

L'art des relations fraternelles dans la tradition monastique (2)*

2. La qualité des relations fraternelles

Ce que disent les textes anciens

En général, les règles ou les écrits issus de milieux cénobitiques insistent sur la vie commune, sur ses caractéristiques, sur les valeurs qu'elle véhicule et sur le style qui doit lui donner sa forme. Mais on n'aborde pas de manière particulière les modalités selon lesquelles les frères doivent entrer en relation et communiquer entre eux. Il faut bien reconnaître que la sensibilité pour la qualité des relations interpersonnelles n'a évolué que progressivement, et surtout, dans les milieux ecclésiaux, depuis le concile Vatican II. Il ne faut donc pas reporter sur les textes anciens nos exigences actuelles.

La communauté parfaite

On peut toutefois trouver quelque allusion quand les autorités monastiques décrivent le « bien » de la vie fraternelle, même s'ils tendent toujours à idéaliser la vie communautaire (en particulier à la lumière du texte des Actes des Apôtres). Voici, par exemple, deux textes extraits de règles antiques. Le premier, tiré des *Constitutions ascétiques basiliennes*, exalte la joie et la beauté de la vie commune. Voici la description de la communauté parfaite :

J'appelle parfaite une communauté d'où se trouve bannie toute propriété privée, chassée toute opposition de sentiments, éloignée toute sorte de trouble, de rivalité, de querelles. Par contre, tout, absolument tout y est commun, les âmes, les sentiments, les corps, tout ce qui les nourrit et les entretient ; Dieu leur est commun, commun le service de la piété, commune la recherche du salut, communs les combats,

* Cet article est la traduction de Adalberto PIOVANO, « L'arte delle relazioni fraterne nella tradizione monastica », conférence donnée à Nursie en 2014, lors d'un congrès pour jeunes moines et moniales en formation. La revue remercie l'auteur pour avoir permis cette publication et la traductrice, Marie-Pascale Dran, ocsa, pour son travail attentif. La première partie de cette étude a été publiée dans *Collectanea Cisterciensia* 80 (2018), p. 239-252.

communs les labeurs, communes les couronnes ; la multitude n'est qu'un seul et l'individu n'est pas isolé, mais il se retrouve en tous les autres [...] Des hommes issus de nations et de pays différents se sont rejoints dans une identité si parfaite que l'on voit une seule âme en plusieurs corps [...] Celui dont le corps est faible a bien des frères pour compatir à sa faiblesse ; celui dont l'âme est malade et déprimée a bien des frères pour le soigner et le relever. Ils sont en toute égalité serviteurs les uns des autres, maîtres les uns des autres ; dans une liberté pacifique ils se soumettent parfaitement les uns aux autres [...] C'est à leur propos que le prophète David s'est exclamé dans les psaumes : « Voyez, qu'il est bon, qu'il est agréable pour des frères d'habiter ensemble. » Par le mot « bon », il exprime la valeur éprouvée de cette vie, et par le mot « agréable » la joie que donnent la concorde et l'unité¹⁹.

Saint Colomban, en conclusion de sa *Règle des Moines*, fidèle à l'austérité de l'ascèse irlandaise, offre une image du cénobite parfait, soulignant la dimension de renoncement que comporte la vie monastique vécue en commun :

Que le moine vive dans un monastère sous l'autorité d'un seul Père et avec de multiples compagnons, afin d'apprendre de l'un l'humilité, et d'un autre la patience ; que l'un lui enseigne le silence, un autre la douceur. Qu'il ne fasse pas ce qu'il veut, qu'il mange ce qui lui est prescrit, qu'il ait juste ce qu'il aura reçu. Qu'il accomplisse le travail qu'on lui assigne. Qu'il se soumette même à qui il ne voudrait pas. Qu'il arrive à sa couche, fatigué, et qu'il tombe de sommeil en marchant. Qu'on l'oblige à se lever avant qu'il ait fini de dormir. Victime d'une injustice, qu'il se taise. Qu'il craigne le supérieur du monastère comme un maître, qu'il l'aime comme un père. Qu'il tienne pour salutaire tout ce qu'il lui ordonne, et qu'il ne porte pas de jugement sur une décision de son supérieur, lui dont le devoir est d'obéir et d'accomplir ce qu'on lui commande, comme le dit Moïse : « Écoute, Israël, et tais-toi » (Dt 27, 9)²⁰.

D'après ces quelques textes, on peut deviner que la qualité des relations fraternelles mûrit dans le creuset d'une vie commune caractérisée par le partage, l'harmonie, une diversité de tempéraments et de caractères, dans l'aide et le service mutuel, dans l'émulation, dans les difficultés des combats communs et du don de soi. C'est dans cette ligne que se situe aussi saint Benoît dans sa règle. En fait, il accorde beaucoup d'importance aux relations entre les personnes, entre des hommes capables de s'aimer ou de se haïr.

19. Dans la tradition basilienne. *Les Constitutions ascétiques, l'Admonition à un fils spirituel et autres écrits (Spiritualité Orientale 58)*, Abbaye de Bellefontaine 1994, *Les Constitutions ascétiques*, ch. 18, p. 177-178, 182.

20. Saint COLOMBAN, *Règle des moines*, X, dans *Aux sources du monachisme colombanien*, II. *Saint Colomban. Règles et pénitentiels monastiques (Vie Monastique 20)*, Abbaye de Bellefontaine, 1989, p. 70-71.

Cénobites comparés aux sarabaïtes et aux gyrovagues

Et Benoît nous offre déjà une première approche de la qualité des relations fraternelles dans le premier chapitre de sa règle. Nous avons déjà regardé quelques aspects en comparant vie cénobitique et vie érémitique. Même quand il parle des deux sortes de moines dont il vaut mieux se taire que de parler, les sarabaïtes et les gyrovagues, il fait ressortir en un clair-obscur (c'est-à-dire à partir des défauts des autres formes de vie énumérées) les qualités d'une authentique vie en commun et met en garde contre les risques, incarnés dans ces formes de vie, possibles aussi dans la vie commune. Effectivement, ce qui manque dans ces styles de vie, c'est, au fond, ce qui donne toute la qualité d'une vie commune et des relations fraternelles, en fait ce qui rend possible une vraie communion. Mais d'autre part, de façon différente, ces aspects négatifs qui caractérisent les sarabaïtes et les gyrovagues peuvent rester de façon latente dans une communauté et y rendre instables les relations, les ralentir, allant jusqu'à les corrompre, comme le dit le père Rollin :

Sans autorité, ni règle, une communauté, même unie, tend au "sarabaïtisme" et détermine le Bien et le Mal selon ses propres intérêts ou ses goûts. Sans communauté, le moine devient "gyrovague". Même aujourd'hui, il y a bien des façons de gyrovaguer et de sarabaïtiser²¹.

Pour ce qui est des *sarabaïtes*, le fait qu'ils fassent référence à une certaine idée de communauté (ils vivent à deux ou trois) est intéressant, mais deux éléments manquent pour un réel équilibre : « Aucune règle ne les a éprouvés [...] sans pasteur [...] » Dans ces relations qui sont comme dérégées, ce qui vaut par-dessus tout est le point de vue personnel, qui devient norme de vie : « Ils ont pour loi la volonté de leurs désirs. Tout ce qu'ils pensent et qu'ils décident, ils le déclarent saint ; ce qu'ils ne veulent pas, ils pensent que c'est interdit²². » Quand il manque un discernement, un style de vie commune, alors c'est le point de vue personnel – le « *proprium* » – qui prévaut : « Ils restent enfermés dans leurs propres bergeries. » Et s'il y a des relations (ils vivent à deux ou trois ensemble), elles sont faussées, instrumentalisées, fusionnelles à l'envi. Ce qui résulte d'une telle « communauté » est marqué par la fragilité, les contradictions (cf. *RB* 1, 7) l'incapacité de se donner une forme de vie : il n'y a rien qui forme (que ce soit règle ou expérience), et alors, on se laisse former par tout, parce qu'on est devenu « mou comme du plomb ». Fondamentalement, c'est l'individualisme sous toutes ses

21. Bertrand ROLLIN, *Vivre aujourd'hui la Règle de saint Benoît. Un commentaire de la Règle (Vie Monastique 16)*, Abbaye de Bellefontaine, 1983, p. 37.

22. *RB* 1, 8-9.

formes qui est décrit, c'est tout ce qui menace les relations et la vie d'une communauté. Et justement, la qualité d'une vie commune est donnée par les relations de chacun avec ce qui donne force et qui médiatise la communion : être éprouvés par une règle, être éduqués par une expérience, accueillir le discernement d'un autre. On vit une communion authentique quand on sort de ses propres enclos ou de sa propre bergerie, qu'on entre dans la bergerie du Seigneur, et qu'on s'y laisse garder.

Ce qui manque aux *gyrovagues*, c'est un lieu, ou mieux, une communauté. La forme de vie choisie est le vagabondage, qui engendre une profonde instabilité : on se déplace continuellement à la recherche de ce qui peut répondre aux souhaits de la volonté propre (« asservis à leurs propres volontés »). Même les relations sont instables : on cherche à être accueillis ici ou là, mais sans commencer une relation profonde avec quelqu'un. Dans une vie de communauté, la profondeur de la communion entre les frères est le fruit en particulier de la stabilité, de l'acceptation du partage, jour après jour, d'un chemin et d'un même lieu. C'est seulement ainsi, dans la patience et par un enracinement profond, qu'on peut construire de véritables relations. L'autre n'est plus celui qui m'accueille dans sa propre vie pour quelques jours, mais celui qui m'accueille de façon stable dans sa prière, dans son service, dans son amour. C'est seulement ainsi qu'il est possible de « ne préférer absolument rien au Christ », et de « parvenir tous ensemble à la vie éternelle ».

Le bon zèle

Benoît consacre plus de place aux relations fraternelles dans les derniers chapitres de sa règle, du chapitre 63 au chapitre 72²³. Comme le remarque le père Bertrand Rollin :

Les chapitres 63 à 65 demeurent encore au plan communautaire. Les chapitres 69 à 72 sont déjà beaucoup plus attentifs aux relations personnelles. Ils révèlent une plus grande finesse de perception des sentiments humains. Ces chapitres propres à la *RB* (à partir de 67) marquent une évolution. Il n'en reste pas moins vrai que la *RB* garde dans ce domaine une grande sobriété d'expression, qui vient sans doute de son origine latine. Elle gagne à être éclairée par la tradition, à laquelle elle renvoie elle-même. Celle-ci est loin de l'image que des clichés simplistes en ont parfois donnée²⁴.

23. À ce sujet, voir Adalbert DE VOGÜÉ, *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris, 1960, p. 438-503 ; IDEM, *La Règle de saint Benoît. Commentaire doctrinal et spirituel (Sources Chrétiennes, hors collection)*, Paris, 1977, p. 415-432.

24. B. ROLLIN, *Vivre aujourd'hui la Règle de saint Benoît*, p. 265.

En nous laissant éclairer par la tradition monastique dont Benoît lui-même est l'interprète, nous pouvons identifier dans ces chapitres (surtout le chapitre 72) une grille de discernement pour la qualité des relations fraternelles.

Tout d'abord, on peut identifier, dans ces chapitres, quelques dimensions qui structurent la vie communautaire, donnant de l'épaisseur aux relations entre les frères. Un premier aspect peut être noté dans l'expression « bon zèle », que l'on trouve au chapitre 72. Cette expression, riche de nuances, indique le désir et la tension vers le bien, une sorte de pulsion intérieure qui oriente vers la recherche du bien dans ce qu'on fait, un chemin qui relie profondément à Dieu et aux frères. Et Benoît le met en lien avec les relations entre les frères. Ce zèle, dont la caractéristique principale est le très fervent amour, prend des nuances variées dans les relations fraternelles, dont Benoît fait la liste tout au long du chapitre 72. Nous le verrons de façon détaillée.

Nous pouvons souligner ici un sens particulier que le terme « zèle » peut revêtir dans le domaine des réactions. Le zèle est comme « une passion qui saisit l'homme tout entier ; elle est exclusive, elle saisit tout et ne fait pas les choses à moitié ; elle est une réalité dynamique, le contraire d'une allure molle, lasse, hésitante et maussade²⁵ ». Cette tension donne de la qualité aux relations fraternelles, en les arrachant aux risques toujours présents dans la vie d'une communauté monastique : la répétitivité et la passivité. La dépendance dans les relations, la passivité est un risque endémique de la vie monastique. Cette vie rythmée et réglée peut conduire à des automatismes et une déresponsabilisation si l'on ne veille pas sur son propre cœur et sur sa propre vitalité. Le « bon zèle » fait acquérir plus d'aisance surtout dans les relations et fait vaincre cette peur d'être déplacé d'un poste qui vous donne sécurité. L'abbé Poemen a dit :

La vie commune dans un monastère a besoin de trois pratiques : celle de l'humilité, celle de l'obéissance et celle d'un zèle ardent et stimulant pour l'œuvre commune du monastère²⁶.

Fraternité et amitié

Un second aspect à souligner en ce qui concerne les limites de la qualité des relations est le rapport entre fraternité et amitié. C'est un discours très vaste, que nous n'aborderons pas ici. Nous pourrions

25. Aquinata BÖCKMANN, *Apprendre le Christ. À l'écoute de saint Benoît (Vie Monastique 41)*, Abbaye de Bellefontaine, 2002, p. 208.

26. Poemen 103, dans L. REGNAULT, *Les Sentences des Pères du désert. Collection alphabétique*, p. 244.

seulement noter le fait que Benoît, dans ses références aux relations au sein d'une communauté, est principalement porté à fonder la qualité de ces relations sur la fraternité. S'il est vrai que le thème de l'amitié a été abordé par la littérature monastique (cf. Cassien et Aelred de Rievaulx), l'expérience monastique présente toujours de la résistance devant ce type de relations. Souvent, au long des siècles, les auteurs et les milieux monastiques ont vu le côté ambigu de l'amitié et ont regardé avec une certaine suspicion le surgissement de ce genre de relation à l'intérieur d'une communauté. On peut rappeler les recommandations de l'évêque Ignace Briantchaninov dans son introduction à la vie monastique, une sorte de manuel pour ceux qui commencent ce chemin, et qui a eu une large diffusion dans les monastères russes au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle. L'évêque ne met pas seulement en garde contre l'attachement excessif envers quelque frère, même s'il est motivé par des intentions spirituelles (à ce propos, il cite des textes de Syméon le Nouveau Théologien et d'Isaac le Syrien), mais il recommande :

Les jeunes doivent s'efforcer d'aimer tous les frères de façon égale et rester vigilants, comme si c'était des liens du diable, devant toute amitié exclusive pour quelque compagnon du même âge ou pour une autre personne qu'ils connaîtraient dans le monde. Chez les jeunes, une telle amitié n'est pas autre chose qu'un attachement passionnel dont ils ne se rendent pas compte, mais qui les détache radicalement de leurs devoirs envers Dieu²⁷.

Si cette « amitié exclusive » ne reflète pas réellement le sens profond de la valeur authentique de l'expérience d'une amitié (laquelle peut aussi féconder les relations à l'intérieur d'une communauté monastique), il n'en reste cependant pas moins vrai qu'il y a de réelles différences entre une amitié et une relation entre frères ou sœurs à l'intérieur d'une communauté monastique. La *koinonia*, qui est à la base d'une communauté, n'est pas de caractère sélectif (comme il en va, de fait, pour l'amitié), mais se fonde sur un don réciproque entre frères et sœurs (donc non choisis, mais accueillis dans leur diversité), qui a pour fondement une réalité qui la précède : l'amour du Christ, qui se trouve à la base de toute *fraternitas*. Si l'amitié peut mûrir aussi à l'intérieur de la *fraternitas*, elle n'est cependant pas le type de relation d'une communauté monastique. Cette dernière doit maintenir toujours vive cette ouverture qui dépasse toute exclusivité, et qui se confronte aussi avec la parole évangélique de l'amour des ennemis (c'est-à-dire le non-ami).

27. Ignace BRIANTCHANINOV, *Les miettes du festin. Introduction à la tradition ascétique de l'Église d'Orient*, Sisteron, Présence, 1978, p. 297.

Relations conditionnées par différents facteurs

Un dernier aspect qui entre en jeu dans les relations fraternelles concerne divers problèmes créés par des facteurs qui conditionnent les relations à l'intérieur de la communauté. Nous ne pouvons pas ici faire la liste des divers conditionnements qui alourdissent ou compliquent les relations entre frères. Quelques-uns sont subjectifs, d'autres objectifs ; quelques-uns peuvent être surmontés, d'autres doivent être acceptés. Pour ne parler que des difficultés objectives, il suffit de penser au fait que, dans une communauté, les frères ne se choisissent pas et donc, que les différences en deviennent plus sensibles ; ou bien au nombre des membres d'une communauté (être en petit nombre ou en grand nombre engendre des difficultés différentes) ; ou bien encore à la stabilité qui implique une durée dans les relations (et alors, les difficultés de caractère, par exemple, conditionnent de façon significative les relations dans la communauté). Mais le problème réel est celui qui naît de toute relation, problème structurel, qu'on ne peut éliminer mais qui doit être accueilli, au contraire, comme une garantie de la qualité d'une relation. Sur cet aspect, les Pères monastiques ne manquent pas de s'arrêter, cherchant toujours à orienter vers le but. Voici ce qu'écrit saint Théodore Studite dans une de ses catéchèses :

Je connais le joug de l'obéissance ; je connais la souffrance qui vient du retranchement de la volonté ; mais je connais aussi en retour la douceur de cette vie [commune]. Une fois réalisé le retranchement de la volonté, le chemin est très facile et le salut aisé ; de telle sorte qu'il faut s'exercer au retranchement de la volonté, et la vie facile et heureuse apparaîtra en même temps. Fatigues dans la vie commune ? Oui, mais aussi repos. Quelqu'un peine-t-il plus que son voisin ? Il aura aussi une récompense plus forte²⁸.

Les Pères monastiques savaient très bien que la vie entre frères qui ne se sont pas choisis comporte des tensions et des conflits, et que les relations authentiques passent à travers un perpétuel exode de soi-même (la soumission et le retranchement de la volonté dont parlent Théodore Studite et Benoît). À travers cela, la vie commune devient un creuset qui purifie, qui fortifie, qui rend le cœur vrai ; c'est une « véritable armée fraternelle (*vera acies fraterna*) », une « épreuve prolongée (*diuturna probatione*) ».

Le bon zèle dans les relations fraternelles

Dans le chapitre 72 de la Règle, Benoît présente quelques attitudes qui doivent caractériser les relations fraternelles, en les rendant

²⁸. THÉODORE STUDITE, *Petites catéchèses (Les Pères dans la foi 52)*, Paris, 1993, Catéchèse 19, p. 55.

adultes. Elles sont le visage concret du bon zèle que le moine doit « pratiquer avec un ardent amour ».

Ils se préviendront d'honneurs mutuels ;
 ils supporteront avec très grande patience leurs infirmités corporelles
 et morales ;
 ils s'obéiront à l'envi ;
 personne ne recherchera ce qu'il juge être son avantage, mais plutôt
 celui d'autrui ;
 ils pratiqueront la charité fraternelle chastement ;
 avec amour ils craindront Dieu ;
 ils affectionneront leur abbé d'une charité sincère et humble ;
 ils ne préféreront absolument rien au Christ.
 Que celui-ci nous fasse parvenir tous ensemble à la vie éternelle²⁹.

Réciprocité

Comme arrière-plan de ces versets de la Règle, nous pouvons entrevoir un texte de Paul, Rm 12, 1-21, cité explicitement par Benoît au verset 4. Ce qui caractérise la dynamique de l'image de la communauté exposée dans ces deux textes est la *réciprocité*. Souvent, dans Rm 12-15 revient le pronom « *allèloi* (les uns les autres) » (dans la règle de saint Benoît, on retrouve souvent l'adverbe « mutuellement (*in vicem*) »), qui souligne la réciprocité de l'amour, de l'affection, de l'estime, de la concorde, de l'engagement constructif, de l'accueil, du renoncement au jugement qui condamne, du fait d'être membre du corps du Christ. La relation qui est demandée dans une communauté prend appui avant tout sur la capacité et le courage de se situer l'un face à l'autre, en acceptant même le risque de l'affrontement. On assume totalement la différence du visage du frère et sa complémentarité, nécessaire à chacun pour découvrir son propre visage et pour mûrir dans une relation authentique (dans la capacité de donner et de recevoir). L'espace où grandit une communauté est celui du partage : être l'un avec l'autre. En Rm 12, 13-15, nous trouvons ces deux expressions : « Prenez part (*koinonountes*) aux besoins des saints », et « Réjouissez-vous avec..., pleurez avec... ». Le partage invite à dépasser un risque possible dans une communauté : être l'un à côté de l'autre, mais sans réelle participation, sans don réel. Être l'un avec l'autre signifie cheminer ensemble et, surtout, vivre coresponsable l'un de l'autre (être gardien de son frère) par l'échange des dons que le Seigneur nous a faits. Enfin, dans une communauté évangélique comme celle que décrit Paul et que souhaite Benoît, il y a un antidote à la tentation, toujours aux aguets, de l'individualisme, c'est : être l'un pour l'autre. Nous ne

²⁹. RB 72, 4-12. Pour un commentaire de ces versets, voir A. BÖCKMANN, *Apprendre le Christ. À l'écoute de saint Benoît*, p. 199-242.

vivons pas pour nous-mêmes : si nous n'avons rien de plus cher que l'amour du Christ et de la vie qu'Il nous donne, nous vivons pour lui. Mais vivre pour lui, dans le quotidien d'une communauté, cela signifie vivre et donner sa vie pour son frère. Le chapitre 72 de la Règle nous le rappelle : « Nul ne recherchera ce qu'il juge être son avantage, mais plutôt celui d'autrui. » À un individualisme qui nous donne l'illusion d'une conquête pour soi, s'oppose la gratuité, le don pour l'autre, le service.

Service réciproque

Pour Benoît, comme pour toute la tradition cénobitique, c'est justement le service qui est l'attitude concrète qui traduit le mieux cette réciprocité. Le chapitre 35, consacré au service hebdomadaire de la cuisine, commence par ces paroles : « Les frères se serviront mutuellement (*fratres sibi invicem serviant*)³⁰. » Par cette expression quasi péremptoire, Benoît semble ne concéder aucun délai à la dimension du service, de la *diakonia*, qui devient ainsi vraiment ce qui donne goût et consistance non seulement aux relations communautaires, mais également à la recherche de Dieu³¹. Dans une communauté monastique, le service n'est pas à sens unique. Bien que vécu dans la gratuité, il doit être animé par une réciprocité : chaque frère doit savoir que son service est un don et une réponse pour chacun des autres membres de la communauté. C'est justement l'adverbe « *invicem* » (que Benoît utilise aussi pour l'obéissance) qui évite de transformer le service en une simple exécution ou dans un travail. Bertrand Rollin remarque :

Cet échange continu de services mutuels fait la trame de la vie communautaire, il est le contrepoids bienfaisant et nécessaire à une vie qui se veut davantage adonnée à l'intériorité. Sans lui, beaucoup d'équivoques et d'ambiguïtés sont possibles sous prétexte de « recherche de Dieu ». Comme disent les psychologues : il est le principe de réalité en action. De plus, il est aussi le lieu où se noue la fraternité entre les frères. Chacun s'y révèle tel qu'il est en vérité. Il ouvre à la rencontre³².

Que ce service réciproque soit structuré en diverses fonctions hebdomadaires, ou qu'il se réalise au travers des occasions dont la journée du moine est remplie, il est nécessaire qu'il demeure enraciné sur un terrain évangélique : c'est ce qui donne son style à un service et à la qualité de relation qu'il véhicule, le transformant en occasion de croissance humaine et spirituelle, lieu où se révèle la charité du Christ.

30. *RB* 35, 1 ; voir aussi 35, 6.

31. Voir également *RB* 35, 9.18 ; 36, 1 ; 53, 18.

32. B. ROLLIN, *Vivre aujourd'hui la Règle de saint Benoît*, p. 264.

Charité et estime réciproque

L'adverbe « *invicem* (réciproquement) » caractérise encore une autre qualité des relations fraternelles ! « Ils se préviendront d'honneur les uns les autres. » C'est une citation de Rm 12, 10, reprise aussi par Benoît quand il parle du rang dans la communauté (cf. *RB* 63, 17). En Rm 12, 9-10, Paul dit : « Que votre charité soit sans feinte [...] que l'amour fraternel vous lie d'affection entre vous, d'un zèle sans nonchalance. » Pour l'Apôtre, ce qui fait tenir debout une relation à l'intérieur d'une communauté chrétienne est seulement l'*agapè*. Tout ce qui est en relation avec la dimension humaine de l'amour (affectivité, amitié, sentiment, émotion), tout cela est bon, mais doit vivre de l'*agapè* et dans l'*agapè*, c'est-à-dire en relation avec cet amour de Dieu qui nous précède. Mais Paul souligne une caractéristique de cette *agapè* : elle est « *anypocritos* », sans feinte, vraie, authentique, transparente, reflet de la gratuité avec laquelle nous sommes aimés par le Christ. Et l'un des traits de la charité sans feinte est l'estime réciproque : « Rivaliser d'estime réciproque. » C'est l'unique forme de compétition qui soit admise, parce qu'elle est un fruit mûr de l'*agapè*. La *timè*, l'estime, la confiance, on pourrait dire aussi la vénération, doit précéder chaque relation (*pro ègoumenoï* [prévenant], Rm 12, 10). Au-delà des limites que je peux attribuer à un frère ou d'un jugement que je peux porter sur lui, au-delà d'une sympathie ou d'une antipathie innée, l'autre est digne d'estime et de confiance. C'est sur cette estime, continuellement renouvelée, que peut se construire et devenir adulte une relation fraternelle.

Benoît, lui aussi, parle d'honneur, une estime mêlée de vénération, une estime qui naît avant tout du fait d'avoir conscience que le frère est précieux, étant donné qu'il est icône de Dieu. Ce que Benoît demande dans une relation fraternelle, c'est avant tout, et sans condition, l'accueil et la gratuité. Le moine syrien Martyrius Sadhona écrit :

Soucions-nous les uns des autres ; ayons les uns pour les autres de charitables égards [...], prévenez-vous mutuellement d'égards. [Paul] exige de nous l'égalité dans la charité mutuelle, afin que (celle-ci en) reçoive davantage d'intensité et qu'elle grandisse dans l'équivalence des égards de l'amitié ; car il sait que notre charité mutuelle ne peut subsister, ni grandir en intensité si l'amour de l'aimé n'égale celui de l'amant³³.

33. MARTYRIUS (SAHDONA), *Œuvres spirituelles II, Livre de la perfection*, 2^e partie, (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 215, *Scriptores Syri* 91), Louvain 1961, chap. 4, 46, p. 47-48.

Dans la tradition monastique, cette estime réciproque, cet honneur qui permet d'accueillir l'autre comme un don précieux, se décline sous deux formes : la garde fraternelle et la correction fraternelle. Dans l'histoire du salut, justement le premier acte de violence de l'homme, le meurtre d'Abel par Caïn, est justifié par le refus d'être gardien du frère (cf. Gn 4, 9-10 : « Où est ton frère ? Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère ? ») S'il n'y a pas d'attention à l'autre, si on ne se préoccupe pas du chemin de l'autre, si on ne garde pas le frère dans sa propre prière et dans son propre cœur, alors, peu à peu, il devient un étranger : on ne sait plus « où est le frère ». Voici comment Théodore Studite s'adresse à ses moines :

Mais je vous en prie, aidez-vous et aidez-moi par amour fraternel ; aidez-vous par l'accomplissement de votre vertu ; aidez-moi par la prière. Toutefois, par votre accomplissement je suis accompli et réciproquement, puisque nous sommes tous un seul corps [...] et il convient que je me préoccupe de ce qui vous concerne et que vous vous préoccupiez de ce qui me concerne ; car je suis en vous et vous êtes en moi par le mode de l'amour ; telle est la règle à laquelle a été soumis le rassemblement de la véritable fraternité³⁴.

La garde du frère se révèle surtout dans la correction fraternelle. L'expérience de vie communautaire démontre que cette correction fraternelle n'est pas facile. Elle demande de la maturité et de la réciprocité, mais surtout la conscience d'être gardien du frère. Pour les anciens moines, la correction fraternelle était vraiment un service de la charité.

La véritable charité à l'égard des frères [...] n'implique pas seulement de « couvrir » leur péché, mais également de le corriger, pour libérer les frères qui en sont prisonniers et évitant ainsi de se faire leur complice en gardant le silence. Comme le dit Basile : « Le péché est un poids pesant, mais nous pouvons l'enlever les uns aux autres et l'éliminer en guidant celui qui pêche vers la conversion. » Cependant, en suivant le précepte évangélique, cela devra se faire au moment et de la façon opportune, en ayant pour seul objectif le bien du frère³⁵.

Support mutuel

Dans les relations fraternelles, les limites de l'autre doivent également être accueillies et portées : « Qu'ils supportent avec la plus grande patience leurs infirmités soit physiques, soit morales » (*RB* 72, 5). C'est là, la compassion comme capacité de porter sur soi (*tolerant*) la fragilité de l'autre, en souffrant avec lui. Cette compassion est réciproque : chaque frère doit porter le poids de l'autre et se laisser porter par l'autre avec ses faiblesses. Horsièse écrit :

34. THÉODORE STOUDITE, *Petites catéchèses*, Catéchèse 77, p. 173.

35. *Il cammino del monaco*, p. 353. Voir quelques textes de la tradition p. 375-379.

Tous doivent porter les fardeaux les uns des autres afin qu'ils accomplissent la loi du Christ [...] Nous aussi, nous avons un dépôt confié par Dieu, la vie de nos frères, et c'est en nous donnant de la peine pour eux que nous espérons les récompenses futures³⁶.

Mais, pour Benoît, cette compassion réciproque a une caractéristique : elle doit être vécue « avec très grande patience (*patientissime*) ». Nous trouvons ici, dans les relations fraternelles, le reflet de la vertu de patience (*hypomonè*) : rester sous un poids, résister sans s'échapper, en sachant que c'est seulement de cette façon que l'on rejoindra une communion de compassion, faite d'accueil sans condition. Mais quel est le poids qu'il faut porter ? « Les infirmités soit corporelles, soit morales », dit saint Benoît. C'est-à-dire le frère dans sa réalité concrète, dans sa pauvreté, dans son *infirmetas*. Chacun est *infirmus*, chacun a des faiblesses, des fragilités qui le font vaciller. Cette fragilité trouve justement un point d'appui et de croissance dans la patience d'une relation. On peut dire que cette capacité de compassion est une des dimensions les plus profondes de la vie communautaire (il suffit de penser aux chapitres de la Règle sur les frères excommuniés), mais aussi une des épreuves les plus difficiles qui purifient les relations fraternelles. Cependant, lorsqu'il est difficile de supporter avec patience ses propres infirmités et celles des frères, il reste toujours un lieu où cela peut advenir : la prière. Par elle, nous assumons la responsabilité de prendre en charge les frères ou les sœurs, et nous ne pouvons pas nous soustraire à cette responsabilité. Une sentence anonyme rapporte :

Un frère rendit visite à un ancien doué de discernement et le pria en disant : « Prie pour moi, père, car je suis faible. » Et l'ancien lui répondit et lui dit : « Un des Pères a dit une fois que celui qui prend de l'huile dans sa main pour en frotter un malade bénéficie le premier de l'onction d'huile faite par sa main. De même celui qui prie pour un frère qui peine, avant que celui-ci n'en profite, a lui-même sa part du profit à cause de l'intention de charité. Mon frère, prions donc les uns pour les autres, afin d'être guéris », car Dieu nous l'a commandé par l'Apôtre³⁷.

Prions les uns pour les autres afin d'être guéris : voilà la responsabilité et la solidarité de l'intercession. Ainsi, mystérieusement, la prière pour le frère, avant de rejoindre l'autre, opère une guérison intérieure chez celui qui se fait l'intercesseur. La compassion avec laquelle il accueille le frère dans sa prière, le frère qui a besoin de

36. Placide DESEILLE, *L'esprit du monachisme pachômien (Spiritualité Orientale 2)*, Abbaye de Bellefontaine, 1968, Testament 11, p. 87.

37. Lucien REGNAULT, *Les Sentences des Pères du désert, série des anonymes (Spiritualité Orientale 43)*, Abbaye de Solesmes/Abbaye de Bellefontaine, 1985, p. 276, N 635.

guérison, le frère faible, est comme un baume sur ses blessures. Celui qui intercède n'est pas celui qui est sain et qui a le médicament adéquat pour guérir le frère ; lui aussi est un malade qui sait se mettre aux côtés de son frère blessé, en pleine solidarité, et lui prêter simplement ses mains pour l'oindre de l'huile de la miséricorde de Dieu.

Obéissance

Une dimension qui apporte de la qualité aux relations fraternelles et qui en caractérise la réciprocité est l'obéissance : « Ils rivaliseront (*sibi certatim*) entre eux pour s'obéir à l'envi. » Dans sa règle, Benoît est très attentif à cette valeur sur laquelle se fonde la vie monastique, et surtout, il la considère comme un très grand bien. « En outre, les frères s'obéiront mutuellement (*sibi invicem*), sachant que par cette voie de l'obéissance, ils iront à Dieu³⁸. » Soulignant l'importance que Benoît accorde à l'obéissance, Sœur Aquinata Böckmann fait ce commentaire :

Nous pouvons tous nous faire connaître réciproquement la volonté de Dieu, et Dieu se sert souvent d'instruments très fragiles pour cela. Il ne choisit pas toujours les plus vertueux pour révéler sa volonté à quelqu'un. Pendant toute sa vie, le moine doit écouter Dieu, et lui obéir, car, en fin de compte, toute obéissance est obéissance à Dieu. C'est dans ce sens-là que Benoît peut parler du bien de l'obéissance³⁹.

En communauté, il y a certainement des modalités diverses de vivre l'obéissance selon l'âge, la fonction que l'on occupe, le chemin de maturation de chacun ; au chapitre 71, Benoît précise ces différences. Mais cela ne retire rien au fait que l'obéissance est un bien qui doit être semé partout et féconder le terrain de chaque type de relation. Voilà pourquoi Benoît situe l'obéissance sur le plan de la réciprocité, faisant allusion aussi à l'idée d'une certaine passion en vivant ces valeurs (*certatim*, à l'envi). De plus, Benoît utilise un verbe qu'il reprend aussi en 72, 8 : « *impendant* ». En latin classique, ce verbe signifie « déboursier, donner de soi, dépenser », suggérant l'idée d'une générosité sans calcul, qui sait sacrifier ce qu'elle a de plus précieux pour un objectif précis. Dans la relation interpersonnelle, cet objectif est l'*agapè*, l'amour de l'autre dans la gratuité du Christ, alors que ce qui doit être sacrifié, ce qui nous est propre et ce à quoi nous sommes attachés, pour Benoît et toute la tradition monastique, c'est la volonté propre. Obéir au frère, dans la variété des situations où cette attitude est requise, signifie l'aimer. Mais toute obéissance, pour être authentique, requiert une mort à soi-même, une capacité à

38. *RB* 71, 1-2.

39. A. BÖCKMANN, *Apprendre le Christ*, p. 223.

se détacher de ce qui nous semble précieux, pour en faire don à l'autre. C'est l'obéissance même du Christ qui s'incarne dans celle du disciple. Elle est véritablement un style de relation qui donne sa forme à la vie communautaire. C'est ce qu'exprime Cassien quand il parle de l'amitié :

Il faut bien s'en persuader : généralement, celui-là fait preuve de plus de force, qui soumet sa volonté à celle de son frère, que celui qui se montre opiniâtre à défendre et garder son sentiment. Par le support et la patience à l'égard du prochain, le premier mérite de compter parmi les trempes saines et robustes ; le second, au contraire, se range parmi les faibles, et si l'on peut dire, les malades. C'est un homme à qui l'on doit prodiguer caresses et douceurs. Parfois même, il sera bon de prendre quelque relâche dans les choses nécessaires, afin qu'il demeure tranquille et en paix⁴⁰.

Chercher ce qui est utile aux autres

La voie de l'humilité dans les relations n'est pas seulement caractérisée par l'obéissance, mais surtout par la capacité de mettre de côté « ses propres intérêts », pour prendre en considération et mettre au centre « ceux des autres » : « Que nul ne recherche ce qui lui est utile, mais plutôt ce qui l'est pour autrui. » Dans ce verset, Benoît replace les relations fraternelles dans une dimension christologique, ayant pour arrière-fond l'icône de saint Paul en Ph 2, 6-7 qui est introduite par cette invitation :

N'accordez rien à l'esprit de parti, rien à la vaine gloire, mais que chacun, par l'humilité, estime les autres supérieurs à soi ; ne recherchez pas chacun vos propres intérêts, mais plutôt que chacun songe à ceux des autres. Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus (Ph 2, 3-5).

Il est naturel de chercher à atteindre ce que nous pensons pouvoir nous être utile et avantageux. Tout doit être soumis à un discernement (*iudicat*) pour trouver quels sont les résultats positifs, quel avantage cela peut avoir pour notre propre cheminement. Mais cela ne peut pas être un critère absolu, surtout dans le domaine des relations. Souvent, « ce qui est utile à soi » se transforme, parfois inconsciemment, en un instrument de pouvoir, une forme d'égoïsme et d'instrumentalisation de l'autre, dont les attentes sont piétinées et négligées. Le chemin proposé par Benoît est une radicale conversion de perspective : il s'agit de sortir de son espace personnel, non remis en question, espace fait d'intérêts, de profits, de recherche de soi, pour aller vers l'autre, accueillir ses besoins, ses exigences, ses

40. JEAN CASSIEN, *Conférences VIII-XVII (Sources Chrétiennes 54)*, Paris, 1958, Conférence XVI, 23, p. 242-243.

nécessités. Ici aussi, c'est l'*agapè* qui va rompre ce cercle étouffant de nos propres besoins, de nos propres intérêts, qui réduit toute relation à une instrumentalisation de l'autre (cf. 1 Co 13, 5). L'*agapè* met de côté tout ce qui favorise une idolâtrie du propre moi et met l'autre au centre. Augustin rappelle à sa communauté :

Que personne ne travaille pour son propre profit, mais que vos travaux soient exécutés en commun, avec un zèle plus grand et un empressement plus ardent que si vous travailliez pour votre compte. La charité, comme il est écrit, ne recherche pas ses intérêts ; cela signifie qu'elle fait passer le bien commun avant le sien propre, et non l'inverse. Aussi mesurerez-vous vos progrès à la prépondérance que vous accorderez aux affaires de la communauté sur les vôtres propres ; la charité qui demeure devra prévaloir en toutes les choses dont la nécessité passagère contraint à faire usage⁴¹.

Chasteté vécue dans le célibat

Ce qui permet de vivre toute relation fraternelle avec ce style nourri d'estime, de compassion, d'obéissance, de don de soi, est le choix qui structure la vie du moine : la chasteté vécue dans le célibat. Cette réalité profonde donne leur saveur à toutes les relations : « Ils vivront l'amour fraternel avec un cœur chaste (*caritatem fraternitatis caste impendant*). » Benoît avait déjà fait allusion à la chasteté au verset 64 du chapitre 4 de la Règle : « Aimer la chasteté. » Il ne revient sur cette valeur qu'à la fin de la Règle, avec l'adverbe « *caste* » employé dans le contexte des relations fraternelles. « Aimer la chasteté » est le présupposé pour rencontrer le frère en vérité, pour aimer l'autre comme soi-même.

Mais à quel niveau se situe cette dimension à la fois humaine et spirituelle ? Si l'on ne réduit pas la chasteté à un niveau purement physiologique et sexuel, si on la prend comme attitude intérieure et globale qui caractérise toute la personne, alors, nous pouvons comprendre que la chasteté est en même temps le fondement qui permet une vérité de relation avec l'autre et l'expression la plus parfaite de l'amour fraternel. La chasteté se situe comme « source et sommet (*fons et culmen*) » qui embrasse le chemin quotidien de conversion de soi vers l'autre. Le fait de percevoir la chasteté comme attitude globale, presque un réceptacle où le chemin de conversion acquiert son harmonie et se relie à une unité, permet d'en percevoir un aspect fondamental : la capacité d'ajuster, de coordonner les tensions, les pulsions, les désirs affectifs qui habitent notre cœur, en fonction d'une maturité relationnelle qui est recherche de l'autre et

41. Vincent DESPREZ, *Règles monastiques d'Occident IV^e-VI^e siècle (Vie Monastique 9)*, Abbaye de Bellefontaine, 1980, Instruction V, 2, p. 82-83.

don à l'autre, harmonisant et unifiant cette puissance de vie qui est l'amour. Ainsi comprise, la chasteté apparaît donc comme unification de l'amour, intégration des forces chaotiques de la vie ayant une influence sur la sphère affective, dans la maturité d'une relation oblativ et personnelle. La chasteté devient le fait de retrouver cette harmonie à travers un point d'unification : l'assimilation des puissances de notre amour (y compris dans sa dimension affective) à l'*agapè*, à l'amour gratuit du Christ. De façon surprenante, Jean Climaque décrit ainsi cette conversion de l'*eros* à l'*agapè*, cette ouverture de la dimension sexuelle et affective, à travers laquelle nous aimons, à la charité du Christ.

J'ai vu des âmes impures qui se livraient avec fureur à l'amour charnel ; leur expérience de cet amour les ayant amenées au repentir, elles reportèrent tout leur amour sur le Seigneur ; surmontant alors toute crainte, elles s'aiguillonnaient insatiablement à aimer Dieu. C'est pourquoi le Seigneur, parlant de cette chaste pécheresse, ne dit pas qu'elle a craint, mais qu'elle a beaucoup aimé, et qu'elle a pu facilement chasser l'amour par l'amour (cf. Lc 7, 47)⁴².

C'est justement en *RB* 72, 8 que Benoît exprime cette force unifiante de la chasteté qui est à l'œuvre dans la relation en ces termes : « Ils pratiqueront la charité fraternelle chastement. » Il s'agit de parvenir à l'altérité en reconnaissant l'autre différent. Il est différent de ce qu'on pourrait désirer ou de ce qu'on pourrait rêver, et cependant, justement à cause de cela, il est le terme d'une relation, d'une rencontre, d'un affect, non d'une fusion. Il est intéressant de relier ces deux mentions de la chasteté dans la règle de Benoît. En 4, 64, nous notons un détail particulier qui marque la chasteté, par rapport à 72, 8. Il serait plus logique de dire : « aimer le frère chastement », lui qui est le terme de la relation, plutôt que dire « aimer la chasteté ». On a presque l'impression qu'on se complaît en une vertu, au point qu'elle risque de se transformer en un effort froid d'autocontrôle. Mais ce n'est pas la perspective de *RB* 4, 64 (l'expression est la même qu'en 4, 13 : aimer le jeûne). Benoît veut surtout souligner une modalité intérieure pour vivre cette attitude : non comme une privation subie, une frustration sexuelle et affective, mais une attitude aimée, cherchée comme un chemin authentique de libération. Aimer la chasteté est, au fond, s'aimer réellement soi-même, aimer sa propre sexualité, sa propre affectivité, l'aimer en sachant que c'est seulement en la donnant qu'elle peut grandir et croître, mûrir et harmoniser toutes ses potentialités. Et, en ce sens, aimer la chasteté veut dire aussi la garder comme quelque chose qui

42. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, Cinquième Degré, 28, p. 103.

doit être défendu pour qu'elle puisse vraiment grandir dans un cœur qui aime. C'est quelque chose de tout à fait délicat, et c'est seulement si elle est gardée qu'elle rend forte et virile notre façon d'aimer.

Cependant, celui qui a choisi la voie du célibat ne doit jamais perdre de vue que ce chemin d'ouverture à l'*agapè* passe paradoxalement par une radicale pauvreté, une incomplétude. Le renoncement à l'amour sponsal et à la famille, pour le célibataire, devient une ouverture à une plénitude qui se situe au-delà. C'est une sorte de jeûne du corps comme ouverture à une faim de Dieu. C'est là le sens eschatologique du célibat qui conteste toute absolutisation de l'amour humain comme fin ultime de la personne, comme l'écrit Salvatore Natoli :

La chasteté est symbole vivant de l'ouverture à l'Autre, elle est le signe que Dieu est l'unique, le seul, la plus haute fin de l'homme. [...] Qui choisit la chasteté témoigne que ce monde n'est pas, pour les hommes, la patrie définitive⁴³.

Et, finalement, il ne faut jamais oublier que le célibat est un « don fait à des pécheurs, à des malades qui doivent être guéris par l'amour et par la tendresse miséricordieuse du Sauveur⁴⁴ ». Sur ce point, il convient d'être extrêmement vigilant. La psychologie souligne clairement que le langage du corps ou des gestes traduit un état intérieur, déclenchant une dynamique qui influe sur la sphère affective. Dans ce domaine, il ne suffit pas de veiller sur les intentions. Le langage de notre corps peut toujours être ambigu, comme nous l'avons déjà souligné. Il est donc important de faire en sorte que, à travers lui, se communiquent la beauté et la vérité d'un choix comme celui du célibat, qui est la fascination d'un amour profond, dans le Christ, qui donne beauté et harmonie aussi à nos gestes, aux paroles, au regard. Il ne s'agit pas de renoncer à l'affectivité ni à la façon de l'exprimer, pour en arriver à une froideur sans communication chaleureuse. Il s'agit seulement de la traduire dans le langage d'un amour « autre », dans le langage de l'*agapè*. Et quand le regard est entièrement tourné vers Dieu et sa parole, toute la personne, unifiée et simplifiée, est dans la lumière. Et alors, chaque geste et chaque regard – les gestes et les regards de l'affection, de la compassion, de l'amitié, du partage – transmettent la lumière et construisent la communion. Ceci rappelle un apophtegme :

Un frère interrogea Abba Poemen, disant : « Comment doivent vivre ceux qui sont dans le coenobium ? » Le vieillard lui dit : « Quiconque demeure dans un coenobium doit voir tous ses frères comme un seul,

43. Salvatore NATOLI, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Milan, Feltrinelli, 1997, p. 25.

44. Giovanni MOIOLI, *Temi cristiani maggiori*, Milan, Glossa, 1992, p. 122.

garder sa bouche et ses yeux, alors il est dans le repos et sans souci. »⁴⁵

Des relations ordonnées

Dans les chapitres qui précèdent le chapitre 72, Benoît s'étend sur un aspect important de la vie communautaire, qui caractérise sa vision de la communauté : il s'agit de l'ordre qui doit régner parmi les frères et qui doit structurer la vie de la communauté. Benoît montre qu'il a le souci de relations ordonnées et non chaotiques, laissées à la liberté individuelle, au caprice, aux sympathies, au hasard. Et pour cela, il propose des critères très précis. Pourquoi a-t-il ce souci ? Le père A. de Vogüé remarque :

Une fois abolies les anciennes distinctions, les frères ne sont pas jetés pêle-mêle dans une masse indifférenciée, mais rangés selon des distinctions nouvelles. À l'âge naturel se substitue l'âge monastique, aux avantages de la naissance et de la fortune, celui de la valeur reconnue. L'ordre nouveau imite l'ancien, tout en substituant ses normes propres. Le *coenobium* donne ainsi aux principes spirituels dont il vit, une portée visible. Que ce soit en abolissant effectivement l'ordre ancien ou en reconstituant un système qui lui est propre, il investit ses valeurs dans le concret et en tire des applications sociales⁴⁶.

Donc, pour Benoît, la communauté monastique n'est pas une foule confuse, ni un groupe encadré militairement, mais une communion où la propre dignité de chacun est reconnue, tout comme son âge, son propre chemin spirituel, son propre rôle, sa propre responsabilité. Tous ces aspects doivent trouver une harmonie créative et constructive dans les relations ; sans cet ordre dans les relations, les rivalités surgissent, les discriminations, les tensions, les envies, les ruptures (cf. *RB* 65, 7-9 ; 69 ; 70). Au fond, il s'agit de reconnaître, dans les formes que suggère la charité, la dignité de l'autre et de le manifester par ces gestes simples qui ont leur source dans un cœur plein de joie, à cause du don du frère. L'ordre que désire Benoît dans une communauté et dans les relations n'est pas la mise en application d'un code de galanterie, c'est un visage de la charité et c'est ce qui donne sa beauté à une communauté.

Pour nous arrêter à un seul exemple de ces « belles » relations, nous pouvons nous rappeler le style de relations entre jeunes et anciens mentionné au chapitre 4, 70-71 et au chapitre 63, 10 : « Vénération des anciens, aimer les jeunes. » Dans les familles ou dans les

45. Jean-Claude GUY, *Les Apophtegmes des Pères du Désert. Série alphabétique (Spiritualité Orientale 1)*, Abbaye de Bellefontaine, 1966, p. 254, n° 195.

46. A. DE VOGÜÉ, *La Règle de saint Benoît. Commentaire doctrinal et spirituel*, p. 421.

communautés, la relation entre jeunes et anciens est très complexe, et parfois même conflictuelle. Pour dépasser constamment cette tension, Benoît offre un critère caractérisé par deux attitudes : « vénérer (*venerare*) » (ou « honorer [*honorare*] ») et « aimer (*diligere*) ».

Avec le verbe « vénérer » s'exprime la qualité de la relation qu'un jeune doit avoir envers un ancien : c'est comme un chemin montant, où l'ancien devient le symbole d'une maturité spirituelle et humaine à laquelle parvenir. La vénération n'est pas seulement le respect et la déférence dus à un âge qui se révèle porteur d'expérience et de sagesse. En fait, à la lumière de ces dons propres au grand âge, vénérer désigne également l'accueil de la « sainte tradition (*santa paradosis*) », de ce bagage d'expériences qui forment la mémoire d'une personne ou d'une communauté, et qui procurent la vie, trésor irremplaçable pour qui fait ses premiers pas. On pourrait presque dire que vénérer (concept qui implique la sacralité de l'autre et de tout ce qui le compose) est un reflet de la crainte de Dieu dans les relations interpersonnelles ; devant l'image de Dieu qu'est le frère (ici, l'ancien), on reste dans l'étonnement, et, dans un certain sens, on fait un pas en arrière, pour laisser un espace de respect et de mystère entre nous et l'autre. C'est une des expressions de la maturité de l'amour, parce qu'elle révèle la capacité de recevoir de l'autre, de reconnaître le trésor possédé par l'autre, la vie qu'il peut me communiquer, même si elle est contenue dans un vase d'argile (le fait d'être un ancien est une expression emblématique de la fragilité et de la précarité de la vie humaine).

En revanche, le jeune est l'objet de l'amour (*dilectio*, du verbe *diligere*, aimer) de l'ancien. Ce verbe, *diligere*, dessine plutôt un mouvement de descente ; l'expérience d'une vie selon l'Esprit porte le fruit de l'*agapè*, qui se répand comme communication et communion. Mais il est intéressant de noter que Benoît, pour parler de l'amour, n'utilise pas simplement le verbe « *amare* », mais aussi « *diligere* », qui comporte une nuance toute particulière dans laquelle la dimension spirituelle et théologique de l'amour (la charité) trouve son expression la plus transparente d'une affection humaine. La *dilectio* exprime la tendresse, le charisme de la discrétion et du discernement, la consolation, tout ce qui est nécessaire pour faire grandir jusqu'à la maturité humaine. C'est la délicatesse d'un amour à la fois paternel et maternel. Cette sorte de paternité maternelle, cette délicatesse, n'est-elle pas une des caractéristiques du soin de l'abbé envers les excommuniés des chapitres 27 et 28 de la Règle ?

Conclusion : le fondement de la charité

La qualité des relations fraternelles ne peut finalement croître que sur un terrain fécondé par l'*agapè*, par la charité du Christ. C'est

seulement si le Christ est sans cesse sous le regard de chacun des frères que deviennent possibles toutes ces attitudes que Benoît énumère dans le chapitre 72 de sa règle. On comprend alors pourquoi fonder tout l'édifice des relations fraternelles sur l'amour pour le Christ, et l'amour du Christ : « Ils ne préféreront absolument rien au Christ. Que celui-ci nous fasse parvenir tous ensemble à la vie éternelle⁴⁷. » Le Christ est celui qui ne doit jamais être perdu de vue dans chaque relation, et c'est lui qui donne forme à la communauté en l'orientant vers son accomplissement.

Pour Benoît, il y a un lien étroit entre l'amour du Christ et la communauté [...] Plus un membre de la communauté progresse dans l'amour du Christ, plus il devient « un » avec ses frères. Plus il s'éloigne du Christ, plus il s'éloigne de ses frères et vice versa. C'est dans le Christ que tous ces hommes sont unis, c'est en lui qu'ils trouvent leur centre⁴⁸.

Sur ce point, quelques passages de l'ouvrage *De la vie communautaire* de Dietrich Bonhoeffer sont toujours éclairants, quand il parle du fondement d'une communauté chrétienne :

Dieu lui-même a déjà posé le seul fondement sur lequel puisse s'édifier notre communauté et, bien avant toute démarche de notre part, il nous avait liés en un seul corps à l'ensemble des croyants par Jésus-Christ ; car, alors, nous acceptons de nous joindre à eux, non plus avec nos exigences, mais avec des cœurs reconnaissants et prêts à recevoir. Nous remercions Dieu de ses bienfaits. Nous le remercions de nous donner des frères qui, eux aussi, vivent de son élection, de son pardon et sous sa promesse. Nous ne songeons plus à nous plaindre de ce qu'il nous refuse, et nous lui rendons grâces de ce qu'il nous donne chaque jour [...] La fraternité chrétienne n'est pas un idéal à réaliser, mais une réalité créée par Dieu en Christ, à laquelle il nous est permis d'avoir part. C'est dans la mesure où nous apprendrons à reconnaître que Jésus-Christ est vraiment le fondement, le moteur et la promesse de notre communauté dans son ensemble, que nous pourrons apprendre à penser à elle, à prier et à espérer pour elle, avec sérénité. Du fait que Jésus-Christ est son unique fondement, la communauté chrétienne n'est pas une réalité d'ordre psychique mais d'ordre spirituel⁴⁹.

Participer à ce don qu'est la communion au Christ signifie concrètement laisser agir le Christ dans les relations fraternelles, avoir les mêmes sentiments que le Christ, laisser habiter en soi-même la mentalité et la sensibilité du Christ. Ensuite, retourner cette sensibilité vers l'autre, en créant un unisson, un point de vue à partir duquel

47. *RB* 72, 11-12.

48. A. BÖCKMANN, *Apprendre le Christ*, p. 238.

49. D. BONHOEFFER, *De la vie communautaire*, p. 23, 26.

regarder les choses et vivre les relations. Il peut y avoir, en réalité, diverses façons de sentir ou de regarder la réalité. Il ne s'agit pas de gommer les différences, mais de tout rapporter à la mentalité du Christ.

(à suivre)

*Comunità Monastica Ss. Trinità
Località Pragaletto, 3
IT – 21010 DUMENZA (VA)*

Adalberto PIOVANO, osb