente sur les forces vitales de la personne. Dans les entreprises corporelles et spirituelles de grande envergure et dans un projet de vie décisif, il faut renoncer à ce qui est plus bas en faveur de ce qui est plus élevé. Aujourd'hui, on a volontiers l'habitude de remplacer le mot « renoncement » par celui d'« intégration⁷⁷ » ; mais il s'agit toujours de reconnaître aux choses leur juste valeur et, dans la hiérarchie des priorités, de leur accorder une place correspondante à cette valeur.

La succession de ces trois niveaux, telle que la présente Guardini, ne signifie pas que dans les faits ils se suivent sur un plan chronologique. Selon les périodes de la vie et en fonction des changements de circonstances que cela entraîne, il faut se livrer à l'un ou l'autre de ces modèles de l'ascèse. Il me semble cependant que l'ascèse monastique, bien qu'elle ne puisse éviter le premier et le troisième degré, doit faire sienne surtout le second niveau, si elle ne veut devenir victime d'elle-même dans le contexte psychique, institutionnel et idéologique qui est propre à un monastère.

On trouve une seconde possibilité d'autocontrôle dans les antithèses extérieur/intérieur et nécessaire/relatif. En fait, si l'on y prête attention, il s'agit de polarités indissociables de toute vie qui se veut humaine et spirituelle. Ce qui est exigé comme forme extérieure, tels que, par exemple, les rites communs ou une pratique de prière privée, doit être compris et accepté de l'intérieur ; ce qui est approuvé comme règlement commun ou personnel non soumis à discussion, n'est en réalité que secondaire, puisque cela n'a pas de fin en soi et n'est pas indépendant de conditions biographiques et culturelles.

Jusqu'à présent, notre recherche a d'abord mis en évidence les traits principaux de l'ascèse monastique d'après la *RB*. En faisant appel à la responsabilité et au choix propre du moine, nous avons montré qu'elle est en mesure d'aider ce dernier à développer sa liberté pour Dieu et pour les frères. Dans la seconde partie, nous avons montré les dangers d'ordre psychique, institutionnel et idéologique que l'on rencontre dans un monastère et qui peuvent faire obstacle, voire empêcher une telle croissance. Dans une dernière partie, nous devons encore interroger la *RB* et lui demander si, et comment elle pare à ces dangers.

⁷⁷ Cf. à ce sujet les réflexions de R. PANIKKAR, *Den Mönch in sich entdecken*, München 1990, p. 54-63. L'auteur cite et commente les couples « intégration / réduction, transformation / renoncement, construction / destruction ».

III. LA *RB* COMME BOUCLIER DE LA LIBERTÉ ?

Traditionalisme, idéologie, institutionnalisation et mentalité « refuge » sont des problématiques ou encore des phénomènes de l'époque moderne. Dès lors, en bonne herméneutique, n'est-il pas discutable d'analyser dans ce contexte la *RB* qui remonte à l'antiquité tardive ? En fait, je choisirai comme biais une voie de réflexion qui puisse être indépendante de la période historique. Je m'appuierai sur les deux polarités qui caractérisent toute vie humaine et que j'ai déjà mentionnées plus haut : la tension entre « extérieur » et « intérieur », et entre la « nécessité » de l'existence d'une chose, qui, en même temps, n'est que « secondaire » (ou relative). Dans les deux cas, je suivrai les chapitres 39 (la mesure de la nourriture) et 40 (la mesure de la boisson) de la *RB*⁷⁸.

Benoît fixe une « mesure » (externe) visible (*RB* 39, 1-5 ; 40, 3), grâce à laquelle il voudrait empêcher le cœur de s'appesantir (*RB* 39, 8-9) et permettre de garder l'esprit sobre (*RB* 40, 7). Mais malgré sa nécessité, le règlement établi est loin d'être uniforme, car l'abbé doit tenir compte de la constitution de chacun et du contexte particulier. Le thème principal du passage n'est point le jeûne – le mot « abstinence » n'apparaît qu'une seule fois, à propos de la mention des « forts » (*RB* 40, 4) –, mais, vu de l'extérieur, la modération (*RB* 39, 10 : *parcitas* ; *RB* 39, 1.3.4 et *RB* 40, 3 : *sufficere*). Par contre, vu de l'intérieur, Benoît propose au moine une mesure qu'il devrait trouver et exercer comme un « don » (charisme) qui lui est fait de la part de Dieu : « Chacun a reçu de Dieu son don particulier : l'un celui-ci, l'autre celui-là » (*RB* 40, 1 comme noyau théologique des deux chapitres) ; c'est pourquoi, en dernière analyse, le thème de ces deux chapitres, c'est Dieu lui-même (*RB* 39, 9 : *Dominus* ; *RB* 40, 1.4.8 : *Deus*), le Créateur de l'homme et des choses. Benoît, dans ses prescriptions ascétiques, regarde l'intériorité du moine. En incluant, dans le règlement, la nécessité de tenir compte des conditions externes, il évite toute uniformité.

Examinons maintenant, ce que ces deux chapitres 39 et 40 de la *RB* peuvent nous dire aussi à propos des problèmes actuels. Le *leitmotiv* normatif de ces chapitres est la modération (*sufficere*), ce qui est tout à fait différent d'une mesure rigide que pourrait désirer un esprit rigoriste. Cependant, Benoît ne la laisse pas au jugement arbitraire du moine. Il propose à la communauté une mesure minimale et, à chaque personne prise individuellement, un espace pour son propre

⁷⁸ Cf. notre étude déjà mentionnée (cf. note 71), p. 104-106.

effort ascétique. Autrement dit, il prévoit, à l'opposé d'une uniformité institutionnelle, des initiatives personnelles dans un cadre ordonné, et au lieu d'une conception rigide de l'égalité, il opte pour le respect réciproque entre les frères.

La chose la plus surprenante est l'absence, dans *RB* 39-40, de motivations anthropologiques ou théologiques en ce qui concerne l'ascèse en matière de nourriture. Benoît ne mentionne que la disponibilité à Dieu, la fin par excellence de la recherche monastique (*RB* 58, 7). Tout autre motif non seulement est nocif, voire même funeste, mais entretient aussi un lien étroit avec l'idéologie. C'est ce que prouve le récit de Thomas Keating sur le développement de son Ordre :

De fait, la durée moyenne de vie de quelqu'un qui entrait à la Trappe au XVIII^e siècle oscillait entre cinq et huit ans. Quand dom Augustin de Lestrangle devint supérieur de la Val Sainte au temps de la révolution française, il se sentit inspiré par le témoignage de nombreux martyrs à rendre la règle encore plus rigide. La question de savoir si toute cette austérité avait effectivement facilité la prière et l'expérience contemplative, apparemment ne se posait pas⁷⁹.

L'ascèse recherchée pour elle-même et désirée unilatéralement éteint le véritable désir spirituel.

Comment alors expliquer l'intransigeance de Benoît devant toute infraction dans les domaines de la pauvreté, de la stabilité et de l'obéissance ? Ne trouverait-on pas là ses niches idéologiques cachées derrière cette intransigeance ? Un regard plus attentif sur ses exigences, sévères ou bien indulgentes, révèle ce que sont ses véritables intentions. Il s'agit de la liberté, dans ses trois dimensions. Celui qui est incapable de se dominer lui-même en matière de nourriture (*RB* 39), deviendra progressivement esclave de son avidité (ascèse des instincts comme protection de la liberté intrapersonnelle). Celui qui bavarde toujours ici et là (*RB* 6 ; 42), non seulement ne pourra pas rester seul, mais dérangera également les autres (le silence comme protection de la liberté intrapersonnelle et communicative). Celui qui fait toujours opposition (*RB* 5 ; 71 ; 72), non seulement s'exclut de la communauté, mais, en fin de compte manque Dieu (l'obéissance comme protection de la liberté intrapersonnelle, communicative et responsoriale). Même si ce schéma, dressé à gros traits, ne tient pas compte de distinctions plus fines, il permet cependant de constater que Benoît admet d'autant moins d'exceptions qu'entrent en jeu davantage de dimensions de la liberté. S'il s'agit d'avoir l'oreille attentive à Dieu – la véritable fin propre de la vie

⁷⁹ Cf. KEATING (cf. note 6), p. 165.

monastique –, les relations du moine avec le monde environnant et avec lui-même doivent également être ordonnées⁸⁰.

Il est aisé de voir comment, à ces dimensions – intrapersonnelle, communicative et responsoriale – de la liberté, correspondent les dangers modernes de l'ascèse : à la première dimension, le rigorisme ; à la seconde, l'institutionnalisme et à la troisième l'idéologie. Par ailleurs, nous avons déjà montré que l'idéologie, quand elle influence les autres dimensions de la liberté, surtout par une fausse compréhension de la tradition, peut conduire aux pires distorsions de la vie monastique. C'est seulement ainsi que l'on peut vraiment apprécier le soin particulier avec lequel Benoît veille à protéger avant tout la liberté responsoriale au moyen d'une ascèse pondérée. Mais comment aurait-il fait face à l'institutionnalisme ou encore à la mentalité « refuge » qui émerge seulement après une dizaine d'années de vie monastique ? En fait, ici, l'aspiration à la liberté, dans toutes ses dimensions, s'atrophie et fait régression :

Les moines tendent à être, en tout, totalement dépendants de leur administration monastique, et le sont quelquefois même dans leurs pensées. Ils tendent à être victimes du système [...] et pourtant, ils ont appris à utiliser le système à leur avantage [...] Leurs sentiments, même non exprimés, sont souvent « prenez soin de moi », « je veux ceci » ou « vous êtes en dette envers moi si... » De nombreux moines restent des adolescents, toute leur vie⁸¹.

Ne trouvons-nous pas aussi de tels modes de comportement dans le monastère de Benoît ? À qui s'adresse-t-il quand il mentionne les « murmurateurs » ? N'est-ce pas l'envie et la jalousie qu'il stigmatise comme expressions éloquentes d'un comportement infantile ? Le murmure est une rébellion cachée ou manifeste contre un ordre (*RB* 5, 17-19), sans autre motif qu'un mécontentement qui n'a pas de fondement⁸² (*RB* 34, 6 ; 40, 8-9) ; il peut même devenir un mal qu'il faut punir (*RB* 4, 39 ; 23, 1). En fait, le murmure désagrège à un tel point la communauté que Benoît considère comme une priorité⁸³ de

⁸⁰ Voir aussi NUGENT (cf. note 27) qui oriente toute ascèse vers Dieu dans le chapitre : « La communauté dans la perspective de la foi » (p. 202-203). Ensuite il montre que c'est Dieu lui-même sur lequel viennent butter les « virus de la communauté », c'est-à-dire *Consensus for Mediocrity* (le consentement à la médiocrité), *Counter-Witness* (le contre-témoignage), *Murmuring* (le murmure), *Bitter Zeal* (le zèle amer) et *Individualism* (l'individualisme). Cf. p. 203-211.

⁸¹ Cf. AUER (note 61), p. 35, 36 et 39.

⁸² Il n'y a qu'un seul mécontentement qui soit légitime : celui qui est dû à la surcharge de travail ; Benoît tente de le prévenir : cf. *RB* 35, 13 ; 41, 5 ; 53, 18.

⁸³ Cf. M. PUZICHA, « *Ante omnia in der Regel Benedikts* », dans : *Monastische Informationen* 57 (1988), p. 16-19. Pour le murmure, cf. également A. BÖCKMANN, « *Ob alle in gleichem Maß das Notwendige erhalten sollen (Regula Benedicti, cap. 34)* », dans *Erbe und Auftrag* (=EA) 67 (1991), p. 169-186.

l'extirper. Envie et jalousie s'enflamment bien souvent, lorsqu'il s'agit de combler les nécessités vitales. Une remarque générale ne suffit pas (*RB* 4, 66-67) ; Benoît consacre ainsi un chapitre entier, *RB* 34, au problème de savoir « si tous doivent recevoir le nécessaire de façon égale⁸⁴ » et dans lequel, en portant son regard sur le Christ – lui qui est la véritable paix –, il admet la légitimité d'une multiplicité de désirs individuels, y compris dans une communauté où « tout est commun à tous » (*RB* 33, 6)⁸⁵.

Avec intelligence et avec cohérence, Benoît s'élève contre cette attitude néfaste, typique de l'institutionnalisme. Mais peut-il aussi l'empêcher structurellement ? Comment l'« institution » monastique qu'il présente dans sa Règle encourage-t-elle le développement de la personnalité⁸⁶ ? Un exemple, offrant les traits principaux des « institutions totalitaires », terrains fertiles pour une « mentalité d'hôpital », clarifiera ce point. Erving Goffman⁸⁷ mentionne comme trait fondamental le fait que « tous les aspects de la vie se déroulent dans un même lieu et sous une même autorité ». La *RB*, également, parle des *claustra monasterii* (*RB* 4, 78), expression qui couvre un large champ de compréhension et inclut église, monastère et lieux de travail (*RB* 66, 6). L'abbé exerce l'autorité suprême (*RB* 2 ; 64) ; mais à son côté, on rencontre divers collaborateurs, par exemple les doyens, le cellérier, le prieur, etc. Bien plus : chacun, pour des services déterminés, reçoit une aide et y exerce une certaine autorité (par exemple *RB* 53, 18). Les deux assemblées du conseil (*RB* 3) complètent le large spectre de l'autorité dans la *RB*.

Le second trait fondamental des institutions totalitaires se formule de la façon suivante : « Chaque étape de l'activité quotidienne d'un membre est menée dans la compagnie immédiate d'un groupe d'autres personnes, tous [...] (sont) traités de la même manière, et de tous, on exige qu'ils fassent la même chose ensemble. » La vie décrite dans la *RB* est variée en ce qui concerne les services (par exemple, dans la liturgie et dans l'administration de la maison), les professions et les activités spécifiques selon la diversité des âges⁸⁸. Chacun reçoit ce dont il a personnellement besoin (*RB* 34). À la vue

⁸⁴ C'est la traduction littérale du titre latin, très éloquent : *Si omnes aequaliter debeant necessaria accipere*.

⁸⁵ Cf. BÖCKMANN, *Ibid.*

⁸⁶ *RB*, Prol 46 : *In qua INSTITUTIONE nihil asperum, nihil grave nos constituturos speramus*. Les majuscules sont les miennes.

⁸⁷ Cf. E. GOFFMAN, *Asylums : Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York, 1961. Je cite d'après AUER (note 61), p. 36-39.

⁸⁸ Cf. A. RAVERTY, « Social Structure in the Rule of Benedict », dans *American Benedictine Review* 49 (1998), p. 387-406, ici : p. 394.

de ces deux premiers traits, on découvre combien les institutions totalitaires sont bien différentes du monastère de Benoît⁸⁹.

Seule la troisième caractéristique concorde avec la Règle : « Toutes les phases de l'activité journalière sont programmées de manière rigide » (cf. *RB* 8-18 ; 43, 1-3 ; 48). Cela ne conduit-il pas à une uniformité qui détruit l'esprit et aboutit à la *routine* ? Benoît ne prescrit que très peu de rites communs (*RB* 8, 7 ; 11, 3.9), qu'il justifie chaque fois de manière théologique. S'il accorde une grande valeur au rang à garder (par exemple *RB* 63, 4), Benoît le fait seulement pour que les activités nécessaires se déroulent dans la paix, que l'on évite toute occasion de querelle et que puisse régner une atmosphère de recueillement.

Une dernière caractéristique des institutions totales se formule ainsi : « Le résident est tenu dans l'ignorance des décisions qui sont prises à propos de son destin. » Il est vrai qu'avant le concile Vatican II, les choses se passaient comme cela dans une grande majorité de monastères, et cela continue à être vrai aujourd'hui en quelques lieux. Or, la *RB* tient un tout autre propos. Non seulement elle met en garde les supérieurs contre tout arbitraire (*RB* 2, 31-32 ; 64, 8-20) et les oblige à demander conseil en toute chose (*RB* 3 ; 21, 3), mais elle accorde également aux subalternes un certain droit de protestation⁹⁰ et va même jusqu'à prévoir le cas où, dans un dialogue avec l'abbé, un moine puisse ouvertement contester une de ses décisions (*RB* 68). Finalement, la communauté elle aussi peut exprimer une légitime requête (*RB* 65, 14). Tout cela présuppose non seulement un supérieur sage, qui prête attention aux propositions et aux désirs de ses frères, mais également des subalternes qui n'obéissent pas de manière aveugle, mais au contraire agissent de façon responsable⁹¹.

Grâce à ces quelques réflexions, le thème de l'ascèse a déjà touché les autres principes fondamentaux de la vie cénobitique. De fait, une vie monastique-ascétique ne pourra réussir sans le concours et de l'autorité et de l'obéissance en communauté. Aussi bien, la force de la *RB* réside-t-elle dans le fait qu'elle entremêle ce réseau de relations⁹² d'une manière si souple qu'elle permet à chaque membre en

⁸⁹ AUER, lui-même bénédictin, voit davantage de ressemblances, mais ne fait aucun renvoi à la *RB*.

⁹⁰ Voir, sur le murmure légitime, la note 82.

⁹¹ Thomas Merton raconte, dans son *Journal* (p. 187, cf. note 61), un changement survenu dans son monastère : le chapitre conventuel, à la demande du conseil, décide l'abolition de la censure du courrier.

⁹² Cf. la description rigoureuse de la structure sociale de cinq membres d'une communauté bénédictine, réalisée par l'anthropologue RAVERTY (cf. note 88).

particulier et à la communauté dans son ensemble de s'aider mutuellement à croître⁹³. Cependant, au cours de l'histoire, cette force est également apparue comme une faiblesse. Si, effectivement, la *RB* ne poursuit, « avec des objectifs clairement définis, aucune visée sociopolitique, culturelle et théologique », de telles visées ont pu se glisser dans ses larges mailles. D'une part la *RB* a pu donner naissance à des structures aussi variées que des monastères où l'accent est mis sur le culte, la culture ou la solitude⁹⁴, qui tous suivent pourtant la même Règle ; mais d'autre part des valeurs sociales et théologiques étrangères à la *RB* ont pu s'y infiltrer. Si donc tout monastère bénédictin est fils de son temps, surgit alors la question de savoir s'il n'existerait pas un critère supra-temporel qui préserverait l'ascèse bénédictine de toute déviation.

Par comparaison avec les prestations ascétiques des Pères du Désert⁹⁵, la *disciplina* de la *RB* renonce à tout exploit tapageur, sans cependant mitiger le sérieux de la pratique, ni l'exigence du service désintéressé. Il faut du courage pour se mêler à la foule des héros du monachisme, avec une ascèse aussi peu « voyante », mais qui exige un véritable renoncement. En fait, pour reprendre les propos de Christian Schütz,

L'ascèse monastique est au fond une ascèse de faibles, de pauvres et de pécheurs, non une ascèse de forts, de saints et de héros. Sa mesure ne réside pas dans les vertus morales et dans les qualités de l'homme, mais dans la force et la grâce de l'Esprit Saint. Elle naît de l'expérience de sa propre impuissance et débouche sur la louange reconnaissante de la miséricorde divine⁹⁶.

CONCLUSION

Si, dans le passage d'un millénaire à l'autre, l'appel à une culture ascétique mondiale devient toujours plus pressant, les monastères ne peuvent rester sur la touche. La présente contribution a montré qu'une vie monastique selon la *RB* est en parfaite conformité avec les exigences d'une telle culture. Cette culture a besoin de personnalités libres et mûres. Les moines et les moniales peuvent le devenir

⁹³ Cf. la vue d'ensemble des avantages pédagogiques d'une communauté bénédictine, dans GOLLNICK (note 10), p. 74 (également pour la citation qui suit).

⁹⁴ Cf. St. HILPISCH, « Das benediktinische monastische Ideal im Wandel der Zeiten », dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 68 (1957), p. 73-85, en particulier, p. 83.

⁹⁵ Comme cela est bien décrit dans BUSHELL (cf. note 67).

⁹⁶ SCHÜTZ (cf. note 3), p. 74-75.

en suivant les principes ascétiques énoncés par la règle bénédictine, avec ses aspects psychiques, sociaux et théologiques. Cependant, dans ces mêmes aspects, se cachent également des dangers qui pourraient conduire à des déformations. Ce fut mon intention particulière de les démasquer et de les fixer à travers les trois concepts d'idéologie, d'institutionnalisme et de rigorisme.

Il est évident que ces dangers menacent également le monde, à l'extérieur du monastère. Participer aujourd'hui à la « culture mondiale de l'ascèse » veut également dire éveiller la conscience commune pour ces dangers et s'opposer à eux. La *RB* ne nous aiderait-elle pas aussi dans ce domaine ? Les trois exercices ascétiques que sont la *lectio divina* (par exemple *RB* 48), l'*oratio* (*RB* 19 ; 20 ; 52) et le dialogue fraternel⁹⁷ offrent un réel soutien. La *lectio* élargit l'horizon intellectuel et spirituel, la prière maintient le lien avec le fondement de la vie⁹⁸, le dialogue fraternel ouvre à la richesse de notre prochain⁹⁹. Finalement, la *RB* renvoie encore à l'expérience (*RB* 1, 6). C'est à elle – sous la forme d'un apophtegme – que je laisse le dernier mot¹⁰⁰ :

Visite de Bouddha

Qu'est-ce qui m'a fait aboutir au monastère au-delà du temps ? Eh bien, voici. D'un côté, le fait que je suis moine ; de l'autre, parce que, dans mon ancien monastère, il était arrivé une histoire pour le moins étrange.

En fait, nous recevions la visite de Bouddha. Nous avions tout préparé et, en toute dignité, nous lui avions réservé l'accueil le plus chaleureux. Il resta la nuit. Mais dès avant l'aurore, il s'en était allé. Quand les moines s'éveillèrent, ils trouvèrent tous les murs du cloître couverts de graffitis dans tous les sens. Un scandale sans pareil ! Dans ce barbouillage, un seul mot : « insignifiant », « insignifiant », « insignifiant », un nombre incalculable de fois et partout.

⁹⁷ Cela n'est illustré de manière détaillée que dans *RB* 3, 58 et 68, mais cela est également implicite en *RB* 21 ; 31 ; etc.

⁹⁸ Malheureusement je n'ai pas pu m'occuper de manière plus détaillée de la relation entre ascèse et mystique. Cf. à ce sujet, les deux articles suivants de A. BÖCKMANN : « La mystique bénédictine. La spiritualité dynamique de la règle de saint Benoît », dans son livre *Apprendre le Christ* (cf. note 34), p. 245-269 ; et « L'expérience de Dieu d'après la Règle de saint Benoît », dans *Coll. Cist.* 62 (2000), p. 291-306.

⁹⁹ KEATING (cf. note 6) p. 171, affirme : « C'est grâce aux discussions communautaires que j'ai changé de manière beaucoup plus profonde et plus radicale que grâce aux observations de l'(abbaye) de Valley Falls, avec toute son austérité physique ».

¹⁰⁰ THEOPHAN DER MÖNCH, *Das Kloster jenseits der Zeit. Verzauberte Geschichten zwischen Himmel und Erde*, Freiburg, 1997, p. 15-16.

Nous étions fous de rage. Mais, à mesure que je retrouvai le calme, je regardai autour de moi, et il me vint une lueur : « Mais, oui, c'est vrai ». Une grande partie de ce que je voyais était effectivement sans importance, y compris la plupart des choses que j'avais entendues. Mais pire était qu'en fermant les yeux, tout ce qui se trouvait au plus profond de moi se révélait aussi sans importance. Durant plusieurs semaines, je suis resté comme paralysé, et tous les efforts que je faisais pour y mettre de l'ordre, ne faisaient qu'empirer la situation. Je quittai la cellule de mon monastère et je me mis en route vers le monastère d'au-delà du temps.

Là, un frère m'emmena avec lui. D'abord dans la salle du sourire. Tout fut consumé dans la flamme du sourire : le grand et le petit, le saint et le solennel, l'insignifiant. Ici, rien d'autre que le sourire.

Ensuite à la salle de l'affliction. Un condensé de larmes amères : celles de mères abandonnées, des isolés, des accablés. Ici, rien d'autre que chagrin.

Puis à la salle des paroles. Paroles sur paroles, dites, écrites. Chacune, prise individuellement, aurait eu un sens, mais toutes ensemble, ce n'était qu'un complet chaos ! « Assez, assez ! », criai-je. Mais je ne faisais qu'ajouter parole à parole.

Ensuite, dans la grande salle du silence. Ici, il n'y avait ni jour, ni nuit.

Enfin, il me conduisit dans la salle du trésor. « Prends ce que tu veux », me murmura-t-il. Je choisis le cœur de Jésus. C'est avec cela que je me trouve maintenant sur le chemin qui me ramène à mon ancien monastère.

Zisterzienserinnenkloster Marienkron Michaela PFEIFER, o. cist.
A – 7123 MÖNCHHOF, BURGENLAND

ou bien

Abbazia S. Giovanni Battista
Via delle Benedettine, 50
I – 00135 ROMA