UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DE THÉOLOGIE ET SCIENCES RELIGIEUSES

ED 270

THÈSE présentée par :

Germain MBIDA

soutenue le : **20 avril 2015**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Droit canonique

LE RAPPORT DE LA PERSONNE A L'INSTITUTION DANS L'HISTOIRE DE LA VIE RELIGIEUSE

SON EVOLUTION DES ORIGINES A LA FIN DU XVIIIe SIECLE

THÈSE dirigée par :
M. Marc AOUN — Professeur, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :
Nathalie NABERT — Professeur, l'Université catholique de Paris
Daniel-Odon HUREL — Directeur de recherches, CNRS

AUTRES MEMBRES DU JURY :
Jean-Marie GUEULLETTE — Professeur, l'Université catholique de Lyon
Anne BAMBERG — Maître de conférences HDR, à l'Université de Strasbourg

AVERTISSEMENT

Les idées, les réflexions et les opinions développées tout au long de cet ouvrage n'engagent que leur auteur.

Dédicace

A Dom Olivier QUENARDEL, Abbé, et à toute la communauté de Notre-Dame de Cîteaux, Maison-Mère de la famille cistercienne.

REMERCIEMENTS

Au terme de ce travail, je tiens à exprimer ma plus profonde gratitude à mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Marc AOUN, directeur de l'Institut de droit canonique de Strasbourg, dont la grande disponibilité, les judicieuses remarques et le sens pédagogique m'ont soutenu, éclairé et guidé tout au long de ma recherche.

J'assure de ma très sincère reconnaissance l'ensemble des enseignants de l'Institut pour la solide formation au droit de l'Église dont ils m'ont fait bénéficier, me permettant ainsi d'aller jusqu'au bout de mon projet d'études.

Je souhaite adresser mes chaleureux remerciements à l'Abbaye de Cîteaux, qui m'a fraternellement accueilli en France et m'a offert les conditions matérielles et psychologiques les plus favorables à l'achèvement de ma thèse.

J'exprime toute ma reconnaissance à Dom Jean Marc THEVENET, Abbé de Notre-Dame d'Acey, ainsi qu'à toute la communauté, pour avoir contribué matériellement à ma formation, tout en me soutenant de leur amitié fraternelle.

Je remercie bien vivement Dom Armand VEILLEUX, Abbé de Notre-Dame de Scourmont, en Belgique, ainsi que ses frères pour leur généreuse contribution financière à mes années d'études et pour m'avoir donné accès à leur bibliothèque richement documentée, me permettant ainsi de mener à bien ma recherche à l'Université de Strasbourg.

Ma gratitude va également aux deux communautés cisterciennes d'Alsace, de l'Oelenberg et de Baumgarten, qui m'ont soutenu spirituellement et matériellement au cours de ma formation, par leur accueil extrêmement chaleureux et attentionné.

Je remercie chaleureusement Madame Laurence DEPRET, Maître de conférences honoraire de la Faculté de droit de Strasbourg, et Sœur Anne-Joseph, moniale de Notre-Dame du Val d'Igny, pour l'intérêt qu'elles ont manifesté pour mon travail et la bienveillance avec laquelle elles ont suivi son avancement.

J'exprime ma reconnaissance à la communauté des Frères dominicains de Strasbourg qui m'a chaleureusement accueilli et m'a offert un cadre parfaitement adapté à la réalisation de mes travaux. Je pense plus particulièrement à Frère Xavier LOPPINET et à Frère Benoît ENTE pour leur soutien fraternel et indéfectible.

Je demeure enfin ô combien redevable à mon monastère d'origine, Notre-Dame de Koutaba, au Cameroun, de m'avoir permis de suivre cette formation et de la mener à son terme, en acceptant de me décharger, le temps de mes études, du poids du travail qu'il me revenait d'y assurer et de la part de service que je devais à mes frères dans la vie religieuse.

SIGLES ET ABREVIATIONS

col. : colonne

Coll. : Collection

Coll. Cist. : Collectanea Cisterciensia

Cl. Écrits : Écrits de sainte Claire

DDB : Desclée de Brouwer

IC : *Institutio canonicorum*

IS : *Institutio sanctimonialium*

GR : Grandes Règles de saint Basile

PR : Petites Règles de saint Basile

NEL : Nouvelles Éditions Latines

O.C.S.O. : Ordre Cistercien de la Stricte Observance

op. cit. : opus citatum

PUF : Presses Universitaires de France

PUPS : Presses Universitaires de la Sorbonne

Reg. Cl. : Règle de sainte Claire

RCV : Règle de saint Césaire pour les vierges

R M. : Règle de saint Benoît

RM : Règle du Maître

SOMMAIRE

LE RAPPORT DE LA PERSONE A L'INSTITUTION DANS L'HISTOIRE DE LA VIE RELIGIEUSE

SON EVOLUTION DES ORIGINES A LA FIN DU XVIII^{E} SIECLE

INTRODUTION GENERALE……..p. 6

PREMIERE PARTIE :

La mise en place du rapport personne-institution dans le cénobitisme primitif et ses expressions au Haut Moyen-âge occidental .....p. 21

Chapitre premier : Le concept de la personne humaine dans le monde gréco-romain et sa transformation dans le christianisme des premiers siècles .....p. 22

Chapitre deuxième : La genèse du rapport personne-institution, de l'anachorétisme du désert aux premières institutions de vie commune (III^{e}-V^{e} siècle).....p. 86

Chapitre troisième : La modélisation du rapport personne-institution dans le monachisme occidental (VI^{e}-VII^{e}siècle) .....p. 205

Chapitre quatrième : La quête laborieuse d'un nouvel équilibre du rapport personne-institution au sein du monachisme occidental (VII^{e}-IX^{e} siècle) ..... p. 262

DEUXIEME PARTIE :

La dynamique du rapport personne-institution dans la vie religieuse en Occident : du Moyen-Âge central à l'Époque Moderne .....p. 302

Chapitre premier : Le rapport personne-institution dans la mouvance de la Réforme grégorienne (X^{e}-XII^{e} siècle) ..... p. 306

Chapitre deuxième : Le rapport personne-institution au temps de l'émergence des ordres mendiants et son maintien problématique dans la crise sociale de l'Europe (XIII^{e}-XVI^{e} siècle)..... p. 402

Chapitre troisième : Le rapport personne-institution à l'épreuve de la fidélité au charisme religieux : Humanisme – Réforme protestante et Contre-réforme catholique (XVI^{e}-XVII^{e} siècle) ..... p. 453

Chapitre quatrième : Le rapport personne-institution au prisme de la tourmente révolutionnaire.....p. 516

CONCLUSION GENERALE……..p. 544

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le thème de la présente étude, *La relation de la personne à l'institution dans l'histoire de la vie religieuse, des origines à la fin du XVIII^e siècle*, s'inscrit dans le contexte global de la pratique de la foi chrétienne, hier et aujourd'hui. Si le christianisme reste la plus grande religion du monde par son importance numérique[1] et par l'impact de ses institutions sur les personnes et les sociétés humaines, il évolue désormais dans un monde pluriel. Même dans l'espace géographique du monde occidental où la religion chrétienne a occupé le premier plan pendant des siècles, cette religion doit aujourd'hui tenir compte des autres croyances partageant désormais avec elle le même espace culturel. Bien plus, elle doit affronter le défi de la sécularisation et d'une indifférence généralisée.[2] Elle ne traduit plus, du moins en Occident, une « *manière d'être complète des sociétés humaines, une organisation exhaustive du monde humain* »[3]. Sur le plan géographique, la religion chrétienne se présente aujourd'hui avec plusieurs centres d'expansion tels que l'Afrique, l'Asie du Sud-est et l'Amérique latine. Malgré ce qu'il conviendrait d'appeler « *perte ou recul d'un christianisme sociologique* » en Occident[4], un sens d'observation, même minimal, permet de reconnaître la présence toujours vivante des institutions ecclésiales au sein des sociétés postmodernes. Le rôle des institutions ecclésiales, en l'occurrence les institutions de vie religieuse a été déterminant dans la mise en place des cultures, des

---

[1] Au milieu de cette année 2014, le nombre de chrétiens dans le monde est évalué à 2,376 milliards, dont la moitié de catholiques, 37 % de protestants et 12 % d'orthodoxes, cela fait du christianisme la religion la plus répandue dans le monde ; http://www.nombredechretiensdanslemonde.fr (consulté le 25 septembre 2014), voir aussi le Grand Atlas des Religions, *Encyclopaedia Universalis*, 1988, p. 106-107.

[2] Nous renvoyons à Thierry-Dominique HUMBRECHT, *L'évangélisation impertinente, Guide du chrétien au pays des postmodernes,* Parole et Silence, 2012, surtout p. 60-66.

[3] Sylvie TAUSSIG, Charles Taylor, *Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 76.

[4] A cet égard, l'enquête menée par la Revue *La Vie* auprès d'un échantillon de 1017 de la population française âgée de 18 ans et plus en 2012 est significative. Un quart des Français adhèrent aux croyances religieuses de base. C'est sur les fondamentaux de la religion chrétienne, récits bibliques fondateurs, le Credo, la Résurrection que les catholiques pratiquants se distinguent de la majorité des Français qui ne sont qu'un quart à peine à adhérer aux croyances religieuses de base. Si on croit de plus en plus aux forces inexpliquées dans le monde, à une part de mystère, il est plus difficile de se projeter dans un au-delà. 56 % de catholiques pratiquants croient à la vie après la mort, 33 % des Français n'y croient pas du tout, seul 8 % y croient tout à fait. 25 % de la population croient aux anges et 18 % croient à l'existence du diable, cf. La *Vie du 9 août* 2012, p. 32-33.

sociétés et dans l'avènement de la *conscience personnelle* en Europe tout au long du bimillénaire du christianisme. Ce rôle est devenu plus discret et ténu de nos jours, mais il est pourtant réel et permet de comprendre certains aspects de la culture moderne et des rapports humains, même dénués de toute référence religieuse. Cela fait dire à Thierry-Dominique HUMBRECHT dans son ouvrage ce paradoxe qui n'est pas sans fondement :

> *« Le post christianisme semble structuré selon la même tension que la postmodernité, il s'attache à dépasser le christianisme, à le dénoncer, tout en demeurant structuré par lui »*[5].

Dans la mesure où l'histoire explique et éclaire le présent, une réflexion sur le rapport *personne-institution* dans l'histoire de la vie religieuse est une question fructueuse pour aujourd'hui, même si le problème ne se pose plus de la même manière au XXI^{e} siècle. Le rapport *personne-institution* est tributaire des conditions historiques ; il évolue au gré des circonstances culturelles, religieuses, politiques et économiques des peuples qui, à un moment donné, ont accueilli l'Évangile et la foi en Jésus-Christ. L'essence de la vie religieuse et des rapports de la personne humaine avec les institutions relatives à cette vie reposent sur le *Mystère chrétien*, celui du « *Verbe de Dieu fait chair* ». Jésus-Christ est ici perçu comme le « Proto-Modèle » à partir duquel la personne humaine se reçoit et se structure pour atteindre sa finalité et sa plénitude. Jésus-Christ est la référence dernière et l'idéal de toutes les institutions de vie religieuse. Il intègre en sa personne et réalise parfaitement les deux pôles subjectif et objectif, individuel et communautaire, nécessaires à l'avènement et à la réalisation de soi comme personne humaine. L'évolution des institutions religieuses au fil des siècles est un lieu privilégié où mûrit et s'articule la compréhension du salut chrétien, perçu comme l'accomplissement de l'homme dans la vie de Dieu.

Les institutions de vie religieuse que l'Église a favorisées, protégées et encouragées tout au long de son histoire ont pour objectif le plein accomplissement de l'homme dans la vie de Dieu. Leur rôle est pédagogique et vise à accompagner vers la perfection de la charité tout baptisé qui fait choix de la vie religieuse, en s'engageant à tendre continuellement à la sainteté. Le but des institutions de vie religieuse est le salut éternel de la personne, désigné en termes évangéliques comme la « Vie du Royaume ».

---

[5] Dominique HUMBRECHT, *L'évangélisation impertinente*, *op. cit.*, p. 63.

Le but de ce travail est d'explorer les principaux enjeux de cette *interaction fertile*, en soulignant chaque fois ce qui est relatif à la compréhension de la personne et ce qui relève de la fonction propre de l'institution concernée.

Nous avons fait le choix d'une approche historique de la question avec le souci de délimiter le sujet dans l'espace et le temps. Cela donne évidemment à notre analyse un caractère limité et partiel dont nous sommes conscient. Le thème du rapport de la personne à l'institution est beaucoup plus vaste et mérite plusieurs études avec des approches différentes. Nous en avons privilégié une, en prenant comme point d'ancrage les sociétés et les cultures du pourtour du Bassin Méditerranéen à l'approche de l'ère chrétienne, de manière à y repérer les fondements à la fois philosophiques et juridiques de la notion de « *personne* ». Une notion que le christianisme primitif a assumée pour une large part dans la mise en place de son droit sacramentaire. La notion de personne en rapport avec la question du salut est essentielle dans la naissance des institutions cénobitiques et dans leur développement tout au long du Moyen-Âge. Il s'agit de mettre en évidence l'articulation logique entre l'enracinement socio-culturel de la notion chrétienne de *« personne »*, l'émergence des premières Règles cénobitiques et leur influence dans le rapport interactif *personne-institution* tout au long du premier millénaire chrétien. Nous sommes conscients que la question du rapport *personne-institution* déborde largement le cadre strict de la foi et de la religion et comporte des dimensions anthropologiques, sociologiques et politiques. Ces dernières composantes du problème sont variables dans le temps et selon les cultures du monde. Notre analyse prendrait certainement une autre tournure si le point de départ n'était pas la réalité socio-culturelle autour de la Méditerranée

Le choix du contexte culturel gréco-latin comme point d'enracinement historique de cette étude s'explique par le fait que la foi chrétienne, née du judaïsme a trouvé son premier espace d'enracinement et d'expansion autour du Bassin Méditerranéen. Elle s'est nourrie de l'apport philosophique et juridique de ce milieu socio-culturel et en a profité pour l'élaboration du droit ecclésial et pour la mise au point du concept de *« personne »*. Le concept chrétien de « *personne »* hérite de plusieurs sources dont la principale est incontestablement la Bible elle-même. C'est à travers les premières grandes institutions cénobitiques d'Orient et d'Occident depuis le IV^{e} siècle que le concept de *« personne »* s'est approfondi. Notre méthode de travail consiste à fonder la

réflexion sur le rapport *personne-institution* dans la vie religieuse à partir ce terreau socio-culturel des origines.

Dans le présent travail, nous portons une attention particulière au mot « institution » qui sert de support conceptuel à notre analyse aussi bien dans la première partie que dans la deuxième partie de la thèse. Le terme « institution » comporte plusieurs niveaux de sens. Quand il s'agit de l'Eglise, le mot institution nous renvoie à la structure, à l'identité et à la mission de cette organisation bimillénaire spéciale. L'Eglise se présente comme un *corps social organique* à caractère juridique et finalité spirituelle. La relation de la personne à l'institution touche nécessairement la structure hiérarchique de l'Eglise. Le religieux est avant tout membre de l'Eglise, *Corps du Christ* dont il partage la vie. Le religieux cultive à l'égard de cette institution un rapport de communion, d'obéissance et de charité active. Le rapport du religieux à l'Eglise Universelle se vérifie dans cette relation de communion et d'obéissance au Souverain Pontife et aux autres pasteurs de l'Eglise à savoir les évêques et les supérieurs religieux. Par souci de délimitation du cadre du présent travail, nous aborderons essentiellement le terme « institution » par rapport à l'histoire de la vie religieuse et plus précisément le cénobitisme.

Utilisé bien souvent au pluriel tout au long de notre étude, ce mot « institution » vise particulièrement l'ensemble des formes et des structures fondamentales à caractère social, mis au point par une personne ou un groupe de personnes pour répondre à un idéal de vie, entrevu et librement assumé[6]. Quand il s'agit de la vie monastique, l'institution s'incarne à travers des éléments concrets et précis : *la Règle monastique*, *l'abbé, la communauté fraternelle.* Par extension, l'institution dans la perspective de notre étude désigne cette unité structurelle concrète qu'est le monastère en tant qu'espace privilégié pour la mise en œuvre d'une Règle monastique, somme de toutes les prescriptions juridiques, ascétiques et spirituelles. La Règle traduit et matérialise le rapport de la personne individuelle à la communauté. Pour le moine et la moniale, la règle cénobitique symbolise au sens fort le rapport *personne-institution*. Mais l'étude des principales institutions cénobitiques dans l'histoire de la vie religieuse nous montrera que ce rapport *personne-institution* dans la vie religieuse ne se vit pas hors de

[6] Cette perception du mot « *institution* » recoupe en partie le sens qu'en donne L'Encyclopédie Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, le Robert, t. 3, 1970.

l'Eglise institutionnelle ou à ses dépens. La fidélité au Siège Apostolique et à ses représentants (légats du pape) au temps des grandes réformes monastiques du XI^{e} et XII^{e} siècles et à l'époque d'émergence des ordres mendiants apparaît comme le gage de la vérité du rapport *personne-institution* dans la vie religieuse.

La réflexion sur la personne humaine est un préalable à l'étude des institutions de vie religieuse en ce sens que c'est bien la personne qui donne naissance à l'institution et lui assigne un sens, une finalité. La nature et la valeur des institutions de vie religieuse dépendent de la conception qu'on se fait de la personne. Suscitées au point de départ par des personnes humaines, les institutions de vie religieuse s'offrent comme *instruments* et *moyens* permettant aux personnes de répondre à leur destinée fondamentale, qui est spirituelle. Les institutions religieuses renvoient en définitive à une vie de communion avec Dieu. Les institutions de vie religieuse rendent compte de l'homme dans sa double dimension corporelle et spirituelle. Dans leur orientation législative et juridique, les grandes Règles cénobitiques telles que la Règle de saint Benoît et celle de saint Basile, sans oublier celle de saint Augustin, dégagent une anthropologie chrétienne pérenne qui rend compte de la personne humaine considérée dans son unité ontologique et sa destinée divine. La personne humaine concrète, en son âme et son corps, est toujours cette *« synthèse du temporel et de l'éternel* ». Elle habite le monde et en fait partie, mais elle va plus loin que le monde[7].

La notion de personne dans l'Église primitive a trouvé son creuset matriciel dans la théologie patristique des cinq premiers siècles. Les Pères de l'Église avaient le souci *« de rendre compte avec exactitude de l'enseignement du Nouveau Testament sur la personne du Christ* [8]». Ils ont souligné avec insistance l'identité entre Jésus de Nazareth, le Serviteur humilié et le Christ glorifié, mettant en lumière le rapport qu'il a avec le Père et l'Esprit au sein du Mystère du Dieu-Trinité. Cette élaboration doctrinale au fil des conciles christologiques des premiers siècles a permis de clarifier la notion de personne et de l'appliquer ensuite, par analogie, à l'homme et à la femme, essentiellement dans le domaine du droit sacramentaire. Ainsi, le chrétien baptisé,

---

[7] Nous nous basons sur la réflexion de Jean MOREL dans son ouvrage, *Kierkegaard et Heidegger, Essai sur la décision*, Paris, l'Harmattan, 2010, p. 65-67. Voir aussi André CLAIR, *Kierkegaard, Penser le singulier*, Paris, Cerf, 1993 ; Philippe CHEVALIER, *Être soi, Actualité de Sorën Kierkegaard,* François Bourin, 2011.

[8] Bernard SESBOÜE, *Les « Trente glorieuses » de la Christologie*, (1968-2000), Bruxelles, Lessius, 2012, p. 446.

quelle que soit sa condition, esclave ou homme libre, homme ou femme, est membre à part entière du *« Corps du Christ* », c'est-à-dire l'Église, et à ce titre, il jouit de tous les biens spirituels de la Communion ecclésiale, mais il est aussi tenu aux obligations matérielles, spirituelles et morales découlant de l'appartenance ecclésiale. La diffusion de ces principes doctrinaux et le désir des premiers chrétiens de communier pleinement à la Pâque du Christ pour avoir part au salut éternel ont éveillé progressivement, chez un bon nombre d'entre eux, le mouvement du retrait au désert pour y mener une vie d'ascèse, à défaut du martyre. Le mobile principal qui est à la base du monachisme anachorétique est avant tout le souci du salut personnel. La valeur du cénobitisme consistera à donner au désir du salut une dimension plus universelle, communautaire et ecclésiale. C'est bien avec le cénobitisme que se met en place le rapport *personne-institution* et toute cette tension féconde entre l'individu et la communauté. Une telle tension se révèle comme berceau et lieu d'émergence de la *personne humaine* tout au long de l'histoire des institutions de vie religieuse, montrant bien que la personne n'advient à soi-même que par son ouverture et son accueil de l'*altérité*. C'est dans ce sens que s'exprime la philosophie personnaliste :

> *« Personne et communauté, l'un ne va pas sans l'autre, et, de ces trois termes, combien de fois n'ai-je pas entendu répéter que cet « et », celui de la relation, est tout aussi important que les deux autres, voire le plus important des trois. C'est en lui que j'aborde l'autre et que se profile ma propre attitude, en lui accordant ou non toute sa liberté, sa force et sa responsabilité d'homme. C'est en lui aussi que se profile, par moitié ma propre visée politique, sociale ou tout autre. C'est dans ce « et » enfin, par la qualité même de mon regard, sec et méfiant, ou au contraire chaleureux et confiant, que je pourrai éventuellement établir avec l'autre une relation, abstraite ou au contraire authentique et vivante »*[9].

Toutes les Règles de vie cénobitique, dans leur structure, tendent à promouvoir de manière évangélique cette alliance *personne-institution*. Ce faisant, les institutions cénobitiques ont permis à l'individu d'accéder progressivement à la conscience de la personne humaine, en posant l'exigence de la charité fraternelle comme principe fondamental de vie. L'amour de Dieu et du prochain, enseigné par Jésus et assumé par les institutions de vie religieuse n'a-t-il pas permis à l'être humain devenu chrétien de s'appréhender comme une personne, en se dépassant sans cesse à travers un réseau

[9] Intervention de Mme Paulette Emmanuel MOUNIER, in *Actes du Colloque de l'Association des Amis d'Emmanuel MOUNIER,* Seuil, 1985, p. 11, voir aussi Emmanuel MOUNIER, *Le Personnalisme*, Paris, PUF, 1949.

multiple de relations de gratuité, de don de soi et de service des autres ? C'est de la communauté que l'individu se reçoit comme personne accomplie tout au long de son parcours d'existence. Aussi, émettons-nous cette hypothèse de travail selon laquelle le *rapport personne-institution* constitue une *interaction féconde* qui permet à chacun des deux pôles en présence d'atteindre son objet. L'institution favorise l'avènement de la personne humaine et la personne humaine donne sens, vie et efficacité à l'institution,

> *« C'est parce que l'individu humain est en lui-même indéfini et inachevé qu'il ne se constitue que dans le cadre d'un groupe qui le place devant une loi, devant une manière d'être commune. Celle manière d'être est l'une possible parmi d'autres »*[10].

La notion de« *personne humaine* » est fondamentale. Elle prédétermine notre sujet, aussi le premier chapitre s'appliquera-t-elle à étudier le concept de*« personne »* dans la culture antique et sa réappropriation par le christianisme. Le deuxième chapitre analysera la naissance du monachisme et la genèse du rapport *personne-institution* à partir de la figure d'Antoine le Grand, modèle de l'anachorétisme primitif et de la « *Fuite au désert* », la *Fuga mundi* qui est l'un des éléments constitutifs du monachisme de tous les temps. La mise en place du cénobitisme proprement dit marque un processus à la fois long et complexe, le chapitre troisième retracera cet effort de modélisation qui concerne aussi bien les institutions de vie religieuse que les personnes qui y sont engagées. Dans l'histoire des institutions religieuses, on constate un phénomène qu'on pourrait appeler « compétition interne des institutions » dans la mesure où les Règles monastiques s'influencent mutuellement, aboutissement parfois à l'éviction de l'une par l'autre ou à l'assomption des unes dans les autres. Un tel phénomène entraîne une redéfinition du rapport *personne-institution*. Ce sera l'objet du quatrième et dernier chapitre de la Première partie de cette étude.

Les institutions primitives de vie cénobitique, tout en reflétant la personnalité du législateur, ont permis à de nombreuses générations de moines et de moniales de réaliser leur idéal spirituel d'amour de Dieu et du prochain, dans une forme de vie centrée sur la communion fraternelle, le partage et l'engagement personnel dans une vie

---

[10]*Actes du Colloque de l'Association des Amis d'Émmanuel Mounier*, Seuil, 1985, p. 234. Nous renvoyons aussi aux deux ouvrages de Richard David PRECHT, *Qui suis-je ? et si je suis, combien* ? Traduit de l'allemand par Pierre DESHUSSES, Belfond, 2010, p. 351-366 ; *L'art de ne pas être un égoïste*, *Pour une éthique responsable*, Paris, Belfond, 2012.

de célibat, d'obéissance et de désappropriation matérielle[11]. En étudiant les principales Règles monastiques primitives, nous voulons mettre en évidence une double tendance qui détermine à chaque fois la qualité du rapport de la personne à l'institution. La première tendance représentée par saint Pacôme (292-346), saint Césaire d'Arles (470-542), saint Colomban (543-615), « Le Maître » (début du VI^{e} siècle) et saint Benoît d'Aniane (760-821), se caractérise par sa verticalité. C'est une tendance transcendantale, insistant particulièrement sur l'autorité de Dieu, médiatisée par la personne du supérieur.

La deuxième tendance se remarque dans la Règle de saint Basile (330-379) et celle de saint Augustin (354-430). Elle accorde une plus large place à la fraternité, à la responsabilité et à la sollicitude mutuelle des membres d'une même communauté. Ici, l'autorité du supérieur est aussi effective, mais elle est tempérée par la communauté fraternelle qui jouit d'une réelle liberté dans la mise en œuvre de l'idéal de vie communautaire.

La figure de saint Benoît présente un intérêt particulier. Nous montrerons comment saint Benoît a opéré une judicieuse synthèse des deux tendances dans sa *Regula Monachorum*. Dans cette dernière législation, la place de l'abbé est certes importante ; elle est même centrale puisque *« l'abbé tient la place du Christ dans le monastère »*[12]. Mais l'abbé de Benoît administre et gouverne le monastère avec l'aide de la communauté fraternelle dont il sait recueillir les conseils et les compétences. En outre, l'abbé ne doit enseigner et ordonner que ce qui est conforme à la Règle et à cette loi fondamentale qu'est la Parole de Dieu, l'Écriture Sainte et la saine tradition ecclésiale[13]. Ici, le moine est invité à entrer de plein gré dans une institution qui lui est proposée sous la forme d'une *École du service du Seigneur*[14]. Il doit obéir de bon cœur et par amour[15]. Le rapport du moine de saint Benoît à l'institution se caractérise à la fois par le désir de la vie éternelle, l'amour du Christ et la dilection fraternelle. C'est cela qui justifie son engagement dans l'ascèse monastique, en particulier la pratique de l'obéissance et celle de l'humilité. L'espace cénobitique, créé par la législation

---

[11] Gabriel LE BRAS, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, L'Age classique* (1140-1378), Éd. Cujas, 1974, p. 515-516.
[12] « *Qualis debeat esse abbas* », (*RB*, 2,2)
[13] *Ibidem.*
[14] *RB*,(*Prologue*, 4)
[15] *Ibid.*, (5, 16).

bénédictine s'avère un lieu d'authentique personnalisation du moine. Quelle que soit leur tendance prédominante, les institutions cénobitiques en Orient comme en Occident ont un caractère social et à ce titre, elles n'ont pas échappé aux aléas qui ont marqué l'histoire de l'Église durant le premier et le second millénaire. Malgré des défaillances, les institutions de vie religieuse ont tenu leur promesse de conduire des multitudes d'hommes et de femmes avec succès sur la voie de la recherche de Dieu. C'est ce qui fait dire à Thomas NOBLE et à Julia SMITH dans leur *Histoire du Christianisme*[16] que la forme habituelle de la sainteté dans l'Église pendant le premier millénaire, en Orient comme en Occident, était essentiellement monastique. *« Le saint était avant tout et par-dessus tout un moine »*[17].

La première partie de cette étude va étayer les différents aspects ci-dessus évoqués de manière à nous faire comprendre que le Moyen-Âge marque un seuil déterminant dans l'histoire des institutions de vie religieuse en Occident. En effet, la période qui va du IV^{e} au X^{e} siècle témoigne de la lente élaboration et du développement des premières Règles monastiques, sources de la vie religieuse et de son évolution dans l'Église. Toutes ces Règles n'ont pas eu la même importance et la plupart d'entre elles ont disparu. Le choix que nous faisons d'en analyser quelques unes et non pas de faire l'inventaire de toutes s'explique par le rayonnement et l'influence que ces Règles choisies ont exercés dans la vie de l'Église-Institution et dans la culture des personnes. Sur le plan phénoménologique, on peut affirmer que la vie religieuse vers la fin du Moyen-Âge était déjà pleinement constituée dans sa nature charismatique essentielle et dans sa finalité spirituelle. Le Moyen-Âge est pour la vie religieuse une période-charnière qui justifie la première partie de notre étude. Cette période s'ouvre sur nouvelle étape de l'histoire des institutions, étape riche en rebondissements spectaculaires et en promesses de renouvellement. Ce sera l'objet de la deuxième partie de notre étude.

---

[16] Thomas NOBLE and Julia SMITH, *the Cambridge History of Christianity,* Cambridge University Press, 2008. *"The Cambridge History of Christianity in all its aspects – theological, intellectual, social, political, global - from its beginnings to the present day*" (avant-propos de l'ouvrage). La traduction du titre est de nous.

[17] *The Cambridge History of Christianity*, (C. 600 – C.1100 *Early Medieval Christianities*) Cambridge University Press, Vol. 3, 2008, p. 298; voir également LE BRAS, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, L'Âge classique* (1140-1378), *op.cit*., p. 516.

La deuxième partie de l'étude intitulée, *la dynamique du rapport personne-institution dans la vie religieuse en Occident : du Moyen-Âge central à l'Époque Moderne* examinera l'histoire du rapport *personne-institution* dans le sillage de quatre évènements importants qui ont marqué et modifié fondamentalement les institutions religieuses au cours de cette période qui va du X^{e} au XVIII^{e} siècle à savoir la Réforme grégorienne, la Réforme protestante, la Réforme tridentine et la Révolution française de 1789. Cela nous amènera à étudier le rapport *personne-institution* dans le monachisme clunisien, à mettre en lumière les aspects grandioses de ce monachisme et d'en indiquer les limites. En effet, dans le monachisme clunisien, le rapport du moine à l'institution était conditionné entièrement ou presque par la place prépondérante que le culte public et la célébration liturgique tenaient à Cluny et dans ses prieurés dépendants, au détriment des autres exigences monastiques aussi antiques que le travail manuel et l'étude gratuite de la Parole de Dieu. Une organisation hypertrophiée et complexe, rendue nécessaire sans doute par l'abondance des ressources matérielles du système clunisien qui avait fini par rendre inexistant le délicat équilibre de vie du moine entre la prière, le travail, l'ascèse, l'étude et le repos.

Le monachisme cistercien, nous le montrerons au cours de ce premier chapitre, est un mouvement de réforme réactionnaire contre le monachisme clunisien. Nous montrerons en quoi consiste l'objectif que la réforme cistercienne s'était fixée : cette détermination des fondateurs du *« Nouveau Monastère »*[18] de mettre en œuvre la Règle de saint Benoît dans son intégralité et dans sa littéralité. Pour eux, la relation du moine à l'institution devait se caractériser par la vérité et la fidélité de l'engagement individuel et communautaire à l'idéal de vie monastique promu par la Règle. *Pauvreté, simplicité, ascèse, silence* exprimaient l'authenticité de ce rapport à l'institution cénobitique traditionnelle. La poursuite du lien de la charité, aussi bien à l'intérieur de la communauté locale qu'à travers les relations entre abbayes cisterciennes sœurs permettait au nouvel ordre monastique de gérer de manière positive et pastorale la tension entre l'esprit et la lettre de la loi inhérente aux institutions. La Réforme cistercienne s'appliquera ainsi, au fil du temps, à mettre en place et à sauvegarder l'équilibre personne-communauté.

---

[18] C'est le terme consacré dans le *Petit l'Exorde de Cîteaux* pour désigner les Fondateurs de cette abbaye bourguignonne en 1098 par saint Robert de Molesmes et ses successeurs immédiats à Cîteaux, saint Albéric et saint Etienne Harding.

L'impulsion de la Réforme grégorienne ne concernait pas que les formes de vie cénobitiques traditionnelles, elle touchait également le grand foisonnement d'expériences érémitiques qu'on remarque particulièrement en Europe à partir de l'An Mille. De tous ces exemples d'inégale importance, nous retenons à titre de modèle l'œuvre de saint Bruno en raison de sa spécificité et aussi de sa pérennité dans l'histoire religieuse et dans la vie de l'Église. Certes, Bruno et sa fondation érémitique sont contemporains de l'abbaye de Cluny, mais nous avons choisi d'étudier de façon distincte ces deux types de monachisme pour mettre en valeur la différence entre le cénobitisme et l'érémitisme qui, l'un et l'autre, s'enracinent dans le monachisme originel, mais l'expriment différemment dans leurs institutions respectives.

Le deuxième chapitre étudiera l'émergence des ordres mendiants et le rapport *personne-institution* dans ces nouveaux ordres. L'émergence des ordres mendiants avec saint Dominique et saint François d'Assise marque un tournant historique dans les rapports *personne-institution*. Nous accorderons une attention toute particulière à la nouvelle dynamique du rapport *personne-institution* qui, progressivement, se met en place dans la perspective de l'annonce de l'Évangile, avec le souci d'une juste intelligence de la foi chrétienne et de son imprégnation dans les populations européennes, en grande effervescence culturelle et politique. Dès lors le rapport *personne-institution* ne se vit-il pas bien davantage sous la forme d'une disponibilité plus grande à l'autorité du Souverain Pontife, au Maître Général (Dominicains), au Gardien Général (Franciscains) et aux autres supérieurs hiérarchiques de chaque ordre (Provinciaux et prieurs conventuels) ? Pour un religieux mendiant, l'annonce de l'Évangile, l'étude de la Parole de Dieu ainsi que l'engagement dans l'apostolat constituent des priorités qui conditionnent son rapport à l'institution. Toutefois, le religieux mendiant reste tenu aux exigences d'une vie fraternelle vécue en communauté, telle que la Liturgie des Heures. La communauté religieuse est ici un *lieu-test* de la vérité de l'engagement religieux, mais aussi un tremplin pour une vie apostolique féconde[19]. L'émergence des ordres mendiants au XIII^{e} siècle marque une période prospère, mais transitoire dans l'histoire des institutions religieuse. Celle qui a suivi se caractérise par un affaiblissement des institutions avec des incidences sur le rapport des

[19] Élian CUVILIER et Jean-Daniel CAUSSE, *Traversée du christianisme, Éxégèse, anthropologie, psychanalyse,* Bayard, 2013, p. 257-259.

personnes à ces mêmes institutions. Nous verrons comment cette précarité des institutions a été avantageusement suppléée par une longue pratique d'introspection, exprimée par la littérature et la spiritualité mystique de cette époque, le long des deux rives du Rhin.

Ce courant de vie spirituelle a touché de nombreuses populations en France, en Allemagne et aux Pays-Bas, mais aussi en Espagne. Parmi les témoins historiques de ce courant mystique, on pourrait citer Maître Eckhart (1260-1328), Yan Ruusbroec (1293-1381) ou encore Thomas a Kempis (1383-1471), l'auteur présumé de l'*«Imitation de Jésus-Christ »*[20]. La personne humaine découvre à cette période sa responsabilité individuelle devant Dieu et la capacité qui est la sienne de répondre à l'offre de l'amour de Dieu, mais elle prend aussi davantage conscience de son égoïsme et des entraves psychologiques multiples, en un mot du poids du péché qui l'empêche souvent de répondre à l'appel de Dieu. La conscience individuelle centrée sur les limites et la faiblesse de l'homme va alors favoriser une anthropologie pessimiste, alimentée elle-même par l'idée de la mort et la prévalence d'une certaine forme de contemplation de la passion du Christ.[21].

Le troisième chapitre examinera le rapport problématique *personne-institution* au temps de l'Humanisme et de la Réforme protestante. Dès le XVI[e] siècle, et tout au long des siècles suivants, la conscience individuelle nourrie d'une exigence de liberté et d'autonomie gagne du terrain, entraînant une mutation profonde du rapport des personnes aux institutions ecclésiastiques et même civiles. Le sens critique se développe, allant de pair avec une prise de distance des milieux intellectuels par rapport à l'Église catholique romaine. En matière d'obéissance, l'argument de raison reposant sur le seul principe de d'autorité est contesté au profit de la recherche du droit, du juste et du vrai, sur la base d'une conviction subjective indépendante, libre de toute contrainte. La crise de la Réforme luthérienne marque l'apogée de cette tendance au XVI[e] siècle. Désormais, le rapport *personne-institution* au sein de la vie religieuse et dans l'Église devait trouver de nouvelles articulations et d'autres expressions pour répondre aux nouveaux défis d'une société en mutation. Avec l'apport de l'Humanisme du XVI[e] au XVIII[e] siècle, la personne humaine devient de plus en plus le sujet et le

[20] Cf. Infra p. 439.
[21] *Ibid*., p.165-197.

centre des institutions religieuses et civiles dont la finalité reconnue n'est autre que le service de la personne humaine en sa condition d'être social. Les institutions de vie religieuse vont beaucoup plus loin en envisageant le bonheur intégral de la personne humaine considérée dans sa dimension spirituelle.

Nous étudierons ensuite ce qu'a été la réponse de l'Église catholique à la Réforme protestante et la portée de la Contre-Réforme dans la restauration de la vie religieuse et celle du rapport de la personne aux institutions. Avec la Réforme tridentine également, nous assistons à une compréhension plus nette de la nature de la vie religieuse, grâce à l'importance donnée à la profession des « *Conseils évangéliques* ». La profession est le lien à la fois juridique et spirituel qui relie la personne à l'institution. La profession religieuse est le fondement même du rapport *personne-institution*. Elle exprime le contenu de ce rapport à travers les vœux de *pauvreté*, de *chasteté* et d'*obéissance* qui constituent le socle fondamental de toute vie religieuse. Certains ordres et congrégations ajoutent encore tel ou tel vœu spécifique, mettant en lumière le charisme spirituel propre. On peut citer en exemple le vœu de « *stabilité* » lié à la Règle de saint Benoît[22]. C'est à partir du Concile de Trente que se met en place de manière plus officielle la distinction entre « *vœux solennels* » et « *vœux simples* ». Les vœux solennels revenaient aux ordres monastiques et aux réguliers. Ce type de vœux comporte des effets civils considérables concernant le droit de propriété et aussi la capacité de contracter mariage. Les vœux simples réservés aux congrégations de vie apostolique, enseignantes, éducatrices et hospitalières, apportent une certaine souplesse particulièrement par rapport au droit de propriété et à la gestion des biens matériels. Quelle soit solennelle ou simple, la profession reste *l'acte juridique* à dimension spirituelle qui scelle la consécration de la personne à Dieu et son appartenance à la famille religieuse. Dans tous les cas, elle exprime et actualise le rapport *personne-institution.*

L'un des objectifs de la Contre-réforme catholique fut de réactualiser en le rénovant ce rapport de la personne à l'institution pour permettre aux institutions religieuses de retrouver leur fonction pédagogique originelle d'accompagnement des personnes sur le chemin de conversion à l'Évangile en vue du salut. Nous choisirons à

[22]*RB* (58, 17).

titre d'exemple, l'action de quelques réformateurs monastiques, hommes et femmes, comme une illustration de la réponse positive à l'impulsion de la Réforme des institutions engagée par le Concile de Trente. Nous retiendrons pour cela les noms de l'Abbé de la Trappe, Monsieur de Rancé (1626-1700), l'Abbesse de Port Royal, Mère Angélique Arnaud (1591-1661), sainte Thérèse d'Avila, Réformatrice du Carmel (1515-1582) et saint Jean de la Croix, engagé dans la même réforme (1542-1591), parmi d'autres.

Le chapitre quatrième, le dernier de l'ouvrage, sera consacré à l'examen du rapport *personne-institution* durant la tourmente révolutionnaire de 1789. Même si les réactions des religieux et des religieuses sous la pression des lois hostiles et de la persécution ouverte ont été variables, allant de la résistance inconditionnelle à l'abandon de l'état religieux en passant par la recherche d'un compromis avec les lois civiles, l'attitude qui l'a emporté de façon générale est cependant celle de la fidélité à la profession religieuse, comme nous aurons l'occasion de le montrer au terme de cette étude. Cette manière d'assumer l'engagement religieux jusqu'au bout dans des circonstances dramatiques ne révèle-t-elle pas une cohérence profonde du rapport *personne-institution*, progressivement et méthodiquement mise en place au fil de l'histoire de la vie religieuse ? Il y a une logique dynamique qui parcourt l'histoire des institutions religieuses et la tient comme un tout cohérent. La notion de « *personne* »mise en place par le christianisme des premiers siècles, concrétisée et illustrée dans les institutions de vie religieuse au long des siècles a favorisé le jaillissement de la *conscience religieuse*. Ce fut surtout le rôle de la mystique rhénane. Cette conscience de soi-même allant ensemble avec le respect de l'engagement pris librement devant Dieu n'explique-t-elle pas l'attitude de la majorité des moines et des moniales face aux lois révolutionnaires répressives ?

La Révolution de 1789 marque l'une des phases les plus critiques de toutes les crises qu'a traversées le rapport *personne-institution* dans l'histoire de la vie religieuse. La confiscation ou « nationalisation » des biens ecclésiastiques en novembre 1789, La suppression des vœux monastiques solennels et des congrégations religieuses en février 1790 et l'adoption de la Constitution civile du clergé voté en juillet 1790 sont autant de mesures juridiques qui portèrent un coup mortel aux institutions de vie religieuse. La suppression des vœux monastiques portait atteinte à la nature originelle de la vie

religieuse et la suppression des congrégations mettait en péril le rapport *personne-institution* et ses implications dans la vie sociale. Dans les deux cas, c'est la programmation de l'extinction de la vie religieuse qui était juridiquement envisagée par la volonté politique, au nom de la liberté du citoyen. Derrière toutes ces mesures vexatoires, se lit clairement une volonté politique de déchristianisation systématique. Mais la capacité de résistance des personnes et des communautés face à la répression révolutionnaire, la fidélité de plusieurs à la profession religieuse et au charisme leur famille religieuse allant la plupart du temps jusqu'au don de leur vie et au martyre sont autant de preuves qui révèlent la fiabilité et la solidité du rapport *personne-institution* envisagé tout au long de cette étude. La crise révolutionnaire marque donc une limite temporelle adéquate pour circonscrire le cadre de notre étude du fait qu'elle apparaît comme une épreuve qui a démontré la valeur de ce qui s'était construit jusque-là dans le domaine de la vie religieuse.

PREMIERE PARTIE

LA MISE EN PLACE DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LE CENOBITISME PRIMITIF ET SES EXPRESSIONS AU HAUT MOYEN-ÂGE OCCIDENTAL

Une étude du rapport personne-institution dans l'histoire de la vie religieuse exige au préalable une réflexion sur la formation du concept de « *personne* » et l'usage que l'Église en a fait avant son application à l'individu humain, c'est l'objet de ce premier chapitre. Nous verrons ensuite au chapitre deuxième, comment cette notion de « *personne* », sur un arrière- fond du besoin humain du salut, a pu trouver son espace d'expression dans les premières grandes institutions cénobitiques tant en Orient qu'en Occident. Le rapport personne-institution mis en place dès l'émergence du cénobitisme se révèle dynamique et évolutive, le chapitre troisième souligne, avec la Règle du Maître et celle de saint Benoît la phase historique de *« modélisation* » de ce rapport personne-institution tandis que le chapitre quatrième, le dernier de la Première Partie de notre travail examine les principaux efforts de redéfinition de ce rapport personne-institution à l'époque carolingienne.

CHAPITRE PREMIER

LE CONCEPT DE LA PERSONNE HUMAINE DANS LE MONDE GRECO-ROMAIN ET SA TRANSFORMATION DANS LE CHRISTIANISME DES PREMIERS SIECLES

Nous abordons la question de l'individu dans l'espace géographique du Bassin méditerranéen où les grandes influences culturelles d'Orient et d'Occident ont ponctué le développement de la problématique autour de l'individu et de la société. Dans un second temps, nous transposerons cette question dans le domaine de la vie religieuse selon foi chrétienne. La réflexion sur l'individu accompagne de façon continue l'histoire des civilisations de l'Antiquité à nos jours. Elle est enrichie des apports philosophiques,

anthropologiques, juridiques et religieux des sociétés, qui ont élaboré chacune, un système juridique propre pour s'auto réguler. Ainsi, La réflexion sur l'individu, jamais dissociée de la société, a évolué de pair avec l'histoire des institutions sociales, permettant à l'homme de prendre mieux conscience de ce qu'il est, de son destin, de son rapport au monde et aux autres. Cette lente prise de conscience de soi a permis à l'humain de quitter l'état d'individu fondu dans le groupe social paru rapport grégaire avec lui, pour atteindre le statut de sujet de droits et d'obligations, et de là, s'élever jusqu'à cette conscience précise et particulière de soi comme « personne ».

Né à l'aube de notre ère, le christianisme comme religion bénéficiera, en plus de son originalité (l'annonce de l'Évangile centrée sur la Personne de Jésus de Nazareth, sa vie, sa mort et sa résurrection et l'appel à la foi en vue du salut), de nombreuses influences dans cette Province de l'Empire romain que fut la Palestine du début du premier siècle de notre ère. Il y a d'abord le contexte religieux du Judaïsme, les influences de la culture grecque, celles de la société romaine, son administration et surtout son droit, auxquels aucun groupe humain ou religieux d'alors ne pouvait se soustraire complètement. Tout en puisant dans le droit liturgique et sacramentaire en gestation, l'Église naissante sut emprunter aux institutions sociales existantes, donc au droit romain, pour élaborer ses propres institutions et aussi sa propre théorie juridique sur la personne humaine[23]. Elle restera pendant des siècles et jusqu'à la fin du Moyen-Âge, la seule institution de référence pour rendre compte de l'originalité de l'homme et de son statut propre dans l'univers. Au-delà des multiples ruptures de l'histoire de la pensée occidentale, des revendications d'autonomie de la raison, allant jusqu'à l'irréductible opposition à l'Église institutionnelle, la modernité avec sa conscience aiguë de la personne humaine et de ses droits, reste largement tributaire de l'élaboration chrétienne du sens de la personne humaine. Dès lors, une analyse systématique du rapport de l'individu à sa communauté d'appartenance, dans le cadre des premières grandes institutions religieuses comme le furent les diverses institutions cénobitiques, tant d'Orient que d'Occident, permet de cerner la richesse de sens de la personne humaine, mais aussi la valeur et le rôle irremplaçables de l'institution dans la formation de la conscience de soi, de la reconnaissance et du respect de la conscience de l'autre,

[23] Cf. Albert GAUTHIER, *le droit romain et son apport à l'édification du droit canonique*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université saint Paul, 1996.

autant d'éléments qui ont contribué à la lente émergence de la personne humaine. Cette étude du sens de la personne humaine mérite, selon nous, d'être replacée dans son contexte historique originel. On peut ainsi en éclairer les présupposés sociologiques.

I. LA PERCEPTION DE LA PERSONNE ET DE SA PLACE DANS LA SOCIÉTÉ GRECQUE ANTIQUE

La culture grecque antique se caractérise par une conception profondément religieuse du monde. L'anthropologie elle-même, en tant que «*représentation de l'être humain sur le plan religieux et de la place qui lui est assignée dans une économie religieuse du monde »*[24], est entièrement structurée autour des rapports diversifiés de l'être humain avec le monde intelligible et les dieux d'une part, et le monde matériel d'autre part. Monde où l'homme est voué à son destin, parfois inexorable, mais qui reste cependant un espace privilégié où l'homme peut conquérir sa liberté et gagner sa propre autonomie contre la tyrannie et l'arbitraire des divinités, et cela grâce à la création et à l'évolution de ses institutions sociales et politiques de plus en plus raffinées.

L'être humain reste en lui-même un paradoxe constant : unique en son espèce et merveilleux quant à son intelligence et à sa capacité d'invention. Il a dompté le feu et la matière. Il est détenteur de la technique. Pourtant, l'homme n'apparaît pas comme un être entièrement autonome. Il est limité dans ses capacités et dans son activité. Il bute contre la barrière infrangible de la mort, et parfois contre le « dictat » des dieux. Mais ce qui fait son honneur et sa chance, c'est d'être ouvert à la justice qu'il n'invente pas lui-même puisque : « *C'est Zeus qui octroie aux hommes la justice sans laquelle il n'y a pas de monde humain organisé »*[25].

La pensée grecque, à travers ses représentants tels que Platon et Aristote explore attentivement la condition humaine et met en lumière toutes les composantes originales et riches de la vie psychique. Une telle perspective dans l'histoire de la philosophie aurait pu conduire la Grèce antique à une plus grande universalité dans la

[24] Louis GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique,* Paris, François MASPERO, *Coll.* « *Textes à l'appui »,* t. 1, 1968, p. 9.
[25] *Ibidem.*

reconnaissance de la dignité et de l'égalité des droits entre les humains. Il n'en fut rien, les découvertes sur l'âme humaine et sa spécificité ont plutôt fait bon ménage avec une hiérarchisation des classes sociales et une inégalité foncière entre les hommes, une inégalité reconnue et admise au niveau de la structure sociale comme au niveau de l'ordre politique dans la cité grecque.

A. UNE APPROCHE DE L'AME HUMAINE

L'âme humaine est une variante d'une réalité vaste et complexe. L'âme est une réalité intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. Elle est perpétuellement mobile ; elle est immortelle. L'âme est le principe, la cause première de tous les mouvements, dans l'ordre des éléments physiques, comme les astres et leur rotation, et aussi dans l'ordre des êtres vivants dont l'homme fait partie. Chez l'homme, l'âme est le principe de la sensation et de la réflexion[26]. Quand elle est incarnée, l'une des fonctions de l'âme est d'animer le corps auquel elle est liée. Elle le fait mouvoir, le connaît et le gouverne. Il n'y a pas de vie du corps sans une âme qui l'anime. Il y a, au moins chez Platon, une complémentarité entre l'âme et le corps et non une dichotomie, tout en admettant une hiérarchisation entre les deux composantes de l'humain. En fait, tous les vivants, des végétaux aux humains en passant par les animaux et jusqu'aux dieux eux-mêmes que sont les astres, ont une âme. Le monde dans son ensemble en a aussi une. L'âme humaine est en quelque sorte entravée par le corps du fait que celui-ci n'a pas d'autonomie propre. Il dépend du monde ambiant. Pour se maintenir en vie il doit respirer, se nourrir et pour se maintenir dans l'espèce humaine, l'homme doit se reproduire. L'âme humaine est alors appelée à exercer sa double fonction : sensitive pour percevoir les impressions qui affectent le corps, et directrice afin d'ordonner les mouvements de ce corps et d'en gouverner la conduite[27].

En l'homme placé dans une position intermédiaire entre la vie divine et la vie animale, l'âme peut exercer conjointement ses diverses fonctions tant sensitives qu'intellectives. Cependant, l'importance des besoins du corps et des pathologies qui les accompagnent

---

[26] Jean.-Pierre. ZANADER, *Le vocabulaire des philosophes, De l'antiquité à la Renaissance*, Paris, Ellipses, 2002, t. 1, p. 61.
[27] *Ibid.,*p. 62.

peut être telle que l'activité propre à l'âme se trouve complètement annihilée. L'âme doit alors se contenter d'assurer la conservation pure et simple de l'organisme.

B. UNE APPROCHE DU CORPS HUMAIN

Le corps est la partie élémentaire et sensible qui entre dans la constitution du vivant. Il désigne un composé élémentaire associé à une âme. Dans le cas du monde et dans le cas de l'humain, le corps a un devenir. Il se distingue donc de l'âme que son immortalité et son immatérialité apparentent à l'intelligible. A un certain niveau de sa pensée, Platon fait preuve de pessimisme dans sa vision du corps de l'homme. A ses yeux, le corps est la prison « *phroura* » de l'âme[28] ou bien encore son tombeau[29]. Le corps peut se révéler un obstacle à l'activité de ce qui est le plus précieux en lui, l'âme humaine. La philosophie s'assigne donc pour but d'aider l'âme à se détacher et à se libérer des exigences du corps. Cette libération est en quelque sorte un apprentissage de la mort. Pourtant, Platon n'enseigne pas le suicide. Il ne s'agit pas non plus de se priver de son corps, mais bien au contraire d'en prendre grand soin : « *Il faut veiller à ce que l'âme, par ses excès, ne détruise pas le corps qu'elle habite* »[30].

Le corps du monde comme celui de l'homme est constitué à partir des éléments premiers : le feu, l'air, l'eau et la terre d'après Platon. Comme tel, ce corps humain est soumis au devenir, à la génération et finalement à la corruption. Le corps est progressivement altéré par l'air extérieur. Pour se maintenir en excellente forme qui n'est autre que la santé, et éventuellement se reproduire, le corps humain doit savoir maîtriser tout le processus respiratoire, circulatoire et nutritif. Quant à la mort naturelle, Platon la comprend comme la disjonction des liens de l'âme et de la moelle dans laquelle l'âme est ancrée. Le corps humain est donc animé par l'âme dont la structure est la même que celle du reste des êtres et des choses. La résidence de l'âme dans le corps est provisoire. Dans l'ordre de la rétribution, la même âme peut passer d'un corps humain à un autre corps humain ou même à un corps d'animal. D'où la prudence de notre auteur qui recommande aux hommes plutôt le végétarisme qu'une alimentation

---

[28]Cf. Platon, *Phédon,* 62b. Texte établi et traduit par léon ROBIN, Paris, *les Belles Lettres*, t. 4, 1965.
[29]*Cf.* Platon*, Gorgias,* 493 a-b. Texte établi par Alfred CROISET, Paris, *Les Belles Lettres*, t. 3, 1968.
[30] Cf.Platon, *Timée,* 88b – 89d. Texte établi et traduit par Albert RIVAUD, Paris, « *les Belles Lettres* », t. 10, 1963.

carnée, car, il y aurait risque de manger un animal abritant une âme humaine, ce qui serait du cannibalisme ni plus ni moins !

Toute la réflexion antique concernant les sens, la vie psychique et celle de l'âme humaine n'a pas conduit le monde grec antique à la reconnaissance de l'égalité entre les hommes, ni à l'égalité de leurs droits. L'inégalité est ici une réalité philosophiquement et juridiquement admise. Les êtres humains sont inégaux par nature. Une théorie qui trouve son fondement dans l'inégale répartition de la raison entre les humains. En effet, pour Platon, certains individus sont par nature, pauvres en raison. Cela était suffisant pour rendre nécessaire et avantageux leur asservissement aux hommes supérieurs[31].Aristote affine encore sa théorie : selon lui, il existe des gens qui ont une raison défectueuse et ont besoin d'être subordonnés à ceux qui leur sont intellectuellement et moralement supérieurs dans le cadre d'une relation «maître/esclave »[32]. Toutefois, Platon a critiqué et rejeté une certaine forme d'asservissement qu'il a dû remarquer dans la société de son temps, à savoir l'asservissement des Grecs par des Grecs. Cela voudrait dire qu'il admettait, au moins implicitement, l'égalité de nature entre les hommes grecs. Il en allait tout autrement des Barbares, par définition des non Grecs. Tous ceux qui relèveraient de cette catégorie étaient considérés comme une source potentielle d'approvisionnement en esclaves.

Il est intéressant pour nous de constater que la question de l'égalité ou de l'inégalité entre les individus sur laquelle se greffe toute la réflexion autour de la personne humaine, repose toujours au point de départ, sur une conceptualisation et sur une théorie de l'humain. Le rapport que l'individu humain entretient avec son semblable engendre une approche, une forme de connaissance de l'autre qui est de l'ordre de la représentation, ou du symbole. Cette connaissance de l'autre est ouverte par nature. Elle n'est jamais achevée et c'est cela même qui fait son prix, car elle peut toujours s'affiner avec le progrès de la moralité universelle, évoluant de pair avec l'histoire des institutions juridiques des peuples. Dans le cas des Grecs, c'est justement les institutions du droit qui vont aider l'individu à prendre de plus en plus conscience de lui-même, à prendre son indépendance vis-à-vis des divinités et à s'affirmer comme sujet de droits

---

[31] Peter. GARNSEY, *Conceptions de l'esclavage, d'Aristote à Saint Augustin*, Paris, *les Belles Lettres*, (*Coll. Histoire*), 2004, p. 33.
[32] *Ibidem.*

dans le cadre de la Cité-État. Il est bien vrai que dans ces cités antiques qui étaient déjà en elles-mêmes de vrais modèles d'organisation sociale, tout particulièrement Athènes et sa grande rivale Parte, la hiérarchisation des classes sociales et les inégalités étaient de règle. L'esclavage était un élément structurel aussi bien dans les institutions que dans l'économie des sociétés antiques. Il y était bien accepté surtout dans les classes possédantes qui formaient aussi l'élite sociale et politique[33]. Dans ce domaine du maintien de l'esclavage et de sa théorie, les juristes antiques rejoignent les économistes pour légitimer le système. L'esclave est donc une « *res* ». Un peu plus tard au premier siècle de notre ère, VARRON distinguera trois types d'outillages inséparables d'un domaine : les instruments muets, tels que les charrues ; les instruments à moitié doués d'une voix, c'est le cas des bœufs et enfin les instruments doués de la parole, c'est-à-dire les esclaves[34].

En réalité, deux conceptions contraires sur l'individu coexistent pendant longtemps dans la société grecque et la société romaine anciennes, deux visions de l'homme avec chacune ses défenseurs. La première tendance pour le maintien de l'inégalité, représentée par des philosophes ou des juristes. Nous avons déjà évoqué les noms de Platon et d'Aristote qui ne furent pas les seuls à représenter cette tendance. La deuxième tendance, qui elle aussi, se réclamait de la tradition philosophique mettait sérieusement en doute les théories justifiant l'esclavage, le stoïcisme était de cette deuxième tendance. Pour ce courant, l'esclave était une personne humaine, et comme tel, doté d'une dignité commune à tout homme. Plus tard, le christianisme naissant, s'inscrira dans cette seconde mouvance, nourri en cela de l'intérieur, autant par la tradition vétérotestamentaire que par l'évènement plus spécifique qu'est la figure de Jésus-Christ. Les premiers Pères de l'Église adopteront vis-à-vis de l'esclavage une position originale et délicate. Le discours chrétien sur l'esclavage joue sur deux registres différents : la société concrète et le peuple de Dieu, l'esclavage réel et

---

[33] *Ibid.*, p. 28.

[34] Michel HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité,* Paris, Dalloz, 6ème édition, p. 17. L'esclavage fait partie des institutions humaines les plus archaïques. Ses traces sont perceptibles dans la plupart des civilisations humaines. Tout au long de l'Histoire, ce système particulier de rapports humains a survécu au raffinement progressif du droit privé dans le temps, en changeant chaque fois de forme et non de nature, selon les évolutions politiques, culturelles et mentales des peuples. Nous renvoyons ici la publication de WALVIN James, *Le commerce des esclaves*, *Les Dossiers de l'Histoire*, GEO, 2011.

l'esclavage devant Dieu[35]. L'omniprésence de l'esclavage dans le monde antique les amène à reconnaître, au moins implicitement que ce système, qui est moralement un mal, est cependant un élément structurel dans l'équilibre de l'organisation sociale de leur monde. Aucun d'entre eux n'entreprendra de prêcher la fin de l'esclavage en tant que système de rapports sociaux, mais chacun selon son génie propre soutiendra sur le plan théologique l'égalité spirituelle fondamentale de la personne servile avec son maître dès lors que l'un et l'autre en viennent à partager la même foi en Jésus Christ. Ce qui était une manière de saper le système servile à la base, en vertu de la religion. Ils ne faisaient en fait que développer à leur époque, les jalons doctrinaux fondamentaux posés déjà par saint Paul[36] .

Cette divergence de vues sur l'esclavage dans l'Antiquité nous a valu des prises de positions célèbres par les protagonistes de l'inégalité naturelle entre les hommes et ceux de l'égale dignité entre tous les êtres humains.

> «*Il est manifeste que certains (individus) sont nés libres et d'autres, esclaves par nature »*[37].
>
> «*La servitude est un établissement du «jus gentium » par lequel un homme est soumis au domaine d'un autre contre le vœu de la nature »*[38].
>
> « *Personne n'est esclave par nature »*[39].
>
> *«Ne réalisent-ils pas, que même parmi les hommes, personne n'est esclave par nature »*[40].
>
> *«Ce n'est pas ' natura' qui fait de l'homme un esclave, mais folie »*[41].
>
> *«Par nature, dans la condition dans laquelle Dieu a créé l'homme, nul n'est l'esclave de l'homme, ni du péché »*[42].

Cette pluralité d'opinions sur la question de l'esclavage ne touche qu'une composante de la vie sociale grecque antique dont l'organisation offre une vision

---

[35] A ce sujet, on peut lire avec intérêt l'étude de Nathalie PETIJEAN et associés sur *Esclavage, de Babylone aux Amériques* parue dans le numéro DP 8097de la *Documentation photographique,* janvier-février 2014, tout particulièrement la page 46 : « *Christianisme et esclavage : Paul et Augustin* ».

[36] Il s'agit particulièrement de la célèbre *Épître* de saint Paul à son disciple Philémon au sujet de l'esclave Onésime que Paul, prisonnier, a baptisé en prison et qu'il renvoie finalement à son maître en le priant d'accueillir le fugitif comme lui-même, Paul, en personne. Avec beaucoup de finesse psychologique, Paul rappelle à son correspondant que lui-même ainsi que son esclave du moment, Onésime, dépendent tous les deux d'un maître unique : le Christ. L'égalité entre le maître et l'esclave était donc implicitement posée.

[37] Aristote, *Politiques* 1255 a 12.

[38] Florentinus, *Digeste* 1.5.4.1.

[39] Philon, *De specialibus legibus,* 2.69.

[40] Saint Basile, *Traité sur le Saint Esprit.*

[41] Saint Ambroise, *Lettres 7.9, De Jacob et vita beata 12.12.*

[42] Saint Augustin, *De Civitate Dei* 19.15.

hiérarchisée et compartimentée en classes. Ici comme dans le monde romain de l'âge classique, le sujet n'est reconnu que par son insertion, son appartenance à un groupe social qui lui confère son statut et éventuellement ses droits. La vie familiale, le droit de la propriété, le régime des successions, la participation de chacun à la vie publique, les droits et les libertés n'ont d'existence et de signification qu'au sein de l'état. La vie publique se confond en quelque sorte avec la vie de la cité. Les droits individuels ne sont protégés que dans la mesure où l'équilibre de la cité y trouve son intérêt[43].Nous avons ainsi deux catégories intéressantes et caractéristiques où l'individu évolue comme un sujet de droits, plus précisément dans le cas du noble propriétaire terrien, du riche, ou du citoyen libre : « *l'oikos* »dans la période plus ancienne (homérique) et la *« Cité État* », à l'époque du développement des institutions politiques notamment la démocratie.

C. L'*OIKOS*

Le terme grec «*oikos*» signifie «maison». Dans la période archaïque, il renvoie à encadre plus large que la parenté, mais moins étendu qu'un clan patriarcal. « L'*oikos* » ne recouvre pas la même réalité que celle qu'on retrouvera plus tard dans la famille romaine antique. A la base de l'«*oikos*», on ne trouve pas les liens de la parenté, mais des liens économiques. « L'*oikos* » est bien davantage une unité de production, il regroupe autour du chef de la maison et de sa parenté, un nombre plus ou moins important de familiers qui, installés dans le domaine, participent à son exploitation. L'ensemble des biens et des serviteurs doit permettre à toute cette unité de vivre en autarcie. L'«*oikos* » s'étend aussi à des fidèles, suite aristocratique constituée de camarades de combats et formant une équipe de conseillers autours du noble qui est aussi un chef. Le roi dont l'autorité n'était jamais absolue, devait compter sur l'influence et le poids de ces nobles propriétaires de son entourage, pour gouverner[44]. Le chef de « l'*oikos* » tire prestige et puissance de ceux qui sont sous sa dépendance. Réciproquement, « l'*oikos* » est au profit de ses membres la source d'un droit à la défense. Le chef de l'*oikos* exerce ainsi un pouvoir de juridiction dans une société où l'individu isolé ne compte pas. La vie matérielle d'un individu, à cette période préclassique en Grèce, dépend dans les campagnes surtout, de son appartenance ou non

---

[43] Michel HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, *op. cit.* , p. 7.
[44] *Ibid.,* p. 24.

à un « *oikos* » et non pas de sa condition libre ou servile. Un esclave, du seul fait qu'il est un « *oikétès* », individu relevant d'un *« oikos* », jouissait parfois d'une condition plus enviable que le « *thète* », individu libre dont le sort était si précaire qu'il n'avait aucun droit pour percevoir une rémunération pour son travail. Pareille rémunération dépendait finalement du seul bon vouloir du noble qui l'employait[45]. A l'intérieur d'un *« oikos* », on pouvait donc distinguer des statuts très différents soulignant clairement l'inégalité entre les individus et résultant d'un type d'organisation sociale. Le chef de maison concentre en sa personne tous les droits. C'est un grand propriétaire qui fait partie d'une véritable élite sociale, insérée dans un système qui se transforme progressivement en caste. Au départ, aristocratie foncière, mais peu à peu, elle devient une noblesse de sang, à laquelle des droits sont attachés de façon naturelle. Les familiers, « *hilotes* »[46], les ouvriers agricoles, libres en principe, mais exploités à souhait et les esclaves proprement dits. Tous ceux qui relevaient de ces catégories sociales n'avaient pas le même sort et ne jouissaient pas des mêmes avantages.

D. LA CITE-ÉTAT

La Cité grecque *« polis »* ne se définit pas par un *noyau urbain homogène*, mais par la soumission d'un groupement humain déterminé à une loi commune. Cette vie commune implique un territoire, mais ce territoire n'est pris en compte que dans la mesure où il permet la réalisation, la mise en œuvre d'une vie en communauté, en société, pourrait-on dire aujourd'hui[47]. Une Cité État s'organise et fonctionne normalement sur la base des *« nomoi* », ensemble des lois et des coutumes. Celles-ci peuvent être écrites ou orales. Elles constituent des principes supérieurs aux volontés individuelles. Elles sont donc applicables à tous ceux qui relèvent de la Cité et qui les reconnaissent comme leurs. Tout en satisfaisant aux exigences de la Cité, les *« nomoi* » pouvaient contrer certaines pratiques comme l'ostracisme, qui frappait certains citoyens, les vouant à un exil forcé de plusieurs années, sans procès, ni débat, sans qu'il y ait

[45] *Ibid.*, p. 24-25.
[46] C'est en quelque sorte, des serfs d'État, surtout les hilotes spartiates. Ils exploitent des terres qu'il ne leur est pas permis de quitter. L'État seul peut les affranchir. Il fixe leur statut et leur permet d'exploiter les lots qui leur sont impartis. La redevance à verser au propriétaire était fixée une fois pour toutes.
[47] Michel. HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'antiquité*, *op.cit*., p. 5.

besoin non plus d'invoquer le moindre motif justificatif. Tout citoyen avait besoin d'un minimum de protection[48].:

> «*Les pouvoirs de la cité n'avaient d'autres raisons d'être que de protéger le citoyen contre l'oppression du dehors ou du dedans. La cité imposait au citoyen les services nécessaires à la défense de son indépendance extérieure. En retour, elle s'efforçait de permettre et de favoriser le plein épanouissement de la personnalité individuelle. Son but était de lui assurer à la fois liberté et justice»*[49].

La protection de l'individu, sa place et son rôle spécifique au sein de la cité s'affirme au fur et à mesure que progresse l'élaboration des institutions politiques aussi bien à Athènes que dans d'autres cités grecques du V^e^ au III^e^ siècle avant notre ère. Toutefois, la Cité classique reste très méfiante vis-à-vis de toute forme de prééminence individuelle dont elle redoute les dérives et les dérapages. Le bénéficiaire d'une popularité excessive est toujours tenté de s'approprier le pouvoir et de substituer sa volonté personnelle au règne des « lois » de la Cité. La popularité est donc pensée ici en terme général et toute victoire individuelle, dans le cadre des opérations militaires, par exemple, est ramenée d'une manière ou d'une autre à la Cité en tant qu'entité collective[50].

Des différentes formes de gouvernance que la Grèce antique expérimente à travers les âges : la royauté, la timocratie, l'oligarchie ou la ploutocratie, c'est la démocratie qui se révèle finalement comme la plus prometteuse par son ouverture et son respect des individualités au sein même de la cité antique :

> « *C'est une œuvre humaine, par elle, l'homme, sans l'appui des dieux, affirme son pouvoir de décision : face aux dieux, face à la nature, face aux autres hommes »*[51].

Aux yeux des philosophes de cette époque, l'avis du puissant ne pèse pas plus que celui du pauvre. Mais comment reconnaître et choisir l'opinion la meilleure ? D'après Athénagoras, « *c'est en fait le grand nombre qui, une fois informé, prend les meilleures décisions ».* Parce qu'elle est la convergence du plus grand nombre de « *vérités identiques* », la volonté majoritaire est érigée en principe de gouvernement. La démocratie est « une *foire aux constitutions »* puisque chaque individu est capable d'en

---

[48] André AYMARD et Jeannine AUBOYER, *L'Orient et la Grèce antique,* Paris, PUF, 1967, t. 1, p. 308.
[49] *Ibidem.*
[50] *Ibidem.*
[51] *Ibid.,*p. 94.

créer «*une* ». Une phrase la résume bien l'idée de démocratie : « *Un régime charmant, anarchique et bigarré, qui dispense une sorte d'égalité aussi bien à ce qui est inégal qu'à ce qui est égal* »[52].

La démocratie à l'ancienne ne concerne qu'une catégorie d'individus. Elle est en rapport et au service du «*citoyen homme* » et libre de surcroît. La démocratie athénienne ou spartiate laissait à ses portes aussi bien la femme, quelle qu'en fût l'origine familiale, que l'esclave, rangé parmi les outils de production économique. Pensée par les hommes, la démocratie vise finalement l'épanouissement de l'homme et sa meilleure insertion dans la Cité. L'essentiel de la vie d'un homme se passe à l'extérieur de sa maison. C'est l'homme qui assure le lien entre l'intimité familiale et la société. Il est responsable même du marché. Il peut répudier sa femme sans avoir à invoquer de motif ou de prétexte, à la seule condition de restituer la dot. Il peut décider de ne pas élever ses enfants, de les exposer à la voirie à leur naissance, surtout s'il s'agit d'une fillette. Les raisons d'une telle pratique étaient essentiellement d'ordre économique dans un pays au sol pauvre, où la subsistance était difficile, tout risque de surpopulation ne pouvait avoir que des effets catastrophiques. Entre époux, le détenteur des droits, c'était bien l'homme[53] et non la femme. Comment cette dernière était-elle perçue dans la Cité ?

E. LA FEMME DANS LA CITE GRECQUE

L'idée d'une « femme citoyenne » est inconnue à Athènes. L'équivalent féminin du nom adjectif « *athènaios* » ou « *athénien* » n'existe tout simplement pas. C'est l'indice de tout un état d'esprit social qui ne posait problème à personne, pas même aux intéressées elles-mêmes. Pour désigner une femme athénienne, on recourait à une locution d'ordre géographique : « *gunè attikè* », « *une femme de l'Attique* » de la même manière qu'on parlerait d'un produit artisanal local ou d'un animal originaire de la même région[54].

Tout comme dans le monde romain, la femme chez les Grecs passe de l'autorité familiale du père à celle de son mari. Son milieu de vie naturel est l'espace privé et domestique qu'il lui revenait d'organiser et de diriger jusqu'à un certain point. La femme avait autorité sur le monde des serviteurs, des familiers et des esclaves attachés

---

[52] *Ibid.,* p. 155.
[53] Peter Garnsey, *Conceptions de l'esclavage, d'Aristote à saint Augustin*, *op. cit*., p. 333.
[54] Michel HUMBERT, *Institutions politiques et sociales de l'antiquité*, *op. cit.*, p. 5.

au domaine familial. Mais la vie de la femme grecque se passe le plus souvent dans une espèce d'obscurité, de désintérêt et de monotonie propre à l'espace domestique antique. Elle y vit le plus souvent seule, entourée du personnel de service, sans son mari dont les avantages et les distractions de la Cité constituent le centre d'intérêt le plus important. Du fait de sa non citoyenneté et de son manque d'emprise sur la vie de la Cité, la culture au sens du développement intellectuel de la femme est quasi nulle. Elle se ramène donc à la bonne tenue de son foyer et à l'éducation des enfants, et encore, cette tâche éducative était le plus souvent confiée aux servantes et aux « pédagogues », ces derniers, parfois esclaves, trouvant dans ce rôle une sorte de valorisation et donc une amélioration de leur condition. Il y a une exclusion aussi bien de la femme que de l'esclave, organisée par le droit antique, acceptée par les mœurs et entretenue par l'action éducative des mythes. La Cité s'affirme comme une « *confraternité d'hommes* ». Cette exclusion est générale dans le monde grec antique quelles que soient les formes de régimes politiques : aristocratique, oligarchique ou démocratique[55].

Il y a des points communs entre le monde grec et le monde romain anciens concernant les rapports entre les êtres humains, leur place et leurs droits dans la société. De part et d'autre, l'inégalité entre les individus est de mise. Elle est reconnue comme naturelle et même conceptualisée. L'idéal du citoyen libre a pour opposé l'esclave marchandise : *« La liberté des uns grâce à la servitude des autres »*[56].

L'autre point commun entre les deux sociétés, c'est la permanence de l'inégalité «homme / femme ».Quant aux droits individuels, ils sont relatifs à la place d'un individu et à son appartenance à une catégorie sociale.

II. LA PERCEPTION DE LA PERSONNE ET SA PLACE DANS LA SOCIETE ROMAINE ANTIQUE

Le droit romain s'intéresse à la vie humaine dès le ventre maternel et s'achève avec l'arrêt observable des fonctions vitales[57]. L'enfant à naître est reconnu *« chose de nature* », il est « *in rerum natura »*[58]. Mais, aussi longtemps que dure la gestation dans

[55] *Ibid.,* p. 11.
[56] *Ibid.*, p. 7.
[57] Jean GAUDEMET, *droit privé romain,* Paris, Cerf-Monchrestien 2000, p. 25.
[58] Julien, D. 1, 5,26.

le sein de sa mère, l'enfant ne fait pas partie de la communauté humaine. Il le deviendra dans l'acte même de la séparation biologique et physique d'avec sa mère à la naissance. Avant cette date, l'enfant fait partie de la femme et de ses entrailles[59]. Le fœtus dans le sein maternel fait l'objet de protection par le droit. L'avortement volontairement provoqué et réussi était passible de poursuites en justice, car le droit estimait que le père de l'enfant subissait un dommage de son droit à la paternité. On ne nous dit pas ce qu'il en était si l'avortement était provoqué par le consentement du père et de la mère de l'enfant à naître. Des discriminations pouvaient frapper l'enfant dès sa naissance par le seul fait des malformations congénitales. La dignité humaine, au sens où nous l'entendons aujourd'hui n'était guère reconnue à ces petits qui naissaient infirmes ou mal formés. Ils restaient de « *petits monstres* » au regard de la loi et quand bien même ils survivaient, ils ne bénéficiaient d'aucun droit. Par ailleurs, le *« Père de famille* », au sens fort que le droit classique donnait à ce statut, jouissait du droit de vie ou de mort sur les gens de sa famille. Il pouvait donc être amené selon son jugement et les circonstances, à exposer un nouveau-né dans un lieu public. C'était le « *Jus exponendi »*.A l'inverse, par la « *susceptio »*le Pater reconnaissait juridiquement son enfant devant la société.

Le simple fait naturel de naître en bonne santé et donc « normal » d'une certaine manière ne suffisait pas pour faire d'un individu un sujet de droits. Dans la Rome classique, (nous considérons ici la période qui s'étend du 3ème siècle avant Jésus-Christ au 3ème siècle après Jésus Christ), tout individu n'était pas sujet de droit. Le droit romain classique appréhende l'individu selon des classifications sociales précises. L'individu est considéré en fonction d'une condition, d'un statut social qu'il ne choisi pas nécessairement, mais qu'il reçoit du simple fait de sa naissance. L'individu peut améliorer cette condition ontologique initiale au cours de sa vie grâce à certaines circonstances reconnues par le droit. Il peut également perdre les avantages de sa condition par certains actes défavorables, reconnus comme tels par le droit. Tout individu dans le monde romain n'est donc pas sujet de droits. Parmi ceux qui accèdent aux « droits civiques », il existe encore des disparités importantes. Cela nous fait toucher la « condition des personnes » dans la société romaine antique. Cette condition dépend de la place qu'on occupe dans l'échelle familiale et sociale ou même à

[59] « *Portio mulieris vel viscerum* », D. 25, 4, 1,1.

l'intérieur du groupe des hommes libres.[60]Le droit privé romain s'attache à décrire minutieusement la place de l'homme dans chacune des catégories qui composent la société.

A. L'EVOLUTION DE LA PERSONNE DANS LE GROUPE FAMILIAL

Dans toutes les époques de l'histoire, la famille humaine constitue la cellule de base de la société. Elle en est à la fois la matrice et la résultante ; le reflet et le résumé puisqu'elle exprime souvent avec netteté la nature des rapports sociaux et celle des forces qui travaillent tout groupement humain de l'intérieur. La grande famille romaine nous fournit un bel exemple. La famille romaine antique est de nature patriarcale. Le *Pater familias* y tient une place centrale, essentielle et unique. Il est seul à représenter sa famille devant la société. Il jouit d'une autorité absolue sur tous les membres de sa famille. Une autorité qui s'exprime juridiquement par l'exercice de la *Patria potestas***.** Les liens de paternité et de filiation qui l'unissent aux membres de sa famille sont complexes et diversifiés. Ces liens ne sont pas nécessairement ceux du sang. Le « *Pater* » compte parmi ses fils et ses filles, tous ceux qu'il a engendrés directement, mais aussi ceux et celles qui ont été adoptés, tous les descendants à la deuxième et troisième génération, parfois même au-delà. La *Patria potestas* s'exerce de façon égale sur toute la descendance aussi bien par le sang que par l'adoption et elle ne prend fin qu'à la mort du *Pater familias*[61].

Notion essentiellement juridique, la *Patria potestas* attribue au *Pater* des droits d'une extrême rigueur sur les membres de sa famille. En plus du droit de vie et de mort, du droit d'exposition des nouveaux nés, le Pater peut vendre son *filius* à un autre *Pater familias* par un acte de transfert des biens : la *mancipatio.* Le *filius* passe ainsi sous le *mancipium* de l'acquéreur. Et si ce dernier, par magnanimité ou pour toute autre raison, décide de libérer l'individu acquis, celui-ci retombe *ipso facto* sous la *potestas*

---

[60] Paul (D. 4, 5,11) énumère trois statuts au niveau des personnes composant le tissu social de la Rome antique : La Liberté – la Cité – la Famille

[61] Nous retrouvons avec beaucoup de similitudes cette même structure familiale en pays bamiléké des hauts plateaux de l'ouest Cameroun. Là, le véritable « Père de famille » n'est pas toujours celui qui engendre, mais celui qui a été désigné comme tel par le dépositaire légitime de l'autorité familiale au sein de la famille élargie. Le patriarche qui meurt, habituellement époux de plusieurs femmes et d'une multitude d'enfants, désigne parmi ces derniers celui qui va lui succéder et en qui il a plus de confiance, compte tenu de ses capacités, de ses mérites et de sa valeur morale. Celui qui est choisi reçoit le nom de « Père ». Il hérite de l'autorité et du pouvoir du patriarche et doit prendre soin à tous niveaux, de tous les membres de sa famille, qui doivent se reconnaître désormais ses « fils et ses protégés », indépendamment de la hiérarchie familiale et des liens de parenté réelle qui les unissaient auparavant.

de son *Pater*. De telles concessions du droit ouvraient la porte à bien des dérives auxquelles la *loi des XII Tables* tenta de remédier surtout à propos des reventes successives du *filius.* Si le *Pater* vendait trois fois son *filius*, celui-ci était désormais libéré à l'égard de son *Pater*.[62]

Le *Pater* avait aussi le droit de procéder à *l'abandon noxal*[63] ou *jus noxae dandi* d'un *filius* qui s'était rendu coupable d'un crime ou d'une faute grave. Il l'abandonnait ainsi au bon vouloir de sa victime qui était libre de le châtier comme il l'entendait sans que le *Pater* ne souffre de quelque dommage que ce soit. La *patria potestas* exercée au sein de la famille romaine antique générait une grande inégalité de conditions des personnes au sein d'une même famille. Ainsi, la femme, mère et épouse, qu'on aurait imaginée naturellement l'égale de son mari restait en réalité une *perpétuelle incapable*[64] même si elle était d'origine libre. Elle passait de la *potestas* de son père à la *manus* de son mari, même s'il existait un dispositif juridique dans les *XII Tables*, permettant à la femme d'éviter éventuellement la *manus* de son mari :

> *« Il suffisait pour cela de conclure un mariage par* usus *et chaque année, la femme interrompait la prescription acquisitive de la manus, en s'absentant du domicile conjugal pendant trois nuits consécutives. Le mariage était alors sine manu »*[65].

Sous l'autorité paternelle ou sous la domination de son mari, la femme n'a aucun droit, ni aucun patrimoine. Mais elle devient sujet de droits et capable de les exercer dans un cadre juridique précis : la tutelle. Cette tutelle peut lui être donnée par son père ou bien par son mari dans leur testament, sinon la femme tombe sous la tutelle de ses héritiers présomptifs. En fait, la tutelle ainsi établie ne visait pas en premier lieu à protéger la femme en tant qu'individu et sujet de droits, mais bien à conserver son patrimoine, qui, à son décès, devait être recueilli par celui qui a exercé la tutelle.

D'autres catégories de personnes en plus de la femme, étaient aussi placées sous tutelle dans la famille romaine antique, c'est le cas des enfants orphelins. Quant aux débiles mentaux et aux aliénés de toute espèce, ils étaient soumis à la *custodela*, la garde de leurs héritiers éventuels. Le tuteur était responsable des biens de son protégé,

---

[62] Cf. Les *XII Tables* (*IV, 2*).
[63] *Ibidem.*
[64] *Ibidem*.
[65] *Ibidem*.

mais n'en était pas le propriétaire puisque la Loi des XII Tables stipule une action au double contre le tuteur voleur de biens de son protégé.

B. LA CITE ROMAINE ANTIQUE : UNE HIERARCHISATION DISCRIMINATOIRE DES PERSONNES

La société romaine de la période classique regroupe les individus par affinités d'intérêts : travail, plaisir, jeu, vie de la Cité, exigences pour sa défense. Tous ces regroupements reposent sur des volontés individuelles. Chaque groupe ainsi constitué a pour ainsi dire sa volonté propre et ses fins qui réunissent ses membres. L'individu n'est donc pas un « atome » noyé dans une masse humaine indifférenciée. Bien au contraire, le droit ancien ne le reconnaît et éventuellement ne le défend qu'en le situant dans un ensemble, un statut, une condition ou un état de vie identifiable au sein de la société. Le droit romain entend désigner la place de l'homme dans chaque groupe social reconnu comme tel. Il le fait en mettant en évidence les aspects spécifiques de la condition juridique reconnue à chacun. L'une des différenciations sociales les plus importantes à l'époque ancienne se situe à l'intérieur du groupe social des hommes libres : les *patriciens* et les *plébéiens***.** Ces deux sous-groupes sont constitués de citoyens romains, libres et sujets de droits. L'un et l'autre font partie du *populus*, le peuple en armes. Mais le pouvoir appartient aux familles sacerdotales des *Patres* qui connaissent les formules de la religion et du droit et de ce fait, gardent la haute main sur le culte et le Sénat. Même s'ils sont parfois aussi riches et socialement aussi influents que leurs concurrents, les *plébéiens* ne jouissent pas de tous les droits civiques de l'Empire[66]. Il leur est refusé de contracter mariage avec les patriciens. Les plébéiens ont leurs dieux propres ; ils ne peuvent utiliser certains actes juridiques à fondement religieux. Cette discrimination entre patriciens et plébéiens, de nature essentiellement politique perdurera jusqu'aux premiers siècles de la République[67].

Dans son agencement juridique, la société antique se caractérise par une inégalité des sujets à tous les échelons de la vie publique[68]. Entre ceux qui disposent de la plénitude des droits et les esclaves qui en sont complètement dépourvus, il y a un large

---

[66] Cf. Jean GAUDEMET, *Droit privé romain*, *op. cit*..
[67] *Ibid.,* p. 15
[68] Cf.Jean ANDREAU et Raymond DESCAT, *Esclavage en Grèce et à Rome*, Hachette Littératures, 2006. On peut aussi se reporter à l'ouvrage d'YvonGARLAN, *les esclaves en Grèce antique*, Paris, Éditions la Découverte, 1995, spécialement p. 90-122.

éventail de possibilités et de nuances. Au cours d'une vie, le statut d'une personne peut subir des modifications juridiques positives ou négatives selon les cas. C'est la *mutatio status* qui, tantôt améliore et tantôt diminue le statut d'un individu. Ainsi, la *capitis minutio* ou la *capitis mutatio* diminue ou bien augmente les droits de quelqu'un dans le groupe familial, dans la Cité ou dans la société. Dans une procédure pénale, cela peut conduire soit à une perte du droit de vivre dans une cité, soit à une perte pure et simple de la qualité de citoyen

C. LIBERTE ET ESCLAVAGE DANS LE MONDE ROMAIN CLASSIQUE

La liberté est une réalité que le droit romain reconnaît, mais qu'elle appréhende à l'intérieur des catégories sociales juridiquement élaborées et établies. La liberté n'est pas la même pour tous, de même que les droits du citoyens ne sont pas les mêmes pourtours les individus présents dans la société. A l'époque classique, on est libre parce qu'on est né tel, d'une famille ou d'un groupe social reconnu libre de plein droit. C'est la classe des *ingénus*[69], c'est aussi le cas des patriciens et des plébéiens, mais aussi de tous ceux et celles que les dispositions juridiques relatives à la *mutatio status* permettent de changer de condition sociale. Un esclave peut être affranchi par la volonté de son maître, mais il lui restera obligé sa vie durant par des relations de service, de reconnaissance et même de soumission qui limitent en fait sa marge de liberté et d'autonomie personnelle. Le droit, tout particulièrement dans les *Institutes* de Gaïus classifie les individus par le dualisme «libres / esclaves » et « affranchis ».

La catégorie des esclaves se trouve à l'échelon le plus bas de l'ordre social du monde romain ancien. L'esclave n'a aucun droit, relève de l'ordre des choses et non des personnes. Comme système de rapports sociaux, l'esclavage remonte certainement à une époque très ancienne dans la constitution des sociétés humaines, autour du Bassin Méditerranéen comme partout ailleurs. A l'Âge classique, l'esclavage s'établit par suite de razzias, d'enlèvements au cours des guerres et des conflits opposant des groupes de guerriers les uns aux autres. L'esclavage était aussi l'objet d'un commerce où l'individu était acquis à prix d'argent. L'esclave est alors intégré au groupe familial. Il existe aussi des familles d'esclaves, de père en fils, à moins qu'intervienne, en cours de route, l'acte d'affranchissement voulu du propriétaire de l'esclave. L'esclave n'étant pas un sujet de

---

[69] Jean GAUDEMET, *Droit privé romain, op. cit.,* p. 323.

droit, son mariage n'est pas reconnu par la loi et tout ce qui lui appartient est propriété de son maître, y compris les produits de son travail[70].

Comme tout droit, le droit romain a connu une évolution au fil du temps avec la succession des empereurs, des jurisconsultes, et à la faveur de l'évolution des mentalités, sans oublier l'avènement et la première expansion de la religion chrétienne. Peu à peu, le respect de la personne humaine s'affirmait. Le sens et la protection de la vie, le respect du corps humain et le souci de la dignité des personnes commençaient à intéresser le droit. Celui-ci se mit enfin à poser des limites juridiques objectives à l'autorité jusque-là absolue du maître sur son esclave et à prendre positivement la défense.de l'esclave. Dès lors, l'être humain commença à être reconnu dans son originalité et sa spécificité ontologique. L'homme pouvait être regardé par le droit en tant qu'homme, avec plus de respect pour ses idéaux et ses convictions profondes. Une telle évolution sur le plan du droit trouvera sa meilleure expression au début du IV^{e}siècle après Jésus Christ avec Constantin, dans son Édit de Milan, rendu public à Nicomédie le 13 juin 313. Cet Édit accordait « *à chacun, la liberté de pratiquer la religion de son choix* ». Tertullien ne disait pas autre chose un siècle plutôt : « *Il relève du droit humain et de la puissance naturelle de laisser chacun pratiquer ce qu'il croit…* ».

Ces mutations lentes, mais progressives, à l'intérieur du droit romain signalent une tout autre évolution, celle qui va de l'individu perçu comme sujet à la conscience de la personne humaine et de sa dignité[71].

Le concept de « *personne* » déjà connu dans la culture gréco-latine et dans le droit antique, va être repris et retravaillé de l'intérieur par l'Église naissante pour répondre à ses besoins d'ordre théologique et sacramentaire. Ainsi, l'Église confère à la notion de « *personne* » une dimension à la fois plus dense, plus réelle et plus englobante dans la

---

[70] Dans son ouvrage : *Esclavage, métissage, liberté*, Paris, Grasset, 2004, Frédéric REGENT met en lumière comment la théorie de l'esclavage obéit toujours aux mêmes stéréotypes fondés sur les rapports de violence et de préjugés entre individus et catégories sociales, au-delà même des expressions historiques de l'esclavage, qui elles, peuvent diverger et évoluer selon les époques. Ainsi, l'Édit de mars 1685, applicable dans les Colonies affirmait que *« tout enfant légitime ou illégitime dont la mère est esclave suit la condition de celle-ci (Art.XIII)…l'esclave est un bien mobilier (Art.XLIV), dépourvu de personnalité juridique et qui peut, à ce titre, être vendu, saisi, donné ou faire partie d'un héritage »* p. 28.

[71] Jean Gaudemet, *Droit privé romain, op. cit.,* p. 138-139.

mesure où elle renvoie à la réalité de l'être de Dieu et par analogie à la réalité de l'être humain.

III.L'EVOLUTION DU CONCEPT DE « *PERSONNE* » DE LA CULTURE PROFANE À SA TRANSFORMATION DANS LE CHRISTIANISME PRIMITIF

Le mot *« personne »*, en latin *« persona »* vient d'un mot grec *« prosôpon »* et signifie« masque » ; celui que portait un acteur dans une pièce de théâtre, et par la suite, ce mot *« prosôpon »* ce mot a été utilisé pour désigner le rôle assumé par unacteur dans un théâtre. Dans la culture profane, ce terme a exclusivement un sens fonctionnel. C'est valable pour la Grèce, mais aussi pour la Rome antique. C'est d'abord le stoïcisme romain de l'époque impériale qui fait évoluer la compréhension de ce terme, à partir de l'idée de rôle assigné à chacun par le destin, vers celle de *« personne juridique »*, sujet de droits et de devoirs[72]. Les Pères de l'Église des cinq premiers siècles, tant grecs que latins, prennent à leur compte ce terme de *« persona »* pour en approfondir le sens et en faire un concept théologique performant, apte à résoudre les nombreuses querelles dues aux hérésies des premiers siècles de l'Église. Ces désaccords doctrinaux portaient le plus souvent sur la définition et la compréhension des dogmes concernant la nature du Christ et la compréhension théologique du mystère de la Trinité. Tertullien a été le premier à employer à propos des trois noms divins le terme de personne[73]. Il pourvoyait ainsi la pensée chrétienne en sa genèse d'un outil conceptuel propre à l'élaboration et à l'approfondissement de la théologie chrétienne au long des âges, mais notre auteur offrait aussi aux penseurs chrétiens pour développer une anthropologie typiquement chrétienne, favorable à une meilleure compréhension de l'être humain et de sa dignité propre.

Pour sa part, Tertullien utilise cette notion de « *persona* » dans sa réfutation des « *monarchiens* »[74] à propos de la Trinité tout en soulignant la portée christologique de

---

[72] Michel LAMBERT, *in Grand Dictionnaire de la philosophie*, sous la direction de M. BLAY, Larousse, CNRS éditions 2005, p. 787- 788.
[73] Cf.Bernard SESBOÜE, *Croire*, Paris, Droguet/ Ardent, 1999, p. 415.
[74] La Monarchie était une position théologique qui pouvait s'interpréter de façon orthodoxe ou hétérodoxe. Elle met l'accent sur l'unicité de Dieu et reconnaît dans le Père le principe même de la divinité. Dans la Trinité, tout part de la Personne du Père, c'est lui qui engendre son Verbe et c'est du Père que procède l'Esprit, du moins, dans la bonne tradition théologique d'Orient. De là à nier l'égalité

ce mot. Le Christ de Tertullien s'inscrit dans l'histoire humaine et y reste présent. Le Christ est étroitement lié à la création, contrairement à la pensée de certains auteurs que Tertullien combat de toute son énergie comme ce fut le cas avec Marcion. Ainsi, l'incarnation du Fils de Dieu [75]ne se pense que dans une perspective de salut parce qu'elle est comprise comme une recréation du premier homme, image de son Créateur. Sous l'influence de la tradition juridique, Tertullien donne au mot « persona » une connotation réaliste : «*persona*» prenait le sens de «*res*». Le sens fonctionnel originel de l'équivalent grec «*prosôpon*» était dès lors évacué[76]. Grâce à l'audace intellectuelle de Tertullien, un terme choisi dans la culture profane de son temps et introduit dans l'élaboration de la pensée théologique allait permettre à d'autres penseurs chrétiens de l'antiquité d'approfondir la réflexion sur la spécificité et la dignité propre de l'être humain[77]

C'est toujours dans ce climat de controverses théologiques que Saint Augustin est amené à réfléchir sur le terme «*persona*» et l'opportunité de son usage dans la christologie où il le dote d'un sens positif en utilisant des expressions comme *«unitas personae»* ou encore *«una persona*». En appliquant l'expression *«una persona»* à l'homme, composé d'une âme et d'un corps, de façon analogique, Saint Augustin montre combien *« persona »* ne signifie pas seulement sujet logique d'attribution, mais aussi « *principe ontologique* du *Christ unique »*[78]. Il est intéressant et même utile de rappeler en substance le contexte théologique qui est à la base de cette appropriation du terme *« personne »* par les premiers Pères de l'Église et de souligner ensuite les différents usages que les Pères, premiers théologiens chrétiens, font de ce concept, à travers quelques-uns de leurs représentants orientaux et occidentaux. Ce qui est déjà net, c'est que les Pères grecs aussi bien que latins vont donner à ce terme de «*personne*» ou «*hypostase*» une connotation métaphysique, spirituelle très importante qui se retrouve

---

entre les Personnes divines ou même la nature divine du Fils et de l'Esprit, le pas pouvait très vite être franchi. D'où le « s*ubordinationisme* » par exemple.

[74]Jérôme ALEXANDRE, *Le Christ de Tertullien,* Paris, DDB, (*Coll. Jésus et Jésus Christ n° 88*), 2004, p. 285-287.

,

[76] Bernard STUDER, *in* Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien, t. 2, Paris, Cerf, 1990, p. 2005-2006.

[77] Pour aller plus loin dans la connaissance de la vie et de la pensée de Tertullien, nous signalons deux ouvrages: Jérôme ALEXANDRE, *Tertullien Théologien,* Parole et Silence, 2012, et celui de Philippe HENNE, *Tertullien*, Paris, Cerf, 2011.

[78] Bernard SESBOÜE*, Croire*, *op. cit.*.

en arrière-plan de l'histoire de la vie religieuse. Une telle conception chrétienne de la personne détermine le sens des rapports du sujet humain avec l'institution dans le domaine de la vie religieuse.

A. LA REFLEXION AUTOUR DE LA PERSONNE DU «*FILS*» DURANT LA CRISE ARIENNE

La doctrine d'Arius (vers 260-336) pourrait se résumer en un certain nombre d'affirmations qui allaient nourrir l'histoire de la controverse sur l'arianisme. Ainsi, il y a trois hypostases divines. En cette période de l'histoire théologique (première moitié du IV^{e} siècle), le sens «d'*hypostasis*» oscillait encore entre *nature* (substance) et *personne.* Seul le Père est Dieu au sens plein du terme. Lui seul est «*agennetos*», inengendré et comme tel non soumis au devenir. Seul le Père est «*aidios*», éternel. Il est « *Anarchos*», sans principe, *«Atreptos»,* immuable et *«Anallaiôtos»*, invariable.

Tout ce qui n'est pas Dieu en ce sens, accède par la volonté divine, du néant à l'existence. Le Père seul étant «*agennetos»,* tout le reste est nécessairement *«genneton»,* soumis au devenir. Ainsi, le Fils, deuxième hypostase divine, se trouve sans équivoque dans le domaine de la réalité créée, puisqu'il a un commencement. En clair, le Fils a surgi du néant par un acte de la volonté de Dieu. Arius discerne de façon intellectuelle et intuitive *« un moment de la durée où le Fils n'était pas* ». Selon lui, la génération du Fils se situe dans le temps et avant les siècles. Le Fils n'est pas la substance du Père, mais il est étranger et dissemblable en tout à la substance et à la personnalité du Père. Le Fils a été créé comme intermédiaire et instrument de la création, par lui, tout a été créé.

Contrairement au Père, le Fils est *«treptos»,* soumis au changement et doué d'une volonté libre si bien qu'il peut choisir entre le bien et le mal. Mais de fait, il choisit le bien, uni par-là à la volonté de Dieu. L'incarnation du Verbe, selon Arius s'est faite par l'accueil d'un corps sans âme. Par conséquent, quand l'Écriture parle de la souffrance de Jésus, de son angoisse mortelle, de ses pleurs, de sa faim et de sa soif, il faut imputer ces émotions au Logos lui-même, ce qui montre que, malgré sa position particulière, il n'est pas sur le même plan que Dieu, mais totalement différent du Père[79].

Avec de telles affirmations, la crise était désormais ouverte. La première réplique de poids à ce nouveau courant théologique allait être le Concile de Nicée (325) qui ne se

---

[79] SMULDERS, Matthieu de DURAND, Charles MOREL et Gilles PELLAND, *Hilaire de Poitiers*, *la Trinité I-III*, Paris, Cerf, 1999, p. 19-20.

contenta pas de condamner les thèses du prêtre Arius, mais s'appliqua surtout à définir un contenu doctrinal précis au sujet de la personne du Fils. Cela constituait déjà un jalon important dans l'élaboration et la mise en place du dogme trinitaire lui-même. En adoptant le terme «*homoousios», «de même nature»,* cher à l'empereur, le Concile de Nicée affirmait à l'encontre d'Arius que le Fils « est de la même substance que le Père ». Il est Fils unique, engendré du Père, c'est-à-dire, né de la substance du Père et non créé. Le Fils est de même nature que le Père[80]. Le souci constant des Pères de l'Église surtout durant cette période qui va du IVe au VIIIe siècle était d'établir sur le plan théologique, l'unité de nature et la distinction des trois personnes divines en puisant dans la métaphysique antique, pour doter leur notion de « *personne* » d'un riche contenu spirituel. Cette notion théologique de « *personne* » comme outil d'intelligibilité du dogme de la Trinité, devait se révéler précieuse une fois appliquée analogiquement au sujet humain. Elle ouvrait la porte à une conscience plus aiguë de l'être humain, de sa dignité et de ses droits spécifiques. Le droit sacramentaire allait d'ailleurs grandement y contribuer.

B. LA TRINITE DES PERSONNES DIVINES ET SON USAGE ANALOGIQUE DANS LA COMPREHENSION DE LA PERSONNE HUMAINE CHEZ LES PERES GRECS ET LATINS

Dans un contexte de controverses théologiques qui a profondément ébranlé l'Église du IV^{e} siècle aussi bien en Orient qu'en Occident, les Pères de l'Église ont trouvé dans la notion de la Trinité des personnes divines, un cadre idéal pour réfléchir sur le concept de la personne. Leur réflexion, ordonnée avant tout à une intelligibilité du Mystère de Dieu dans un souci d'orthodoxie : une seule nature divine en trois personnes ou hypostases, a finalement été appliquée avec bonheur sur l'être humain, par analogie, permettant ainsi de dégager une compréhension inédite du sujet humain, de sa nature, de sa dignité et de son statut dans le monde. C'est bien dans ce contexte théologique que se noue le concept de *«personne humaine»*. Cette perception de la personne humaine, trouvera son moyen d'expression idéale dans la lente émergence des institutions de vie religieuse. A travers l'histoire de ces institutions religieuses, dépendantes de la grande Institution qu'est l'Église, la personne humaine va s'exprimer tout au long de l'histoire chrétienne comme une « *relation* » : relation à soi-même, relation au monde, relation

[80] *Ibidem.*

aux autres et relation à Dieu dont l'homme reste « *l'image* », d'après la Bible[81]. A ce titre, nous pouvons dire que la personne humaine s'exprime, se donne et se révèle dans une institution qui objective, vérifie, garantie et authentifie la qualité des relations de la personne avec ses semblables et avec le monde qui l'entoure. L'aptitude de la personne humaine à entrer en relation avec ses semblables constitue la preuve, le test de sa capacité de relation avec Dieu, en sa réalité transcendante et spirituelle.

La réflexion des Pères grecs présente une grande constance au sujet de l'unité de la nature divine et de la distinction des trois personnes de la trinité. Le traité de saint Basile sur le Saint Esprit par exemple,[82]est une œuvre commandée de l'extérieur. C'est à l'instigation d'Amphiloque que Basile écrit son traité pour réfuter les accusations dont il faisait l'objet au sujet du troisième membre de l'antique doxologie trinitaire : le Saint-Esprit, doxologie remise à l'honneur par Basile pour son Église. L'égalité d'honneur de l'Esprit avec les deux autres membres de la Trinité est soulignée par la préposition « avec » (*soûn*) Malgré le silence de Nicée au sujet de l'Esprit et un manque évident de la tradition théologique sur le sujet, saint Athanase avait déjà franchi le cap en déclarant l'Esprit « *consubstantiel* » au Père et au Fils. Le but de l'œuvre de Basile fut donc de démontrer que l'Esprit partageait la même glorification que le Père et le Fils, même s'il était le troisième à être mentionné dans la doxologie[83]. Un tel ordre n'impliquait en rien l'infériorité de l'Esprit par rapport aux deux autres personnes de la Trinité. Pour Basile, l'unité de louange se fonde sur la communauté de la nature divine. L'auteur l'explique en établissant une équivalence entre l'identique en honneur « *homotimos* » et l'identique en nature *« homoousios* », sur la base des Écritures[84].

Tout en étant redevable à la doctrine trinitaire d'Alexandrie, Basile ira plus loin en la matière en se frayant son propre chemin. Il voit dans les propriétés des *hypostases*, ce qui caractérise les « *prosôpa* ». Il compare ainsi l'Esprit au Père et au Fils et déclare en

---

[81] *Gn.*(1, 27).
[82] Saint Basile (329-379), saint Grégoire de Nazianze (329-390) et saint Grégoire de Nysse (331-…), les trois grands Cappadociens dont la réflexion théologique et les œuvres spirituelles et mystiques marqueront profondément l'Église d'Orient et auront une influence en Occident tout au long de l'histoire de l'Église. En plus de son rôle de pasteur et d'évêque, saint Basile connaîtra une postérité particulière dans le domaine du monachisme grâce à ses *« Grandes et Petites Règles* » qui ont profondément inspiré et modelé le monachisme oriental jusqu'à nos jours.
[83] Basile de Césarée, *Contre Eunome*, introduction, traduction et notes, Bernard SESBOÜE (*et alii*), Paris, Cerf, (*Sources Chrétiennes* n° 305), t. 2, 1983.
[84] BASILE DE CESAREE, SUR *le Saint Esprit,* Traduction, texte et notes : Benoît PRUCHES, Paris, Cerf, (*SC*, n° 17bis), 1968, p. 109.

l'affirmant «*de Dieu*» qu'il tient du Père comme le Fils, la communication de la nature divine. Restait alors à résoudre l'épineuse question : la distinction des deux processions, celle du Fils et celle de l'Esprit. Ni Athanase, ni Basile, ne nous en livrent des explications définitives. « Il suffit de savoir que l'Esprit Saint n'est pas une créature et n'est point au nombre des œuvres, car, rien d'étranger ne se mêle à la Trinité. Cela suffit aux fidèles », nous avertit Saint Basile[85].Dans une lettre au Comte Térence, Basile cherche à résumer sa pensée :

> *« S'il faut que nous exprimions brièvement notre sentiment, nous dirons que le rapport qui existe entre le commun et le particulier est le même que celui qui existe entre la substance et l'hypostase. Chacun de nous participe à l'être par le principe commun de la substance, et il est un tel ou une telle par ses caractères propres. De même ici, le principe de la substance est commun comme la bonté, la divinité et tous les autres attributs qu'on peut imaginer ; mais l'hypostase est considérée dans le caractère propre de la paternité, ou de la filiation ou de la puissance sanctificatrice… pour que tout ensemble, le principe de la consubstantialité soit gardé dans l'unité de la divinité et que la connaissance que la piété donne du Père, du Fils et du Saint Esprit soit prêchée dans l'hypostase parfaite et entière de chacun de ceux qui sont nommés »*[86].

Grand ami de Saint Basile dont il partage la destinée de pasteur d'Église, Grégoire de Nazianze a pris la Trinité comme axe central de sa réflexion théologique[87]. Il situe la révélation de la Trinité dans une ample perspective historique ordonnée par la pédagogie divine. Ainsi, l'Ancien Testament clairement manifesté le Père et obscurément le Fils. Le Nouveau Testament a révélé le Fils et il a insinué la divinité de l'Esprit. Maintenant, l'Esprit vit et se fait connaître (dans l'aujourd'hui de l'Église). Grégoire insiste sur l'unité ou l'identité de l'essence : « une seule nature (divine) en trois propriétés ». Il souligne tout aussi la distinction des trois hypostases, leurs caractéristiques ou particularités et leurs relations mutuelles : « *Le Père inengendré », « la génération éternelle du Fils », « La procession de l'Esprit ».* Il s'agit là de trois propriétés d'ordre intellectuel, parfaites, subsistant par elles-mêmes, distinctes par leur nombre, mais non par la divinité[88].

---

[85] *Ibid.*, p. 215.
[86] BASILE, *Lettre 214, 3-4* au Comte Térence, cité par Michel SPANNEUT dans son ouvrage *: Les Pères de l'Église (du IV^e^-VIII^e^ siècle)*, Paris, Desclée, t. 2, 1990.
[87] Cf. Philippe MOLAC, *Douleur et transfiguration,Une lecture du cheminement spirituel de saint Grégoire de Nazianze*, Paris, Cerf, (*Cogitatio Fidei*), 2006.
[88] Michel SPANNEUT, *Les Pères de l'Église*, *op. cit*., p. 44.

« Que manque-t-il à l'Esprit pour être le Fils ? (…) Nous disons qu'il ne lui manque rien, car, rien ne manque à Dieu. Mais, c'est la différence de la manifestation, si je puis dire, ou de la relation entre eux qui crée aussi la différence de leur nom. Rien non plus ne mangue au Fils pour être le Père, car, la filiation n'est pas un manque. Mais, il n'est pas pour autant le Père, sinon, il manque aussi quelque chose au Père pour être le Fils, car le Père n'est pas le Fils. Mais, ces termes n'expriment nullement un manque ou une subordination selon la substance, et les expressions «ne pas être engendré», «être engendré» et «procéder» désignent le Père, le Fils et celui dont on parle ici : l'Esprit saint. Ainsi, on sauvegarde la distinction des trois hypostases dans l'unique nature et l'unique dignité de la divinité (…) Les trois sont Un au point de vue de la divinité et l'Un est trois au point de vue des propriétés »[89].

Grégoire de Nysse, très proche de Basile, non seulement par les liens du sang (les deux sont frères) mais aussi par la fonction épiscopale. Et à ce titre, les deux frères partagent les mêmes préoccupations théologiques et pastorales. Comme son aîné, Grégoire de Nysse confesse et proclame la divinité du Saint Esprit. Mais surtout, il défend l'unité de nature de la Trinité et appuie son argumentation théologique sur la formule rendue officielle par le Synode d'Alexandrie en 362 pour parler de la Trinité : «*Une substance, trois hypostases*»[90]. La distinction des personnes ne vient que de leur relation. Le Père étant seul cause et les deux autres causés. Le Fils est et demeure «*monogène*» tandis que le Saint Esprit procède du Père par le Fils. Cet enseignement sera classique dans l'Église d'Orient[91]. Dans cette lettre du Pseudo Basile dont le véritable auteur n'est autre que Grégoire de Nysse lui-même, nous lisons :

« *Ce qui est dit d'une façon propre est indiqué par le mot 'hypostase'. En effet, lorsqu'on dit '*homme'*, on introduit dans l'oreille, par la signification indéfinie de ce mot, une idée quelque peu diffuse ; de sorte que si la nature est indiquée en vertu de ce nom, la chose qui se tient dessous et qui est indiquée proprement par son nom, n'est pas signifiée. Au contraire lorsqu'on dit '* Paul', *on montre la nature subsistant dans la chose indiquée par ce nom. C'est cela* 'l'hypostase'*, ce n'est pas la notion indéfinie de* 'substance' *qui ne trouve aucune stabilité par suite de la communauté de la chose signifiée, mais cette notion qui délimite et définit ce qu'il y a de commun et d'indécis dans certain objet déterminé, à l'aide de ses propriétés manifestes.*

Pour cette raison, dans la communauté de la substance, nous déclarons inconciliables et incommunicables les marques distinctives qui sont considérées dans la Trinité et par lesquelles se constitue la particularité des Personnes qui nous ont été transmises par la foi : chacune est comprise

---

[89]GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours théologiques,* 31, 9-10, Paris, Cerf, (*SC,* n°250), 2008, p.290-293.
[90]*Ibid.,* p. 66.
[91] Cf. Grégoire de Nysse, *Contre Eunome* I, 1-146., Paris, Cerf, (*SC*, n°521), 2008.

différemment par ses marques distinctives particulière, en sorte qu'à l'aide des signes que j'ai dits, on peut découvrir ce qui sépare les hypostases »[92].

Cette lente et longue élaboration de la doctrine sur les personnes divines, mise en route avec Nicée, défendue par Saint Athanase, le grand champion de l'orthodoxie en Orient, fixe de façon définitive les éléments dogmatiques sur lesquels va reposer la foi trinitaire de l'Église aussi bien en Orient qu'en Occident[93]. Toute cette réflexion théologique sur la Trinité des personnes divines, leur distinction et les relations entre elles, reste aussi bien en Orient qu'en Occident, le creuset à partir duquel, va prendre sens la compréhension de la personne humaine tout au long de l'histoire chrétienne, même si beaucoup d'effort allait encore être déployé de part et d'autre pour dépasser les heurts suscités par les différences de contenu que chacune des deux traditions mettait sous les termes comme « *nature », « ousie », « substance », « personne » et «hypostase*»[94]. Avec le temps, tout le monde finira par tomber à peu près d'accord sur l'équivalence des termes « *personne* » cher aux latins et « hypostase » terme d'origine orientale. Un tel effort technique d'intelligibilité de la Révélation Judéo Chrétienne trouve son répondant qualifié chez les Pères latins, surtout ceux des cinq premiers siècles de l'histoire de l'Église. En choisissant quelques-uns d'entre eux, nous voulons souligner leurs accents propres et leur manière d'articuler une même donnée de foi qui s'offrait à tous finalement: la foi en la Trinité des personnes divines.

La réflexion des Pères latins sur la Trinité est plus discursive que celle des Pères d'Orient. Elle reprend l'essentiel de la théologie orientale sur la question : unité de la nature divine, distinction des personnes divines et leurs relations dans la Trinité. Mais les Pères d'Occident, avec saint Augustin surtout, restent plus sensibles au développement historique de l'Économie du salut et font une plus large place à la philosophie dans leur élaboration théologique. Le traité d'Hilaire sur la Trinité, tout particulièrement les trois premiers livres, s'affiche comme une solide catéchèse profondément ancrée dans la foi baptismale la plus sûre[95]. Si son œuvre est celle d'un

---

[92] Pseudo Basile, *Lettre 38, 2-3,* cité par Michel SPANNEUT dans son ouvrage : *Les Pères de l'Église*, *op. cit*., p. 66.
[93] Anne-Marie VANNIER*, La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2009, p. 92-93.
[94] Cf. Marie Odile BOULDOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie.Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994, p. 335-529.
[95] Plusieurs autres auteurs occidentaux pourraient être évoqués ici autour de la question trinitaire, nous avons retenus saint Hilaire de Poitiers (315-367) et saint Augustin (354-430) parmi les plus représentatifs, selon nous, pour illustrer notre sujet.

théologien, sa visée profonde est pastorale[96]. En tant qu'évêque et témoin des ravages de l'hérésie arienne, Hilaire prend à cœur le rassemblement de tous les croyants qui rejetaient l'arianisme. L'étude qu'il fait au sujet des personnes trinitaires se situe dans la perspective de l'économie. Les trois personnes de la Trinité sont envisagées sous le rapport du salut de l'homme à travers l'histoire. La quête théologique de l'auteur se transforme elle-même en prière à un certain moment :

> « *La plus grande récompense que puisse m'apporter l'usage du langage que vous m'avez accordé, c'est de vous servir en proclamant ce que vous êtes, c'est-à-dire le Père et le Père d'un Dieu Fils unique, de démontrer cette vérité devant le monde qui l'ignore ou les hérétiques qui le nient »*[97].

Cette proclamation, l'auteur la fait essentiellement à quatre niveaux en nous parlant du Père, du Fils incarné, de L'Esprit, du rapport entre le Père et le Fils. Du premier, le Père, Hilaire répète avec ses homologues d'Orient qu'il est « *Inengendré, éternel, ayant toujours en lui d'être toujours »* (Jn 1,14). A propos du Fils, Hilaire rappelle « *qu'il n'avait pas besoin de se faire homme, lui par qui l'homme a été fait, mais nous avions besoin, nous, que Dieu* 'devînt chair et habitât parmi nous[98]' *c'est-à-dire que, par l'assomption d'une seule chair, il s'établit à l'intérieur de toute chair*[99]*».*

Hilaire est beaucoup plus discret vis-à-vis de l'Esprit et estime que :

> *« S'il ne convient pas de se taire à son sujet, il n'est pas indispensable non plus d'en parler»*, donc «*puisqu'il existe, qu'il est possédé et qu'il est Esprit de Dieu, que cessent désormais les discours des détracteurs ! Quand ils demandent par qui il est, et pourquoi ou quel il est, notre réponse leur déplaira peut-être quand nous disons : il est par celui par qui sont toutes choses et à partir de celui de qui sont toutes choses »*[100].

Pour ce qui est du Père et du Fils, Hilaire insiste sur l'unité, la distinction et la réciprocité entre les deux, en s'inspirant profondément du début de l'Évangile de Saint Jean :

> « *Ainsi donc, Fils parfait d'un Père parfait, unique rejeton engendré d'un Père inengendré, ayant tout reçu de celui qui a tout, Dieu issu de Dieu, Esprit issu de l'Esprit, Lumière issue de la Lumière, il déclare avec assurance :* 'Le Père

---

[96]. Voir Philippe HENNE, *Introduction à Hilaire de Poitiers*, Paris, Cerf, 2006.
[97] Jacques LIEBAERT, *Les Pères de l'Église,* (I^e^-IV^e^ siècle), Paris, DDB, vol.1, 1986, p. 186.
[98] *Jn* 1,14.
[99] HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité* (I-III), *Texte critique*, SMULDERS, *traduction* G.M. de Durand (*et alii*), Paris, Cerf, (*SC*, n° 443), 1999, p. 100-104.
[100] *Ibid.,* p. 325.

est en moi et moi dans le Père'… *Le Père est dans le Fils parce que le Fils est issu de lui ; le Fils est dans le Père parce qu'il ne tient pas d'ailleurs son être de Fils. L'unique Engendré est dans l'Inengendré parce que l'Unique Engendré vient de l'Inengendré. Ainsi, ils sont mutuellement l'un dans l'autre »*[101].

L'œuvre théologique d'Augustin présente des traits spécifiques liés aussi bien à sa personnalité qu'à son éducation. Il se distingue des Pères Grecs, mais aussi des autres Pères Latins dont il relève pourtant de par sa culture théologique et humaine. Il y a de l'africanité chez Augustin dans sa manière personnelle et tout à fait originale de s'approprier la réflexion philosophique classique et de s'en servir dans sa propre quête spirituelle et plus tard, dans son *Œuvre dogmatique* que constitue son traité sur la Trinité. Saint Augustin est parmi les Pères occidentaux, celui dont la pensée théologique est la plus typée, la plus personnelle tout en s'enracinant dans l'humus de la tradition ecclésiale antérieure, son œuvre marquera non seulement la théologie, mais encore l'histoire de la spiritualité et le développement des institutions de vie religieuse en Occident[102]. Contrairement à bon nombre de ses écrits qu'on pourrait qualifier « d'œuvres de combat », comme son travail sur l'Exégèse par exemple[103], le Traité sur la Trinité ne laisse pas supposer un arrière-plan doctrinal tourmenté par les luttes contre les errances théologiques, l'œuvre manifeste plutôt la volonté déterminée de son auteur, de réfléchir de façon systématique sur les fondements mêmes qui définissent la foi chrétienne : la Trinité des personnes divines. Tout en reprenant la doctrine de ses prédécesseurs sur l'unité de la *substance* ou de la nature divine et la distinction des trois personnes en Dieu, Augustin va approfondir le sujet et l'ouvrir à l'âme humaine par la voie de l'analogie entre le mystère de Dieu et la nature de l'âme humaine. Sa réflexion sera déterminante dans la compréhension de la personne humaine du point de vue chrétien. Elle favorisera indubitablement la lente prise de conscience de la dignité de la personne tout au long de l'histoire de l'Église, et tout particulièrement au long de l'histoire des institutions de la vie religieuse. Nous voyons ainsi se dessiner de manière croissante les droits spécifiques et les devoirs de la personne engagée dans l'une ou

---

[101] *Ibid.,* p. 341.

[102] Nous renvoyons aux l'ouvrages de .Serge LANCEL, *Saint Augustin, Paris, Fayard,* 1992 ; Peter BROWN, *La vie de Saint Augustin,* traduit de l'anglais par Jeanne-Henri MARROU, Paris ; Seuil, 1971. Enfin, aux *Actes* du Colloque international: « Saint Augustin, africanité et universalité », Annaba, du 1-7 avril 2001, Textes réunis par Pierre Yves FUX, Jean Michel ROESSLI et Otto WERMELINGER, Éditions Universitaires, Fribourg, 2003.

[103] Michel SPANNEUT, Les Pères de l'Église, *op.cit*. p. 202.

l'autre institution évangélique et ecclésiale. Rien de surprenant à ce niveau, si Augustin, jeune converti, devient fondateur de deux communautés qu'il dote de « *règles monastiques* ». Des textes à travers lesquels se noue déjà admirablement notre problématique : *« le rapport de la personne à l'institution* ». Nous n'y sommes pourtant pas encore. Pour le moment, il nous faut préciser les perspectives théologiques qui commandent la réflexion d'Augustin sur la Trinité.

Augustin propose d'abord une interprétation philosophique pour aider à la compréhension du mystère révélé de la Trinité. Ainsi, quand on parle de « *relation* », *« on vise ce que l'on est par rapport à l'autre* ». La relation implique le nombre tandis que la « *substance »* exige « *l'unité »* :

> *« Il est absurde de dire la substance relativement », « mais, nous croyons à une Trinité de personnes relatives l'une à l'autre et à l'unité d'une égale essence qui est Amour ».*

Le Père et le Fils sont ensemble l'unique principe de l'Esprit Saint qui est *« de l'un et de l'autre ».* Mais, l'Esprit procède du Père « *principalement »* parce que le Fils reçoit lui-même du Père son rôle.

Un peu plus loin dans le traité (*Livres VIII-XV*), Augustin découvre, à travers une fine et profonde analyse introspective, les analogies de la Trinité dans l'âme humaine, faite à l'image de Dieu et parole de Dieu elle aussi. C'est ici justement qu'Augustin fait preuve d'originalité dans le domaine de la théologie trinitaire. Dans son étude de la *mémoire, de l'intelligence et de la volonté,* l'auteur discerne les *« vestiges »* mêmes des trois personnes de la Trinité et, dépassant la simple comparaison, il y reconnaît un chemin ouvrant sur le mystère. Un mystère inaccessible. Ici, la raison éveille la contemplation, mais l'une et l'autre s'arrêtent au seuil de l'insondable[104]. Dans les deux citations suivantes, tirées du Livre V, Augustin met bien en relief le souci théologique qui sous-tend tout son traité : maintenir à la fois la distinction des personnes, touchant le domaine des relations et l'indivisible unité de la Trinité, en ce qui concerne l'essence divine :

> « *En Dieu, rien ne se dit selon l'accident, parce qu'en lui, il n'y a rien de changeant ; et pourtant, tout ce qui se dit de Dieu ne se dit pas selon la substance. En effet, il se dit relativement à quelque chose, ainsi, «* Père » *par*

[104]*Ibid.* p. 206.

rapport au « Fils »*, et «* Fils » *par rapport au* « Père »*, ce qui n'est pas un accident, puisque l'un est toujours «*Père» *et l'autre toujours* « Fils »*. Ce n'est pas selon la substance qu'ils sont appelés ainsi, puisque ces noms ne leur sont pas donnés par rapport à eux-mêmes, mais par rapport l'un à l'autre réciproquement. Ainsi, quoiqu'il y ait une différence entre être Père et être Fils, la substance n'est pas différente, car ils ne sont pas nommés ainsi quant à la substance, mais relativement, relation qui n'est pas pour autant un accident, parce qu'elle n'est pas objet de changement »*[105].

« Il y a des gens qui sont tout décontenancés quand ils entendent dire : Le père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint Esprit est Dieu et cependant, la Trinité n'est pas trois Dieux, mais un seul Dieu. Ils cherchent de quelle manière le comprendre, en particulier quand on leur dit : La Trinité opère inséparablement dans tout ce que Dieu fait; *et pourtant, on a entendu une voix du Père qui n'est pas la voix du Fils, celui qui est né et a souffert dans la chair, qui est ressuscité et est monté aux cieux, c'est le Fils seul. Ils veulent comprendre comment cette voix qui fut celle du Père seul a été l'œuvre de toute la Trinité. Comment cette chair, dans laquelle seul le Fils est né de la Vierge est la créature de cette même Trinité ; comment cette forme de colombe sous laquelle seul l'Esprit Saint est apparu eut pour artisan cette même Trinité encore…En effet, la Trinité n'opère pas inséparablement, mais le Père fait telles choses, le Fils telles choses, et telles choses le Saint Esprit. Pareillement, s'ils font certaines choses collectivement et certaines choses individuellement, la Trinité n'est donc pas inséparable »*[106].

Cette présentation de quelques témoins de la théologie patristique au tournant des IV^{e} et V^{e}siècles en Orient et en Occident permet de comprendre jusqu'à quel point les premiers Pères ont exploité un concept jurique, *« persona »,* disponible dans l'espace du droit romain, et mis au point par l'effort de quelques juristes. Effort d'analyse jurique qui n'a pu être mené jusqu'au bout avec la reconnaissance de la dignité et des droits universels de la personne humaine, tellement les impératifs d'ordre économique, les convenances sociologiques, le souci de la cohésion et de l'équilibre social, rendaient inconcevable l'idée d'une société sans sa *« population servile ».*

En entreprenant une réflexion systématique sur la base du concept de «*personne*», les pères des cinq premiers siècles de l'Église opèrent une authentique *« inculturation théologique* » qui les mène, à travers des joutes doctrinales et des définitions conciliaires, à doter le concept de « *personne »* d'une richesse sémantique inédite, sous la double inspiration de l'Écriture et de la philosophie. La réflexion théologique sur l'Esprit Saint en tant que troisième personne de la Trinité a eut plus de difficulté à se

---

[105]SAINT AUGUSTIN, *De la Trinité*, (V, 5,6). *Texte et traduction bénédictine*, Paris, Desclée, 1955.
[106]*Ibid.,* (V, 8-VI, 13).

formuler et à s'imposer clairement sur le plan dogmatique. Elle a pourtant fini par s'établir comme une composante essentielle du dogme chrétien au tournant de l'âge patristique malgré les différences de formulation de la *« procession »* de l'Esprit. Sa divinité et sa dimension personnelle sont reconnues tant en Orient qu'en Occident. La réflexion théologique sur l'Esprit jusqu'à nos jours, s'inspire et s'enracine dans cette théologie patristique des cinq premiers siècles de l'Église :

> *« L'Esprit est le vouloir, l'activité, l'amour. En Dieu, tout est personne. L'opération divine elle-même est une personne. Dans l'Esprit, action et personne se confondent. Il est l'action du Père et du Fils ; l'unique opération des deux autres personnes, leur vouloir commun. Il est une personne en deux autres. Il subsiste en lui-même, mais en tant que donation absolue de soi, donnée aux deux autres personnes. Il ne se présente jamais comme un « Je » face au Père et au Christ : il leur est intérieur. Il est en personne, le Mystère dont ils vivent, dans lequel ils sont le Père et le Fils dans l'unité absolue »*[107].

De cette fécondation mutuelle entre la foi et la raison philosophique qui accompagne toute l'histoire de la pensée théologique chrétienne, sort progressivement une approche de la personne qui non seulement éclaire le sens de l'Écriture en tant que donné révélé, mais encore, nourrit la conscience individuelle, permettant ainsi de passer de l'individu comme simple élément du groupe social à l'autonomie d'une personne humaine, détentrice de droits et sujet d'obligations.

Avec ces premiers Pères de l'Église et plus particulièrement saint Augustin, un seuil décisif d'intelligibilité est franchi au sujet de la *personne.* Nous passons du simple *individu* à la *personne* comprise comme sujet subsistant de nature spirituelle. C'est une révolution du sens que saint Augustin accomplit quand il introduit le concept de «*personne »* en christologie, dotant ce terme d'un sens positif « *unitas personae ».* En appliquant l'expression *« una persona »* à l'homme composé d'une âme et d'un corps, Augustin veut nous montrer que *« persona »* ne signifie pas seulement « *sujet logique d'attribution »,* mais aussi « *principe ontologique du Christ unique »*[108].

C'est dans cette même perspective à la fois morale et spirituelle, dans la compréhension de la notion de *« personne* » qu'un autre témoin de l'époque, Boèce, né en 480, auteur latin et philosophe pro-chrétien résume en une phrase lapidaire unique en

---

[107] François Xavier DURRWEL, *l'Esprit Saint de Dieu*, Paris, Cerf, 1983, p.150-151.
[108] Angelo di BERARDINO, Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien*,* Paris, Cerf, t. 2, 1990, p. 2005-2006.

son genre, toutes les autres recherches en cours sur le sujet. Pour Boèce en effet « *La personne est une substance individuelle de la nature rationnelle » (naturae rationalis individua substantia)*[109].

C'est sur de telles bases que beaucoup plus tard, la philosophie de la personne va s'élaborer dans l'Occident, avec des accentuations et des fortunes diverses selon les époques, de la période médiévale jusqu'aux temps modernes par exemple, La personne sera appréhendée comme sujet de droits et d'obligations dans l'ordre moral et juridique, une substance de nature rationnelle caractérisée par sa singularité, son incommunicabilité, sa complétude au sens d'autosuffisance et d'autonomie. La personne ainsi comprise se distingue de l'individu par son appartenance au monde spirituel[110].Comme telle, la notion de *« personne* », en son application humaine, se révèle porteuse d'une destinée qui transcende le sujet en l'aspirant toujours au-delà d'elle-même en une tension d'accomplissement progressif jamais achevée.

Ainsi, à l'époque moderne, L'homme se comprend comme personne possédant en elle-même la loi morale, principe de raison, qui fonde sa liberté et sa responsabilité. Pour Kant, l'essence de la personnalité se trouve dans la liberté qui ne signifie nullement la faculté d'agir à sa guise, mais plutôt une disposition propre à l'humain de s'ouvrir à la moralité. Le sens de l'obligation ou du devoir nous est intérieur, c'est même un *« impératif catégorique* ».C'est la disposition à l'humanité qui constitue la personnalité transcendante et raisonnable. La disposition à la responsabilité fait notre personnalité morale[111]. L'approche de la personne humaine est donc évolutive et s'enrichit au fil même de l'histoire de la pensée. Quoi qu'il en soit de cette évolution historique de la notion de personne, la tradition religieuse judéo chrétienne constitue l'incontournable creuset qui a permis l'exploration et l'approfondissement de la notion de *« personne »* dans la pensée occidentale.

En examinant le concept de «personne» à l'aide des outils philosophiques et scripturaires à leur disposition pour résoudre des difficultés d'ordre théologique, les premiers pères de l'Église ont progressivement permis une prise de conscience de

---

[109]Michel BLAY, Grand dictionnaire de la philosophie, Larousse, CNRS Éditions, 2005, p. 788.
[110] Cf. Michel LAMBERT, *in* Grand dictionnaire de la philosophie*,* sous la direction de M. BLay, Larousse – CNRS Edition *2005*, p. 787.
[111] Jean- Pierre ZARADER, *Vocabulaire des Philosophes*, Paris, Ellipses, t. 3, 2002 p. 48.

l'originalité de l'humain qui devait aboutir à la reconnaissance de la dignité de la personne, de ses droits naturels inaliénables et par voie de conséquence, de ses devoirs envers ses semblables. On peut donc dire avec le théologien luthérien E. JÜNGEL que :

> La « *doctrine chrétienne du Dieu Trinité est la quintessence de l'histoire de Jésus-Christ, car, c'est en distinguant les trois personnes du Père, du Fils et du Saint Esprit, en un Dieu Unique que la réalité de l'histoire de Dieu et de l'homme accède à sa vérité »*[112].

La personne de Jésus-Christ, telle que l'Église primitive l'a comprise et en a faite l'expérience, en sa genèse institutionnelle, est donc déterminante pour traiter notre sujet centré sur la relation de la personne avec l'institution dans la vie religieuse. C'est ce qui nous amène à parler maintenant de l'enracinement biblique de la vision chrétienne de l'homme.

C. L'ENRACINEMENT BIBLIQUE DE LA VISION CHRETIENNE DE LA PERSONNE HUMAINE

L'anthropologie chrétienne en tant que *« vision théologique* » de la personne humaine s'enracine profondément dans l'Ancien Testament. Le Livre de la Genèse nous offre deux éléments fondamentaux d'interprétation et de connaissance de l'être humain dans son originalité ontologique. L'homme est créé dès l'origine à « *l'image et à la ressemblance »* de Dieu[113]. Mais ce premier homme, Adam, s'est délibérément séparé de Dieu par suite de son « *péché de désobéissance »*[114], entraînant dans sa chute le reste de l'humanité dont il était le représentant et le premier modèle[115]. Toute l'élaboration de la connaissance chrétienne de l'homme qui va s'opérer en grande partie grâce aux institutions religieuses de l'Église se fonde sur ces présupposés théologiques que sont les notions l'« *image* » et *de la « ressemblance* » d'une part et du « *péché »* d'autre part**.** Ainsi, la personne humaine apparaît dès le départ dans sa spécificité, sa grandeur unique au sein de la création, et en même temps, sa finitude est soulignée, ainsi que son besoin « *consubstantiel* » d'accomplissement de soi. L'homme pécheur est bien dans une situation de manque, d'éloignement par rapport à Dieu, situation de servitude par analogie. L'homme a besoin d'être libéré du péché, il a besoin de salut pour accueillir la vie en plénitude. Aussi les auteurs de l'Ancien Testament, surtout à travers le courant

---

[112] Cité par Bernard SESBOÜE, *Croire, op. cit.,* p. 424.
[113] Bible de Jérusalem, *Gn*. (1,26-27).
[114] *Gn.* (3, 6-11)
[115] *Gn.* (*3*, 15.17b).

prophétique, développent-ils une attitude spirituelle d'attente qui se cristallise autour de la figure du Messie Sauveur. C'est sur cette base que la figure de Jésus de Nazareth va être interprétée, reconnue et confessée, éclairée par les évènements de sa vie, dont sa « pâques ». Les auteurs du Nouveau Testament, Saint Paul en particulier, voient en Jésus de Nazareth, mort et ressuscité, l'antithèse du premier homme : d'Adam. C'est lui qui restaure, par sa vie et son œuvre le projet créateur de Dieu sur l'homme, projet défait par la désobéissance d'Adam et ses conséquences dans l'ordre moral et spirituel[116]. Ainsi apparaît cette comparaison asymétrique entre le « premier » et le « second » Adam ou encore l'« ancien » et le « nouvel » Adam d'après saint Paul :

> « *Il n'en va pas du don comme des conséquences du péché d'un seul homme : le jugement venant après un seul péché, aboutit à une condamnation, l'œuvre de grâce, à la suite d'un grand nombre de fautes aboutit à une justification. Si par la faute d'un seul, la mort a régné, du fait d'un seul homme, combien plus, ceux qui reçoivent avec profusion la grâce et le don de la justice, régneront-ils dans la vie, par le seul Jésus Christ* »[117].

1. L'homme, image et ressemblance de Dieu

Cette expression biblique *« image et ressemblance* » met l'accent sur l'originalité de l'être humain parmi tous les êtres vivants créés par Dieu. Une originalité qui souligne la grandeur et la noblesse de la nature humaine. L'homme est ainsi doté des attributs, des privilèges mêmes de Dieu. L'homme est « image de Dieu » parce qu'il jouit d'une âme intellectuelle, rationnelle, douée de volonté libre, capable d'amour et de choix[118]. Saint Irénée au deuxième siècle, définira l'homme comme *« capax Dei* », capable de Dieu. L'homme est fait pour accueillir Dieu, compris comme le *« Bien même* » d'après Saint Augustin[119]. Cette image et cette ressemblance sont les fondements de la liberté de l'homme, et par voie de conséquence, de sa responsabilité. Nous sommes ici à la racine de toute éthique du sujet. Créé libre, à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme

---

[116]Voir.Auguste SABATIER, *L'originedu péché dans le système théologique de Paul,* Paris, Ernest LEROUX, 1887 ; Louis LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde,* Aubier, 1961 ; Pierre del MARCO, *Péché des chrétiens et sainteté de l'Église selon les grandes Épitres de Saint Paul*,Thèse de doctorat présenté à la Faculté de théologie de Lyon le 2 mai 1968, p.136-142 ; Wilhelm VISCHER, *L'Écriture et la Parole,* Genève, Labor et Fides, 1985.

[117]*Rm*. (5,16-17). Cités d'après la Bible de Jérusalem.

[118] Sur le thème de *l'image et de la ressemblance*, nous renvoyons à Adalbert Gautier HAMMAN, *L'homme image de Dieu, Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris, Desclée, 1987 ; Jacques Fantino, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Thèse pour l'obtention du Lectorat en théologie à la Faculté dominicaine de théologie du Saulchoir, 24 mars 1984, Publication, Paris, Cerf, 1986.

[119] Saint Augustin, *De La Trinité* (VIII, 3-4) Texte et traduction bénédictine, Paris, Desclée 1955, p. 33.

est situé par Dieu dans une relation en dialogue avec lui. Rapport qui suppose la reconnaissance par l'homme de sa condition de créature et aussi de la nécessité dans laquelle il se trouve d'accueillir Dieu, qui est la vie en lui-même. C'est dans cette ouverture à Dieu, vécue dans l'amour et la liberté que l'homme vit, expérimente son rapport de ressemblance à Dieu. Une relation de gratuité puisque « *l'image et la ressemblance divine »* sont données à l'homme au départ comme pure grâce.

Par ailleurs, l'image et la ressemblance de Dieu concernent l'homme en tant qu'espèce vivante propre, dans la dualité sexuelle *« homme/femme* ». Le résultat de la décision divine « *Faisons l'homme à notre image »*, (*Gn* 1, 26) nous est signalé au verset suivant:« *Dieu créa l'homme à son image. À l'image de Dieu il le créa. Homme et femme, il les créa » Gn*. (1,27).

L'image et la ressemblance divine se reflètent sur le premier couple humain sous l'angle de l'unité profonde de leur nature sexuée qui fait s'écrier Adam d'admiration et de bonheur au chapitre 2 du *Livre de la Genèse* : « *Pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! Celle-ci sera appelée* 'femme ». Le jeu de mot entre *« ishsha* » et « *ish* » est net, il faut en reconnaître en Ève, le correspondant, le pôle féminin d'Adam. Le contexte est clairement celui de l'union conjugale entre l'homme et la femme. Il traduit l'originalité de ce rapport du couple humain fondé sur l'unité de deux personnes ne pouvant se maintenir que dans la reconnaissance du vis-à-vis[120]. C'est ce couple humain, image du Dieu Créateur qui reçoit de ce dernier le privilège insigne de partager son action et de la poursuivre, par la maîtrise, la gestion, la culture de cette création issue des « mains » de Dieu. L'homme peut ainsi, non seulement « nommer » le reste des animaux, mais encore exercer sur tout le règne animal, végétal et minéral sa supériorité, y tirant aussi sa propre subsistance. Il s'agissait là d'une relation de partenariat avec Dieu, à laquelle il est appelé et destiné pour son bonheur :

> « *Cet homme qui, selon le récit du premier chapitre de la Genèse, a été créé à l'image de Dieu, se manifeste dans le second récit, comme sujet de l'Alliance, c'est-à-dire un sujet constitué comme «personne», constitué à la dimension de partenaire de l'Absolu, en ce sens qu'il doit consciemment discerner et choisir entre le bien et le mal, entre la vie et la mort.(…) l'homme est* «seul», *cela veut*

[120] C'est ce que cherche à garantir le canon 1055 du *CIC* quand il traite de la nature de l'alliance matrimoniale. *«La communauté de toute la vie»* est tout aussi essentielle que la poursuite du « *bien des conjoints* », entreprise impossible sans la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre au cœur même de la communauté conjugale.

dire qu'à travers sa propre humanité, à travers ce qu'il est, il est en même temps constitué en une unique, exclusive, irréductible relation avec Dieu lui-même »[121].

2. *Le péché, une notion théologique*

Si l'expérience du mal reste en soi, une réalité de la condition humaine, perceptible par toute conscience humaine quel qu'en soit le conditionnement culturel, philosophique ou social, c'est pourtant dans le registre du rapport de Dieu avec l'homme, autrement dit, dans l'histoire de l'alliance et de la révélation biblique que la notion de péché prend sens et s'articule clairement[122]. Ainsi, pour la première fois, le péché apparaît dans le Paradis terrestre, au Jardin d'Éden sous forme d'un acte de volonté humaine en opposition avec la volonté souveraine du Créateur. L'hébreu utilise plusieurs vocables pour dire « *péché* ». Nous avons ainsi: « *ma'al* », « *àvon* » ou encore « *pessa* ». Ce que la Septante a rendu par : « *amartia* », « *anomia* », « *anomèna* », « *paraptôma* »[123].

Dieu défend un acte sous peine de mort (*Gn*, 3,3) à l'homme créé à son image et ressemblance. La notion d'un Dieu puissant, sage et juste ressort du premier récit de la Bible, et la défense imposée à l'homme par ce Dieu souverainement bon et parfait suppose nécessairement que l'homme jouit d'une volonté libre, intelligente et par conséquent, qu'il est un être responsable. Malgré la défense divine, un acte extérieur est accompli. Mais le mal n'est pas dans l'acte extérieur, il est dans la volonté qui désobéit :

« La tradition de l'Église appelle cette désobéissance, péché originel, à cause de sa nature d'opposition radicale au salut opéré par Dieu au nom de la prétention à se sauver soi-même. Le péché est d'abord un non sens ontologique parce qu'elle est la grotesque rébellion contre les choses telles qu'elles sont »[124].

Le coupable c'est l'âme qui commande aux organes du corps. Ainsi, le châtiment est imposé au coupable. La cause extérieure du péché, en d'autres termes, la tentation, si

---

[121] JEAN PAUL II, *Homme et femme Il les créa, une spiritualité du corps,* Paris, Cerf, 2010, p. 37.

[122] Nous renvoyons ici à l'ouvrage de Marcel NEUSCH, *Saint Augustin, splendeur et misère de l'homme, Paris,* Cerf, 2011, p. 160-166. Augustin fait partie de ces Pères de l'Église qui ont cerné la problématique du péché avec plus d'acuité grâce à une fine analyse de la psychologie humaine. Il rejette toute fatalité dans l'expérience du péché et met en lumière le rôle de la responsabilité individuelle et donc du libre arbitre. Selon Augustin, le péché se manifeste par la perversité d'une volonté qui se tourne vers les choses inférieures, rejette les biens intérieurs et s'enfle au dehors (cf. *Confessions*, VII, 16,22).

[123] Notre réflexion dans cette partie de travail s'appuie essentiellement sur une étude de François VIGOUROUX, Dictionnaire de la Bible, Paris, Letouzey / Ané, t. 5 1922, p. 7.

[124] Angelo SCOLA, *Jésus, Avenir de l'homme*, Paris, Salvator, 2012, p. 125.

perverse et virulente soit elle, n'a d'influence sur la volonté qu'autant que celle-ci le veuille bien et le permette. Elle peut diminuer ou entraver la force de la volonté, mais la tentation ne la supprime pas parce que la volonté de l'homme reste suffisamment maîtresse d'elle-même. C'est la raison d'être de la sentence de condamnation qui est tombée sur Adam et Ève coupables de désobéissance. Sentence toutefois mitigée bien que sévère et supposant une culpabilité grave du premier couple humain[125].

Une fois entré dans l'humanité, le péché s'y perpétue par des actes volontaires à travers toutes les générations. L'homme est ainsi en lutte permanente avec sa convoitise et sa concupiscence. Dans son Épître, l'Apôtre Jacques décrit en quelque sorte la logique interne du péché. Au départ, la convoitise enfante le péché et le péché parvenu à maturité enfante la mort[126]. En fait, le péché n'est possible que si la convoitise intérieure entre en ligne de compte et décide la volonté. Les pensées et les sentiments peuvent donc être coupables. L'attention se porte sur le cœur de l'homme et ce qui l'habite. Une partie essentielle de l'enseignement de Jésus dans l'Évangile se montre particulièrement attentive à cette dimension de l'être humain. Qu'est Le cœur, siège de tous les désirs de l'homme et lieu d'où peut sortir le meilleur, comme le pire. Toute la tradition monastique tant d'Orient que d'Occident, anachorétique ou cénobitique, va accorder une très grande importance au cœur du moine sous l'angle de sa connaissance, de sa garde ou plus généralement de sa conversion. Il y a là toute une dynamique spirituelle qui imprime aux institutions monastiques elles-mêmes, leur identité et leur originalité en tant que structures objectives de vie, au service de l'accomplissement des personnes consacrées. Le rapport «personne et institution» s'inscrit pour une bonne part dans ce registre de la conversion du cœur, chère à toute la tradition monastique et religieuse.

« Le péché originel » désigne celui d'Adam aux origines de l'humanité et à la suite de ce péché des originel, tous les descendants d'Adam naissent dans un état de déchéance et de péché. Adam est le premier de tous les hommes, c'est de lui que les autres humains recevront la vie. Du fait des lois ordinaires de la nature, il fallait s'attendre à ce qu'Adam, avec la vie et ses conditions essentielles, transmît à ses descendants, quelque chose de ce qu'il était devenu lui-même par l'abus qu'il avait fait des dons extraordinaires de son Créateur. Par rapport à nous, ce péché originel se

---

[125] François VIGOUROUX, *op. cit*., p. 7-8.
[126] *Épître de st Jacques* (1, 13-15).

manifeste comme une « *privation de la grâce* ».L'avenir de l'humanité nous est ainsi indiqué dans cette « inimitié »[127] annoncée entre la postérité de la femme et celle du serpent et dans les conditions de vie imposées à Adam et à Ève par suite de leur faute. Les Pères de l'Église n'ont pas eu de réticences à adopter cette intuition théologique. Elle est ainsi à la base de leurs œuvres et aux fondements de la spiritualité chrétienne des tous premiers siècles de notre ère. Toutefois, ils partagent aussi les ouvertures théologiques que les auteurs de l'Ancien Testament ont entrevues : l'attente du salut dans l'avènement d'un Messie Sauveur. Autant de dispositions enracinées dans la Tradition religieuse de la Bible et qui vont permettre à l'Église naissante (à travers l'expérience de foi des premiers disciples et des premières communautés) de traduire son expérience de Jésus Christ et de formuler la foi en sa personne.

3. Jésus Christ, prototype de la personne humaine

La personne de Jésus-Christ est au fondement de la religion chrétienne, ce qui fait du Christianisme la religion de la personne[128]. Le christianisme se présente comme mouvement spirituel à dimension historique et institutionnelle, mais aussi espace d'enracinement de toute une approche bimillénaire sur la personne humaine, avec toutes ses implications au plan spirituel et juridique. La figure de Jésus Christ a servi de paradigme pour définir ce qu'est une personne humaine, sa vocation propre, ses droits inaliénables, mais aussi ses obligations. En régime chrétien, la personne humaine va se situer dans un réseau de relations complexes. Elle est constamment en relation avec elle-même, avec Dieu, avec ses semblables et avec le monde. Autant d'aspects que les institutions ecclésiales, cénobitiques en l'occurrence, vont mettre en valeur tout au long de l'histoire de la vie religieuse. Il importe donc pour nous de bien comprendre dès le départ qui est *Jésus Christ* d'après l'expérience que ses premiers disciples ont eue de sa personne et la foi que les premières communautés chrétiennes ont formulée sur lui[129]. A ce niveau, les écrits néotestamentaires restent pour nous une banque de données essentielles, mais ils n'excluent nullement d'autres pistes de connaissance et d'analyse rendues possibles par la critique historique contemporaine. Les témoins du Nouveau Testament entendent rendre compte de la personne de Jésus, en sa double référence pré-

---

[127] *Gn* (3,15).
[128] Joseph RATZINGER BENOIT XVI, *Jésus de Nazareth*, Paris, Flammarion, t. 1, 2007, p. 373-374. Voir également l'ouvrage de José Antonio PAGOLA, *Jésus, Approche historique*, Paris, Cerf, (*Coll. Lire la Bible)*, 2014.
[129] *Idem*, *Jésus de Nazareth*, Éd. du Rocher, (*Parole et Silence*), t. 2, 2011, p. 262-272-330.

pascale et postpascale, à la lumière de l'expérience unique de sa résurrection[130]. Ces auteurs s'intéressent donc à Jésus à la fois sur le plan de son identité et de sa fonction, le terme technique qu'ils utilisent est *« mission »*. Il suppose celui qui envoie et celui qui est envoyé, logique dans laquelle s'inscrit Jésus lui-même pour rendre compte de sa personne et de son action dans le monde. Jean est parmi les évangélistes, celui qui atteste davantage cette attitude de Jésus :

> *« Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé [131]» ; « La volonté de celui qui m'a envoyé est que je ne perde rien[132]»* ou encore : « *Ma parole n'est pas mienne, c'est la parole de celui qui m'a envoyé »[133]*.

En outre, au prologue de son Évangile, Jean souligne un rapport de similitude et une unité profonde entre le *Logos* divin, le « Verbe » qui était au « *commencement* » auprès de Dieu, identique à Dieu lui-même, par qui « *Tout fut* », et la réalité de l'incarnation qui exprime la présence de ce même «Verbe de Dieu » au sein de la création : « *Et le Verbe s'est fait chair, et il a campé (dressé sa tente) parmi nous[134]».* Les Évangiles synoptiques avec celui de Jean soulignent tous cette naissance du « *Verbe de Dieu* » ou « *Fils de Dieu* » dans le temps. Nous rencontrons aussi cette appellation «*Fils de l'homme »* qui souligne l'humanité en Jésus et met en valeur le réalisme de l'incarnation du Verbe[135]. Cette expression appelle une autre, elle aussi bien attestée dans le Nouveau Testament : « *le Fils de David* ». En désignant le même personnage historique : « *Jésus de Nazareth »*, ces expressions ont un rapport synonymique entre elles et désignent la même réalité au sujet de l'être de Jésus : sa relation particulière à Dieu.

La réalité de l'incarnation est un donné du départ qu'attestent les auteurs des principaux livres du Nouveau Testament. « *En entrant dans le logis, ils* (les mages) *virent l'enfant avec Marie, sa mère »* (Mt 2,11). « *Elle enfanta son fils premier né »* (Lc 2, 7). La première Épître de Jean est encore plus explicite au sujet de l'incarnation comme vérité théologique fondamentale: «*Tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu ; et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu »*

---

[130] *Ibid*. p. 275 ss.
[131] *Jn* (4, 34).
[132] *Jn* (6, 39).
[133] *Jn* (14, 24).
[134] *Jn* (1,14.)
[135] Bernard SESBOÜE, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris, Desclée (*Coll. Jésus et Jésus Christ*), 1982, p. 125.

(*1Jn* 4,2). Les Synoptiques, le texte de Jean, mais aussi les écrits de Paul sont abondamment émaillés de ces expressions équivalentes: « *le Fils de Dieu* » et « *le Fils de l'homme*[136]». S'il admet de façon tacite le caractère synonymique de ces deux expressions, Jésus dans les Évangiles donne nettement sa préférence à la seconde : *« Le Fils de l'homme »*, elle lui sert à maintes reprises pour se désigner lui-même à certains moments solennels de son enseignement ou de sa vie. L'intérêt de cette expression est de faire référence à la réalité de sa condition humaine, de son incarnation avec une connotation apocalyptique qui nous renvoie au personnage mystérieux du Livre de Daniel où déjà, il est question du « *fils d'homme* ». C'est particulièrement chez Luc, (plus de 26 occurrences) et Jean (Pas moins de 13 occurrences) que cette expression «*Fils de l'homme*» est davantage mise en valeur. La première expression *« le Fils de Dieu »* traduit la foi des premiers témoins de Jésus en sa messianité et en sa divinité. Durant la période de sa vie publique, Jésus s'efforce constamment à faire entrer le groupe des disciples dans l'intelligence qu'il avait, lui de la mission du *« Messie »* et de la signification particulière qu'il imprimait à ce terme. Jésus a conscience de sa messianité, mais en tant que « Serviteur » et « *Messie souffran t*», dont la mission propre : l'annonce de la Bonne Nouvelle du Règne de Dieu, s'achève dans sa Pâques.

Par cette Pâques, à savoir sa mort violente et ignominieuse sur la croix et sa résurrection, Jésus accomplit toute la volonté du Père, son dessein de salut de l'humanité[137]. Cette œuvre de Jésus, Fils de Dieu, est reconnue essentiellement dès le départ comme une *« obéissance »*[138]. Cette obéissance qui apparaîtra dès les toutes premières institutions cénobitiques comme la clé de voûte du rapport « *personne et institutions* ». L'obéissance du moine cénobite sera ainsi fondée dans l'obéissance de Jésus et trouvera en elle sa justification théologique, tout à l'opposé de la désobéissance d'Adam. Cette mise en parallèle entre l'obéissance du Christ et la révolte d'Adam est thématisée dès les premières générations chrétiennes. Nous en avons les traces dans les écrits de saint Paul. Ce parallélisme fait ressortir *a contrario* la véritable signification de la figure de Jésus Christ, lui qui mérite le nom de « véritable d'Adam » et qui restaure l'humanité aliénée et égarée par le péché du premier homme. Jésus Christ réalise ainsi

---

[136]Voir Concordance de la Bible de Jérusalem, *Banque de données bibliques de l'Abbaye de Maredsous,* Paris, Cerf, 1982, *colonne* sur la notion de « *Fils* ».
[137] Jacques GUILLET, *la foi de Jésus Christ*, Paris, Mame-Desclée, (*Coll. Jésus et Jésus Christ*), 2010, p. 154-153.
[138]*Philippiens*, 2.

la réconciliation de l'homme avec Dieu, de l'homme avec lui-même, avec ses semblables et avec le monde[139]. Il accomplit dans son être et par son action, tout le projet d'humanité voulu de Dieu, toute l'attente de Dieu sur l'homme. Jésus Christ est ainsi *l'Homme accompli* ; *l'Homme parfait*, le *prototype* de l'humanité et de toute personne humaine. C'est le sens du regard théologique et contemplatif de l'Auteur du quatrième Évangile : « *Ecce Homo*[140] ».

La certitude de foi des premiers disciples de Jésus se fonde non seulement sur les paroles et les gestes de Jésus, mais aussi sur certaines expériences décisives vécues aux côtés de Jésus[141]. Il en est ainsi de son baptême au Jourdain par Jean le Baptiste, de la scène de la transfiguration de Jésus sur la montagne et surtout de l'expérience des apparitions du Ressuscité aux disciples. Aux yeux des disciples de la première génération, la divinité de Jésus est attestée par la voix du Père, venant du ciel : *« Celui-ci est mon Fils bien aimé »* (*Mt* 3, 17 ; 17 ; 5). Par ses apparitions à ses disciples, le Christ ressuscité manifeste sa victoire sur la mort, perçue comme la conséquence logique du premier péché de l'homme. Il atteste qu'il détient la vie en lui-même et la donne effectivement d'une manière renouvelée, avec le pouvoir qu'il donne à ses disciples de remettre les péchés et de réconcilier les hommes avec Dieu par l'annonce de l'Évangile.

L'incarnation marque le point d'aboutissement de toute cette espérance de restauration de l'homme rendue possible depuis la chute du premier homme. Cette union du Verbe de Dieu à la nature humaine est entièrement au profit de l'homme. Elle met en évidence le dessein d'amour de Dieu de sauver l'homme pécheur[142]. C'est pourquoi les auteurs du Nouveau Testament et les premiers Pères de l'Église insistent sur la réalité et la vérité de l'incarnation, en partant de cette logique selon laquelle l'homme ne serait aucunement sauvé si sa condition n'avait pas été assumée au préalable par le Verbe de Dieu. La réflexion christologique s'élabore donc progressivement sur la base de cette axiome de l'unité des deux natures : divine et

---

[139] SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, 1960, p. 68-73.
[140] *Jn* (19, 5).
[141] Joseph RATZINGER BENOIT XVI, *Jésus de Nazareth*, t.2, *op. cit*., p.151.
[142] Cf. Bernard POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Namur, (*Culture et vérité)*, 1994, p. 229-270.

humaine en l'unique personne divine, la deuxième de la Trinité, Jésus-Christ, le Fils de Dieu.

L'incarnation du Verbe de Dieu est un « *a priori théologique essentiel* » pour rendre compte du dessein de salut de Dieu sur l'homme. Seul, l'amour de Dieu peut vaincre la dureté du cœur de l'homme et pour cela, l'homme doit croire que « *Dieu est amour »,* message central de la Première lettre de Saint Jean (1Jn 4,8). L'homme ne peut croire sans compter en Celui qui ne compte pas. L'homme doit reconnaître que Dieu l'aime et que l'amour de Dieu bouscule les limites du raisonnement et de l'entendement. C'est un amour qui embrasse les extrêmes. Dieu continue de marquer la fidélité de son amour à l'homme même en sa condition de pécheur et il répond, dans la geste de l'Incarnation du Fils, à cette espérance du salut, ouverte au cœur du pécheur depuis l'expérience de la faute originelle. Ainsi, descend-il lui-même jusqu'aux bas-fonds de la misère humaine. Nous avons ici l'un des thèmes christologiques de prédilection de Saint Paul, surtout dans son Épître aux Philippiens, chapitre deux, où l'auteur célèbre la «*kénose*» ou abaissement du «Fils de Dieu». Nous partageons la fine analyse d'Alexandre WESTPHAL et ses conclusions. C'est quand l'amour de Dieu franchit toutes les limites, quand Dieu se fait homme parmi les hommes, en assumant «une chair de péché», que l'homme peut vraiment croire qu'il est aimé[143].

Nous ne connaissons la nature de Dieu que par ce que nous en pouvons expérimenter religieusement, de même, nous ne connaissons la nature de l'homme que par ce que nous en pouvons expérimenter moralement, c'est pourquoi Dieu et l'homme ne nous sont accessibles que dans l'ordre des relations personnelles. Dieu nous révèle l'homme[144]et inversement, l'homme nous révèle Dieu. La crédibilité des institutions dans la vie religieuse est fondée sur cette logique. L'incarnation nous fait comprendre, grâce à cette dimension personnelle du mystère divin, que Dieu et l'homme sont en quête réciproque permanente, pourrait-on dire. La personne de Dieu et la personne humaine sont unies au point de départ ; elles sont l'une pour l'autre, c'est une alliance, une «catégorie» bien attestée dans la Bible. Dieu n'est pas heureux sans l'homme et l'homme n'est pas heureux sans Dieu. C'est cela qui permettra à saint Irénée, l'un des

---

[143] Alexandre WESTPHAL Dictionnaire encyclopédique de la Bible*,* Paris, «*Je sers*», 1932, sur le mot « Incarnation », p.537 -539.
[144]*Ibidem.*

Pères de l'Église du deuxième siècle de notre ère, d'affirmer que *« La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu* » (*Adv Hae.,* IV, 20, 7).

La personne humaine ne peut donc se résigner à vivre dans la séparation de Dieu, elle aspire bien au contraire à la communion avec lui. La corruption humaine n'est qu'un accident, une déchéance dans la destinée humaine d'ensemble. Il n'y a de paix pour l'une et pour l'autre que lorsque la personne divine et la personne humaine ont retrouvé la communion postulée par leur affinité. Nous retrouvons ici toute l'importance du thème biblique de «l'image et de la ressemblance divine» à laquelle l'homme est fait[145]. L'harmonie préétablie entre Dieu et l'homme a été rompue du fait de la chute de l'homme et de son éloignement de «l'arbre de la vie». Pour la rétablir, Dieu doit se manifester à l'homme comme «Père» et l'homme doit se manifester à Dieu comme «fils». Or, cette manifestation filiale était impossible à l'homme du fait de sa condition d'homme pécheur. Dieu ne peut se révéler comme Père que dans la synthèse de son amour et de sa sainteté. Il fallait donc que cette double manifestation soit capable de satisfaire l'expérience morale et s'accomplisse d'une façon tellement vivante et évidente que l'humanité loyale puisse la reconnaître, en être saisie, et en subir l'attirance. De cette double manifestation de l'amour et de la sainteté de Dieu, notre humanité pouvait enfin recevoir cette émotion génératrice qui peut faire jaillir du fond de l'être une volonté filiale. Telles sont les deux raisons théologiques rendues nécessaires dans le temps[146].

Ce thème de l'incarnation est bien précieux puisqu'il sert pour ainsi dire de régulateur dans la théologie patristique, pour rendre compte des deux natures du Christ. Il est aussi un outil théologique important permettant de fournir un contenu à la notion chrétienne du salut[147]. Avec une grande constance quant au contenu, les précisions doctrinales au fil de leur élaboration empruntent sans cesse aux concepts philosophiques. Les premiers Pères reviennent sur le thème de l'incarnation du Fils, à la suite des auteurs du Nouveau Testament. Déjà au second siècle, Ignace, l'Évêque d'Antioche, en instance du martyre, écrivait à ces communautés qui lui étaient chères :

---

[146] *Ibidem*.

[147] André SCIEGIENNY, *Homme charnel, homme spirituel*, *Étude sur la christologie de Caspar SCHWENCKFELD, FRANZ STEINER,* VERLAG GMBH ; Wiesbaden, 1975, p. 62-63.

> « *Soyez donc sourds quand on vous parle en dehors de Jésus Christ, de la race de David, né de Marie, qui a été véritablement engendré, qui a mangé et qui a bu, qui a été véritablement persécuté sous Ponce Pilate, qui a été véritablement crucifié et est mort au regard des êtres célestes, terrestres et infernaux, qui est aussi véritablement ressuscité des morts. Son Père l'a ressuscité, lui, son Père, qui, à sa ressemblance, nous ressuscitera aussi en Jésus Christ, nous qui croyons en lui et en dehors de qui nous n'avons pas la vie véritable* »[148].

Enracinée dans les écrits du Nouveau Testament, la christologie primitive des premiers siècles trouve son authentique formulation dans les décisions des premiers conciles œcuméniques, essentiellement christologiques dans leur teneur doctrinale, tel que le Nicée, définissant «Jésus Christ Vrai Dieu et Vrai homme». La réflexion théologique sur la personne du Christ reste inséparable de la réflexion sur le mystère de Dieu en lui-même, c'est-à-dire la Trinité. La dimension de l'incarnation, propre à la personne du Fils a pour but d'articuler en celui-ci, l'union de la divinité avec l'humanité dans la perspective de l'Économie du salut de l'homme. « *Toute la nouveauté de l'incarnation réside dans la nature humaine assumée par le Fils en tant qu'elle est le moyen que Dieu en mis en œuvre pour sauver les hommes* »[149].

La réflexion sur le Mystère de la Trinité, sur l'incarnation du Fils de Dieu et sa double nature font partie de ces «fondamentaux théologiques» de la foi chrétienne qui vont inspirer à leur tour toute la perception de la *personne humain,* marquant par là l'histoire des institutions de vie religieuse dans l'Église. Le langage théologique va évoluer au long des siècles, mais le contenu restera sensiblement le même, héritage des premiers conciles œcuméniques de l'Église sans cesse nourri de l'apport des penseurs chrétiens.

4. *L'influence de la théologie de l'incarnation dans la mise en place du rapport personne-institution*

L'insistance des auteurs principaux du Nouveau Testament, tant les Évangiles synoptiques que Paul, à montrer Jésus à la fois Fils de Dieu et vrai homme et toute la réflexion chrétienne ultérieure sur l'incarnation conduisent à mettre en lumière la dignité ontologique de tout homme dont le Verbe de Dieu s'est rendu à jamais solidaire en son incarnation historique. Ainsi, la figure de Jésus Christ, en tant qu'elle réalise

---

[148] Ignace d'Antioche, *Lettre aux Église de Tralles*, 9-10. *Traduction :*(*SC*, n° 10bis).
[149] Jean Michel GARRIGUE, *Le dessein divin d'adoption et le Christ Rédempteur, à la lumière de maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf 2011, p. 141-142.

l'incarnation du Verbe de Dieu dans l'histoire humaine, établit une connivence interne ou solidarité foncière entre Dieu et le sujet humain. Elle constitue finalement ce «paradigme» qui permet de rendre adéquatement compte de la personne humaine au nom même de cette «alliance solidaire et salutaire» entre la nature humaine et Dieu dans l'incarnation de son Verbe[150]. Alliance que les Pères Grecs qualifient «d'admirable échange». Ici l'homme est élevé à hauteur de la vie de Dieu, dans la condition de «fils» par celui qui partage désormais notre condition d'homme en tant que «Fils de l'homme». La personne humaine reçoit ainsi une dignité et un statut tout particuliers dans l'ordre des vivants :

> « *Si le Christ n'est pas seulement l'Archi Fils transcendantal immergé dans la symbiose éternelle avec le Père, si au regard des hommes il se dresse comme une figure emblématique et radieuse qui les fait tressaillir au fond d'eux-mêmes, c'est parce que cette figure est celle de leur condition véritable, à savoir leur propre condition de fils »*[151].

Cette figure emblématique du Christ fonde le statut de la personne humaine et donne aux institutions religieuses toute leur légitimité et leur sens. La grande fresque inaugurale de l'Évangile de Jean au chapitre premier nous rappelle la préexistence éternelle du *logos* en Dieu ainsi que son entrée dans le monde présenté comme son héritage propre : « *Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas accueilli »* (*Jn 1,11*). Et le but de cette venue du Verbe incarnée dans le temps est explicité dans la suite du texte. La « *capacité de devenir enfants de Dieu* » est le point culminant de tout le processus dynamique de la vie humaine. L'incarnation a une fonction de régénération par rapport à la personne humaine. Elle est source et modèle d'une humanisation selon Dieu, celle qui va de pair avec la croissance de l'homme et de la femme dans la condition des enfants de Dieu, démarche de «filialisation» qui est au cœur de toute la spiritualité chrétienne. Un tel idéal constitue la quête essentielle des institutions de vie religieuse. Il touche de près le rapport personne et institution. Ainsi, le mystère de l'incarnation fonde ce lien de filiation que Dieu a voulu lors de la création du premier couple humain. « L'adoption filiale» est essentiellement un don, une grâce que Dieu fait à l'homme, par l'ouverture de ce dernier à la personne de son Fils. Le salut chrétien se situe au niveau

---

[150] Etienne KAOBO SUMAÏDI, *Christologie africaine* (1956-2000), Paris, l'Harmattan, 2008, p. 175.
[151] Vincent HOLZER, « L'Idée du Christ et l'évènement de l'Incarnation, possibilités et limites de la christologie philosophique *» in Actes du Colloque* de l'ICP : *De Jésus à Jésus Christ,* du 24 au 25 mars 2011, p. 47-89.

de l'ouverture et de l'accueil que la personne fait à la vie et à l'amour de Dieu qui lui sont révélés dans le Christ. Cette conception du salut se trouve en arrière plan des institutions de vie consacrée, anciennes et modernes. L'incarnation du Verbe de Dieu restaure la noblesse originelle de la personne humaine mise en péril dans l'expérience du péché originel, mais aussi du péché actuel, fruit des révoltes de la volonté consciente et libre de l'homme à l'égard de Dieu.

Ce thème de l'incarnation du Verbe de Dieu est aussi étroitement associé à celui de l'homme créé *« à l'image et à la ressemblance* » de Dieu. Avec l'incarnation, la flétrissure ou la déformation subie par l'homme et la femme après la chute trouve sa parfaite rectification. C'est dans le Christ que la personne humaine est non seulement restaurée, mais recréée, réengendrée à la vie divine. C'est dans le Christ que l'expression « *image et ressemblance* » trouve sa plénitude de sens et d'efficacité. Ainsi, l'homme et la femme passent du simple statut d'individus immergés dans la nature créée pour accéder à la condition « d'enfants et de fils » pour Dieu, appelés l'un et l'autre à s'humaniser continuellement sur le modèle unique : Jésus Christ. La vie elle-même devient alors vocation, projet existentiel d'humanisation dans lequel la personne s'engage entièrement, en faisant appel à toutes ses ressources psychologiques, humaines et spirituelles pour parvenir à cette plénitude d'être comprise comme état de «filiation divine», de communion totale avec Dieu autrement dit, de sainteté ou de perfection chrétienne.

Toute la visée des institutions de vie religieuse au long de l'histoire de l'Église est d'organiser la vie commune de manière à favoriser et à garantir cette finalité spirituelle qu'est la pleine croissance de la personne humaine, autrement dit, son salut, qui n'est autre que l'accession progressive à sa stature de «fils de Dieu» dans le Christ. Une telle grâce à dimension personnelle et communautaire nécessite un type d'organisation qui agence et garantisse le mieux possible les intérêts particuliers et les intérêts collectifs dans un souci d'équité évangélique permanent, mais précaire. Les éléments fondamentaux du cénobitisme chrétien des origines que l'on retrouve, dans les autres formes de vie consacrée: communauté fraternelle, règle de vie, autorité incarnée par un supérieur, n'ont d'autre raison d'être que d'aider la personne individuelle aussi bien que l'ensemble du groupe constitué, à tendre vers l'imitation du Christ, par une mise en œuvre de son Évangile. Sans avoir écrit de règle monastique, le Christ reste la source

première des institutions de vie consacrée autant par l'exemple de sa vie que par l'enseignement de son Évangile et des « *Conseils évangéliques* » qui s'en dégagent. C'est ce qu'ont compris les premiers inspirateurs de ces formes de vie évangélique, comme le grand anachorète égyptien, saint Antoine et bien d'autres encore par la suite. Ces institutions de vie religieuse balisent des écoles de vie spirituelle par une mise en œuvre diversifiée de l'enseignement du Christ, avec une même finalité, même si les termes pour la désigner varient d'une époque à l'autre, reflétant une diversité de sensibilité théologique.[152]On parle ainsi de charité parfaite, de vie de conversion, chemin de sainteté évangélique, quête de la Vie Éternelle, ou encore voie d'union à Dieu. Autant d'expressions inclusives et non exhaustives ; elles ont toutefois l'avantage de désigner un pôle unique qui justifie l'existence même de toutes ces institutions religieuses. Le thème central et constant est celui du salut de l'homme, par une communion totale au Christ, Source du salut du genre humain et chemin vers le Père.

Les grandes règles cénobitiques primitives entendent proposer un cadre institutionnel qui permette à l'individu comme à la communauté dont il est membre à part entière, de répondre avec bonheur à cette grâce du salut déjà donnée et posée au devant de l'homme, dans la figure historique de Jésus de Nazareth et sa mission, telle que le Nouveau Testament l'a comprise. Ces institutions s'élaborent sur la base d'un contenu de foi dont l'essentiel peut se ramener en quelques énoncés théologiques : «Jésus Christ, le Fils de Dieu, mort et ressuscité a donné sa vie pour le salut de l'humanité. Tout en lui est en vue du salut de l'homme »[153]. De cette auto donation du Fils de Dieu à l'humanité, naît cette capacité offerte à l'homme de construire sa vie dans une configuration progressive au Christ, en qui l'homme réalise et réussit pleinement son projet humain, son humanisation. Il s'agit de comprendre la venue de Jésus en qui « Dieu se fait homme» comme l'apparition d'une humanité nouvelle ; l'émergence dans l'histoire humaine du salut divin comme horizon absolu d'accomplissement de la personne et de toute l'aventure humaine : *« Il s'agit de comprendre le salut en fonction*

---

[152] Jacques DUBOIS,*Les ordres monastiques*, Paris, PUF, (*que sais-je ?*), 1985, p. 5-8..

[153] Cette existence de Jésus pour les autres, sa « pro- existence » est fréquemment soulignée par les Évangélistes et par Saint Paul. Ainsi *Mc* (2,10); *Jn* (3,26), (5.22-22); *1Jn* (4,9-14); *2 Co*r (12,27) *; Ph* 2.

de la création et réciproquement, l'origine des hommes à la lumière de l'incarnation »[154].

Cette question du salut de l'homme dont les représentations spirituelles et théologiques sont variées sert en fait de soubassements à l'élaboration des premières institutions de vie religieuse. Le souci du salut définitif de l'homme dans le Christ, préside à l'inspiration qui amène les premiers fondateurs de la vie en communauté à mettre au point des règles écrites aussi bien pour leurs contemporains choisissant de partager leur style de vie que pour toutes les générations postérieures de disciples partageant les mêmes aspirations qu'eux.

Ainsi, les éléments constitutifs du monachisme cénobitique restent fortement marqués par une vision théologique, une représentation de Dieu, celles de la période patristique du IV^{e} au VI^{e}siècle. L'élaboration des institutions de vie consacrée est tributaire de l'évolution des idées au sein des sociétéset de l'Église elle-même. Il en va ainsi de la conception de la vie commune et fraternelle, de l'obéissance à un supérieur, de la pauvreté et du service des autres. Une étude du rapport de la personne individuelle avec ces institutions de vie religieuse permet de comprendre le sens et la portée de tout le dispositif législatif, mis au point par le législateur monastique et légué à la postérité comme garant de pérennité de son expérience spirituelle, proposée en exemple. Une telle étude dévoile ainsi la teneur, la raison d'être et le sens de la relation que la personne individuelle est appelée à entretenir avec elle-même, avec ses semblables, avec l'autorité, avec Dieu et avec le monde. La sensibilité moderne peut parfois être heurtée et même horrifiée de certaines dispositions de ces règles et institutions anciennes. Il en est ainsi de la pratique de la correction fraternelle, exigence éminemment évangélique[155]. Cette exigence s'exerce de façons diverses d'une institution monastique à l'autre, selon le tempérament du législateur, sa perception de la personne humaine et la représentation qu'il se fait de Dieu. Si le souci constant du salut de la personne est hors de doute chez tous les fondateurs de vie cénobitique, les «moyens thérapeutiques» et pastoraux mis en œuvre pour parvenir à ce salut qui est le

---

[154] Joseph MOINGT, *« Jésus, l'homme à venir », in Actes du Colloque de l'ICP*, *De Jésus à Jésus Christ,* du 24 au 25 mars 2011, p. 247.

[155] L'Évangile de Matthieu aborde avec minutie la question de la correction fraternelle dans sa communauté : *Mt.* (18,15-18). Les législateurs des règles cénobitiques s'appuient souvent sur cet enseignement de Matthieu pour établir leur législation sur la correction fraternelle tout en personnalisant leurs propres dispositions en ce domaine.

bien ultime de la personne comme du groupe ne sont pas toujours les mêmes. Les premières institutions cénobitiques, celles d'Égypte notamment se distinguent par ce souci constant de la conversion de la personne à l'Évangile si bien qu'elles accordent une plus grande importance à l'observance fidèle des règles et des institutions ainsi qu'à la pratique de l'ascèse et de la pénitence. La Règle de Pacôme s'inscrit dans cette mouvance. L'éventail des procédés est large entre les simples avertissements oraux, les jeûnes imposés, la peine des coups de fouets ou encore l'excommunication du délinquant et même la prison. Ici, la question n'est pas tant celle de la dignité humaine comme nous l'entendons aujourd'hui, mais bien celle de sauver la part essentielle de l'être humain, c'est-à-dire, son âme de la perdition au sens moral et métaphysique du terme. A cette fin, tous les moyens, jugés possibles et efficaces peuvent être employés en fonction de la gravité de la faute et du danger auquel le sujet s'expose lui-même tout en exposant l'ensemble de la communauté.

La visée des premières institutions de vie cénobitique est la prise en charge totale de l'individu comprenant aussi bien sa dimension physique, psychologique que spirituelle, afin de l'aider, par la pratique concrète d'une règle qui habituellement ne laisse rien au hasard, a vivre cette transformation de soi-même ou conversion, vécue à la suite et à l'imitation du Christ. Une certaine vision unifiée de l'homme apparaît ainsi chez bon nombre d'initiateurs à la vie cénobitique. La personne forme un tout au point que ce qui affecte la matérialité de son corps touche nécessairement l'âme. D'où l'importance de la pratique de la règle, de l'ascèse, de la discipline régulière avec toutes ses exigences concrètes, parfois fastidieuses[156]. Cet engagement du corps dans l'aventure spirituelle est déjà une réponse, à hauteur de la volonté et de la liberté humaines, au mystère de l'incarnation du Fils de Dieu, dans la réalité de notre humanité. La pratique des règles de vie cénobitique proposées comme chemin de conversion tant pour la personne que pour l'ensemble de la communauté, ouvre l'humain à l'expérience de Dieu, tout comme Dieu a voulu vivre l'expérience de l'homme en assumant notre chair dans sa précarité et sa limite. Les institutions cénobitiques s'offrent comme des pédagogies appropriées pour favoriser ce travail de transformation de l'être humain, considérée dans sa fragilité et sa faiblesse, en vue de son ouverture définitive et totale à

[156] Jean-René Bouchet, *Aux Sources de la vie monastique*, Paris, Cerf, 1996, p. 25-26.

sa vocation et à sa dignité d'« enfant de Dieu », enraciné et fondé dans le Christ, « *L'homme universel* »[157].

L'universelle amplitude de la singularité du Christ est largement soulignée dans les récits de l'enfance chez saint Luc[158] et aussi chez Matthieu[159]. Certains propos de Jésus lui-même manifestent ce rapport entre la singularité de sa personne et l'ouverture universelle que sa mission historique rend possible. Au groupe des disciples autant qu'aux foules sympathisantes, Jésus enseigne qu'ils ont tous en commun un unique Père, le céleste. De la même manière, les apôtres relèvent tous d'un même Maître et d'un Enseignant (*didascalos*) unique : le Christ Jésus en personne. Tous les disciples se trouvent ainsi unis par les liens de fraternité qui fondent en même temps leur égale dignité, mais aussi leur interdépendance. Le Christ révèle l'existence d'un lien fraternel indestructible entre les hommes. En Lui le « Tu » es constitutif du « moi » : *« Un Autre t'a placé dans ma vie, c'est la raison pour laquelle, en un sens, tu me deviens nécessaire* »[160].

Les liens évangéliques se distinguent des liens de parenté naturelle ou de tout autre lien purement fictif et tout extérieur, créé par quelques principes juridiques. La nouvelle fraternité suscitée par Jésus entre les disciples est fondée exclusivement par l'accueil de sa personne en tant que Parole incarnée du Père dans l'Histoire. Cette fraternité nouvelle est toute ordonnée à l'éducation des disciples dans l'attitude filiale, autrement dit, à l'obéissance de Jésus par rapport à Dieu. C'est ce qui donne à Jésus l'occasion d'affirmer devant son auditoire : « *Qui est ma mère ? Et mes frères* ?... *Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère* »[161]. Cette fraternité à valeur universelle en Jésus ouvre les personnes humaines quelles qu'elles soient à l'amour actif et bienveillant de Dieu, seul capable de transformer du dedans et de refondre en les transfigurant les relations humaines et interpersonnelles. Le lien voulu par Jésus entre sa personne et tous ses amis, fondé dans un amour allant

---

[157] Emmanuel DURAND, « L'universelle amplitude de la singularité du Christ Jésus », *in Acte du Colloque de l'ICP, 24*-25 mars 2011, Mame-DDB, *« De Jésus à Jésus Christ* p. 95-96.
[158] *Lc* (1,31-33). (2,11.29-33). Aux yeux de Luc, la naissance de Jésus est déjà la réalisation du salut de Dieu promis, ouvert aussi aux nations païennes.
[159] *Mt* (25,32). (26,19).
[160] Angelo SCOLA, *Jésus, Avenir de l'homme*, Paris, Salvator, 2012, p. 75.
[161] *Mc* (3,33).

jusqu'au don radical de soi pour le bien des autres, est la référence fondamentale et justificatrice des institutions de vie religieuse tout au long de l'histoire chrétienne.

La dynamique de la fraternité évangélique universelle dans laquelle s'inscrivent les institutions de vie religieuses, anciennes et modernes, consiste non seulement à se reconnaître la même dignité, les mêmes droits et les mêmes devoirs à la suite du Christ, mais encore à s'appliquer concrètement pour devenir, librement et par amour, *« serviteur et dernier de tous* », à l'imitation de Jésus lui-même. Dès les origines du cénobitisme chrétien, le service fraternel mutuel, mené dans l'humilité apparaît comme le moyen privilégié de la gestation de la charité dans la communauté et comme lieu de maturation individuel et d'auto dépassement. La promotion de l'amour de Dieu, et celle de l'amour fraternel, par la pratique de l'humilité, sont les deux pôles permanents de l'éthique communautaire dont aucune règle monastique ne peut faire l'économie sans mettre en danger sa propre survie en tant qu'institution :

> *« Paul avait compris que la résurrection de Jésus était le principe d'une humanité nouvelle, unie et fraternelle, qui prenait naissance en lui : aucune des divisions qui ont cours dans les sociétés, au nom de la religion ou de la race, de la citoyenneté et de la culture, de la différence des sexes ou des biens, n'avait droit de cité dans l'Église, corps du Christ »*[162].

Les éléments fondamentaux de mise en commun des biens, du partage équitable des ressources selon les besoins de chacun, de l'assiduité à la prière et à l'enseignement des apôtres[163] sont autant d'éléments normatifs qu'on retrouve tout au long de l'histoire des institutions de vie religieuse, avec des ajustements et accentuations variés.

Tout au long de l'histoire de la vie religieuse, un intérêt tout particulier sera accordé au principe de désappropriation dans les institutions de vie cénobitique. Cette désappropriation touche essentiellement les biens matériels, mais elle concerne aussi l'esprit et la volonté de la personne. A ce niveau, elle se traduit sous la forme du renoncement à soi ou l'obéissance. Le renoncement appelle normalement le partage. Nul, en communauté fraternelle ne doit se trouver dans le besoin alors que d'autres disposent du nécessaire en même temps. La priorité donnée à Dieu est aussi un élément essentiel qu'on retrouve dans toutes les règles du cénobitisme. C'est d'ailleurs cette

---

[162] Joseph MOINGT, « Jésus, l'homme à venir » *in Actes du Colloque de l'ICP*, 24-25 mars 2011, Paris, Mame-DDB, « *de Jésus à Jésus Christ* », p. 245.
[163] *Ibidem.*

priorité donnée à Dieu, par la suite étroite du Christ, qui fondent la valeur des institutions cénobitiques et leur crédibilité pour ceux et celles qui s'y engagent. Cette référence primordiale à Dieu par le Christ détermine le sujet humain dans ses rapports avec lui-même, avec les autres et avec le monde au sein des institutions de vie religieuse.

D. LA VIE BAPTISMALE, SOURCE INSPIRATRICE DE LA «*SEQUELA CHRISTI*» ET LA MISE EN PLACE DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION

1. La signification du baptême à l'âge patristique

Au deuxième siècle, les éléments principaux de la signification théologique du sacrement du baptême sont déjà définitivement établis. Le baptême fait partie intégrante de la « *Règle de foi* ».telle que saint Irénée nous la transmet dans son œuvre : *La Démonstration de la prédication apostolique*. L'auteur nous y rappelle que le baptême est une régénération ou nouvelle naissance dans la vie de Dieu. On le reçoit toujours au nom des trois personnes divines: Père, Fils et Saint Esprit qui sont les trois articles du dogme trinitaire. Le baptême, sceau de la vie éternelle opère en nous la rémission des péchés. Il fait de nous des fils de Dieu[164]. Cette régénération est liée à la présence de Dieu dans le sacrement du baptême, insiste Grégoire de Nysse dans son *Discours catéchétique*[165].

Saint Jean Chrysostome voit dans le baptême une nouvelle création, meilleure à un titre incomparable que la première. A cette nouvelle vie sont associés des biens spirituels que l'auteur énumère volontiers dans sa *Catéchèse III* : « *Les nouveaux baptisés sont libres, saints et justes, fils de Dieu, héritiers du ciel, cohéritiers du Christ, temple de Dieu, instrument de l'Esprit Saint »*[166].

Le baptême se révèle ainsi dans la tradition de l'Église comme le sacrement de la foi qui fonde l'appartenance du croyant au Christ en lui donnant accès à tous les biens

---

[164]Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique,* 4-7. Introduction, traduction et notes, Adelin ROUSSEAU, Paris, Cerf, 1995, p. 89-93.
[165] Grégoire de Nysse, *Discours Catéchétique*, introduction, traduction et notes : R. WINLING, Paris, Cerf 2000, p. 301.
[166] Jean CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales*, III, 5. Introduction, texte critique, traduction et notes : Arsène WENGER, Paris, Cerf, 1957.

spirituels de l'Église, ses sacrements, en particulier l'Eucharistie. C'est toute cette théologie des sacrements que le droit canonique, au cours de sa lente et longue élaboration a finalement pris à son compte en la restructurant sous des formes juridiques pour statuer sur la *personne physique*, établir ses droits et ses obligations dans l'Église, famille de Dieu dont le baptisé est constitué membre à part entière. Dès les origines de l'Église, la grâce baptismale en tant que nouvelle naissance dans la vie de Dieu, est ce qui confère la dignité de *personne humaine* à tout sujet humain, indépendamment de toutes les discriminations d'ordre sociologique dont il peut être victime, comme le système de l'esclavage antique et moderne.

Fidèles à l'intuition initiale à la source du mouvement anachorétique et cénobitique, les premiers législateurs de la vie religieuse comme Pacôme, Basile ou Augustin considèrent la vie religieuse comme une mise en œuvre logique de la grâce baptismale. Une grâce qui s'épanouit normalement dans l'exigence monastique de la conversion du cœur et de la pratique quotidienne de la charité fraternelle à laquelle renvoie en définitive tout le dispositif des règles monastiques[167].Éclairant à cet égard, le vœu monastique de « *conversion de vie* » institué par saint Benoît dans sa Règle[168].

Le statut de la personne qui se dégage du sacrement du baptême est finalement le seul qui fasse foi dans l'Église[169] et qu'on retrouve toujours d'une manière ou d'une autre dans toutes ses institutions. Il en est ainsi des institutions de vie religieuse. La vision de la personne humaine qui se dégage de ces formes de vie évangélique est bien celle que l'on trouve dans la théologie des sacrements. Il est d'ailleurs très instructif de constater que la fin spirituelle poursuivie autant dans les premières institutions cénobitiques que dans toutes les autres formes de vie religieuses dans l'Église est d'aider la personne du baptisé à vivre son baptême en assumant ses exigences jusqu'au bout, tout particulièrement celle de l'amour du prochain. Une telle démarche qui engage

---

[167] Palladius, *Les moines du désert, Histoire lausiaque*, Traduction par les Carmélites de Mazille, Paris, DDB, (*Coll. Les Pères dans la foi*), 1981, p.158-157. Les premières Règles cénobitiques comme celle de Pacôme, de Basile et un peu plus tard, celle de Benoît sont structurées sur la base d'une longue pratique du monachisme anachorétique du désert qui a mis en lumière les fondements du monachisme chrétien. Les institutions cénobitiques reprennent à leur compte toutes les prescriptions ascétiques comme le *renoncement au monde*, ou bien le *jeûne,* autant de moyens indispensables à la conversion du cœur et à l'ouverture de la personne aux autres dans une vie fraternelle et communautaire.

[168] Cf. *RB*, chap.58 sur l'admission des frères dans la congrégation (communauté).

[169] Basile de Césarée, *Sur le baptême*, *Traduction* par Jeanne DUCATILLON, Paris, Cerf, (*SC,* n° 357), 1989, p. 49.

en fin de compte toute la personne comporte nécessairement la lutte contreclé péché et une vie de communion avec Dieu dans le Christ. Toute l'ascèse chrétienne que prennent à leur compte les institutions cénobitiques dès leur apparition s'enracine dans cette vision théologique du baptême assumé jusque dans ses ultimes exigences. Pour les premiers chrétiens et plus tard pour les premiers ascètes, le baptême balise un itinéraire de conversion de la personne, un chemin de croissance dans la charité et surtout de communion à Dieu et aux frères et sœurs dans la foi. Chemin de sanctification, le baptême confère au sujet sa dignité de personne humaine et constitue la base sacramentelle de son appartenance au corps ecclésial.

2. *L'importance de la « Sequela Christi » dans la mise en place du rapport personne-institution*

La marche à la suite du Christ, telle que saint Antoine d'Égypte et les premiers ascètes chrétiens l'ont comprise, s'enracine dans l'Évangile et trouve son origine dans la personne de Jésus de Nazareth au début de son ministère public[170]. Cet appel est perceptible à différents degrés et ne s'adresse pas à tout le monde de la même façon. Le Nouveau Testament et tout particulièrement les Évangiles discernent plusieurs degrés de rapports à la personne de Jésus. A côté du cercle intime des apôtres, il y a des foules réceptives à l'annonce du Royaume par Jésus. Pour les uns, la suite du Christ se limite à la foi accordée à son enseignement, ce qui peut entraîner chez l'auditeur, un changement radical de comportement et de vie en société[171] ; une conversion qui n'implique pas nécessairement l'abandon des biens, ni le reniement des liens familiaux et autres. Mais l'appel de Jésus s'adresse à certaines personnes d'une manière impérative, exclusive et radicale. Ceux-ci forment plutôt une catégorie minoritaire. Dans tous les cas, l'appel à se mettre à la suite de Jésus s'adresse essentiellement au cœur de l'homme, en tant que siège de ses décisions et de sa volonté libre. Jésus s'en

---

[170] Tertullien, *La toilette des femmes*, *Traduction* par Marie TURCAN, Paris, Cerf (*SC*, n° 173), 1971, p. 169.

[171] La rencontre de Jésus et du riche percepteur des impôts romains, Zachée, est très significative pour notre sujet. Voulant donner suite à cette rencontre, Zachée se dit prêt à réparer généreusement ses extorsions. Rien par ailleurs n'indique qu'il ait tout abandonné pour se mettre à la suite exclusive de Jésus et partager son ministère de prédication itinérante. Mais ce qui est dit de Lévi, devenu Matthieu est nettement différent. Jésus lui dit:«*Suis-moi»,* et se levant, il le suivit *Mt* (9,9).

remet lui-même à la réponse de ses auditeurs : « *Venez à ma suite et je ferai de vous des pêcheurs d'hommes »*[172].

Jésus énonce aussi explicitement les conditions requises pour se mettre à sa suite, au risque d'en décourager plusieurs, même ceux-là qui sont apparemment bien disposés pour s'engager derrière lui : *« Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive »*[173].

Jésus lui-même entrevoyait cette suite de sa personne comme une communion à son destin personnel, une participation anticipative à son Mystère pascal en sa double dimension: l'humiliation de sa passion et de sa mort sur une croix et la gloire de sa Résurrection d'entre les morts, autrement dit, la communion de la vie avec Dieu en plénitude. Les deux dimensions du Mystère étant indissociables[174].

C'est ainsi que l'Église primitive, témoin de la vie et de l'œuvre de Jésus son Seigneur, comprenait le sens de la *« Sequela Christi* ». Cette suite du Christ ne cessera d'être approfondie et intériorisée au cours des siècles suivants.par de multiples générations de croyants, hommes et femmes, épris d'un désir ardent d'imiter le Christ en conformant leur vie à la sienne selon l'Évangile. L'idéal de vie de l'Église primitive se trouve comme ramassé dans le quatrième chapitre du Livre des Actes qui signale que : « *La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais, entre eux, tout était en commun »*[175].

Ceci constituait une mise en œuvre de la recommandation fondamentale de Jésus à ses disciples au terme de son ministère terrestre. L'amour fraternel entre les disciples de Jésus est à la fois le principe d'identification de l'Église en tant que communauté et le critère d'appartenance son Seigneur. La mise en œuvre de l'amour fraternel, la mise en commun des biens et surtout le sens du partage, la recherche constante de l'unité et de la concorde, le culte communautaire rendu à Dieu sont autant d'éléments distinctifs par lesquels l'Église chrétienne des origines se faisait reconnaître comme «corps social

---

[172]*Mt* (4,18).
[173]*Mt* (16,20).
[174] Ignace d'Antioche, *Lettres*, Traduction Pierre Thomas CAMELOT, Paris, Cerf (*SC,* n°10 bis), 1998, p. 30-31.
[175]*Actes* (4,32).

particulier» aussi bien dans son milieu originel juif de Palestine que dans le monde grec et latin de l'Antiquité.

La persécution, qui est une résultante de l'intolérance religieuse et peut se justifier par des raisons parfois politiques, est devenue très tôt une réalité quotidienne avec laquelle les personnes autant que les communautés chrétiennes ont appris à composer[176]. L'exemple de la passion de Jésus et la signification qu'il a voulu donner à sa mort aideront les premiers chrétiens à découvrir l'enjeu spirituel et mystique lié à la mort pour le nom de Jésus. Le martyre de Pierre et de Paul à Rome dans la deuxième moitié du 1er siècle servait de modèle et de référence pour l'Église et ses membres. La persécution n'a pas la même signification pour celui qui l'impose et pour celui qui la subit. Aux yeux du persécuteur, il s'agit d'un juste châtiment infligé aux coupables et rebelles dont le comportement religieux est manifestement contraire aux lois de l'Empire et nuit par conséquent l'ordre établi. Du côté des chrétiens, victimes de la persécution, c'était une question de fidélité à leur Maître et Seigneur, à vivre jusqu'au bout.[177] Le fait d'endurer généreusement le martyre était un acte suprême de charité pour Dieu et pour les membres de la communauté ecclésiale, un moyen de configuration parfaite au Christ en son sacrifice et une marque de victoire définitive contre le diable :

> « *Force est donc d'admettre la réalité d'une législation contre les chrétiens, dont l'empereur Néron, comme l'a d'ailleurs affirmé Tertullien, est l'auteur. De son règne à celui de Septime Sévère, la situation juridique des chrétiens demeurera la même: ils sont proscrits, non comme coupables de ces crimes de droit commun: inceste, cannibalisme ou magie, que leur imputera souvent l'hostilité populaire, due elle-même à la différence des croyances et des mœurs ou des crimes de sacrilèges et de lèse-majesté, mais comme coupables de professer une religion dont la profession a été interdite »*[178].

Dès les premières générations chrétiennes, le martyre apparaît comme la forme éminente de la sainteté chrétienne selon la perspective du Livre de l'Apocalypse consacré à la gloire de *«ceux qui ont lavé leur robe et l'ont blanchie dans le sang de l'agneau. Ils sont devant le trône de Dieu et le servent jour et nuit dans son sanctuaire»*

---

[176] Adalbert Gautier HAMMAN, *L'Empire et la croix, Présentation de l'Épître de Clément, des lettres* d'Ignace *d'Antioche, de la lettre de Polycarpe de Smyrne*, Paris, Littératures Chrétiennes, 1957, p. 175-194. 290-291.

[177] Adalbert.-Gautier. HAMMAN, *le martyre dans l'Église ancienne*, Paris, Migne, (*Les Pères dans la foi*), 1990, p. 35-83.

[178] Augustin FLICHE et Victor MARTIN, *Histoire de* l'Église, *L'Église primitive,* BLoud & Gay, t. 1, 1938, p. 295.

(*Ap.*7, 13).Le martyre apparaît comme un conflit suprême avec satan. Un conflit qui marque la victoire sur l'antique adversaire et scelle la configuration du témoin à la Passion du Christ. Il est aussi une transformation en Dieu et une configuration à la résurrection du Christ[179].

L'aspiration au martyre comme voie vers la totale transformation en Jésus Christ est déjà présente dans toute la pensée théologique de Saint Paul. Mais cette aspiration atteint ses sommets dans le martyre de l'Évêque d'Antioche, Saint Ignace, au début du second siècle de notre ère. Sa passion du martyre s'exprime avec une intensité jamais égalée dans la littérature chrétienne naissante. De toutes ses lettres adressées aux Églises, lors de sa marche vers Rome, le lieu de son supplice, la lettre écrite à l'intention des chrétiens de Rome est la plus expressive quant au désir du martyre qui consumait le saint évêque. Il y supplie les chrétiens de Rome de ne rien entreprendre pour tenter de le soustraire du supplice et de la mort et il leur en fournit les raisons à travers des expressions ardentes et d'une rare véhémence sur soi-même. Ces réflexions d'Ignace d'Antioche sont pour une bonne part, fondatrices de la mystique chrétienne en gestation et déterminantes pour le sens que les premiers ascètes donneront à leur *«fuga mundi*» et à l'ascèse dans le désert. Sur le chemin qui le menait au lieu de son martyre, le saint évêque s'exclamait:

> « *Laissez-moi être la pâture des bêtes par lesquelles il me sera possible de trouver mon Dieu. Je suis le froment de Dieu et je suis moulu par la dent des bêtes pour être trouvé un pur pain du Christ. Flattez plutôt les bêtes pour qu'elles soient mon tombeau et qu'elles ne laissent rien de mon corps, pour que, dans mon dernier sommeil, je ne sois à charge à personne. C'est alors que je serai vraiment disciples de Jésus-Christ. Mon enfantement approche* (…), *Frères, ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure. Celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde, ne le séduisez pas par la matière. Laissez-moi recevoir la pure lumière. Quand je serai arrivé là, je serai un homme. Permettez-moi d'imiter la passion de mon Dieu.*
>
> *Le prince de ce monde veut m'arracher et corrompre les sentiments que j'ai pour mon Dieu. Que personne donc parmi vous qui êtes là ne lui porte secours. Et si, quand je serai prêt de vous, je vous implore, ne me croyez pas. Croyez plutôt à ce que je vous écris. C'est bien vivant que je vous écris, désirant mourir. Mon désir terrestre a été crucifié et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais en moi, une eau vive qui murmure «Viens vers le*

---

[179] Ludovic Jacob. ROGIER, *Nouvelle Histoire de l'Église, Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris, Seuil, t 1, 1963, p. 155-156.

Père». (…) *Si je souffre, vous m'aurez montré de la bienveillance; si je suis écarté, de la haine »*[180].

Nous retrouvons dans cette citation toute la thématique du martyre chrétien : assimilation et configuration au Christ dans sa passion; entrée dans la vie véritable, imitation du Christ: condition existentielle du disciple et enfin victoire sur satan. Un tel élan de ferveur dans une imitation du Christ intégrant le témoignage suprême du martyre appelé encore «baptême de sang» marque profondément la vie des personnes autant que celle des communautés chrétiennes tout au long des trois premiers siècles. Le martyre est ainsi un facteur d'édification de l'Église ayant valeur de rédemption. Le martyre est l'expression de la perfection de la charité[181]. Le christianisme au cours des trois premiers siècles, avec le lot des persécutions qui lui était associé, constituait un état «d'athlétisme spirituel». Devenir chrétien marquait déjà un engagement délibéré d'affronter l'éventualité du martyre à un moment ou l'autre de sa vie.

Pourtant les premiers chrétiens en général, ne manifestent pas le rejet de la société en tant que telle puisqu'on les retrouve même un peu partout dans les cités du pourtour du bassin méditerranéen. Mais c'est en tant que chrétiens qu'ils habitent les cités et participent à la vie sociale. Un anonyme du deuxième siècle, l'auteur de l'Épître à Diognète, situe le chrétien dans la société d'une manière qui souligne l'originalité de la condition chrétienne.

« *Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements* (…). *Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun. Ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle. Il réside chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère. Ils se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveaux nés*[182].*Ils partagent tous la même table, mais non la même*

---

[180] Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains,* Traduction de PierreThomas CAMELOt, *op. cit*., 1998, p. 108-119.

[181] Sur le thème du martyre, voir Daniel BOYARIN, *Mourir pour Dieu, l'invention du martyre aux origines du judaïsme et du christianisme*, Paris, Bayard, 2004, particulièrement p. 75-110 ; Servais-Théodore PINCKAERS, La spiritualité du martyre, Paris, Saint-Paul, 2000.

[182] Cette remarque va bien au-delà du caractère apologétique qui marque tout le texte. Elle exprime l'une des prises de position éthique de l'Église primitive en matière des droits fondamentaux de la personne humaine comme l'est le droit à la vie. Nous avons vu que dans la culture grecque et romaine de l'antiquité, l'exposition d'un nouveau né était un droit du «Père de famille» en certaines circonstances reconnues par le droit. Le refus de cette pratique par les chrétiens signale déjà le sens qu'ils avaient de la

couche (…). *Ils aiment tous les hommes, mais tous les persécutent.* (…). *En un mot, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont pour le monde »*[183].

Être l'âme du monde, les premiers chrétiens en avaient une conscience aiguë de par la «Bonne Nouvelle», le Message de Jésus Christ dont ils étaient les dépositaires et les témoins historiques dans le monde de leur temps. L'annonce de l'Évangile allait de pair avec le désir d'élever ce monde jusqu'à Dieu et de le sauver. L'action missionnaire des chrétiens dans le monde s'accompagnait naturellement de leur témoignage de vie. La vie chrétienne était à la fois recherche assidue de la perfection de la charité et tension eschatologique, c'est-à-dire passion d'amour pour le Christ et communion à sa personne, caractérisée par une attente de son retour en gloire et de son Royaume. Il y a là tout un contexte spirituel qui, non seulement exalte le martyre, mais le justifie, reconnaissant en lui, le plein épanouissement de la vie baptismale qui est par définition une mort au péché avec le Christ et une participation à sa vie.

Le ralentissement de la persécution qui aboutit finalement à «l'Édit de Milan» en 313, signe non seulement la paix religieuse, mais hisse progressivement le Christianisme au rang de la Religion d'État. Un tel changement de statut pour l'Église va pousser bon nombre de chrétiens à repenser jusque dans ses fondements, le sens du témoignage chrétien. Il en résultera la naissance de nouveaux courants spirituels et ascétiques, d'abord ténus et progressivement consistants à l'intérieur de l'Église Institution. L'anachorétisme et le cénobitisme par la suite se veulent une substitution de plus en plus organisée à l'élan initial du martyre qui servait de moteur spirituel au christianisme des origines. Face à une Église de plus en plus institutionnalisée, adaptée à la société et dont les habitudes n'étaient plus toujours en consonance avec l'Évangile, jouissant de la protection impériale, de tous les avantages de l'Empire, une Église avec tous les risques de compromissions, d'affadissement spirituel et de conformisme que cette nouvelle situation générait, des hommes et des femmes se levèrent, à titre personnel, pour se retirer au désert, en quête de solitude et mener à nouveaux frais le « *combat spirituel* » contre le diable. Ils cherchaient surtout comment revivre le martyre autrement qu'à l'époque des combats contre les bêtes dans les amphithéâtres.

---

dignité de tout sujet humain, appelé à vivre comme une personne de plein droit dans l'Église, grâce au baptême.

[183] *Epître à Diognète*, V-VI. Texte présenté par Henri Irénée MARROU, Paris, Cerf (*SC*, n° 33), 1951, p. 63-65.

Dans les déserts d'Égypte, en Palestine, en Syrie et en Asie Mineure, en Cappadoce, les premiers solitaires restent des «athlètes», engagés dans un combat spirituel contre eux-mêmes et contre le démon, désireux d'emporter la victoire de la charité et de la communion au Christ[184]. Leur motivation est reprise dans le cénobitisme du IV^{e} au VI^{e}siècle. Mais cette fois, le combat spirituel en vue de la perfection de la charité et de la communion à la vie de Dieu ne se joue plus en solitaire, mais dans une communauté partageant un même idéal évangélique. La relation de la personne individuelle avec l'ensemble de la communauté en tant qu'expression concrète de l'institution cénobitique, devient le moyen privilégié par lequel s'exerce ce combat spirituel. L'étude de cette relation vivante et complexe entre la personne et l'institution cénobitique nous permettra de cerner la place et le sens de la personne dans les premières formes de vie religieuse dans l'Église. Il nous faudra ensuite progressivement mettre en évidence ce que ces formes de vie ont de permanent et de pertinent dans la l'intelligence de la personne humaine dans le domaine de la vie religieuse.

[184]*Les Apophtegmes des Pères du Désert, texte critique et traduction* par Jean Claude GUY, Paris, Cerf, (*SC* n° 474), 2003. Voir également Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, Introduction et texte critique par françois NEYT et Paula d'ANGELIS-NOAH, traduction Lucien. Regnault, Paris, Cerf, (*SC,* n° 426 et 427), 1997, Réédition en 1998.

CONCLUSION DU CHAPITRE PREMIER

La cité grecque, tout comme la Rome antique nous l'avons vu, répartissaient les citoyens et autres individus, selon des catégories sociales d'appartenance. Chacun était reconnu selon sa condition propre. Dans la gestation progressive du droit ecclésial, lui-même tributaire en bonne partie du droit romain, la réflexion autour de la personne représente dès le départ un enjeu essentiel et crucial. Dans une démarche que nous pourrions qualifier aujourd'hui « *d'inculturation* », l'Église va se saisir de cette notion de la «personne» héritée de la culture profane antique non seulement pour donner un contenu organique, cohérent et intelligible à sa foi, sur le plan rationnel, mais aussi pour donner une consistance réaliste à sa perception de l'être humain, destinataire et objet du salut de Dieu en Jésus Christ. C'est donc la réflexion théologique sur le Mystère de Dieu et sur l'incarnation de son Verbe dans l'histoire qui permet à l'Église de mettre au point sa conception de la personne et de l'appliquer par analogie à l'être humain par le biais de la théologie sacramentaire. Celle-ci fait de l'Église le « Corps » du Christ auquel toute personne humaine est incorporée par la grâce du baptême; membre authentique et vivant de Jésus Christ, lui qui est l'« *Homme parfait* » et modèle achevé de l'humain. De cette construction théologique se dégage une conception juridique de l'humain qui en souligne l'imprescriptible noblesse: être fait pour la communion de vie avec Dieu. C'est ce fondement théologique qui confère à la personne humaine ses droits et met en lumière ses obligations dans le vivre ensemble que constitue l'Église. Si les chrétiens, membres de l'Église ont tous la même dignité fondamentale du fait de leur incorporation au Christ par le baptême, il est pourtant aisé de reconnaître qu'ils n'ont pas tous les mêmes droits et que leurs obligations ne sont pas strictement les mêmes, selon que la personne concernée est laïc ou clerc, homme ou femme.

Droits et obligations correspondent pour beaucoup au statut de la personne, à sa fonction, à sa condition dans le Peuple de Dieu, qu'est l'Église. Il se dégage ici, comme c'était déjà le cas dans le droit romain privé dont le droit canonique est largement tributaire, une certaine conception de l'être humain et aussi de la justice. A ce niveau, l'individu n'est pas perçu comme une fin en lui-même, il est reconnu et considéré au sein d'une structure, d'une organisation sociale qui lui donne sa légitimité et en fait un sujet de droits ou non. Mais la ressource propre à l'Église, qui va continuellement interpeller de l'intérieur son propre droit, c'est la Parole de Dieu dont elle est la

messagère. C'est elle qui lui permet de ne pas s'enfermer dans un « *juridisme* » desséchant et désincarné pour s'intéresser à ce qui touche la vie, la destinée et le bonheur de la personne humaine en plénitude. Ce à quoi vise le terme traditionnel, mais impersonnel: « *le salut des âmes* ».

Il y a donc dans le droit ecclésial, une tension latente, permanente entre cette finalité (spirituelle) du droit qui vise le salut de la personne humaine, dans une reconnaissance fondamentale de l'égale dignité de tous et l'expression de cette dignité sur le terrain concret de l'activité missionnaire propre à l'Église. La dimension conceptuelle du droit canonique se heurte ici aux formulations juridiques tributaires d'un droit civil antique. Ce droit ancien n'étant lui-même qu'une transcription juridique d'une certaine manière de regarder et de comprendre le monde. Le sens de la personne humaine, de ses droits et de ses devoirs est fonction du rapport de la conscience humaine au monde et à l'univers. Un rapport qui est toujours situé dans le temps et dans l'espace. C'est pourquoi la reconnaissance de la dignité spécifique de la personne humaine et de ses droits imprescriptibles, comme le droit à la vie et à la liberté évolue en fonction de l'histoire des institutions juridiques elles-mêmes.

La réflexion sur la personne est un thème récurrent dans l'histoire de la théologie et de la spiritualité chrétienne.[185] Un thème qui a également intéressé l'histoire de la pensée philosophique, d'enracinement chrétien d'abord, cette réflexion sur la personne deviendra progressivement laïcisante dans le temps. La réflexion philosophique moderne offre même de nouvelles approches de la personne humaine, perçue dans son rapport au monde et à ses semblables. Les choses matérielles et autres biens de la nature ont une valeur de moyens. Ils constituent des fins subjectives et relatives. La personne humaine, de par sa nature d'être rationnel et conscient de soi, est dotée d'une existence objective. La personne humaine a une fin en elle-même et ne peut être considérée comme un moyen.[186] L'essence de la personne, sa personnalité, c'est cette liberté qui lui est originaire et lui permet de se transcender elle-même dans la moralité comme le percevra plus tard Emmanuel Kant.[187]

---

[185] Ysabel de ANDIA, *La voie et le Voyageur, Essai d'anthropologie de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 2012, p.139-140.
[186] Jean.-Pierre. ZARADER, *Vocabulaire des philosophes,* t. 3, p. 48.
[187] *Ibidem.*

Le droit privé romain marque certainement une étape importante dans la connaissance des rapports entre l'individu et la société. Même si la reconnaissance et la garantie des droits humains y étaient encore restreintes et très conditionnées par la répartitions des individus en conditions et statuts, ce droit offrait déjà des espaces où l'individu pouvait, en référence ou en dépendance d'une structure sociale reconnue, s'exprimer et accomplir son destin d'humanité.

Toute cette réflexion sur la place de la personne dans la société antique nous a fourni un enracinement sociologique utile à la problématique de cette thèse sur la relation de la personne individuelle à l'institution dans le domaine précis de la vie religieuse. Beaucoup plus souple dans le monachisme oriental antique, en Égypte et plus particulièrement à Jérusalem, la relation du moine à l'institution se précisera et se resserrera davantage dans la tradition occidentale, en Italie d'où naîtra la Règle de Saint Benoît et en Gaule avec la Règle de saint Colomban[188] C'est bien dans ce terreau humain, culturel et institutionnel autour de la Méditerranée que le Christianisme de l'Antiquité s'est solidement enraciné d'abord en Asie Mineure et progressivement vers l'Occident, (à Rome tout particulièrement, puis en Gaule). La relation de la personne à l'institution dans la vie religieuse naissante n'est pas sans analogie avec le rapport de l'individu à la société ancienne. L'histoire des institutions civiles et même religieuses est tributaire aussi bien des rapports sociaux que du phénomène des cultures humaines. C'est sur cette base qu'on peut comprendre comment l'Église chrétienne primitive, née dans un environnement culturel précis, a abordé la question de la *«personne humaine»* et voir comment cette conception particulière de la personne s'est traduite et concrétisée dans les rapports interpersonnels au sein des institutions de vie religieuse dans l'histoire de l'Église en Occident.

[188]Cf. Adalbert de VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Paris, Cerf, (*Patrimoines Christianisme*), t. 2, 1993, p. 148

CHAPITRE DEUXIEME

LA GENESE DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION, DE L'ANACHORETISME DU DESERT AUX PREMIERES INSTITUTIONS DE VIE COMMUNE (III^{E}-V^{E} SIECLE)

Le rapport de la personne à l'institution est une réalité quelque peu postérieure à la naissance du phénomène monastique dans l'Église. L'exigence évangélique de la *« Sequela Christi »* a d'abord été vécue par de nombreuses générations chrétiennes comme une démarche individuelle, libre et volontaire de marcher à la suite du Christ en l'imitant de plus près. Une telle démarche n'engageait en principe que la personne concernée et non son milieu ecclésial et familial. Les premiers ascètes chrétiens, vierges et anachorètes et continents sont les seuls responsables de leur choix de vie, entourés de la sollicitude pastorale de l'Église. Le cap décisif est franchi avec la naissance du cénobitisme dont la visée spirituelle est aussi fondamentalement ecclésiale. Les premières institutions cénobitiques en l'occurrence celle de saint Pacôme posent d'emblée l'exigence d'une vie fraternelle vécue en communauté. Nous avons à partir de ce moment une institution religieuse à caractère objectif et social rendant nécessaire la mise en place du rapport de la personne individuelle à l'ensemble de la communauté. Ce rapport *personne-institution* va se retrouver dans toutes les Règles de vie religieuse tant en Orient qu'en Occident dès la fin du IV^{e} siècle.

I. L'APPORT DES INSPIRATEURS DU MONACHISME ORIENTAL.

L'Égypte des premiers siècles du christianisme est toujours considérée jusqu'aujourd'hui comme le berceau du monachisme chrétien avec l'anachorétisme du désert qui a connu un grand développement et rayonnement au cours du III^{e} siècle. C'est en Égypte qu'on rencontre les toutes premières grandes figures dont la tradition a conservé les noms, *Antoine le Grand*, *Macaire, Barsanuphe*, *Poemen*, *Moïse*, entre autres. Ce monachisme primitif, anachorétique ou semi anachorétique s'est répandu progressivement dans tout l'Orient chrétien, de la Palestine à l'Asie Mineure. Le développement du monachisme en Occident est quelque peu tardif et se fait par inspiration du monachisme oriental tout en développant une structure identitaire propre, le meilleur exemple à ce niveau sera le moine Jean Cassien et ses *« Institutions »*. Les fondements du monachisme resteront donc les mêmes au fil de l'histoire de la vie

religieuse tout en s'exprimant avec des sensibilités différentes entre l'Orient et l'Occident.

A. SAINT ANTOINE, PROTOTYPE DU MOINE CHRÉTIEN (221-355)

Le mouvement anachorétique, né au cours du III^e siècle et qui prend une plus grande ampleur au siècle suivant n'a rien d'officiel au point de départ. Il naît d'une démarche personnelle et délibérée de retrait de la société pour vivre dans la solitude du désert. Les motivations d'un tel choix sont essentiellement religieuses. Le but de la fuite au désert est de vivre à la hauteur des exigences de l'Évangile dans un effort d'ascèse constante qui remplace l'épreuve du martyre[189]. Au terme de tout cet effort, il s'agit de remporter la victoire sur le démon tout en se libérant du mal et du péché qui rendent l'homme esclave.

> *« Ces ascètes, d'une énergie prodigieuse, devenus presque étrangers aux nécessités physiques, le boire, le manger, le dormir et qui en tuant en eux toutes les convoitises matérielles, semblaient s'être rendus maîtres de la matière et l'asservir à leur loi, exercèrent sur l'imagination des masses, et même sur celle de l'élite, une action extraordinaire. Longtemps, les actes des martyrs, l'héroïsme des témoins de la foi, avaient défrayé la littérature hagiographique. Mais au Ive siècle, l'ère sanglante était close »*[190].

L'anachorétisme apparaît comme une préparation de l'homme au monde futur en une période où l'attente de la fin du monde était très prégnante dans les esprits. Toutes les motivations de la fuite au désert n'étaient pas aussi nobles. Certains se faisaient anachorètes pour éviter le poids des charges sociales, pour échapper au service militaire, pour se libérer des charges curiales ou tout simplement par refus de s'intégrer dans la société de leur temps, éloignée sur bien des aspects de l'objet de leur espérance chrétienne.[191]

Sans être l'initiateur du mouvement anachorétique, saint Antoine va permettre à ce courant d'atteindre à la fois sa maturité et sa meilleure expression grâce à la qualité et à l'exemple de son expérience de vie personnelle. Déjà vers la fin de sa vie, Antoine était le modèle vivant de la vie ascétique et après sa mort, le récit de sa vie par saint Athanase et le souvenir de ses combats spirituels ont servi de «canon» au sens antique

---

[189] Voir Dom Lucien REGNAULT, *Les chemins de Dieu au désert*, Éd. de Solesmes, (*Coll. Systématique des apophtegmes*), 1992.
[190] Augustin FLICHE et Victor MARTIN, *Histoire de l'Église*, Bloud & Gay, t. 3, 1939, p. 305.
[191] Agnès. GERHARDS, Dictionnaire historique des ordres religieux, Paris, Fayard 1998, p. 51.

de règle de vie aux très nombreux solitaires qui ont peuplé la Basse Égypte au IV^e^siècle en commençant par ses disciples immédiats qui se sont regroupés à Pispir, mais le rayonnement d'Antoine s'étendait aussi sur d'autres agglomérations anachorétiques notamment celles de Nitrie et de la vallée de Scété[192].

La vie de Saint Antoine met en avant tous les éléments fondamentaux du monachisme tant anachorétique que cénobitique, en cela, saint Antoine ébauche déjà le tissu institutionnel à travers lequel va se nouer la relation de la personne avec l'institution cénobitique au fil du temps[193]. C'est le sens que revêt chez saint Antoine le renoncement à ses biens et à sa famille, le renoncement à lui-même dans la pratique de l'ascèse, le combat spirituel contre les puissances du mal, la transformation spirituelle dans l'Esprit Saint et enfin la paternité spirituelle. Ainsi, l'expérience de vie est toujours première. Elle précède la conceptualisation systématique et la mise en place concrète des institutions cénobitiques. La tradition monastique privilégie ainsi l'exemple vivant d'une expérience et d'un style de vie appelé à devenir normatif pour des générations de croyants tout au long de l'histoire de l'Église. La relation d'imitation «*maître/disciple* » ou «*père spirituel/disciple*» qui naît du caractère exemplaire de l'ancien comme premier modèle à imiter ne cessera plus de s'enrichir à travers ces ensembles institutionnels que forment les règles cénobitiques écrites.

La vie de saint Antoine (251-355) peut se subdiviser en trois périodes: la première de 270 à 290, marque le début de sa conversion et de son apprentissage de l'ascétisme sous la direction de plusieurs anachorètes. La deuxième période va de 290 à 305, Antoine s'enfonce dans le désert pour lutter «*corps à corps*» avec le démon. La troisième période va de 306 jusqu'à sa mort en 355. Désormais, Antoine accepte périodiquement de s'ouvrir aux attentes de ses disciples et visiteurs et de répondre aux appels officiels de l'Église alexandrine en proie à l'hérésie arienne.

Il est instructif pour notre sujet de considérer les circonstances de la conversion du jeune Antoine, orphelin et ayant une petite sœur à sa charge. Antoine méditait sur l'exemple de la première communauté de Jérusalem dans les Actes des Apôtres quand il entre dans l'église du village pour suivre un office liturgique. Saint Athanase, son

---

[192] *Ibidem.*
[193] Augustine CASIDAY and, Frederick NORRIS, *The Canbridge history of christianity, Origins to Constantine,* Cambridge University Press, vol. 2,2007, p. 639.

biographe nous dit qu'il se trouva qu'on lisait justement l'Évangile. (Antoine) entendit le Seigneur dire au riche*:*

> *« Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi et tu auras un trésor dans les cieux». Antoine, comme si la lecture avait été faite pour lui, sortit aussitôt de la maison du Seigneur. Les biens qu'il avait de ses ancêtres, trois cents «aroures» de terre fertile et excellente, il en fit cadeau aux gens de son village pour n'en être pas embarrassé le moins du monde, lui et sa sœur. Il vendit aussi les biens meubles qu'ils possédaient, en reçut une somme assez importante et la distribua aux pauvres, à l'exception d'une petite réserve pour sa sœur »*[194].

La même scène se reproduit un peu plus tard, provoquée cette fois par une autre parole de Jésus: «*Ne vous mettez pas en peine du lendemain».*[195] Sans attendre la fin de la liturgie, Antoine sort et distribue la petite réserve prévue pour sa sœur et confie cette dernière à la sollicitude d'une communauté de vierges. Désormais, il était libre de mettre son projet à exécution[196].

L'institution avec laquelle Antoine a à faire c'est la Parole de Dieu sous la forme des Évangiles. Antoine établit avec la Parole entendue un rapport actif et accueillant qui l'amène à la décision radicale de tout abandonner pour mener la vie solitaire aux environs de son village. Ce renoncement prompt et radical à tout bien chez Antoine met en relief l'une des exigences fondamentales et incontournables du monachisme tant chez les Pères du désert que dans le cénobitisme qui a suivi[197]. Un tel renoncement

---

[194] ATHANASE d'Alexandrie, *Vie de Saint Antoine,* Introduction, texte critique, traduction, notes et index : G.J.M. BARTELINK, Paris, Cerf*,* (*SC, n°400*)*,* 1994, p. 134. Saint Athanase reste le seul témoin historique sûr de saint Antoine dont il a rapporté la vie et les miracles. L'édition de BARTELINK qui fait encore autorité est le texte auquel nous nous référons dans cette analyse. Nous renvoyons aussi à Louis BOUYER*, La vie d'Antoine*, Abbaye de saint Wandrille, (*Coll. Figures monastiques*), 1950 ; Christophe BOUREUX, *Commencer dans la vie religieuse avec Antoine*, Paris, Cerf, 2003 ; Noëlle DEVILLIERS, *Antoine le Grand, Père des moines*, Abbaye de Bellefontaine, (*Spiritualité orientale*, n° 8), 1971 ; Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif, Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Abbaye de Bellefontaine, (*Spiritualité orientale*, n° 72), p. 177-209 ; *saint Antoine, entre mythe et légende, Textes présentés* par Philippe Walter, Grenoble, Ellug, 1996.

[195] *Mt*. (6,34).

[196] La séparation du monde, la « *fuga mundi* » apparaît dès le début de l'anachorétisme comme la condition première et absolue de l'expérience monastique. Cette séparation du moine par rapport au monde et à la société modifie le rapport de la personne avec son environnement physique habituel et exige un dépaysement, une solitude de plus en plus radicale. Les principales étapes de la vie d'Antoine jusqu'à sa retraite dans le désert intérieur d'Égypte, au fond d'une abandonnée, exprime ce besoin fondamentale de rupture matérielle avec la société. Les premiers témoins du monachisme cénobitique ont appliqué cette exigence pour eux-mêmes et l'ont conseillée à leurs disciples. Nous renvoyons ici à saint Jérôme, *De virginitate servanda, Lettre 22 à Eustochium*, traduite par Yves-Marie DUVAL et Patrick Laurence, Abbaye de Bellefontaine, (*Coll. Vie monastique*, n° 47), 2011, p. 314-315.

[197] Adalbert de VOGÜE, *Regard sur le monachisme des premiers siècles*, Roma, Pontificio Ateneo s. Anselmo, 2000, p. 23.

engendre une attitude mentale et spirituelle toute de disponibilité et de liberté. Le renoncement ainsi entrevu favorise la mobilisation de toutes les facultés de la personne pour engager une vie de combat spirituel dans le dépassement de soi-même.

1. L'apprentissage de la vie anachorétique

Antoine qui ne dispose pas d'une règle écrite préétablie pour les solitaires choisit de se mettre à l'école des anciens rompus dans la pratique de la vie ascétique : «*Or, il y avait alors dans le village voisin un vieillard qui, depuis sa jeunesse, s'exerçait à la vie solitaire. Antoine le vit et rivalisa avec lui dans le bien »*[198].

Antoine va ensuite se comporter comme une «*abeille prudente*», nous dit saint Athanase, visitant les ascètes dont il entendait parler pour récolter leurs vertus par l'imitation. Cela lui était possible dans la mesure où « *lui-même se soumettait sincèrement aux hommes pleins de zèle qu'il allait voir et s'instruisait à fond du zèle et de l'ascèse dans lesquels chacun d'eux excellait »*[199]. Apparaît déjà ici entre les lignes, un élément clé de toute la tradition anachorétique et aussi cénobitique: l'obéissance à l'ancien qui deviendra plus tard l'obéissance à la règle et à l'abbé. Nous touchons ici à l'un des éléments de base qui président et donnent sens à la relation de la personne à l'institution dont elle se réclame. Une telle soumission d'Antoine aux ascètes plus anciens est motivée aux yeux de son biographe par la ferveur spirituelle communément partagée, par les ascètes doyens auxquels Antoine se réfère. Le terme utilisé est celui de « zèle » qui traduit d'une certaine manière l'ardeur de la charité ou de l'amour. Et de fait, «*Antoine était aimé de tou*s», reconnaît son biographe.

La réussite de la formation anachorétique d'Antoine qui contribuera à son excellence morale et à son rayonnement spirituel, consistait à intégrer à sa propre vie, toutes les vertus qu'il découvrait de façon éparse chez les uns et les autres, parmi les ascètes de sa connaissance :

> « *Il contemplait dans l'un l'amabilité, dans l'autre l'assiduité à la prière ; chez celui-ci il observait la patience, chez celui-là l'amour des hommes. Il était attentif aux veilles chez l'un et à l'amour de l'étude chez l'autre. Il admirait l'un pour ses austérités, l'autre pour ses jeûnes et son repos sur la terre nue. Il faisait attention à la douceur de l'un et à la magnanimité de l'autre. Chez tous, il notait la piété envers le Christ et l'amour mutuel*(…) (revenu chez lui), *il*

[198] ATHANASE d'Alexandrie, *Vie de saint Antoine*, *op. cit*., p. 137.
[199] *Ibid., p. 139.*

s'efforçait de montrer en lui toutes ces vertus…Les habitants du village l'appelaient Théophile »[200],

En matière d'ascèse, Antoine se montre à la fois très généreux, engagé sans pour autant se départir de son bon sens lié sans doute à son milieu familial terrien. Ne disposant plus de son héritage,

> « Antoine *travaillait cependant de ses mains pour avoir entendu: «L'oisif, qu'il ne mange pas». D'une part, de son gain, il achetait du pain, et le reste il le dépensait pour ceux qui étaient dans le besoin. Il priait continuellement, car il avait appris qu'il « faut prier sans cesse». Il était si attentif à la lecture qu'il ne laissait rien tomber à terre des paroles des Écritures, mais les retenait toutes et que la mémoire lui tenait lieu de livre »*[201].

Nous voyons apparaître ici dans la vie d'Antoine d'autres pratiques qui deviendront par la suite quelques unes des composantes de base des institutions cénobitiques tout au long de l'histoire de la vie monastique. En effet, le travail des mains, la prière habituelle, quelle soit individuelle ou communautaire, la lecture assidue de la Parole de Dieu, font partie de ces fondamentaux à travers lesquels se vérifient la qualité et l'authenticité de la relation de l'individu à l'institution dans la vie cénobitique[202]. Cela vaut aussi dans une certaine mesure des autres instituts de vie consacrée.

Antoine voit dans la pratique de l'ascèse à laquelle il s'astreint toute sa vie, une aide, un moyen de surmonter les faiblesses de sa chair. Il en fait une arme de combat contre son Adversaire de toujours, le démon qui l'assaille de mille manières tout au long de sa vie solitaire. Notre ascète savait, d'expérience qu'il ne suffit pas de résister au tentateur quand il insinue dans le cœur du moine le désir du plaisir charnel, le démon était encore capable de changer indéfiniment d'artifices pour conduire l'ascète lutteur dans la chute :

---

[200] *Ibid.,*, p. 141. Ce nom *Théophile* attribué à Antoine se traduit par « Celui qui aime Dieu » ou bien « *l'ami de Dieu* ». A lui seul, il rend compte du sens de l'engagement mystique et spirituel du jeune ascète Antoine. Ce vocable pourrait se rapprocher de celui de *« monachos »* ou « *moine »* qui désigne *« celui qui vit seul »*. Si le mot « *moine »* au sens étymologique désigne celui qui vit seul en solitude, il vise surtout une réalité spirituelle plus profonde, le désir de parvenir à l'unité intérieure de sa personne en ayant pour seul objectif l'amour de Dieu et le désir de vivre en communion avec lui. Antoine incarne dans sa vie personnelle cette double visée.

[201] *Ibid.,* p. 139.

[202] Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, Abbaye de Bellefontaine, (*Spiritualité Orientale*, n° 30), 1979, p. 119.

> « *Antoine châtiait son corps et le réduisait en servitude, de crainte que, victorieux sur certains points, il ne soit vaincu sur d'autres. Il résout donc de s'accoutumer aux austérités* »[203].

Saint Athanase évoque certaines pratiques qui auraient de quoi nous effrayer à souhait: Antoine veillait souvent au point de passer la nuit tout entière en prière. Il mangeait une seule fois par jour, après le coucher du soleil. Il lui arrivait même de passer deux jours, souvent quatre, sans prendre de nourriture. Il se nourrissait de pain et de sel et buvait non pas du vin, mais de l'eau. Pour le sommeil, il se contentait d'une natte et le plus souvent dormait sur la terre nue[204]. Antoine estimait que l'intelligence de l'âme se renforce justement quand les plaisirs du corps faiblissent :

> « *Antoine menait donc seul la vie anachorétique dans son ermitage et renforçait son ascèse. Chaque jour il soupirait en songeant aux demeures du ciel. Il y aspirait et considérait la brièveté de la vie humaine. Sur le point de manger ou de dormir, ou à propos des autres exigences du corps, il avait honte en pensant à la partie spirituelle de l'âme. Souvent, sur le point de manger avec de nombreux autres moines, au souvenir de la nourriture spirituelle, il s'excusait et s'éloignait d'eux, trouvant honteux que d'autres le voient manger. Il mangeait tout seul, puisque le corps l'exigeait, mais souvent aussi, avec ses frères. Il avait honte à cause d'eux, mais il était plein d'assurance à cause du profit qu'apportait cet échange de paroles… Il faut, disait-il, consacrer ses loisirs à l'âme et chercher ce qui lui est profitable, afin qu'elle ne soit pas tirée vers le bas par les voluptés du corps, mais que le corps soit plutôt réduit par elle en servitude* »[205].

Cette citation de la vie d'Antoine fait ressortir une nouvelle exigence qui sera de plus en plus mise en valeur dans le cénobitisme. La relation fraternelle comme lieu d'édification mutuelle[206]. Si l'anachorétisme met l'accent sur l'effort personnel de conversion, le cénobitisme va équilibrer cette exigence en l'ouvrant à la sollicitude fraternelle. Antoine acceptait ainsi de ne pas manger seul son pain d'ascète pour pouvoir édifier ses frères moins avancés que lui, par son expérience personnelle.

---

[203] Athanase d'Alexandrie, *Vie de saint Antoine*, *op. cit*., p. 151.
[204] Concernant la manière de dormir d'Antoine, voir Adalbert de VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique, le Monachisme latin*, Paris, Cerf, t. 1, 2004, p. 30-31.
[205] *Ibid.*, p. 259.
[206] Jérôme, *Trois vies de moines*, texte critique par Edgardo MORALES et traduction par Pierre LECLERC, Paris, Cerf, (*SC*, n° 508), 2007, p. 169.

2. le combat d'Antoine contre les démons

Cette dimension de la vie d'Antoine est une illustration haute en couleurs de l'anthropologie biblique évoquée dans la première section de notre étude. Comme tous ses contemporains dans l'expérience anachorétique et de nombreuses générations de moines après lui, Antoine a une conscience aiguë de la réalité du péché dans l'homme. Fidèle au récit biblique de la Genèse, Antoine sait que le mal et le péché sont entrés dans l'homme par l'action du diable, ennemi de Dieu et de la création. Blessé par le péché, le moine est un être déchu, partageant la chute de l'humanité entière. La prière et le jeûne apparaissent comme des moyens nécessaires à la lutte contre les puissances du mal.[207]La fuite au désert pour Antoine comme pour tant d'autres répond au désir d'échapper à cette détresse spirituelle et métaphysique et de faire son salut en combattant en soi-même la présence du mal et en donnant à ce combat une dimension plus objective dans l'affrontement avec le démon. Toute la vie d'Antoine est rythmée par la lutte contre le diable. Une lutte inégale en apparence, Antoine reste un être de chair marquée par la faiblesse et il lui faut subir à longueur de temps toutes sortes d'assauts de la part des purs esprits. Antoine s'en tire chaque fois vainqueur par sa foi et sa confiance au Christ dont il expérimente la force au cœur même de ses faiblesses.

Les représentations qu'Antoine a du diable et de ses assauts sont très diversifiées et nous instruisent pour une large part sur sa psychologie personnelle et celle des «*athlètes de Dieu*» au désert. Au départ, le diable attaque Antoine sous l'angle des désirs charnels ou sexuels. Puis il se manifeste sous la forme « *d'un enfant noir »*[208]. A d'autres moments, le diable prend l'apparence d'une femme ou bien encore se métamorphose en toutes espèces de reptiles et animaux sauvages ou domestiques: *ours, léopards, lions, loups, taureaux, vipères et scorpions* »[209].

---

[207] Cf. Juan Maria LABOA, *La grande aventure du monachisme,entre Orient et Occicent,* Lethielleux, 2002.

[208] L'imagerie du diable dans le christianisme antique a associé de bonne heure la couleur noire au diable, manifestant ainsi ce qu'il y a de partial et même d'arbitraire dans le symbolisme des couleurs d'un monde culturel à l'autre. Ainsi, chez les Pères du désert, les démons sont désignés et représentés en «*petits éthiopiens*». Abba Moïse, qui était noir de peau, mais dont l'autorité morale et l'éclat des vertus monastiques étaient incontestables avait néanmoins souffert parmi les ascètes des préjugés liés à la couleur de sa peau. Ce qui montre que le symbolisme des couleurs obéit plutôt à des *a priori* archaïques pré-conscients qui ne traduisent rien d'universel.

[209]ATHANASE d'Alexandrie, *op. cit.*, p. 161.

« *Antoine fouetté, aiguillonné par eux, sentait dans son corps des douleurs plus terribles encore. Mais sans trembler, ou plutôt l'âme en éveil, il restait étendu, gémissait à cause de la douleur physique, mais l'esprit vigilant, il disait comme en se moquant d'eux : s'il y avait en vous quelque force, il suffirait à un seul d'entre vous de venir, mais parce que le Seigneur vous a privé de vigueur, vous essayez tant bien que mal de m'épouvanter par votre nombre »*[210].

Bien avant de s'enfoncer dans la profondeur du désert, quand il séjournait encore dans un tombeau, Antoine dut essuyer un assaut particulièrement violent de son ennemi. *« Une nuit, entrant avec une troupe de démons, l'ennemi l'accabla de coups au point qu'à cause des tourments, il resta étendu sans voix sur le sol »*[211].

Au terme d'une de ces joutes où le démon le laissait de plus en plus mal en point dans son corps, Antoine eut la joie d'accueillir une vision de son Seigneur, mais il ne manqua tout de même pas de le prendre à partie:

« Où étais-tu? Pourquoi ne t'es-tu pas manifesté dès le début pour faire cesser mes douleurs » ? Alors, une voix parvint jusqu'à Antoine:

« J'étais là, Antoine, mais j'attendais, pour te voir combattre. Puisque tu as tenu bon et n'as pas subi de défaite, je serai toujours ton défenseur et je te rendrai célèbre en tout lieu »[212].

Effectivement, la persévérance d'Antoine dans l'ascèse, la prière, la lutte contre l'ennemi, son indéfectible confiance au Christ le rendirent à la fois célèbre et très aimable dans tous les lieux de son existence anachorétique, depuis les débuts de la vie solitaire aux environs de son village en passant par la période où il s'enferma vivant dans un tombeau ;durant la période où il s'enfonça au cœur du désert non encore habité par les solitaires et jusqu'à sa réclusion dans un château abandonné. Cette dernière étape marque l'apogée de toute son aventure spirituelle.

3. La transformation de saint Antoine au feu de l'Esprit

La troisième étape de la vie d'Antoine, sommet de l'anachorèse, symbolise le passage de la mort à la vie. Antoine est parvenu au sommet de sa vie spirituelle qui peut dès lors porter tous ses fruits aussi bien dans sa vie personnelle que chez ses nombreux disciples, amis et admirateurs. Ces derniers finissent d'ailleurs par extraire le reclus de sa retraite en brisant la porte du château en ruines où il s'était enfermé des années

[210] *Ibid.,* p. 163.
[211] *Ibid.*, p. 157.
[212] Cf. Athanase d'Alexandrie, *Vie de saint Antoine, op. cit*.

durant. Le portrait d'Antoine que peint Athanase son biographe évoque en quelque sorte la transfiguration de l'être d'Antoine:

> « *Antoine sortit comme du fond d'un sanctuaire où il aurait été initié aux mystères et inspiré au souffle divin*[213]*». « Quand ils* (les visiteurs) *le virent, ils furent dans l'admiration de voir que son corps avait gardé le même état: ni empâté par le manque d'exercice physique, ni amaigri par les jeûnes et la lutte contre les démons, mais tel qu'on l'avait connu avant qu'il fut en retraite »*[214].

Saint Athanase souligne ensuite une considération essentielle qu'on retrouve dans les exhortations d'Antoine lui-même à ses disciples: l'importance et l'excellence de la vie de l'âme; la priorité de celle-ci sur le corps. « *L'âme d'Antoine*, nous assure Athanase, *était dans un état de pureté* ». Cette pureté de l'âme postule déjà chez Antoine une familiarité étroite avec la sainteté de Dieu ou le «souffle divin» dont parle son biographe. Elle atteste encore une intimité avec la personne du Christ qu'Antoine a choisi de suivre de plus près et d'imiter en allant au désert. La transformation ontologique d'Antoine va de pair avec une communion étroite au Christ qui permet à notre ascète d'agir au nom du Christ et de reproduire ses actes et son attitude en faveur d'une multitude de personnes. La fécondité et l'engagement apostolique d'Antoine naissent de cette transformation de sa propre personne dans le Christ. Nous avons là l'un des axes essentiels du rapport de la personne à l'institution tel qu'il va s'élaborer tout au long de l'histoire de la vie religieuse. L'expérience de la relation personnelle au Christ est fondatrice de tous les niveaux de relations que la personne consacrée peut être amenée à entretenir avec son institution. Le cœur de toute inspiration à une vie religieuse de nature évangélique c'est la personne même du Christ dont l'intimité et la communion habilitent la personne du moine et de la moniale à vivre le rapport d'obéissance au supérieur, celui de la fraternité et du service de charité à l'égard des autres membres de l'institution et les autres exigences liées à la pauvreté et au renoncement à soi-même.

Antoine est devenu un « *Homme Nouveau* » au sens paulinien du terme :

---

[213], Louis BOUYER pense que cette comparaison faite par saint Athanase s'inspire de la piété hellénistique et si l'on pense aux mystères d'Isis et d'Osiris, la comparaison évoque l'idée d'une découverte du secret de la mort et d'une résurgence victorieuse hors de son domaine, voir son ouvrage, p. 115.

[214] On pourrait encore voir en arrière plan de cette description une évocation du Livre de Daniel concernant le régime alimentaire suivi par Daniel et ses compagnons et leur heureux effet inattendu. Dans ce sens, on peut également rapprocher la réplique de Jésus au tentateur dans le désert, après le baptême: «L'homme ne vit pas seulement de pain » *Mt* (4,4). La bonne forme physique et spirituelle, est donnée par Celui qui est à la racine de l'être.

> « *En lui, la création retrouvait ses caractéristiques primitives, sa conformité avec le dessein créateur de Dieu…Antoine est désormais porteur du souffle même de la Parole divine. L'Esprit divin ayant débusqué en lui l'esprit du mal, va affirmer à travers lui son pouvoir créateur et restaurateur de l'humanité »*[215].

De fait, cette période de la «vie publique» d'Antoine est marquée autant par ses nombreuses exhortations à ses disciples et admirateurs de plus en plus nombreux, que par un ministère de compassion se traduisant par des guérisons et des miracles. Comme Jésus, Antoine enseigne ses contemporains par des paroles et par des actes. Le secret d'un tel succès repose sur cette maxime tirée de son enseignement, il disait à tous « *de ne rien préférer de ce qui est dans le monde à l'amour du Christ »*[216]. Antoine révèle donc, autant par son expérience de vie personnelle que par sa parole le but vers lequel tend toute l'expérience monastique : la croissance dans la l'amour du Christ ou l'acquisition de la divine charité tout simplement. Or, les fruits d'une telle charité sont toujours au bénéfice des frères et des sœurs. Nous retrouvons ici l'une des préoccupations constantes de l'histoire du cénobitisme et de la vie religieuse en général: épanouissement en nous de la charité et sa mise à disposition pour d'autres, dans un engagement tout à la fois don de soi et service.

Antoine se révèle enfin «Père spirituel» de nombreux moines au désert. Cette qualité se fonde sur la reconnaissance objective de son charisme et de sa valeur normative, référentielle pour ses contemporains en quête de repères fiables pour mener à bien leur propre recherche spirituelle[217]. Antoine est ainsi reconnu comme une «Règle monastique vivante» à une époque où ce style de vie dans l'Église n'était encore qu'à l'étape de germination et manquait de traditions éprouvées. Il est important de remarquer que l'initiative vient des admirateurs et des autres anachorètes qui viennent auprès d'Antoine solliciter sa direction spirituelle et son expérience personnelle. Nous sommes ici au point de départ des institutions de vie religieuse où l'idéal d'une vie jugée authentiquement évangélique est porté par une personne individuelle dont le sérieux et la vérité de l'exemple finissent par faire école auprès des autres. Le même phénomène va se reproduire plus d'une fois dans l'histoire du monachisme. L'un des

---

[215] Louis BOUYER, *La vie de saint Antoine*, *op. cit.,* p. 115-116.
[216] «*Ne rien préférer au Christ*», saint Benoît reprend cette maxime à son compte dans sa *Regula Monachorum*, plus de deux siècles après saint Antoine.
[217] Isabelle PEREE, *La relation maître-disciple dans le monachisme primitif*, Éditions Universitaires Européennes, 2009, p. 49-69.

exemples les plus nets sera la vie de saint Benoît, rapportée par saint Grégoire le grand dans ses *Dialogues*. Ce sont d'abord les jeunes bergers du voisinage, apprennent à le fréquenter et se laissent édifier par son exemple et sa parole. Un peu plus tard d'autres moines viennent solliciter l'aide spirituelle du jeune ermite Benoît et le décident finalement à quitter sa solitude pour leur servir d'abbé. L'expérience tourne vite à l'échec par suite de l'obstination de ces moines relâchés qui ne voulaient pour rien au monde, changer leurs habitudes[218].à édifier son monastère du Mont Cassin, l'amenant ainsi à passer de l'érémitisme à une première forme de vie religieuse institutionnalisée: le monachisme cénobitique.

Antoine porte en lui-même et à travers son témoignage de vie personnelle, toutes les grandes intuitions et valeurs qui structureront par la suite les institutions cénobitiques et influenceront la vie consacrée pour une large part. Il apparaît comme le modèle même de la vie religieuse en ce qui concerne la persévérance dans la prière, le rapport à la Parole de Dieu, l'ascèse, la vigilance du cœur, le discernement des esprits déjà à l'honneur chez tous les Pères du désert, la relation au Christ et l'amour du prochain. La vie anachorétique, se révélait donc, à travers ses meilleurs témoins, à la hauteur de son ambition: réaliser la perfection de la vie chrétienne en se substituant au martyre devenu plus que rare. Une évolution, imprévisible au départ s'est progressivement affirmée au sein de l'expérience anachorétique. A côté des risques de dérapages en bien des domaines, dus à des négligences ou à des excès propres aux expériences subjectives et solitaires, une nouvelle prise de conscience se fit jour. L'idéal de perfection de la vie chrétienne réclamait une vie sociale. Preuve sans aucun doute d'une meilleure compréhension de la place et du rôle de l'Église dans l'expérience de la vie chrétienne. En outre, la conception de la perfection chrétienne et la notion même du salut recevaient leur signification à partir de la compréhension de l'Église comme peuple de croyants, appelé à vivre dans l'unité et la communion du Christ. Tout en gardant un certain prestige comme état de vie, l'anachorétisme va connaître une évolution interne allant de la vie solitaire dans sa forme archaïque au semi anachorétisme et jusqu'au cénobitisme complet.

---

[218] Grégoire le grand, *Dialogues*, texte traduit et présenté par Lucien REGNAULT, Paris, Téqui, 1978, p. 106.

On aboutira ainsi, dès le IV^e siècle, avec Pacôme, à une forme de vie dont les structures fondamentales sont constituées par le monastère qui sert de cadre à la communauté, une règle faite non seulement d'un ensemble d'exercices religieux à pratiquer, mais aussi de régulations souvent détaillées de la vie quotidienne et des comportements individuels et enfin l'obéissance à un abbé qui est à la fois un chef et un père. Le cénobitisme correspond ainsi à une mise en œuvre et à une illustration incarnée de la perfection chrétienne. Ce ne sont plus la solitude en tant que telle, ni les exploits des ascètes, comme chez certains champions parmi les moines du désert, qui permettent d'accéder à l'idéal évangélique[219], mais plutôt l'ascèse d'une vie commune permanente, l'abandon de toute volonté propre, l'obéissance et l'humilité, en un mot, la culture communautaire de la charité fraternelle dans le Christ.[220] La première forme de cénobitisme complet est ainsi instaurée par l'Abbé Pacôme au IV^e siècle.

B.SAINT PACÔME (292-346), FONDATEUR DU CENOBITISME

1. Le rapport personne-institution dans l'œuvre de saint Pacôme

Pacôme est né à la fin du III^e siècle vers 292. Jeune homme, il se fait enrôler dans l'armée. Il est alors témoin de la charité chrétienne exercée en faveur des soldats en détresse[221]. Libéré peu après 313, il se convertit au christianisme, reçoit le baptême et s'engage dans la vie érémitique jusqu'à ce que la volonté de Dieu lui devienne manifeste au cours « *d'une vision de l'Ange* » qui décide du sens de sa vie et de son œuvre. La portée de cette vision indique déjà la perception théologique fondamentale qui est à la racine même de l'institution du cénobitisme: le souci du salut d'un plus grand nombre d'hommes. L'œuvre de Pacôme s'en ressentira d'un bout à l'autre. Le personnage mystérieux (l'Ange) dit à Pacôme:

> « *Vraiment, tu désires la volonté de Dieu »?*
>
> - *Oui*, lui répond Pacôme.
>
> Le personnage reprit:
>
> « *La volonté de Dieu est que tu serves le genre humain pour le réconcilier avec lui ».*

---

[219] Voir Gérard FOMERAND, *Renaissance du Christianisme*, Namur, Ed. Fidélité, 2013, p. 152-153.
[220] Cf. Agnès GERHARDS, Dictionnaire historique des ordres religieux, Fayard 1998, p. 133.
[221] *La vie de saint Pachôme selon la tradition copte, op. cit.,* p. 25.

Pacôme lui répond, quasi indigné:

- C'est la volonté de Dieu que je cherche, et tu me dis de servir les hommes!

Ce personnage lui répéta trois fois: *« La volonté de Dieu est que tu serves les hommes pour les amener à lui ».* La tradition veut que la Règle cénobitique pacômienne ait été communiquée par l'intermédiaire d'un ange. Cette explication est précieuse déjà du simple point de vue de la sociologie du droit. Saint Pacôme est le premier personnage retenu par l'histoire comme celui qui a suscité cette forme de vie commune et évangélique qu'est le cénobitisme[222]. Il a pu le faire grâce à une Règle de vie balisant de façon objective la normativité de ce nouveau genre de vie[223]. Jean CARBONNIER dans son ouvrage: *Flexible droit* a bien raison de dire que *« la règle demeure le phénomène juridique a la fois principal et primitif »*[224]. Nous retrouvons aussi chez saint Pacôme, l'une des caractéristiques du fondement du droit religieux: la référence explicite au sacré qui confère à la loi son assise de crédibilité et d'autorité. Le phénomène est récurrent et on le retrouve dans la quasi-totalité des grandes religions[225].

---

[222] Les différentes relations coptes de la vie de Pacôme s'efforcent de montrer que Pachôme a suivi la recommandation de l'ange à la lettre au cours de sa vie. *Se mettre au service des hommes pour les réconcilier avec Dieu* revêtait plusieurs sens aux yeux de Pacôme, d'abord une diaconie caritative exprimée par de nombreux miracles de guérison en faveur de tous les infortunés qui recouraient à son assistance. Dans le cénobitisme qu'il met au point pour la première fois dans l'histoire de la vie consacrée, son service des hommes s'exprime par sa sollicitude pastorale et son attention à l'égard des communautés et de leurs membres appelés à mener une vie religieuse austère certes, mais qui garantissait à chacun la satisfaction de ses besoins grâce à l'observance d'une vie commune, de la mise en commun des ressources et du partage. Pour Pacôme, ascèse et pénitence ne sont pas des fins en soi, mais des moyens en vue de la conversion du cœur et de l'acquisition de la charité qui met le moine sur le chemin du Royaume de Dieu. Pour une connaissance de la vie et de l'œuvre de saint Pacôme, nous renvoyons à : *Les Vies coptes de saint Pachôme et de ses successeurs*, traduction française par M. LEFORT, Louvain, Publications Universitaires, 1943. *Vie latine de saint Pachôme*, traduite du grec par Denys le Petit, texte présenté par H. VAN CRANENBURGH, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1969. *La vie de saint Pachôme selon la tradition copte*, traduction du copte et présentation par Armand VEILLEUX, Abbaye de Bellefontaine, (*Coll. Spiritualité orientale,* n° 38).

[223] La nature et la valeur exacte de l'ordre reçu par Pachôme est difficilement cernable. Mais tous les auteurs anciens qui se sont intéressés à Pachôme et à ses fondations ou *Coenobia,* comme Pallade l'auteur de *l'Histoire lausiaque* ou encore Jérôme, traducteur de la *Règle de Pachôme*, s'accordent pour reconnaître l'origine divine de cette Règle. Les modalités de transmission de cette Règle varient selon les diverses traditions sur la vie de Pachôme. La Règle aurait été remise à Pachôme sur une table de bronze par un ange. Jérôme est beaucoup plus prudent et s'en tient à l'injonction de l'Ange, invitant Pachôme à fonder des communautés. Voir Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité,* Paris, Cerf, (*Patrimoines Christianisme*), t. 4, 1997, p. 298.

[224] Jean CARBONNIER, *Flexible droit.Pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris, Librerie Générale du Droit et de Jurisprudence, 2001, p. 109.

[225] Jean CARBONNIER évoque entre autres deux exemples intéressants: celui du Talmud qui fait de la Torah une hypostase divine, consubstantielle à Dieu de toute éternité et celui du Coran incréé, qui a coexisté avec Dieu dès le principe, *op. cit*., p. 109.

2. « ***La volonté de Dieu est que tu serves les hommes pour les amener à lui*** »[226]

Pacôme réalise ainsi qu'un chrétien digne de ce nom est non seulement solidaire de tous les autres, mais encore responsable de leur salut devant Dieu. Dans le Christianisme, on ne fait pas son salut uniquement pour soi tout seul. L'institution cénobitique dont Pacôme jette les bases a un caractère social dans son essence même. Les structures matérielles et les règlements de ce nouveau style de vie sont conçus pour encadrer et organiser une existence quotidienne à plusieurs. La base fondamentale supposée, d'où s'édifie toute cette architecture législative n'est autre que la foi au Christ communément partagée et l'engagement à vivre selon les exigences de l'Écriture :

> « *Pacôme régla la vie de ses moines d'après les principes de l'Écriture et avec les lumières de sa prudence et de son expérience* »[227].

Son premier monastère de Tabennèse en Thébaïde, modèle de toutes ses fondations ultérieures, est une large enceinte entourée d'un mur et regroupant plusieurs habitations de moines, vraies unités de vie d'une vingtaine de personnes confiées à un responsable. Cette concession est dotée de tous les corps de métier nécessaires à l'activité et à la subsistance des moines, allant de l'agriculture à l'artisanat. La relation du moine pacômien à l'institution cénobitique se vit essentiellement à l'intérieur de cette enceinte habituellement fermée, qui deviendra plus tard notre « cloître » qui donnera son nom à l'ensemble cohérent des structures concrètes de vie de la communauté cénobitique.

Il nous faut examiner cette relation du moine pacômien à l'institution cénobitique sous ses principaux angles de vue: vie de prière, travail, satisfaction des besoins fondamentaux (nourriture et vêtements), relation à la règle, à l'abbé et aux frères pour nous faire une opinion du sens de la personne chez Pacôme.

3. Le rapport à la prière dans l'institution pacômienne

Pacôme voulait que son moine prie en tout temps. La prière personnelle apparaît comme le climat normal où le moine doit baigner. En allant à l'oratoire pour la prière

---

[226] *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, traduction par LEFORT, Louvain, Publications Universitaires, 1943, p. 61.
[227] Paulin. LADEUSE, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le 4ème siècle et la première moitié du 5ème,* Paris, Pontemoing, 1808, p. 258.

commune, le moine doit prier ou méditer en chemin quelque passage de l'Écriture qui est chez Pacôme, la base essentielle de la formation du moine. (c.1 de la deuxième Règle). Il doit faire de même en revenant (c.7, II)[228]. Le travail manuel à la boulangerie ou dans tout autre atelier du monastère se déroule dans un climat de silence meublé de prières et de méditations. En cela, Pacôme reprend et fixe une coutume déjà en vigueur chez les Pères du désert, de laisser libre cours à la prière jaculatoire pendant que leurs mains sont occupées au travail. Le moine pacômien vit toutes ses activités quotidiennes autant que possible dans un esprit de prière. Attitude qui manifeste chez lui le désir et la volonté de passer sa vie en présence de Dieu et dans une relation réelle avec lui. Les repas qui sont toujours pris en commun débutent par un psaume suivi d'une prière récitée. Le rythme de base de la vie cénobitique qui apparaît dans la législation pacômienne est fait d'une alternance continuelle entre le travail, la prière (commune ou privée), les repas, le repos en cellule. La législation sur la prière, l'importance de la liturgie communautaire et la place accordée au travail manuel mettent en évidence la cohérence des différentes activités du moine: « *Ordonne de faire par jour douze prières, le soir douze, la nuit douze, et trois à la neuvième heure* » (c. 14, I).

Les institutions de Pacôme et de son premier successeur Schenoudi prescrivent cinq temps pour la *synaxe* ou assemblée générale de la récitation de l'office comprenant la psalmodie, les leçons de l'Écriture et les oraisons. Ces temps se situent à l'aurore, à midi, le soir avant le repas, et au seuil du repos de la nuit (c'est la collecte de tous les moines de chaque maison, différente de la synaxe) et enfin la synaxe de minuit. Chaque moine était tenu de participer à ces assemblées générales de prière et si l'on s'en absentait, on n'était pas dispensé de la récitation psalmique privée même si le règlement excusait l'une ou l'autre raison liée au service du monastère[229].La prière commune, celle qui réunit les frères d'un même monastère le matin n'est qu'un des nombreux éléments qui constituent la synaxe, où les frères mettent en commun tous les aspects de leur vie :

> *« La synaxe doit être considérée comme un tout organique dans toute la complexité de ses composantes… A cette synaxe, les frères écoutaient en*

---

[228] Nous désignerons par le mot «canon», chacune des maximes numérotées des *Règles de Pacôme* et en chiffres romains, *la Première* et *la Deuxième Règle*, dans la présentation et la traduction française faite par Jean-Pie LAPIERRE, Paris, Seuil, 1982, sous le titre «*Règles des moines»,* Pacôme, Augustin, Benoît, François d'Assise, Carmel, collection «Sagesses».

[229] François. KOZMAN, *Textes législatifs touchant le cénobitisme égyptien*, Typographie polyglotte Vaticane, 1935, p. 49-50.

silence, tout en accomplissant un léger travail, la Parole de Dieu récitée par un soliste. En chaque récitation, ils se levaient et se prosternaient ensemble pour prier Dieu du fond de leur cœur. Venait ensuite la catéchèse qui expliquait cette Parole de Dieu, puis, on réfléchissait, toujours en commun, sur cette catéchèse. A cela s'ajoutait au moins en certaines circonstances, l'accusation des péchés, suivie de la prière commune pour le pécheur »[230].

La prière commune à laquelle le moine est tenu est non seulement un élément de la synaxe, mais aussi de la *« koinonia »* pacômienne elle-même. Dès le début de son entreprise de fondateur, Pacôme manifeste une intransigeance sur cette question de la prière commune. En fait, l'insistance de Pacôme porte sur la communion dans la prière. « *Cette koinonia en acte de prière, possède une valeur ecclésiale du fait qu'elle est une réalisation et une manifestation de la communion dans la charité et dans la foi, c'est pourquoi les hôtes qui viennent au monastère ne sont admis à la prière que s'ils sont de la même foi…s'ils n'ont pas embrassé l'hérésie arienne »*[231]. Les successeurs de Pacôme, Horsièse en particulier, qui développent la législation cénobitique de Pacôme, insisteront eux aussi, sur la dimension de communion liée à la prière commune, avec l'Écriture à l'appui[232]. C'est la foi en la vérité de cette parole de Jésus garantissant sa présence à ceux qui se rassemblent pour prier, qui est à la base de la pratique des synaxes de prière, aussi bien chez Pacôme que chez Basile, et un peu plus tard chez Benoît de Nursie en Occident.

La participation à la prière commune permet ainsi au moine pacômien de vivre la communion au Seigneur Jésus et de construire cette même communion au niveau de la famille monastique elle-même. La fidélité à la synaxe permettait au moine pacômien, à l'échelle plus réduite du monastère, de vivre une expérience d'Église. La koinonia monastique est ainsi d'une certaine manière à l'image même de l'Église.

4. Le rapport du moine au travail manuel

Le moine de Pacôme n'est pas un oisif, la règle qu'il observe traque en lui tous les artifices et astuces qui l'amèneraient à esquiver le poids du travail quotidien. Le c.24, II

---

[230] Armand VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pacômien au quatrième siècle,* Pontificium institutum
S. Anselmi, Roma 1968, p. 320.
[231] *Ibid.*, p. 320.
[232] Dans ses Règlements, HORSIESE cite ainsi *Mt* (*18,20*) à propos de la présence de Jésus parmi les siens réunis en son nom.

est explicite sur ce point: « *Quand les frères sont appelés au travail, que nul ne soit dispensé de sa tâche, que nul ne cherche où il se retirera ».*

L'engagement sérieux que la Règle demande au moine en matière de prière s'étend aussi dans le domaine du travail. Le moine pacômien met en œuvre toutes les ressources de son esprit et de son savoir faire pour assumer efficacement son travail au bénéfice de toute la communauté. Le travail chez Pacôme est modéré et adapté aux possibilités réelles de chacun. Essentiellement manuel, ce travail couvre tous les secteurs d'activités nécessaires à une vie ordinaire de collectivité[233]. Ainsi, parmi les pacômiens, on compte des forgerons, des charpentiers, des chameliers ou fabricants de câbles, des foulons, des éleveurs (de porcs), des jardiniers, des laboureurs, des boulangers, des cuisiniers. Quelques uns parmi eux sont des copistes de manuscrits : « *A Tabennisi comme à Atripé, on traduisait aussi du grec en copte les ouvrages de saint Basile, de saint Jean Chrysostome, des trois Grégoires, d'Épiphane de Chypre »*[234].

Toutes ces activités se déroulent dans un climat de silence favorisant la prière et la méditation personnelle. Dans les premières années de son institution, Pacôme lui-même participait au travail manuel de ses moines. Ce qui justifie la prescription du c.24, II: «*L'higoumène les précèdera comme les appariteurs précèdent le chef de la province ».*

Les Règles de Pacôme entendent inculquer aux moines la valeur propre du travail cénobitique. Celui-ci était ordonné avant tout au bien commun. Les produits de l'activité monastique étaient d'abord centralisés dans le grand monastère de Pacôme à Tabennêse qui faisait office de Maison mère de toutes les maisons de cénobites unies par la même observance. Ces produits étaient ensuite redistribués dans les divers établissements et il revenait enfin aux supérieurs subalternes, nommés par Pacôme, de servir leurs frères selon leurs besoins. Le travail de ces moines était aussi destiné à fournir le nécessaire pour sustenter les hôtes relativement nombreux, qui frappaient à la porte du monastère. Leur existence est attestée par le c. 20, II qui décrit la manière d'accueillir au monastère, avec le rituel du lavement des pieds aux racines antiques et vétérotestamentaires. Cet accueil n'avait pourtant pas ici le raffinement, ni l'ampleur

---

[233] Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, *op. cit.,* p. 119.
[234] François KOZMAN*, Textes législatifs touchant le cénobitisme égyptien, op. cit*., p. 54.

que lui donnera deux siècles plus tard Benoît de Nursie. Le moine de Pacôme se devait d'exercer son travail dans un esprit de grand dépouillement personnel, de mortification et d'honnêteté. Ainsi, la tentation très naturelle de se servir au passage dans son poste de responsabilité se trouve prévenue dans le c.17, II: « *Que personne n'emporte à la cuisine des frères, la nourriture des malades pour la faire cuire; on en fera pour les malades seuls* ».

Le règlement interdit également au moine de consommer quoi que ce soit en dehors des temps et des lieux prévus pour le repas en commun: « *Qu'aucun des frères ne mange une grappe ou un épis, ni des fruits des champs avant qu'il n'en ait donné à tous les frères. Quant à celui qui trouve un fruit sous l'arbre, cette règle le concerne également* » (c. 28-29, II).

La conception du travail manuel chez Pacôme s'inspire des Pères du désert. Pour ces derniers, le travail manuel n'était qu'un moyen, certes nécessaire, mais secondaire, au service de la finalité spirituelle qu'est la vocation du moine. Au début de son institution, Pacôme institue le travail manuel dans sa dimension communautaire avec le ramassage des joncs du Nil et le tressage des corbeilles. Mais dès cette première période du cénobitisme pacômien, certains moines s'adonnaient déjà à des travaux particuliers et spécifiques: économat, cuisine, service des repas, accueil à la porterie ou encore le soin des malades. Pacôme manifestait beaucoup d'attention et de sollicitude à cette dernière catégorie de frères, allant même jusqu'à demander au supérieur d'obéir à la volonté du frère malade (c.15, II). Mais, la croissance spectaculaire de l'œuvre de Pacôme[235] entraîna des besoins matériels autrement plus importants, d'où une transformation des conditions et du volume de travail dans les monastères de Pacôme avec un plus grand engagement dans l'agriculture. Cette évolution interne du travail cénobitique s'accompagnait d'une gestion matérielle rigoureuse. Les semainiers et les supérieurs devaient répertorier les travaux exécutés chaque semaine par les moines. Au temps fixé, lors d'une réunion générale, les différents supérieurs rendaient leurs comptes au grand économe chargé de centraliser les produits du travail ainsi que les sommes issus des ventes de ces mêmes produits. La précarité des débuts finit par faire

[235] La *Première Règle* parle de 5.000 moines issus directement de l'observance pacômienne. PALLADIUS, Auteur de *l'Histoire Lausiaque* est encore plus généreux, mentionnant tantôt le chiffre de 7.000, tantôt celui de 14.000 moines.

place à l'aisance, puis au superflu, mais ce dernier ne marche pas nécessairement avec la concorde et l'unité si chères au fondateur, aussi des tentatives de schisme menacèrent-elles l'œuvre de Pacôme quelques années seulement après sa mort[236].

5. *Ascèse et repas dans l'institution pacômienne*

Il est surprenant de constater à la fois l'abondance et le caractère détaillé des prescriptions concernant les repas dans le monachisme pacômien. Le très grand nombre de moines déjà évoqué et la multiplication des cas de figures expliquent sans doute ce souci du détail et de la précision, mais d'autres raisons plus spirituelles le justifient tout autant: la volonté de concilier le devoir d'ascèse avec le juste équilibre dans la satisfaction des besoins naturels fondamentaux. Le c.11 donne le ton : « *Permets à chacun de manger et de boire en proportion de ses forces; donne-leur une tâche en raison de leur nourriture ».*

Nous avons là une manifestation du charisme de Pacôme, son sens avéré de la modération, d'une certaine discrétion et son effort d'une réelle prise en compte des situations individuelles. C'est une preuve du respect de l'être humain chez Pacôme. Il savait que le jeûne soutenu n'a pas les mêmes effets chez tous. Les heures du repas variaient selon la capacité des uns et des autres à porter le joug du jeûne monastique. Les «faibles» prenaient leur repas dès le milieu du jour, d'autres «dans la soirée avancée», d'autres encore tous les deux, trois, quatre ou cinq jours de la semaine, selon le classement des moines en 24 maisonnées désignées chacune par une lettre de l'alphabet grec (cf. c. 15, I). Ici, le témoignage de Pallade diffère de celui d'autres témoins comme saint Jérôme qui montre que les moines de Pacôme mangeaient tous ensemble deux fois par jour[237]. Le bon sens de Pacôme est manifeste quand il prescrit de donner des tâches aux moines en raison de leur nourriture. Nous savons aujourd'hui qu'un effort physique soutenu comme c'est le cas du travail de la terre, entraîne une grande dépense énergétique à compenser par une alimentation plus conséquente. Ce qui est tout différent d'un frère portier ou de celui qui restait assis, pendant des heures à tisser des cordes. L'équité évangélique apparaît ici comme la capacité à discerner les justes besoins de chacun et à les satisfaire, cela n'a rien à voir avec la justice

---

[236] Paulin LADEUSE, *Étude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IV^e^ et la première moitié du V^e^ siècle, op. cit*., p. 294-298.
[237] *Ibid.,* p. 298.

distributrice ni la justice méritante. Le repas chez Pacôme est un acte communautaire et tous sont tenus d'être présents à la prière de bénédiction de la table des frères[238]. Ce repas se déroule selon un rituel précis où le silence autant que la discrétion du regard sont de rigueur. Les frères mangent la tête couverte de leur «cuculle», qui est une des composantes de la tenue monastique quotidienne. Il leur est interdit de regarder les autres moines manger, leur regard étant limité à leur gamelle. Même si les Règles ne le précisent pas clairement, il est à supposer qu'une lecture d'édification accompagnait habituellement ces repas. La prescription du silence au repas va dans ce sens. Celui qui avait besoin de quoi que ce soit devait faire entendre un léger bruit pour attirer l'attention en évitant la parole (c. 12, II). Le blâme et le rire y étaient aussi bannis (c.10, II).

Le repas des moines était frugal, mais les portions régulières suffisantes, permettant à ceux qui le désiraient de faire des privations volontaires. Pacôme estimait effectivement que le jeûne effectué de façon volontaire et libre l'emportait sur celui qui est imposé. La Première Règle esquisse une liste des éléments du menu ordinaire: «*pain, légumes, olives, vinaigre, fromage, abats d'animaux »*. La viande proprement dite n'était permise qu'aux malades. Ces derniers bénéficiaient d'un traitement à part, à l'infirmerie. Le séjour à l'infirmerie permettait une alimentation améliorée et reconstituante: viande, poisson, gâteaux et vin étaient servis aux malades. Tous ces adoucissements étaient proposés, jamais imposés aux moines malades qui gardaient toujours la liberté de les accepter ou de s'en passer, selon les forces et le degré d'entraînement spirituel de chacun :

> « *Pacôme voulait que tous ceux à qui leurs travaux, leur âge, leurs infirmités rendaient nécessaire une nourriture plus copieuse n'en manquassent point, et il craignait de rebuter par une trop grande rigueur, ceux qui n'étaient encore guère avancés dans les voies de la mortification »*[239].

---

[238] Vincent DESPREZ, *le monachisme primitif, des origines jusqu'au concile d'Ephèse*, Abbaye de Bellefontaine, (*Coll. Spiritualité orientale, n° 72*), 1998, p. 232.
[239] Paulin LADEUSE, *Etude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IV^e^ et la première moitié du V^e^ siècle, op. cit.,* p.300.

Et si Pacôme interdisait les mortifications trop rigoureuses, « *c'est qu'elles rendent le religieux incapable de remplir convenablement ses devoirs envers Dieu et envers le prochain* »[240].

6. Le rapport de la personne aux biens du monastère

L'exigence de la pauvreté religieuse marque et conditionne profondément l'usage des biens matériels dans l'observance pacômienne. Le règlement entend fournir tout ce qui est nécessaire au moine et traque en permanence la tentation du superflu. Le moine pacômien ne doit disposer d'aucun objet indépendamment de la permission de son supérieur. Il ne doit rien conserver chez lui sous forme d'échanges, d'emprunts. Il ne doit rien transférer d'un monastère à un autre, ni recevoir quoi que ce soit en dépôt de ses compagnons (c. 30.35.40.43, II). Le mobilier du moine dans sa cellule est réduit à une natte reçue avec la permission de son supérieur. Le moine ne possède donc rien sur le plan personnel, rien, même de ce qui lui a été donné par ses parents. En fait de vêtements, le moine dispose de deux tuniques de lin sans manches, une peau travaillée, de brebis blanche (les moines devaient garder cette peau sur eux pendant le repas en commun), une autre tunique (sans doute meilleure que les deux premières), un cilice en peau (les moniales voisines des moines, de l'autre côté du Nil, en étaient exemptées, par disposition de Pacôme lui-même), des chaussures en cuir, deux frocs sans traîne, marqués d'une croix rouge (portés sans doute par-dessus la tunique), une ceinture et un bâton (cf. c. 30, II).

Le moine devait prendre grand soin de ce modeste trousseau personnel autant qu'il soignait le reste des biens de son monastère. Toute négligence à ce niveau était sanctionnée: « *Si le soleil brille trois fois sur un vêtement étendu* (ou sur tout autre article vestimentaire), *que le possesseur soit puni à cause de cela* » (c.50, II). La conscience de la pauvreté personnelle que la Règle cultive chez le pacômien s'accompagne du sens du bien commun. Le propriétaire des biens du monastère, c'est l'ensemble de toute la famille religieuse qui le peuple. Le moine peut jouir de l'usage des biens de sa communauté, il n'en est pas propriétaire à titre individuel. La qualité

---

[240] *Ibid.*

morale de son rapport à l'institution cénobitique se vérifie dans ce soin et cette attention qu'il accorde aux biens de la communauté, même quand ces biens sont à usage individuel.

7. Le rapport à l'abbé

Dans l'institution cénobitique de Pacôme, l'abbé, le supérieur, tiennent une place importante. Progressivement une hiérarchie dans l'exercice de l'autorité s'est mise en place dans l'institution de Pacôme. De son vivant, Pacôme est le supérieur suprême de l'ensemble de ses moines répartis en plusieurs établissements ayant à leur tête un supérieur (subalterne) nommé par le fondateur. Il en allait de même des communautés de religieuses soumises aux règles de Pacôme, qui avaient chacune à sa tête une supérieure nommée par le supérieur (général) des communautés masculines. La procédure de choix et de confirmation d'un supérieur, à l'exemple de celle d'un évêque, devait beaucoup évoluer dans le temps, surtout avec le Code Justinien (*Novelle* 123, c. 34), où l'élection de l'abbé par les religieux est soumise à la confirmation de l'évêque du lieu. Pour lui succéder, Pacôme nomma un certain *Petronius* qui à son tour prendra pour coadjuteur *Orsisi,* ce dernier se fit assister par Théodore après la mort de *Petronius*. Le supériorat suprême était donc à vie.

Qu'il soit général ou simple responsable d'un monastère local, le supérieur selon Pacôme est un moine (ou une moniale) qui prêche par son bon exemple et sa ferveur dans la mise en œuvre des préceptes de la Règle. Le supérieur général devait veiller, par des ordonnances opportunes à refréner le relâchement de la discipline; faire la visite et l'inspection détaillée de toutes les maisons d'hommes et de femmes soumises à sa juridiction. Pendant sa visite des communautés, il était de son devoir d'examiner les cellules une à une pour s'assurer du contenu de chacune. C'était aussi l'occasion de s'entretenir individuellement avec chacun pour corriger ce qui devait l'être, punir éventuellement les supérieurs subalternes ou bien exécuter l'expulsion des moines récalcitrants conformément aux prescriptions régulières[241]. La part d'autorité d'un supérieur local n'était pas négligeable. Il avait la charge d'instruction pour ses moines, veillait à l'observance de la discipline et des règles jusqu'au détail, n'innovait en rien sans en référer au préalable au « *Princeps monasteriis* » c'est-à-dire au supérieur

[241] François KOZMAN, É*tude sur le cénobitisme pakhomien*, *op. cit*. p. 64-65.

majeur. Le supérieur local devait avoir un soin tout spécial pour les malades et tout le domaine de l'infirmerie. C'est lui qui accordait les permissions prévues pour les visites à recevoir et les sorties du monastère. Il était aussi chargé d'infliger les corrections régulières en cas de négligences ou de manquements à la Règle du monastère. Le supérieur se trouvait donc au cœur même de l'institution cénobitique. Incontournable, il entretenait des liens avec tous les moines du monastère[242].

Cette relation de chaque moine ou de chaque moniale à son supérieur est marquée de déférence. Le c 42 II stipule: « *Que personne ne marche en avant de l'abbé* ». Pendant le repas communautaire, personne ne doit se servir avant l'abbé. Celui-ci est à la fois le chef et le maître de tous. L'abbé est le principal organisateur de la vie matérielle et spirituelle du monastère même si son action et son autorité doivent passer par des intermédiaires et des collaborateurs choisis par lui. «*Rien de ce qui est fait* (au monastère) *ne doit se faire à son insu* » recommande le c.47, II. Le même texte poursuit en demandant aux moines *« qu'on obéisse à toutes ses paroles* ». La relation du moine à son abbé est celle d'une obéissance radicale. La Règle pacômienne semble n'avoir jamais aménagé une plage pour le dialogue moine/abbé comme se sera le cas en certaines circonstances dans la Règle de Saint Benoît. Les c. 31.33, II sensibilisent le moine pour qu'il considère son abbé comme un vis-à-vis et un témoin de son engagement dans l'observance monastique. Il doit tenir son abbé au courant de ses aller et venues ainsi que de ses sorties du monastère. L'abbé apparaît ainsi non seulement comme le garant de la vie communautaire et de la cohésion fraternelle qui en découle, mais encore comme le garant de cette part de solitude, héritée de l'anachorétisme du désert, et désormais partie intégrante de l'expérience cénobitique. La matérialisation de la clôture sous la forme d'un mur entourant tous les bâtiments et la fonction des portiers chargés de filtrer aussi bien les entrées que les sorties du monastère n'avaient pas d'autre but que la protection de la valeur de la solitude et de silence, propices à l'expérience contemplative, depuis l'âge des Pères du désert jusqu'à cette époque de gestation du cénobitisme.

Le large éventail des métiers à l'intérieur du monastère pacômien permet d'entrevoir une bonne marge de manœuvre laissée à la créativité et à l'ingéniosité des

---

[242] *Ibidem.*

moines dans leurs activités. Un contrôle étroit pouvait s'avérer bien difficile à l'égard de ceux qui possédaient un métier en entrant au monastère et qui se voyaient par la suite confier des secteurs d'activités propres à leur art. Toutefois, les règlements considéraient que certains aspects de la vie communautaire nécessitaient particulièrement la vigilance du supérieur, d'où l'obligation expresse faite aux intéressés de s'en référer au supérieur. Tirées de leur contexte historique et lues avec des lunettes modernes, certaines prescriptions peuvent même porter à sourire, tant leur importance semble peu fondée. Ainsi, le c.39, II prescrit de « *ne jamais se raser la tête à l'insu de son abbé et que personne n'en rase un autre sinon celui qui en est chargé* ». La relation du moine à l'abbé apparaît toute conventionnelle et modelée par des prescriptions régulières. Aucune place n'est laissée à la spontanéité encore moins aux sentiments. Si la bonté de l'abbé est hors de doute, comme en témoigne sa grande sollicitude vis-à-vis des malades, il reste néanmoins un personnage craint plutôt qu'aimé du fait qu'il jouit d'un pouvoir discrétionnaire que lui confère la Règle cénobitique elle-même.

8. Le rapport du moine à ses frères dans la communauté pacômienne

Les relations interpersonnelles font l'objet d'une très grande attention dans la Règle de Pacôme. Les sentences (canons) qui les réglementent sont guidées par une double exigence: la sauvegarde de la concorde et de la paix dans la communauté, et aussi le respect rigoureux de la vertu de chasteté parmi les moines, ainsi qu'entre les moines et les communautés de religieuses érigées souvent dans le voisinage de celles des religieux. La première exigence: charité et respect mutuel apparaît à travers certains «canons pacômiens»:

Le c. 27, II demande au moine de « *ne jamais se servir lui-même dans un jardin sans la permission du frère jardinier* ».

Le c. 43, II interdit au moine de retenir un objet d'autrui en gage jusqu'au dédommagement. Le gage est en soi-même une forme de pression et de violence exercée sur autrui, indépendamment de ses motifs.

Des préoccupations relatives à la chasteté transparaissent dans un certain nombre de« *canons* » tels que c. 35, II : *« Que nul ne se frotte d'huile, à moins d'être malade, et ne se lave, ni ne fasse des ablutions d'une manière inconvenante* ».

Saint Benoît reprendra l'essentiel de ces prescriptions deux siècles plus tard quand il traite du *soin aux malades* dans sa « *Regula Monachorum* ». Il recommande lui aussi des « *bains fréquents pour les malades* », mais il les concède rarement aux jeunes et aux biens portants.

Le début du c.38, II établit que :

« *Nul ne prenne la main d'un autre ni quelque autre partie de son corps* ».

Plus mordant encore, le c.41, II:

« *Que nul ne monte avec un autre sur un âne, à poil* ».

Les règles de contact avec les moniales voisines de Tabennêse étaient suffisamment claires et valaient pour d'autres établissements de l'observance pacômienne dans la même situation. Le c.49, II précise : « *Que nul n'aille dans le couvent des religieuses pour les visiter, si ce n'est avec celui qui est établi prêtre et ses auxiliaires* ».

Il arrivait de temps à autre que les moines viennent recueillir le corps d'une religieuse de l'autre côté du fleuve pour procéder à sa sépulture, même en ces circonstances sérieuses et graves, tout devait être mis en œuvre pour que les moines ne voient pas les visages des religieuses et vice versa.

Dans les deux Règles de Pacôme qui nous sont parvenues, nous n'avons pas de traces visibles d'une quelconque formule de profession comportant des engagements par rapport à l'obéissance, à la pauvreté et à la chasteté. Mais ces trois exigences qui seront considérées comme fondamentales et structurantes de la vie religieuse étaient implicitement reconnues aussi bien sur le plan individuel que communautaire. Une vie religieuse de nature évangélique était impensable sans le propos délibéré de chacun et de tout le monde, de vivre une certaine forme d'obéissance, de pauvreté et de chasteté conforme aux institutions mises en place par le fondateur du cénobitisme en Haute Égypte au IV^{e}siècle. Nonobstant les règles sévères et strictes mises en place à ce sujet par Pacôme et ses successeurs tout particulièrement Schenoudi, les appréciations des historiens sur la chasteté des moines d'Égypte en général et des pacômiens en

particulier sont très contrastées et même contradictoires[243]. Si on réalise qu'il y avait des milliers de moines en Égypte en cette période du cénobitisme naissant qu'est le milieu du IV^e^ siècle, on peut admettre comme réalité humaine et naturelle qu'il y ait eu un certain pourcentage, après tout minoritaire, de pratiques sexuelles contraires au choix de vie cénobitique. Peut-on pour autant représenter les premiers cénobites comme une catégorie sociale viscéralement dépravée[244] ? Entre les dispositions législatives mises en place dans l'institution cénobitique de Pacôme et leur pratique réelle par les personnes engagées dans cette observance, il a existé dès le point de départ une distance, un hiatus qui caractérise nécessairement la dialectique entre l'idéal proposé et la vie réelle. Nous serons attentifs tout au long de notre étude, à cet « *entre deux* », à cette distance qui sépare l'idéal évangélique proposé par les institutions de vie religieuse de la vie réelle des personnes dans *« l'ici et maintenant* » de leur existence avec d'autres. Cette distance est justement le lieu où s'appréhende la relation de la personne à l'institution perçue sous tous ses rapports.

Le mérite certain d'Émile AMELINEAU est d'avoir pris ses distances par rapport au genre hagiographique à travers lequel les «*Vies de Pacôme*» en Copte notamment, nous sont rapportées, mais sa critique suscite notre réserve quand elle tend à généraliser une donnée qui nécessite de faire la part des choses, de distinguer et de nuancer les situations vécues dans ces fortes agglomérations de moines :

> « *La vérité vraie,*(écrit AMELINEAU),*est donc que ces moines de la Thébaïde étaient pour la grande majorité, sinon des hommes vicieux, du moins des hommes fort préoccupés des choses terrestres…peu ennemis des femmes, se livrant même à des crimes qui, dans nos sociétés actuelles, les auraient à chaque instant amenés devant nos cours d'assises. Il reste acquis à l'histoire que leurs mœurs étaient horribles…La lutte pour la continence était la chose qui demandait le plus d'efforts et je ne suis nullement surpris que la plupart d'entre eux aient succombé »*[245].

---

[243] Émile AMELINEAU se montre particulièrement sévère dans l'appréciation des mœurs des moines, surtout ceux de Tabennêse en Haute Egypte, dans son *Résumé de l'Histoire de l'Égypte,* Paris, LEPOUX, 1804. Voir aussi E. Amélineau, *De Historia Lausiaca quaenam sit hujus ad monachorum aegyptiorum historiam scribendam utilitas*, Paris, 1887.

[244] Émile AMELINEAU nous en brosse un tableau sombre et sans fard: «*les moines se livraient à tous les crimes, surtout à la sodomie et à la luxure, pour quelques exceptions brillantes, il y eut des centaines et des milliers de gens criminels, c'est là le bilan de l'Égypte monacale»,* cité par Paulin LADEUSE dans son volume: *Étude sur le cénobitisme pakhomien*, IV^e^ et première moitié du V^e^ siècle. p. 328.

[245] Cité par Paulin. LADEUSE dans son ouvrage *Étude sur le cénobitisme pachômien*, p. 329.

Il faut bien reconnaître que certains cas de figures sur le terrain avaient de quoi émouvoir. A Atripé, des religieux de Schenoudi entretenaient des relations coupables avec des religieuses. L'avortement et l'infanticide en cachaient les suites. A Tabennêse, la fornication sacrilège était remplacée par la sodomie, perçue comme le crime de l'Orient à toutes les époques[246].

Le jugement de Paulin LADEUSE nous semble plus modéré et plus proche de la réalité historique:

> « *Nous ne nions pas que parmi ce nombre si considérable d'ascètes, et durant une si longue période, il y ait eu de temps à autre, des chutes charnelles. Ce que nous considérons comme faux, c'est que la plupart ou la plus grande majorité d'entre eux aient succombé à la concupiscence* »[247].

Dans l'ensemble, les grandes figures du monachisme égyptien restaient des modèles de vertus et de chasteté universellement célébrés[248]. Avec raison la critique moderne peut signaler certaines faiblesses à l'intérieur de l'institution cénobitique pacômienne, mais cela n'infirme en rien le génie organisationnel de Pacôme, ni la valeur morale de son institution que ses successeurs d'Égypte vont continuer de développer et qui progressivement va rayonner autour du Bassin Méditerranéen pendant des siècles. Il faudra attendre l'apparition d'autres hautes figures du monachisme comme saint Benoît en Occident et saint Basile en Orient pour voir décroître progressivement l'influence de ce monachisme pacômien dans les autres régions du monde chrétien en dehors de l'Égypte; l'expansion de l'Islam ne fut pas neutre dans ce recul du monachisme pacômien, mais cela est un autre sujet.

9. Le rapport du moine au «code pénal» pacômien

> *« Pacôme ordonna à tous les frères dans les monastères, que, si quelqu'un transgressait une seule des règles qu'il leur avait données, il reçut un châtiment, selon ce que méritait sa transgression »*[249].

---

[246] *Ibidem.*
[247] *Ibidem.*
[248] Émile AMELINEAU lui-même reconnaît n'avoir rien à reprocher aux saints personnages, reconnus comme tels par l'Église, aussi bien Pacôme, Macaire, qu'Antoine. Quant à SCHENOUDI, «*il était animé d'une haine quasi sauvage pour les femmes».* Cf. Paulin LADEUSE, *Etude sur le monachisme pakhomien*, P. 328, note 3.
[249] Manuscrit 186 cité par Paulin LADEUSE dans son ouvrage *Etude sur le cénobitisme pakhômien op. cit*.,, p. 303.

La finale du texte grec de la *Deuxième Règle*, texte nettement plus tardif, reproduit substantiellement les mêmes recommandations, avec plus de rigueur: *Celui qui commettra quelque infraction ou transgressera ce règlement, qu'il soit puni sans discussion afin que les frères héritent du royaume éternel».*

De fait, les Règles de Pacôme fourmillent de prescriptions d'ordre disciplinaire. Le degré de sévérité de ces prescriptions va croissant dans les Règles. La première étape est celle des réprimandes et des avertissements adressés au coupable de façon répétitive. Ces réprimandes variaient selon la nature de la faute. On pouvait ainsi réprimander celui qui manifestait de la « *négligence à la prière du jour* » comme le statue le c. 4, II. Si ces réprimandes s'avéraient inefficaces, la peine était appliquée au coupable.

Le « code pénal » des Règles pacômiennes comporte un large éventail de peines que ses successeurs ont eu à cœur de corser davantage après la mort du fondateur. Certains manquements aux règlements cénobitiques impliquaient le jeûne au pain et à l'eau. C'est par exemple ce qui advenait à celui qui arrivait au réfectoire après la prière de bénédiction du repas communautaire: (c.11, II.) Les Règles prévoient aussi la séparation temporaire du coupable d'avec la communauté. Mesure humiliante destinée à ramener le fautif à sa conscience et à l'aider à prendre la mesure du bienfait d'une vie de communion et de solidarité communautaire. Cette exclusion temporaire n'était rien d'autre que l'excommunication qu'on retrouve dans les autres règles cénobitiques qui suivent celle de Pacôme. Ainsi, les colériques qui, après six réprimandes, n'arrivaient pas à dominer leur passion, se voyaient relégués aux dernières places aux assemblées des moines[250]. Une forme de punition assez surprenante consistait à être renvoyé à l'infirmerie du monastère. L'humiliation ici se comprenait en fonction de la vie cénobitique pacômienne conçue comme un entraînement fait d'émulation à la vie spirituelle, voire de concurrence au niveau de la pratique ascétique. Les lettres de l'alphabet grec qui distinguaient les différentes unités de vie des moines dans l'enceinte du monastère, avaient aussi pour but de désigner à l'attention de tous et tout particulièrement de l'abbé, le degré de performance et de maturation spirituelle de chacun. Aller « couler la vie douce » à l'infirmerie était en réalité une disqualification infligée aux esprits geignards et mécontents de tout. Ils pouvaient ainsi se mettre à l'abri

[250] *Ibid.*

du poids et du labeur communautaire pendant quelque temps. Dans les faits, ce n'était pas moins une exclusion humiliante et les concernés devaient sans doute s'efforcer d'y mettre rapidement un terme et de retrouver le régime communautaire normal. Le code pénal pacômien recommandait également la peine des coups. Ce traitement était davantage appliqué aux enfants, mais ne leur était pas exclusif, tant s'en faut.

Le redoutable Archimandrite, Schenoudi, Successeur de Pacôme, appliquait cette peine à certains auteurs de délits avec une telle rigueur que le coupable succombait parfois sous l'ardeur du supplice. Il y eut des excès dans l'observance monastique sous son gouvernement, attribuables à son tempérament entier et passionné:

> « *Qu'on se rappelle de ce que nous avons dit de la violence qui faisait le tempérament habituel de Schenoudi; qu'on se souvienne de ce frère malmené et renversé par terre pour s'être montré indolent dans son travail, et de cet autre, tué à coups de bâton pour avoir menti ; qu'on lise les lettres de l'archimandrite où il avoue, par exemple avoir été transporté de colère au point qu'il lui était impossible de parler aux étrangers qui venaient le saluer…Ajouter à cela que les péchés d'impureté excitaient tout spécialement sa colère. Pour ceux qui y succombaient, il ne connaissait aucune pitié, il lui arriva de les faire mourir sous les coups, fussent-ils parfaitement étrangers à son monastère* »[251].

Dans sa conception même, le monastère de Pacôme intégrait le logement de la prison pour les délinquants. Son successeur maintint cet élément institutionnel en le rendant encore plus austère pour les coupables, férule fréquente en plus d'un régime déjà des plus maigres.

A part ces méthodes excessives dans l'application du code pénal par le successeur de Pacôme, l'ensemble de l'institution cénobitique mise au point par «*Abba Pacôme*» nous révèle une personnalité très cohérente. Il y a une suite logique dans la quête spirituelle qui marque tout l'itinéraire humain de saint Pacôme. Sa découverte de la foi chrétienne sous l'angle du témoignage de charité donné par des chrétiens l'a conduit au baptême. Pacôme a voulu vivre fidèlement et jusqu'au bout les exigences du baptême, comprises comme une suite radicale de la personne du Christ en vue du salut. Il découvre plus tard que le salut chrétien se vit en communion et en solidarité avec d'autres. Pacôme se démarque ainsi d'une conviction chrétienne déjà profondément établie, selon laquelle le salut de l'âme est avant tout une question du choix individuel.

---

[251] Paulin LADEUSE, *Etude sur le cénobitisme pakhômien*, *op. cit*., p. 351.

Le cénobitisme qu'il invente et met en place est de nature ecclésiale. Ainsi, Pacôme va favoriser la conception du salut à dimension communautaire :

> « *La dimension d'un peuple sauvé* existe (dans le christianisme), *elle demande une autorité pour la conduire vers ce but. Alors même qu'il est impossible pour le chrétien d'accepter le monde dans sa totalité et de se confondre dans les cadres de la société temporelle. C'est sur ce paradoxe que le monachisme est apparu et a prospéré »*[252].

Le cénobitisme pacômien se révèle en fin de compte comme ce terreau institutionnel propice à l'exploration du cœur de l'homme, un lieu matriciel privilégié de l'anthropologie monastique tel que l'évolution des institutions de vie religieuse allait le manifester au cours de l'histoire de la vie religieuse :

> *« C'est une anthropologie eschatologique, ordonnée aux fins dernières, la pauvreté qui ne nie pas le droit de propriété, mais la réoriente vers Dieu. Le silence qui n'est pas le refus de parler, mais rappelle la nécessité de se mettre le plus possible à l'écoute de la Parole divine. La vie commune qui n'a pas pour but de faire de chaque moine un frère selon la famille, la chair, le sexe, puisque l'identité de chacun est mesurée non au temps généalogique, mais à l'éternité. Le célibat qui renforce encore le sens de cette communion fraternelle, puisqu'il propose un renoncement à la procréation qui assure le fonctionnement même de l'humanité et fourni à la société les conditions de sa survie »*[253]

Lieu d'entraînement au combat spirituel, la communauté de Pacôme est cet espace où l'individu est saisi dans son conditionnement social, anthropologique et culturel, avec ses pesanteurs et ses limites, pour être conduit sur un chemin de conversion grâce au soutien et à l'aide de tous. La Règle à laquelle tous sont tenus, y compris l'abbé, joue un rôle essentiel dans cette institution. Intelligemment interprétée par l'abbé, en paroles et en actes, la Règle de vie permet à l'ensemble de la communauté d'évoluer conformément à l'objectif spirituel entrevu et espéré *: le salut éternel*. Le cénobitisme inventé par Pacôme reproduit les éléments distinctifs de la nature et de la vocation de l'Église : communion et entraide fraternelle ordonnées au salut des personnes La communauté pacômienne apparaît comme un espace conçu à dessein où la personne peut se préparer au salut spirituel moyennant l'aide et l'exemple des autres tout particulièrement ceux du pasteur-abbé :

---

[252] Gérard GUYON, *la Règle de saint Benoît, aux sources du droit*, Poitiers, Dominique Martin Morin, 2012, p 12.
[253] *Ibid.,* p. 22-23.

« Le chrétien a besoin du chrétien qui lui dit la Parole de Dieu. Il en a besoin sans cesse ; lorsqu'il est incertain et découragé. En effet, il ne peut s'aider lui-même sans se tromper au détriment de la vérité. Il lui faut la présence du frère dont Dieu se sert pour lui porter et lui annoncer sa parole divine du salut »[254].

C. SAINT BASILE DE CESAREE (330-379) ET LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LES REGLES MONASTIQUES BASILIENNES

Le grand cappadocien n'a pas seulement été pasteur et théologien de renom de l'âge patristique, il fut encore un inspirateur et un promoteur du mouvement cénobitique en sa première période d'expansion que fut le IV[e] siècle chrétien[255]. Les Règles de saint Basile s'enracinent profondément dans l'Écriture et tout particulièrement dans les Évangiles. Les commandements qu'il élabore d'une part pour les chrétiens vivant dans le monde et d'autre part pour les moines vivant en communauté s'inspirent toujours de la Parole de Dieu et d'une saine réflexion théologique. Les Règles monastiques que saint Basile met en place insistent davantage sur la communauté et les relations interpersonnelles. Le cénobitisme qu'il promeut est essentiellement *« horizontal »* contrairement à la «Règle du Maître» et aux « *Conférences* » et aux *« Institutions*» de saint Jean Cassien qui révèlent un « *cénobitisme vertical* » privilégiant les relations « *maître/disciple »*.

Le parcours de la vie personnelle de saint Basile est instructif pour saisir la teneur et la signification de sa législation monastique. En choisissant la solitude pour mener une vie d'ascèse et de contemplation, le jeune lettré qu'était Basile entendait donner à son existence une orientation définitive sans perspective de retour en arrière. Assez rapidement néanmoins, on le voit s'entourer d'un groupe d'amis parmi lesquels se trouve Grégoire de Nazianze et mener avec eux une expérience de vie communautaire, centrée sur la prière et l'étude. Bien avant la mort d'Antoine en 356, Basile choisit de visiter les premiers monastères égyptiens qui n'étaient encore en réalité que de grandes agglomérations de moines avec un style de vie semi anachorétique. Il comprit par expérience la nécessité qu'il y avait de remédier à une certaine anarchie fréquente dans

---

[254] Dietrich BONHOEFFER, *De la vie communautaire et le livre de prière de la Bible*, Nouvelle Édition, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 27.

[255]Sur la vie et l'œuvre de saint Basile, nous renvoyons à la publication en 2 volumes de Paul Jonathan FEDWICK, *Basil of Caesarea, Christian, Humaniste, Ascetic,* Pontifical Institute of Mediaeval studies, 1982, particulièrement p. 4-48.

ces établissements en intégrant ces institutions monastiques à l'ordre ecclésial lui-même. Pour Basile, la vie ascétique menée en communauté était meilleure que la vie d'anachorète:

> « *La charité ne se recherche pas pour elle-même; la vie solitaire à l'écart de tout poursuit un seul bu : servir les fins de l'individu en question. Pourtant, cela est manifestement contraire à la charité…Nous autres avons été appelés et cet appel n'a qu'une seule espérance, nous sommes un seul corps et membres les uns des autres »*[256].

Sur la base de cette ecclésiologie, Basile organise sa conception du cénobitisme en le libérant encore davantage de son modèle anachorétique initial. Les Règles monastiques de Basile vont prendre le contre pied de tout individualisme dans le monastère[257]. Celui-ci cesse d'être une assemblée de solitaires pour devenir une communauté fraternelle. Pour y arriver, Basile « *concentre toutes les prérogatives chez le supérieur dans les mains duquel le moine, s'exerçant à l'obéissance et à l'inspiration de l'esprit, abandonne sa propre liberté. Le supérieur est le garant de la discipline collective qui trouve ses fondements spirituels dans la prière, le travail, le service de la liturgie et l'activité charitable »*[258]. L'analyse des rapports du moine basilien avec son institution met en lumière la connaissance profonde que Basile a de la psychologie humaine et aussi son respect pour la personne humaine. Les Règles monastiques respirent un grand équilibre évangélique fondé sur le primat de la charité à cultiver et à maintenir dans les rapports fraternels. L'usage des biens matériels est fait de discrétion et d'un souci d'authentique charité qui pourtant, ne se départit ni du bon sens, ni du réalisme qu'imposait la composition de la communauté monastique de Basile dont les membres venaient de tous les milieux de la société. La visée de Basile dans ses Règles est d'éduquer son moine pour faire de lui un serviteur de la concorde, de l'unité, de la charité et de la paix dans la communauté fraternelle. L'unité fraternelle et la communion de tous les membres au Christ se révèlent ainsi comme les conditions indispensables pour qu'une communauté cénobitique puisse reproduire en elle-même, ce qui est propre

---

[256] Cité par J. M. LABOA, *La grande aventure du monachisme*, *op. cit*., p. 52.
[257] Voir *Dans la tradition Basilienne, les Constitutions ascétiques, l'Admonition à un fils spirituel*, textes présentés par Jean-Marie BAGUENARD, Abbaye de Bellefontaine, (*Coll. Spiritualité orientale*, n° 58), 1994, p. 91-93.
[258] *Ididem.*

à la nature de l'Église: être le corps unique du Christ[259]. Cette unité dans la charité, recherchée dans la communauté cénobitique de Basile est déjà une attestation concrète de l'unique espérance de l'Église. Cette espérance, fortement soulignée dans la pensée de Saint Paul et centrée sur la personne du Christ et sur son œuvre pascale, est celle de l'appel de Dieu au salut, adressé à tous les hommes. Nous l'avons vu déjà chez Pacôme et c'est encore net chez Basile, la dimension communautaire et universelle du salut de Dieu dans le Christ apparaît comme la légitimation théologique du cénobitisme et la raison de sa préférence par rapport à l'anachorétisme chez les premiers fondateurs de la vie cénobitique. Un peu plus tard, saint Benoît s'inscrira dans la même perspective cénobitique et ecclésiale.

Cet ancrage ecclésial de l'inspiration cénobitique basilienne est déjà perceptible dans les Règles Morales conçues et formulées à l'intention des chrétiens vivant dans le monde. Les maximes ainsi élaborées par Basile sont toutes ordonnées à la promotion de la charité chrétienne au sein de la communauté ecclésiale. Le vivre ensemble dans le respect mutuel et l'effort constant de charité dans la justice selon l'Évangile, constituent la référence fondamentale de ces Règles Morales. Cette préoccupation, transférée à un degré supérieur se trouve au cœur des Règles Monastiques. Le milieu naturel où s'épanouit et s'accomplit le chrétien en relation permanente avec les autres engagés avec lui dans le partage d'une même foi, c'est la communauté ecclésiale. Fidèle à l'éthique du Nouveau Testament, Basile regarde l'édification mutuelle comme l'un des bénéfices spirituels essentiels du vivre ensemble. Ainsi, « *personne ne doit devenir objet de scandale pour l'autre* »[260]. Cette prescription de Basile se vit dans le discernement et la notion de «scandale» reste à évaluer en fonction de la volonté de Dieu qui est pour notre auteur la règle de vie suprême du chrétien. Le scandale bien compris est finalement tout ce qui s'oppose en nous ou chez l'autre à l'accomplissement de la volonté de Dieu[261]. Et « *quand il s'agit des commandements du Seigneur, il faut, même au prix du scandale, montrer une ferme franchise* », nous conseille Basile en prenant appui à la fois sur *Matthieu* 15, *Jean* 6 ou encore la *2ème Épître de Paul aux*

---

[259] Cette thématique de l'unité est particulièrement attestée dans le Nouveau Testament, tout particulièrement en *Jn* (11,52.17, 1-26). Elle est aussi développée chez saint Paul, *Ép.* (2-6) ; *Ph* (2.4).
[260] Cf. Saint Basile, *Règles Morales* n° 33, traduction française : Léon. LEBE, Abbaye de Maredsous 1969.
[261] Selon son habitude, Basile nous renvoie encore à l'Écriture en citant ici *Mt* (16,21-22) ; *I Cor.* (8, 4-13).

Corinthiens[262]. La perspective ecclésiologique des rapports interpersonnels apparaît encore plus nettement dans ce n° 60 des Règles Morales de Basile:

> « *Attendu que les dons de l'Esprit diffèrent entre eux* (les baptisés) *et que personne ne peut les posséder tous ni tous posséder le même, il faut que chacun s'en tienne, avec sagesse et reconnaissance, à celui qu'il a reçu, et que tous vivent en harmonie entre eux, dans la charité du Christ, comme les membres dans le corps, de façon que celui qui a obtenu le moindre dans l'échelle des dons, ne refuse pas de reconnaître celui qui lui est supérieur, et que celui qui a reçu le plus grand ne méprise pas le plus modeste. Ceux qui sont divisés et opposés méritent leur perte ».*

L'idéal monastique de Basile est déjà résumé en quelque sorte dans ce texte qui est pourtant adressé aux chrétiens vivant dans le siècle. Cette citation a l'avantage de mettre en lumière l'unité interne de la pensée de Basile. L'essentiel de la vie chrétienne est déjà en place dès le baptême. Celui-ci est selon Basile comme aussi chez de nombreux Pères de l'Église, une régénération dans l'Esprit Saint, habilitant tout baptisé à vivre selon l'Esprit. « *Les êtres qui sont nés de l'Esprit deviennent esprit »*[263].

La vie dans l'Esprit Saint implique pour les chrétiens vivant dans le monde et pour les moines qui entendent approfondir cette même vie dans sa radicalité évangélique, une mise en œuvre constante des dons de l'Esprit pour construire l'unique Corps du Christ, autrement dit l'Église, dans l'harmonie et la charité. Si le souci d'édification de l'Église sous-tend les «Règles Morales» et les «Règles Monastiques», Basile insiste avec la même vigueur dans ces deux séries de règles sur la part d'effort personnel nécessaire à cette transformation spirituelle qu'est l'œuvre de la conversion. Cette conversion est une exigence fondamentalement chrétienne, d'où cette similitude thématique entre les prescriptions des «Règles Morales» et celle des «Règles Monastiques».Dans les deux catégories de Règles qu'il met au point, Basile insiste sur la charité:

> « *Il faut non seulement se purifier de toute haine envers quiconque, mais aussi aimer ses ennemis. Quant à ses amis, il faut donner sa vie pour eux quand c'est nécessaire en les aimant comme Dieu et son Christ les ont aimés »*[264].

---

[262] Saint Basile*, Règles Morales* n° 33.
[263] Basile de Césarée, *Sur le Baptême,* Traduction et annotation : Jeanne DUCATILLON, Paris, Cerf, 1989, p. 171.
[264] Basile de Césarée, *Règles Morales* n° 5.

Il insiste encore sur la considération mutuelle, aussi bien au sein de la communauté chrétienne qu'au sein de la communauté cénobitique. Le témoignage qui y est rendu de part et d'autre a la même signification, il renvoie à la charité du Christ pour son Église: « *Ils ne peuvent mériter le Royaume des Cieux ceux qui ne gardent pas comme les enfants, une entière égalité d'honneur entre eux* »[265].

Enfin, Basile invite à faire preuve de discernement et de prudence quand on veut administrer une correction fraternelle fructueuse: « *On doit d'abord s'amender soi-même de tout défaut, et, après, faire des reproches à autrui* »[266].

Tout en gardant en arrière plan cette préoccupation (pastorale) d'édification de l'Église dans la concorde, l'unité et la charité, examinons les différents niveaux du rapport du moine de Basile à son institution cénobitique.

1. Le rapport du moine basilien au renoncement

Fidèle aux sources du monachisme qu'il a eu la possibilité d'explorer en Égypte au début de son entreprise[267], Basile place le renoncement à la base de la vie monastique. Celui qui embrasse la vie monastique doit opérer au départ un certain nombre de ruptures décisives qui le préparent à vivre d'autres renoncements ultérieurs tout au long de son engagement monastique, un engagement à vie. Son idée sur le renoncement est déjà faite lorsqu'il exhorte Grégoire de Nazianze à quitter le monde pour le rejoindre dans la solitude et partager sa nouvelle vie d'ascète. Basile écrit :

> « *Il n'y a qu'un moyen de fuir ces maux, se séparer du monde tout entier. Or, se retirer du monde, ce n'est pas en sortir corporellement, mais briser les liens de sympathie qui unissent l'âme au corps, c'est être sans cité, sans maison, sans bien propre, sans amitiés particulières, sans possessions, sans moyens de vivre, sans affaires, sans relations sociales, sans désir d'être instruit des enseignements humains, prêts à recevoir du cœur les empreintes qu'y marquent les leçons divines* »[268].

Ce renoncement initial au monde prépare l'ascète à vivre le *face à face* avec soi-même dans la solitude pour apprendre à dompter son univers intérieur, le monde des passions. Ce travail de maîtrise de soi-même est indispensable pour vivre avec vérité et

---

[265] *Règles Morales* n° 44.
[266] *Règles Morales* n° 51.
[267] Cf. vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au Concile d'Éphèse, op. cit*.
[268] cf. Yves. COURTONNE, *Saint Basile et son temps, d'après sa correspondance,* Paris, (Les *Belles Lettres*) 1973.

charité la relation à d'autres dans une vie communautaire instituée, qu'elle soit semi anachorétique ou pleinement cénobitique. Dans la même correspondance à Grégoire de Nazianze, Basile poursuit:

> « *C'est par le travail que la solitude nous procure un très grand avantage, en endormant nos passions et en laissant à la raison le loisir de les retrancher complètement de l'âme. De même que les bêtes sauvages sont facilement vaincues si on les caresse, de même les désirs, les colères, les craintes et les chagrins, ces animaux venimeux et méchants de l'âme si on les endort dans la tranquillité au lieu de les exaspérer par l'excitation continue, deviennent plus facile à vaincre par la force de la raison ».*

Une vie selon la raison n'est pas différente d'une vie selon l'esprit aux yeux de Basile. Avec Basile, nous nous engageons dans une vie morale, toute à l'opposée d'une vie selon la «chair», renvoie explicite au « vieil homme », dans l'acception paulinienne du terme, et donc à l'expérience du péché.[269] C'est dans la vie raisonnable elle-même que l'exigence du renoncement vécu par les ascètes trouve sa justification[270]. Un tel renoncement à soi-même, aux biens et aux plaisirs de ce monde, n'est pas une fin en soi, mais une occasion de mourir avec le Christ au péché pour ressusciter avec lui, dans la vie de Dieu. Nous retrouvons ici la signification théologique et l'efficience de notre baptême[271] dans la dynamique interne de la vie monastique. Tel qu'il l'appréhende dans ses lettres aux ascètes, le renoncement selon Basile s'exprime comme une attitude spirituelle aux conséquences concrètes et perceptibles dans la vie de tous les jours. Ce renoncement est à la fois privation, modération, frugalité, simplicité, sobriété et tempérance.

La tempérance de l'ascète transparaît dans la *lettre II* de saint Basile, adressée à Grégoire de Nazianze :

> « *Il ne faut pas être l'esclave du vin, ni avoir la passion pour les viandes, et d'une manière générale, il ne faut pas rechercher le plaisir dans aucune nourriture, ni dans aucune boisson, car le lutteur garde en toute chose la tempérance ».*

Nous sommes ici bien loin des exploits ascétiques qui avaient cours chez les Pères du désert, ou chez certains ermites en Asie Mineure. Basile vise la mesure en toute

---

[269] Adalbert de VOGÜE, *Regard sur le monachisme des premiers siècles, op. cit*., p. 115.
[270] Jean Marie BAGUENARD, *La tradition basilienne. Les Constitutions ascétiques, l'Admonition à un fils spirituel, op. cit.,* p. 183-184.
[271] Jeanne DUCATILLON, Basile de Césarée, *Sur le baptême,* Paris, Cerf, 1989, p 156-159.

chose pour les destinataires de ses lettres, ce sera encore le cas dans les Règles monastiques destinées aux cénobites. De la nourriture comme du vêtement, l'ascète doit en user avec mesure et discernement pour se maintenir en bonne condition physique et psychologique nécessaire à son entraînement spirituel :

> « *Pour la nourriture, le pain satisfera les besoins et l'eau apaisera la soif de l'homme bien portant. On doit y joindre tous les mets préparés avec les légumes et qui peuvent conserver au corps sa force pour les usages nécessaires »*[272].

Basile accorde beaucoup d'importance à la modestie du maintien qui est pour l'ascète le signe et l'expression extérieurs de la vertu de l'humilité sur laquelle les principaux législateurs du cénobitisme chrétien insistent grandement. Ainsi, les «*athlètes* » de la vie ascétique auxquels s'adresse Basile doivent se faire remarquer non par l'élégance extérieure, mais par son contraire:

> « *Ce qui accompagne le sentiment de bassesse et d'humilité, c'est un œil triste et baissé à terre, un extérieur négligé, une chevelure malpropre, un vêtement sordide. Ainsi, ce que font, pour se plier aux convenances les gens qui portent le deuil, nous le ferons paraître pour nous spontanément »*[273].

Vient ensuite une description assez pittoresque de la tenue du moine:

> « *Que la tunique soit maintenue au corps par une ceinture. Que cette ceinture ne soit ni placée au-dessus des flancs, ce serait féminin*(!)*Ni assez lâche pour laisser flotter la tunique, ce serait une marque de mollesse. Que la démarche ne soit pas nonchalante pour accuser l'âme de relâchement, ni non plus impétueuse de fièvre pour faire entrevoir de cette âme des élans insensés. L'unique but du vêtement est d'être une couverture suffisante pour la chair pour l'hiver et l'été. Qu'on ne recherche ni le fleuri dans la couleur, ni la finesse et le moelleux dans le tissu »*[274].

Toutes ces prescriptions surprenantes en matière vestimentaire par celui qui fait preuve de tant de discernement et de modération ailleurs dans ses écrits n'ont certainement pas été conçues par désir non avoué de faire souffrir les moines, ni comme des fins en soi, mais elles sont perçues tant par leur inspirateur que par les destinateurs eux-mêmes comme des moyens concrets pour cultiver l'humilité. En témoigne la Lettre XXII, n° 20 sur la perfection de la vie monastique:

---

[272] Yves. COURTONNE, *Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, *op. cit*., p. 438.
[273] *Ibid.,* p. 436.
[274] *Ibid.,* p. 437.

« *Il ne faut pas rechercher l'élégance dans les vêtements ou ses chaussures, c'est de la frivolité* ».

La même Lettre poursuit au numéro suivant:

« *Il faut se servir des choses simples pour les besoins du corps* ».

A l'avantage naturel du vêtement comme « *cache-sexe* » et protection contre les intempéries, Basile ajoute une autre signification spécifique à la vie monastique. Cet habit qui doit rester simple et fonctionnel (aux multiples usages pour éviter l'accumulation), est utile pour manifester publiquement la profession du moine et témoigner de son dessein de vivre pour Dieu en sorte que ceux qui le rencontrent puissent le voir vivre en conséquence. En outre, le fait d'être signalé par la tenue monastique est pour les plus faibles comme un avertissement pour qu'ils s'écartent du mal, même malgré eux[275].

La vie de renoncement à laquelle le moine de Basile est engagé touche finalement toutes les dimensions de la personne en tant qu'être de relations. La raison d'être de son renoncement n'est autre que l'heureuse croissance en lui de la charité envers Dieu et l'amour du prochain[276]. Or, dans l'ordre naturel des choses, les biens matériels offerts à l'homme risquent bien souvent de devenir des obstacles et d'écarter l'âme de sa route.

---

[275] Saint Basile, *Grandes Règles* n° 22. Nous avons dans ces prescriptions de Basile au sujet de l'habit monastique de précieux fondements spirituels de la signification du costume religieux dans l'histoire des institutions de vie religieuse au fil du temps. Aux yeux de Basile, l'habit du moine répond d'abord à une utilité basique et pratique : protection contre les intempéries et garde de la pudeur, mais la signification la plus importante de l'habit est de permettre au moine de confesser publiquement son état de vie en tant qu'une « *suite étroite du Christ pauvre* ». L'habit fonctionne aussi comme le « gardien spirituel » du moine contre les diverses sollicitations possibles au manquement moral de ses engagements. En Orient comme en Occident, les institutions religieuses ont toujours accordé une importance réelle au port d'un habit religieux ditinctif, perçu comme le symbole et l'expression de la séparation du monde et de la consécration de la personne à Dieu. Dans sa diversité, le costume religieux, qui doit viser la simplicité, sans perdre en dignité, cherche aussi à traduire l'identité d'une famille religieuse particulière par rapport à d'autres. Dans l'espace ecclésial occidental et tout particulièrement en France, le port de l'habit religieux ou de tout autre symbole religieux traduisant une appartenance aux institutions ecclésiales est devenu très discret, voire inexistant, excepté dans les monastères et les ordres religieux anciens. Les « communautés nouvelles » qui s'inspirent pour la plupart, de ces ordres religieux anciens accordent aussi une importance très grande à l'habit monastique. Mais la question du sens de l'habit religieux se pose de nos jours en termes nouveaux, sous forme de débats parfois polémiques, au sein d'une société post-moderne, plurielle et laïcisée. Sur cette question, nous renvoyons à un article remarquable de Sylvain GASSER paru dans le journal *La Croix* du 17 décembre 1011, « L'habit fait-il le moine » ? L'auteur rappelle que « *l'habit religieux, qui n'est pas un uniforme, ne définit pas à lui seul, le rapport de foi avec la personne du Christ, mais il y participe…Pour tout baptisé, et qui plus est pour celui qui consacre sa vie à l'annonce du Ressuscité, il n'y a d'autre habit que la tenue de service* ».

[276] C'est cette finalité que l'on pourrait qualifier de «*surnaturelle*» que les trois premiers numéros des *Grandes Règles* de Basile exposent. Ils servent ainsi de justificatif théologique à tous les éléments du renoncement tout au long des *Grandes Règles*.

Ainsi, l'amour humain, la piété familiale et filiale, légitime et même bénis de Dieu, peuvent détourner certaines personnes du commandement d'un plus grand amour pour Dieu. L'autre obstacle important qui nous empêche de vivre pleinement le commandement de l'amour selon Basile c'est l'amour propre qui est en nous le siège des désirs multiples. Le renoncement du moine de Basile recouvre nécessairement tous ces domaines. Il apparaît comme un «désistement» de soi-même en tout ce que la vie et la culture ambiante considèrent comme «valeur précieuse».Le renoncement à l'amour humain et à la fondation d'une famille, par la promesse de chasteté(GR n°15),fait partie de ce dessaisissement de soi-même par amour préférentiel pour le Christ[277]. Le renoncement à soi que vit le moine basilien passe aussi par l'abandon de sa volonté propre, c'est l'un des sujets que traite la Grande Règle au n° 8. L'obéissance au supérieur apparaît alors comme moyen de vérification de ce renoncement à sa volonté personnelle.

La vie de renoncement interdit au moine d'avoir quelque chose en propre et de rien considérer comme sien. La Petite Règle n°85 qui traite cette question justifie la défense en la fondant sur l'exemple de la première communauté chrétienne dans le Livre des Actes des Apôtres: «*Personne n'appelait sien ce qu'il possédait »*[278]. Le commentaire qu'en donne Basile montre bien ce qui est en jeu:

> « *Celui qui prétend donc avoir quelque chose en propre s'exclut lui-même de l'Église de Dieu et de la charité du Seigneur, lui qui, dans ses paroles et dans ses actes, apprend à donner sa vie pour ses amis et non pas seulement les biens extérieurs ».*

Il n'est pas permis non plus au moine de recevoir quelque chose de l'extérieur sans en soumettre l'emploi à la volonté et au discernement du supérieur qui est le seul à juger en fin de compte de l'opportunité de garder le présent et de l'usage qu'il convient d'en faire. On mesure aisément ici le caractère particulièrement mortifiant de ces dispositions dans les numéros 187 et 304 des Petites Règles. Cependant le législateur monastique a en vue le bien commun et il s'en explique: Les dons parfois considérables (héritages ou legs) acceptés dans le monastère peuvent devenir des occasions de péché en poussant le parent destinateur à la suffisance et à l'orgueil au détriment de l'unité et de la paix communautaires. Le pouvoir de décision lié à l'autorité du supérieur se révèle

---

[277] Cf .saint Basile, *Les Règles Monastiques*, *op. cit*., 69, P. 68-72.
[278]*Actes* (4, 32).

en cette situation comme une marge de garantie pour la paix et la fraternité, toujours à construire au cœur de la communauté cénobitique comme c'est le cas dans l'Église elle-même.

N'ayant rien en propre, le moine basilien doit toutefois développer une grande vigilance et un sens de la responsabilité vis-à-vis de la propriété du monastère. Tout ce dont dispose le monastère appartient en commun à tous en dernier ressort. Il importe de considérer tous les objets du monastère comme des « *choses consacrées à Dieu* [279]». Le moine vit son renoncement comme détachement et comme désappropriation. Il y a déjà ici une mise en place des principaux éléments qui vont caractériser la pauvreté religieuse, la distinguant d'une part, de la misère qui elle, déshumanise la personne et d'autre part, du mépris des réalités matérielles. La vie de pauvreté soutenue par une promesse apparaît chez le moine de Basile comme un choix libre et volontaire. C'est dans cette même perspective de la pauvreté évangélique que le moine cénobite selon Basile, évite de se choisir son métier, mais accueille volontiers celui qu'on lui assigne pour le bien de sa communauté. De même, il reçoit le nécessaire des mains de l'économe du monastère désigné par le supérieur.

C'est en prenant au sérieux l'exigence évangélique du renoncement qui recouvre toutes les dimensions de sa vie au plan individuel et relationnel que le moine de Basile assume concrètement et librement son vœu de pauvreté, dans l'usage des biens du monastère, dans la nourriture et dans le vêtement. Si le renoncement monastique touche ainsi toutes les références symboliques qui assurent l'insertion de l'être humain dans son milieu, c'est pour permettre au moine de s'en remettre à sa nouvelle famille. Le frère doit considérer désormais comme *« pères »* ceux-là qui l'engendrent dans le Christ. Le moine a désormais pour « *frères »* ceux qui, comme lui, ont reçu le même esprit d'adoption. « *Le renoncement demandé touche à notre propre vie, seul le trésor céleste mérite qu'on y attache son cœur »*, nous dit Basile en paraphrasant l'évangéliste Matthieu (6, 19-20).

---

[279] Nous retrouvons ici quelque chose du cénobitisme pacômien déjà étudié concernant le soin des objets matériels à usage personnel ou non. Benoît se fera le continuateur de cette tradition sur l'usage des biens du monastère. Il reprend la prescription de Basile, conserve le sens fondamental tout en transformant le vocabulaire. Basile parle des «*outils de travail*» du monastère comme *«des objets voués et consacrés à Dieu»*. Benoît en parle de son côté comme des *«vases sacrés de l'autel».*

2. Le rapport du moine basilien au supérieur

Basile dans ses Règles Monastiques, concentre tous les privilèges aux mains du supérieur, nous l'avons déjà souligné. Le moine dépend donc entièrement de son supérieur en tout, même si cette dépendance se vit le plus souvent à travers des relais institutionnels que sont les divers collaborateurs du supérieur dans sa charge pastorale. Il en est ainsi de l'adjoint au supérieur, de l'économe du monastère et des autres officiers importants comme l'infirmier. Ce rapport de dépendance du moine au supérieur n'est autre que celui de l'obéissance religieuse, toujours en vue chez Basile.

> *« Chez l'évêque de Césarée, l'obéissance est un procédé d'ascèse, un moyen d'éducation morale. Elle n'est ni l'objet d'un engagement religieux, ni la conséquence d'une situation juridique déterminée. Retenons pourtant que l'engagement, le pacte, « omologuia sunthékè », que Basile conçoit à l'origine de la vie ascétique est pris à l'égard de Dieu, ce n'est nullement un serment ; nous avons déjà, ici, l'essentiel du vœu, bien que ses modalités soient encore très vagues »*[280]

Si les Petites et les Grandes Règles exhortent le moine à obéir au supérieur, c'est parce que ce dernier tient la place du Christ. L'obéissance du moine à son supérieur engage ainsi la relation du moine à Dieu lui-même. Dans la Petite Règle n°38, Basile appuie son argumentation sur l'Évangile de Luc: « *Qui vous écoute, m'écoute, qui vous rejette me rejette et qui me rejette, rejette Celui qui m'a envoyé »*[281].

La relation d'obéissance au supérieur est pour le moine ce moyen et ce lieu de vérification du renoncement effectif à sa volonté propre. La Petite Règle n° 96 demande au moine « *d'accepter tout ce qui est décidé par les supérieurs, même contre notre volonté ».* Par ailleurs cependant, Basile sollicite le sens de la responsabilité individuelle et du discernement dans la relation du moine à son supérieur. La relation d'obéissance n'est pas unilatérale, elle instaure plutôt une interaction dynamique entre le moine et son supérieur. Basile prévoit le cas où le supérieur vient à faiblir dans son ministère ou se montre répréhensible par rapport à l'idéal de vie communautaire. Il revient alors à d'autres moines de reprendre ce supérieur-là: (GR n°27). Il est évident, (ici percent la grande prudence et le bon sens de Basile) qu'une telle démarche n'incombe nullement au premier venu dans le *monastère*, mais aux frères anciens avancés en expérience. Ici

---

[280] Catherine CAPELLE*, Le vœu d'obéissance, des origines au XII^e siècle*, Paris, Librairie Générale, 1959, p. 47.
[281] *Lc* (*10,16*).

apparaît de nouveau le parallélisme communauté *cénobitique/Église*. Le « *Coenobium »*[282], espace de vie concrète des cénobites est structuré en un corps, tout comme l'Église. Et dans ce corps unifié chacun des membres a une fonction pour le service de tous: (Gr.24) mais aussi (PR n°147). L'obéissance dans la communauté de Basile favorise chez les frères une attitude et une conduite coresponsable au service du bien commun.

Le n° 98 et le n°152 des Petites Règles précisent les modalités de mise en œuvre de l'obéissance monastique à partir de celui qui commande et à partir de celui qui obéit. L'attention de Basile se porte d'abord sur celui qui donne l'ordre. Ce que le supérieur recherche avant tout dans l'exercice de son autorité, c'est de se conformer à la volonté de Dieu. Son ordre vise à mener le frère à plaire à Dieu, et enfin son commandement doit servir au bien de toute la communauté. Le supérieur ne doit pas donner au moine un ordre qui soit contraire à la volonté de Dieu et si jamais cela arrivait, le moine ne serait pas tenu d'obéir. Cette vigilance de Basile s'étend aussi sur tous ceux qui exercent quelque responsabilité sur leurs frères et doivent leur confier des tâches matérielles difficiles comme la cuisine. Les responsables des autres doivent toujours tenir compte des aptitudes et des limites de leurs frères dans la répartition des services pour éviter de les écraser sous le poids d'un trop grand effort à fournir. Saint Benoît de Nursie manifestera le même intérêt et la même attention sur cette question dans l'élaboration de sa Règle. Saint Basile fait donc preuve d'une connaissance approfondie de l'humain et d'une prise en compte de ses capacités effectives. Malgré cette grande finesse d'esprit, la logique du raisonnement de Basile, étroitement dépendante de l'Écriture Sainte, débouche sur des conclusions pour le moins héroïques, en tout cas, difficilement tenables du point de vue de la perception moderne de la personne humaine. L'obéissance du moine est en soi une exigence absolue. Son obéissance étant à l'image de l'obéissance du Christ, cette obéissance doit aller, s'il le faut, jusqu'à la mort de celui qui obéit[283].

---

[282] Ce mot latin, dérivé du grec présente l'avantage de souligner l'essence du cénobitisme fondé sur l'unité et la communion fraternelle de tous les membres d'une communauté soumise à une règle de vie, sous la direction d'un supérieur. Le *« coenobium »* est le lieu de vie spécifique du moine menant une vie commune avec d'autres, c'est le monastère en définitive.

[283] Adalbert de VOGÜE, *Regard sur le monachisme des premiers siècles*, *op. cit*., p. 123.

La pratique de l'obéissance chez le moine de Basile laisse une porte ouverte à la possibilité du témoignage suprême, celui du don de sa propre vie, qui rappelle en premier l'exemple de Jésus lui-même dans l'expérience de sa passion et de sa mort par amour pour les hommes. L'obéissance conduit ainsi le moine au sommet du renoncement puisqu'elle concerne non seulement l'abandon de sa volonté propre, mais inclut aussi, en certaines circonstances, sans doute, très rares et gravissimes, le dessaisissement de sa propre vie, au nom de la charité. Dans ces rares occasions, l'obéissance religieuse du moine est à rapprocher du martyre qui reste, selon la perception des premiers chrétiens, l'expression suprême de la charité. Le monachisme naissant, auquel Basile reste résolument fidèle dans ses écrits et ses Règles ne se voulait-il pas comme le substitut du martyre aux origines du Christianisme[284] ?

3. La relation du moine avec ses frères au sein de la communauté basilienne

Les Règles de Basile mettent tout en œuvre pour «polir», humaniser les rapports interpersonnels et leur faire servir la cause de la concorde, de l'unité et de la charité au sein de la communauté fraternelle.[285] L'exigence de la charité à promouvoir et à construire sans cesse reste au fondement et en arrière plan des rapports fraternels dans le monastère de Basile. Ce dernier attend de ses moines d'être «affables dans les rencontres, doux dans les entretiens». Quand bien même il s'agirait de la correction fraternelle à administrer, le moine ne doit jamais se départir de la douceur ni de

---

[284] Cette radicalisation de l'obéissance monastique qu'on croise déjà dans la Règle de saint Basile et que nous retrouvons dans la Règle de saint Benoît traduit le degré ultime du rapport du moine à l'institution. Ce niveau d'obéissance du moine, qui va jusqu'au don suprême de sa vie, déborde largement le cadre de la relation «*moine/abbé*» et permet d'entrevoir le rapport personne-institution sous l'angle d'une fidélité indivise qui engage à la fois Dieu en son mystère, la personne du moine, mais aussi tous ceux-là dont l'institution cénobitique, aux racines évangéliques nous rend solidaires, au nom de l'amour universel de Dieu, manifesté en Jésus Christ. C'est là une des relectures valables que nous pouvons faire aujourd'hui du témoignage de notre Monastère Cistercien Notre Dame de l'Atlas, en Algérie. Le choix des frères, murement réfléchi de rester sur place à Medéa, malgré les menaces répétées du terrorisme, reposait essentiellement sur une volonté de fidélité au vœu bénédictin de stabilité, qui dans la Règle, lie le moine non seulement à la communauté, mais aussi à son environnement humain, donnant ainsi à l'institution monastique son lieu d'incarnation et son espace de sens. Cette démarche d'obéissance communautaire et institutionnelle était essentiellement inspirée par l'amour évangélique en son dynamisme universel, lequel implique en certaines circonstances, un don de soi-même allant jusqu'à la mort, tout à l'image de Jésus. C'est le sens que les moines ont donné à leur choix au-delà des circonstances floues jamais élucidées de leur mort violente en mai 1996. Le très beau film de Xavier Beauvois: « *Des hommes et des dieux* » et les publications qui en ont découlé constituent jusqu'à présent, la meilleure approche qui ait été tentée sur cette tragédie. Pour approfondir cette question *d'une obéissance religieuse d'amplitude universelle* de la communauté monastique de Tibhirine, nous renvoyons au bel ouvrage d'Henry QUINSON, *Secret des hommes et des dieux,* Paris, *Presses de la Renaissance*, 2011, surtout p. 219-224.

[285] Adalbert de VOGÜE, *Regard sur le monachisme des premiers siècles*, *op. cit*., p. 125.

l'humilité[286].*La Lettre XXII* sur la perfection de la vie monastique apparaît comme un véritable code de conduite fraternelle en communauté: « *Il ne faut pas répondre à quelqu'un ou faire quelque chose avec audace ou mépris, mais en toutes circonstances, montrer à l'égard de tous, la mesure et le respect »*[287].

Le rôle de la parole, sa place et son usage au quotidien sont d'une grande importance pour façonner un climat de vie fraternelle caractérisé par la confiance et le respect réciproque. La parole vraie est mûrie dans le silence que le moine de Basile doit aimer et cultiver en tout temps. Aussi Basile cherche-t-il à extirper du moine non seulement la parole qui peut blesser le prochain, mais tout ce qui peut conduire à la dissipation et à l'insouciance. Il en est ainsi de la plaisanterie qu'il appelle «*eutrapelia*» et aussi de la « *bouffonnerie »*.Le rire aussi fait l'objet d'une mise en garde, il est même prohibé dans la Lettre XXII sur la perfection de la vie monastique. Déjà, Pacôme soumettait à la correction ceux qui se permettaient de rire pendant la prière. Benoît restera dans la même mouvance disciplinaire en prescrivant à son moine d'éviter le *«rire bruyant ».* Si l'on est tenté de reprocher aux inspirateurs du cénobitisme leur manque apparent de connaissance des effets thérapeutiques du rire sur l'équilibre psychologique de la personne, il convient toutefois de saluer leur justesse de perception de la valeur de la parole humaine et de son impact sur la qualité des relations inter personnelles. Basile demande ainsi de « *ne rien dire contre un frère absent avec le dessein de le décrier, ce qui est la parole méchante, même si ce qu'on dit est vrai* [288]*».*

Le moine de Basile combat toute attitude indifférente à l'égard de son frère par un comportement qui manifeste de la sollicitude et de la bienveillance dans la vie communautaire. Il ne doit pas se faire complice de la faute de son frère, par un silence coupable, ni agir sous l'emprise de la jalousie ou de la rivalité. La vie communautaire peut prêter naturellement le flanc à la comparaison entre soi-même et les autres. Cette tendance entraîne progressivement la dégradation du climat fraternel et ouvre la porte à toutes sortes de clivages et d'oppositions des uns contre les autres :

---

[286] Cf. Yves. COURTONNE, *Basile et son temps d'après sa correspondance*, *op. cit.*, p. 436.
[287]*Lettre XXII, n° 18 de saint Basile sur la perfection de la vie monastique.*
[288]*Lettre XXII, n° 6.*

> « *Il ne faut pas envier la bonne réputation d'autrui, ni se réjouir des défauts de personne* [289] »; par contre, «*il faut dans l'amour du Christ, s'affliger et s'attrister des défauts de son frère et se réjouir de ses bonnes actions* »[290].

Les dispositions législatives de Basile dans ses écrits relatifs à la vie monastique visent à forger chez le moine des aptitudes d'accueil, de service et de reconnaissance réciproque par lesquelles la personne individuelle se construit en relation aux autres. L'édification d'une communauté dans l'unité et la charité est ici la garantie et la condition de l'accomplissement individuel.

4. Le rapport du moine à la prière et au travail

Prière et travail sont les deux pôles essentiels de la vie monastique. Basile s'appuie ici sur deux citations-clé de Saint Paul: « *Priez sans cesse* » (*1 Thes*. 5 ,17) et «*Travaillant jour et nuit* » (*2 Thes*. 2, 3). Cet exemple de l'Apôtre Paul alliant la prière au travail des mains aura valeur normative aux yeux des premiers législateurs de vie cénobitique, tout particulièrement Basile, mais aussi Benoît de Nursie, à sa suite[291]. Pour Basile, le moine doit prier en tout temps, autant que possible aux heures de travail manuel et tout naturellement aux heures réservées à la prière commune. Il doit faire continuellement preuve d'une très grande disponibilité pour cet exercice communautaire. Manifester de la tristesse ou de l'animosité contre le frère préposé à l'appel pour la prière est une négligence grave qui peut conduire le coupable à l'expulsion de la communauté: (PR, n°44).

Si le moine de Basile est appelé à prier sans cesse, c'est surtout la prière en commun qui reste pour lui, l'espace de relation à Dieu et à ses Frères par excellence. Basile exhorte par conséquent son moine à vivre la prière commune en restant attentif à une double exigence: la conformité à l'appel de Dieu et le désir d'accomplir sa volonté. La dignité et le prix de cette prière commune reposent avant tout sur la présence du Christ au milieu de ceux qui se réunissent en son nom[292]. Dès lors, cette prière commune, vécue en présence du Christ, devient le creuset évangélique où se forge et se réalise l'appel de Dieu adressé à chacun et à l'ensemble, de tendre à l'unité dans la

---

[289] *Lettre XXII, n° 32.*
[290] *Lettre XXII, n° 33*
[291] *« Ora et labora »* maxime reconnue comme devise de la vie monastique bénédictine, s'inspire de cet exemple apostolique de Paul de Tarse.
[292] Cf. *Petite Règle* n° 225. Basile cite volontiers à l'appui *Mt* (18, 20).

charité par une mise en œuvre concrète du support mutuel[293]. L'évocation de *l'humilité, de la douceur et de la patience* dans la Petite Règle n° 225 consacrée à la prière commune nous rappelle que nous sommes dans le domaine des relations interpersonnelles qui restent toujours fragiles, d'une grande variabilité et complexité. Ces trois attitudes à la fois spirituelles et psychologiques sont indispensables pour veiller à la qualité du lien fraternel qui a toujours tendance à se détériorer. La communauté fraternelle se construit ainsi sur la base de la réconciliation et du pardon mutuels auxquels Basile reste très sensible. La prière commune apparaît comme le lieu de restauration du vivre ensemble et en même temps l'espace de vérification de la qualité des rapports fraternels en général. Il existe une profonde corrélation entre la vie fraternelle quotidienne et la prière commune. Les deux réalités s'alimentent mutuellement au point qu'une vie fraternelle infectée de violence et d'animosité constante rend finalement la prière commune impossible, par contre, une prière communautaire sincère et vraie, a cette capacité de guérir et d'humaniser les liens fraternels.

La prière commune permet encore au moine de Basile d'accueillir la volonté de Dieu et de l'accomplir fidèlement. La présence de Dieu, effective quand les frères sont réunis pour la prière commune, dépend de l'observation des commandements. En parlant des «commandements», Basile vise essentiellement la fidélité à l'Évangile du Christ dans son ensemble, sa Règle à lui Basile, n'étant rien d'autre qu'un commentaire circonstanciel de toute la Bonne Nouvelle. Cette deuxième condition de la prière commune qu'est l'accomplissement de la volonté de Dieu pour ceux qui sont réunis, consiste à vivre le «Commandement du Seigneur», résumé de tous les préceptes bibliques, ce commandement n'étant rien d'autre que l'amour de Dieu et l'amour du prochain. En favorisant la mise en œuvre du plus grand commandement, la prière commune fait du moine comme de tout chrétien la demeure vivante du Père et du Fils. Devenue réceptacle de la présence divine, la personne individuelle devient au moyen de la prière, artisan d'édification de la communion fraternelle. Sous aucun prétexte, le moine basilien ne doit se dispenser de cet exercice de la prière commune, il y est tenu même pendant le temps des commissions effectuées, au nom de la communauté, hors du

[293] Toujours dans ce n° 225 des *Petites Règles*, Basile invoque cette fois (*Ép*., 4) pour argumenter sur la dignité et le sens de la prière en commun.

monastère. C'est le cas lors de la vente des produits du monastère en ville. De telles courses étaient organisées à plusieurs et les moines ainsi envoyés devaient toujours rester en groupe et loger à la même hôtellerie. Ce qui garantissait le soutien mutuel et permettait l'expression communautaire de la prière.

La prière tient une place importante dans la législation monastique de Basile. Elle apparaît comme le premier devoir du moine qui doit s'y adonner avec générosité et persévérance[294].La prière communautaire du monastère de Basile est structurée en sept temps qui rythment la journée du moine et lui permettent de communier chaque fois à un aspect particulier du mystère chrétien. La Grande Règle n° 37 nous décrit ces temps de prière commune et en donne le sens théologique. Ainsi la prière de la nuit ou Vigiles donne au moine l'occasion de « *veiller avec le Christ* ». La louange matinale «*consacre à Dieu*» les premiers mouvements de l'âme. au seuil d'une nouvelle journée, La prière de Tierce, vers 9 heures rappelle la « *descente du Saint Esprit sur les Apôtres* »,La prière de Sexte au milieu du jour invoque le secours du Seigneur contre le *« démon du midi »* (allusion à l'expérience du monachisme du désert où les anachorètes étaient souvent en bute aux tentations du dégoût spirituel et au désœuvrement à cette moment de la journée), La prière de None, en début de l'après-midi se récite en mémoire de la *« prière de Pierre et de Paul au Temple »*. La prière du soir ou Vêpres célèbre les « *bienfaits de Dieu »* pour nous et supplient Dieu pour nos fautes. Le dernier temps de prière commune ou Complies est un moment de recommandation de tous à Dieu pour demander « *tranquillité et paix durant le repos de la nuit* ». Basile n'a rien innové au sujet de ces temps de prière. Il n'a fait que transposer au plan monastique une pratique ecclésiale fort ancienne de sanctifier la journée par la célébration des temps fixes de prière.

Basile a une conception équilibrée, personnalisante et même moderne du travail du moine. Pour commencer, il illustre la nécessité de travailler par une citation de la deuxième Épître de Paul aux *Thés*. (3, 10): *« Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus »*. Ce texte nous renvoie à la sanction divine appliquée à l'homme après la consommation de sa faute dans *Gen* (.3, 19): *« A la sueur de ton visage, tu mangeras ton pain »*. Le moine de Basile travaille en tout premier lieu parce

---

[294] Jean Marie BAGUENARD, *Dans la tradition basilienne. Les Constitutions ascétiques, l'Admonition à un fils spirituel, op. cit*., p. 111.

que l'activité humaine est le lot de la condition humaine. C'est une loi de la conservation de soi dans l'être et dans la vie. Le travail permet au moine de Basile non pas tellement de mériter le pain qu'il mange que de subvenir à la vie de l'ensemble de la communauté et de pratiquer l'aumône[295]. Son travail doit le décentrer de lui-même en le rendant davantage serviteur de ses frères (GR, n°42).C'était aussi un moyen donné à la communauté de subvenir aux besoins des nécessiteux qui ne manquaient pas au temps de Basile et auprès desquels les moines se dévouaient grâce aux institutions sociales mises en place par leur fondateur.

Le travail du moine basilien est modéré et proportionné à ses potentialités personnelles objectives. Le moine de Basile doit travailler de façon efficace et généreuse. Basile pourchasse avec intransigeance toute manifestation de paresse et de nonchalance dans le monastère, l'expérience lui ayant sans doute appris que la paresse peut se cacher sous le manteau de la piété et de la mystique. Le moine est encouragé à faire preuve d'intelligence dans son travail; à faire appel sans cesse à ses talents et aptitudes. La diversité des métiers au monastère de Basile ne vise pas uniquement la production des biens dont la communauté a besoin, elle est aussi le moyen pour les frères d'exercer leurs capacités et talents au bénéfice de l'ensemble. Le travail monastique est l'un des moyens par lesquels le moine s'exerce et grandit dans la charité fraternelle. Ce travail ne doit être préjudiciable ni au frère qui s'y adonne, ni à l'ensemble de la communauté sensée profiter des services de celui qui travaille. Si par malheur, le moine venait à s'enorgueillir de son métier, le supérieur a le devoir de l'en écarter et de retirer sa production de l'usage communautaire jusqu'à ce que le coupable se corrige de sa témérité. L'équilibre du jugement de Basile transparaît quand il subordonne le choix des métiers à exercer au monastère aux exigences du charisme monastique. Le respect de la manière de vivre au monastère et la juste satisfaction des besoins communautaires sont les vrais motifs qui justifient le travail et ses modalités dans le monastère. A cet égard, le numéro 38 des Grandes Règle est particulièrement éclairant: on peut très bien exercer les métiers de maçon, de menuisier ou de forgeron dans le monastère pourvu qu'ils ne soient pas une cause de trouble pour le monastère et ne privent pas les frères du silence, ni de la vie commune. Ces mêmes métiers ne doivent pas non plus empêcher les frères qui le veulent de se livrer à la méditation ou à

[295] Adalbert de VOGÜE, *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, *op. cit*., p. 127.

l'étude personnelle par manque de calme et de sérénité dans le monastère. On peut donc exercer différents métiers pourvu qu'ils soient compatibles avec la paix du monastère et n'exigent pas des sorties trop fréquentes et dissipantes.

Tel qu'il se dévoile dans les Grandes et les Petites Règles, le moine de Basile nous apparaît comme une personne humaine reconnue et respectée dans sa dignité, d'homme par tout un ensemble de règlements conçus en définitive pour lui permettre de tendre avec succès vers son idéal spirituel de quête de Dieu. Idéal poursuivi dans une vie commune dont la règle d'or est l'unité de tous dans la charité, la paix et le respect mutuel. Le moine de Basile est ainsi invité en permanence à ajuster sa parole, son silence, son comportement et son action à cette règle fondamentale de l'amour fraternel. Mais la donnée de base pour la personne du moine est celle d'une psychologie toute ordinaire, faite de désirs, de répulsions et de passions de toutes sortes. A ce niveau, Basile se révèle comme un maître dans l'étude de la personnalité humaine dont il semble avoir exploré les arcanes avec une finesse surprenante. Les règles monastiques qu'il édicte ont une valeur éducative et thérapeutique certaine. Elles visent à sortir le moine de lui-même en transformant les mobiles profonds de son action pour que son rapport à l'ensemble de ses frères serve la cause de toute la communauté fraternelle. Si les règlements assurent au moine tout ce qu'il lui faut en matière de nourriture, de vêtements et même de soins de santé (que Basile situe à leur juste place dans la vie monastique), c'est pour que le moine soit un serviteur qualifié, dévoué et utile envers la fraternité cénobitique.

Le service fraternel est aussi le lieu où se forge la conscience de l'interdépendance entre les frères. Le moine cénobite fait toujours l'expérience d'être soutenu en permanence par l'exemple et les encouragements de ses frères. Ces encouragements peuvent parfois revêtir la forme de la correction fraternelle à administrer avec tact et bienveillance. Quant à celui qui reçoit la correction, il doit faire preuve d'écoute, de patience et d'humilité. L'obéissance à l'égard du supérieur et d'une certaine mesure aussi entre les frères, apparaît comme la clé de voûte de toute l'institution cénobitique de Basile. Ainsi, la séparation forcée d'avec le frère rebelle intervient normalement après une longue procédure de nature pastorale durant laquelle les exhortations, réprimandes et admonestations n'ont eu aucun effet, le fautif s'étant emmuré dans une

désobéissance absolue[296]. Il peut ainsi y avoir une contradiction de fond entre une attitude individuelle et l'idéal que promeuvent les institutions cénobitiques elles-mêmes. La séparation entre la personne et la communauté devient en réalité une prise en compte, dramatique et douloureuse il est vrai, de l'autonomie de l'individu, mais aussi du sens de ses responsabilités. Avec beaucoup de réalisme, Basile considère que les raisons d'une telle rupture entre la personne et la communauté peuvent provenir autant du frère lui-même, son instabilité ou son inaptitude à l'obéissance, que des « *inconvénients de la vie commune* ». Aussi une telle séparation fait-elle normalement l'objet d'un examen de conscience pour chacun.

Le proto monachisme oriental ne se résume pas aux quelques figures que nous avons choisies pour illustrer la problématique de notre thèse : le rapport personne-institution dans l'histoire de la vie religieuse. En effet, à côté du monachisme égyptien et du monachisme basilien, il convient de mentionner le proto monachisme syriaque, très différent des deux premiers et se prêtant peu au sujet de notre étude. Ce troisième pôle du monachisme ancien est profondément conditionné par son inspiration et son expression sémitique. La perception de la personne et son rapport à l'institution dans la tradition monastique syriaque s'expriment différemment par rapport au monachisme pacômien avec son accentuation de la règle, de l'autorité de l'abbé et de l'appartenance au monastère. Le rapport du moine syriaque à l'institution cénobitique qui se développe partout dès le quatrième siècle est d'une très grande souplesse. Il laisse une très grande place à la détermination et à la liberté personnelle. Est moine dans la tradition syriaque celui qui a su se faire une « *clôture intérieure* » et qui a su acquérir, par un long travail sur soi-même, les vertus propres à son état. Le moine syriaque recherche la fidélité par rapport à un état de vie et non par attachement à une communauté ou à un lieu particulier, même s'il ne dédaigne pas cette relation à la communauté. Ce qui importe dans cette tradition, c'est la discipline monastique à laquelle le moine se soumet de plein gré et non l'émission de quelque vœu de religion[297]. L'une des figures les plus marquantes de ce monachisme est saint Éphrem *le syrien*, né en 306 à Nisibe, dans la

[296] Cette procédure de l'exclusion du moine délinquant chez Basile dans les (*GR*, n° 28), est en tout point calquée sur celle des toutes premières communautés chrétiennes et que l'Évangile de Matthieu met sur la bouche de Jésus, *Mt* (*18,15-18*).

[297] Nous nous inspirons ici de la conférence de Mr Marc AOUN, directeur de l'Institut de Droit canonique de Strasbourg, *«Aspect des vœux religieux dans l'histoire du droit canonique oriental»* au Colloque annuel de Droit canonique de l'Université de Strasbourg, du lundi 19 au mardi 20 mai 2014, à paraître dans la Revue de Droit canonique, n° 64, 2, 2014..

province romaine de Mésopotamie. Il est mort à Édesse en 373. Diacre et docteur de l'Église, Éphrem sut concilier engagement apostolique, (dans l'enseignement théologique et l'activité poétique) et contemplation.

II. LA CONTRIBUTION DE QUELQUES LEGISLATEURS DU MONACHISME OCCIDENTAL

Quelque peu tardive par rapport à l'Orient, la contribution des législateurs occidentaux au développement des institutions cénobitiques est essentielle dans l'histoire de la vie religieuse. Une vie religieuse qui apparaît déjà en Occident intimement liée à la nature et à la vocation de l'Église. Parmi les législateurs monastiques occidentaux, on compte des pasteurs comme saint Augustin, évêque d'Hippone ou encore saint Césaire, évêque d'Arles. Sans être évêque, saint Jean Cassien présente un parcours particulier qui fait de lui l'un des meilleurs témoins de la vie cénobitique en Occident. Sa connaissance approfondie des traditions monastiques égyptiennes, critiquées et réévaluées en fonction de la culture occidentale, fait de lui le « théoricien » de la vie religieuse. Mais, chez jean Cassien, la connaissance théorique est toujours unie à l'expérience pratique. Cassien est le fondateur de deux abbayes à Marseille dont il fut, sa vie durant, le père et le pasteur. Son œuvre littéraire, structurée en « *Conférences* » et en « *Institutions cénobitiques* », est une référence classique pour la plupart des formes de vie religieuse qui ont suivi en Occident. C'est en raison du rôle qui lui est propre dans le développement des institutions de vie religieuse en Occident que nous accordons une place plus importante à Jean Cassien dans la présente étude.

A côté des grandes figures inspiratrices du cénobitisme oriental comme les saints Pacôme et Basile de Césarée, il convient d'évoquer certains témoins occidentaux tout aussi déterminants dans la mise en place du rapport personne-institution au cours de l'histoire de la vie religieuse. Nous retenons pour cela l'apport de saint Augustin, de saint Césaire d'Arles et de saint Jean Cassien entre bien d'autres.

A. LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LA REGLE DE SAINT AUGUSTIN (354-430)

La règle dite de Saint Augustin nous est parvenue sous la forme de deux documents distincts, le premier. L' « *Ordo Monasterii »,* probablement élaboré par Alypius, l'un des tous premiers compagnons d'Augustin dans l'expérience de la vie

commune et très proche de son idéal spirituel[298]. Ce texte court précise la manière de dire l'office en commun et rappelle dans les grandes lignes les exigences et les obligations fondamentales d'une vie religieuse en communauté comme l'alternance journalière de la prière commune et du travail des mains, le devoir de la mise en commun des biens, l'obéissance et le respect dus aussi bien au père spirituel de la communauté qu'au supérieur, les deux figures distinctes de l'autorité dans la communauté augustinienne[299].

Le deuxième document beaucoup plus fourni est le « *Praeceptum* »ou l'*Instruction*.[300] Ce texte est connu sous une double forme, l'une adressée aux religieux, l'autre aux vierges consacrées. Ce qu'on désigne du nom de « *Règle de saint Augustin* » forme en définitive un *corpus* législatif en huit pièces, quatre adressées aux hommes et quatre aux femmes[301]. La version féminine de cette Règle a l'avantage d'être introduite par l'*Epistula* ou *Lettre 211* d'Augustin qui imprime son esprit à tout le texte. L'arrière plan de cette lettre touche bien le fond de notre sujet, les relations interpersonnelles au

---

[298] Vincent. DESPREZ, *Règles monastiques d'Occident*, *IV^e^-VI^e^ siècle. D'Augustin à Ferréol*, *op. cit*,. p. 65.

[299] Cf. Athanase SAGE, *la vie religieuse selon saint Augustin*, Paris, La vie augustinienne, 1972. Voir également Cathérine Salles, Saint Augustin, *un destin africain*, Paris, DDB, 2009, p. 264-270.

[300] Concernant l'intuition propre de la vie religieuse chez saint Augustin et la connaissance de sa Règle, nous renvoyons à divers travaux de Luc VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 2 vol., 1967 ; Du même auteur, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Abbaye de Bellefontaine, (*Vie monastique* n° 8), 1980 ; *La Règle de saint Augustin commentée*, Abbaye de Bellefontaine, 1993 ; *Saint Augustin et la vie monastique*, Paris, Publisud, 2000.
Voir également Agostino TRAPE, *La Règle de saint Augustin commentée*, Traduction de l'italien par Marie-José et Pierre BIONDINI, Abbaye de Bellefontaine, (*Vie monastique*, n° 29), 1993; Du même auteur, *Saint Augustin, l'homme, le pasteur, le mystique*, traduit de l'italien par Victor ARMINJON, Paris, Fayard, 1988 ; Sœur Marie-Ancilla, *La Règle de saint Augustin*, Paris, Cerf, (*Initiation aux Pères de l'Eglise*), 1996 ; *Saint Augustin, La vie communautaire*, Traduction annotée des sermons 355-356 par Goulven MADEC, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1996 ; *Augustin d'Hippone, Ces frères que tu m'as donnés*, *Lettres de saint Augustin,* choisies et présentées par Sœur Douceline,Paris, Centurion,(*Fontaine vive*), 1983 ; *Saint Augustin, aime et dis-le par ta vie*, Présentation et choix de textes par sœur Douceline, Paris, Centurion, (*Fontaine vive*),1977 ; *Saint Augustin, Le bien du mariage – La virginité consacrée*, Présentation par Gustave COMBES et Jules SAINT-MARTIN Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992 ; *Un cœur, une âme, le charisme augustinien*, par les sœurs augustines de l'Immaculée Conception, Saint-Amand-les-Eaux, 1981 ; Van Der MEER, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Colmar-Paris, Alsatia, vol 2, 1955 ; Saint Augustin, *Confessions,* Traduction d'Arnaud d'ANDILLY, Gallimard, 1993.Nous indiquons aussi les *Actes du Colloque de Chantilly* sur *Jean Chrysostome et Augustin*, 22-24 septembre 1974, édités par Charles KANNENGIESSER, Paris, Beauchesne, 1975, particulièrement les pages 93-123, consacrées à la spiritualité et à la vie monastique chez saint Augustin ; Geoge LAWLESS *Augustine of Hippo and his monastic life,* Oxford Clarendon Press, 1987 ; *Coll. Augustiniana*, Mélanges T.J. van BAVEL, *numéros spéciaux en 2 vol*. (XXXVIII-1074 p), Leuven Institut historique augustinien, 1990 ; Gustave BARDY, « Règle de saint Augustin », Encyclopédie *Catholicisme,* t. 1, 1958, col. 1035-1036 ; *Patrologia latina*, t.33, *col*. 960-965 ; *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinum*, t. 47, Vienne, p. 359-371 ; Robert of Bridlington, *The bridlington dialogue, An Exposition of the Rule of st. Augustine for the life of the clergy*, London, Mowbray & Co., 1960.

[301] Cf. Georges LAWLESS, *Augustine of Hippo, op. cit*.

sein de la communauté. De fait, la relation des religieuses à leur supérieure est gravement mise en question puisque les sœurs en sont venues à demander son remplacement par une autre. Augustin qui ne l'entend pas de cette oreille exhorte plutôt ses « filles-disciples» à un accueil respectueux et reconnaissant de leur « *mère* », en ayant toujours en vue sa longue sollicitude pastorale exercée envers toutes. La lettre révèle également le climat fraternel peu flatteur qui prévaut au sein de cette communauté de religieuses et les invite à rompre avec les *« disputes, jalousies, animosités, discordes, médisances, esprit de détraction et de sédition, ainsi que des sourdes dénonciations ».*

« *L'instruction* » d'Augustin aux laïcs, hommes et femmes menant une vie évangélique en communauté a une valeur normative[302]. Elle fixe un cadre et donne des orientations qui aident les personnes à poursuivre leur idéal de perfection chrétienne dans une vie communautaire faite de partage, d'accueil mutuel, d'obéissance réciproque, de renoncement à soi et de promotion des autres par le service et la charité. Ici, nous sommes devant un exemple de *« cénobitisme horizontal»*, structuré essentiellement par une attention réciproque au sein d'une communauté fraternelle animée d'un même idéal spirituel: la suite du Christ et la conformité à son exemple du plus grand amour. Soulignons quelques aspects caractéristiques du rapport de la personne à cette institution augustinienne d'une vie commune d'inspiration évangélique.

1. Le rapport de la personne aux biens communautaires

Augustin, tout comme ses prédécesseurs dans la mise en place de la vie religieuse en commun, prend pour point de départ la première communauté de Jérusalem dans les Actes des apôtres (4, 32.35): « *La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux, tout était en commun ».* La mise en commun des ressources et le partage entre tous sont à la base du vivre ensemble selon les « *Conseils Évangéliques* ». A titre personnel, le religieux ou la religieuse n'a rien en propre, *Praeceptum, n*°3 le rappelle explicitement. Mais son appartenance à la famille religieuse dans sa structuration concrète lui donne droit à une prise en charge dont les modalités sont laissées au discernement du supérieur ou de la supérieure. Si le premier responsable de la répartition des biens reste bien le supérieur,

---

[302] Luc VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin, op. cit, t. 2, Recherches historiques*, p. 208.

celui-ci est toutefois aidé par certaines personnes chargées de satisfaire les besoins des uns et des autres. C'est le cas du bibliothécaire qui doit distribuer les livres à ceux qui les demandent, seulement à un moment déterminé de la journée. La garde du vestiaire est confiée à une sœur ou plusieurs, chargées de distribuer chaussures et vêtements chaque fois que la demande leur est faite, sans [303]délai. Le religieux ou la religieuse doit recevoir son vêtement sans manifester la moindre préférence, ni regret, ni quelque envie, en se comparant à d'autres apparemment mieux servis. C'est la sobriété et la simplicité qui caractérisent l'habillement de la personne religieuse. Le « *Praeceptum* » dans sa version féminine ou *« Regularis Informatio* » traque la coquetterie féminine jusque dans ses derniers recoins possibles:

> « *Que vos vêtements n'aient rien de remarquable; ne cherchez pas à plaire par vos habits, mais par vos mœurs. Que vos voiles ne soient pas transparents et ne laissent rien voir de votre coiffure. Que vos cheveux ne paraissent pas et qu'on ne les voit pas flotter avec négligence ou ajustés avec art…».*

L'usage que la personne fait des biens de la communauté est marqué par un esprit de renoncement à soi, de mortification à tout amour propre et de la vanité qui s'y rattache.[304] C'est pourquoi le religieux ne prend pas lui-même l'initiative de laver ses habits, cette décision relève du prévôt qui choisit si on doit laver ses habits soi-même ou s'il faut les confier à un blanchisseur. La même exigence vaut également pour les religieuses. Le législateur donne ici les raisons de cette disposition : « *…de peur qu'un désir excessif de propreté ne fasse contracter à l'âme des souillures intérieures ».*

C'est sans doute ce même souci de faire éviter à l'âme des souillures intérieures qu'elle pourrait contacter par un désir excessif de propreté, qui rend le législateur très circonspect quant à l'usage des bains. Généreusement accordé au malade, l'usage des bains n'est que parcimonieusement octroyé aux biens portants ou ceux qui sont sensés l'être. Le prévôt peut donc refuser un bain à celui qui le demande par caprice[305]. Le « *Praeceptum* » est encore plus précis en la matière :

---

[303]*Ibid*., p. 174.
[304] Sœur Marie-Ancilla, *La Règle de saint Augustin*, *op .cit*, p. 160.
[305] *Praeceptum* (5, 5).

> « *Il ne faut pas faire un usage trop fréquent des bains, mais n'y recourir qu'aux temps déterminés, c'est-à-dire une fois par mois. Cependant, lorsque la santé l'exige, il ne faut pas les différer* »[306].

L'interprétation qu'Augustin donne du texte biblique « *Tout était commun entre eux et l'on distribuait à chacun selon ses besoins* » (*Actes*.4, 32) est d'une grande discrétion et manifeste une connaissance fine des rapports sociologiques de son temps. Nous y découvrons que ses monastères d'hommes et de femmes pouvaient rassembler en leur sein des personnes issues de la noblesse et d'autres d'humble condition. Les unes et les autres ne formaient pas moins une communauté fraternelle et évangélique où l'égalité entre les membres allait de soi, du fait de la commune appartenance de toutes au Christ. Pourtant, l'égalité selon la Règle de saint Augustin n'est pas l'égalitarisme, la justice non plus n'est pas distributrice. Ce que recherche la Règle augustinienne dans la satisfaction des besoins des uns et des autres, c'est le service de charité en faveur de la personne humaine reconnue en situation de faiblesse, de manque ou de précarité[307]. Or, les situations humaines ne sont pas toutes identiques, elles varient en fonction de la condition physique, psychologique et aussi d'un certain héritage socio culturel. Une certaine disparité de traitements pouvait donc s'observer dans la communauté augustinienne en matière alimentaire ou vestimentaire sans que cela prête nécessairement le flanc à la discrimination ou à l'injustice. Et la personne qui avait besoin de moins de soins et de confort grâce à l'endurance d'une vie antérieure plus austère et pauvre, ne devait pas tomber dans l'amertume ou la récrimination en voyant les égards accordés aux autres pour leur faiblesse[308].

Si le religieux et la religieuse, soumis tous les deux à l'observance de la Règle augustinienne reçoivent le nécessaire indispensable à leur bon équilibre humain, leur

---

[306] *Praeceptum* (13).
[307] Sœur Marie-Ancilla, *La Règle de Saint Augustin, op. cit.*, p. 175.
[308] Cette interprétation du partage et de la satisfaction des besoins dans la communauté que fait Augustin dans la version de sa Règle aux religieux *Praeceptum.* (3, 3-4) et celle adressée aux vierges *Praeceptum,* .9 nous montre que la valeur recherchée ne se trouve pas dans la nature du bien matériel attribué à quelqu'un, mais dans la prise en compte de la personne en elle-même. Chacun quelle que soit sa condition sociale ou sa situation particulière doit trouver dans la communauté fraternelle un espace de reconnaissance exprimé par le service qui lui est rendu. Le but était d'aider la personne dans le besoin à répondre au mieux à son engagement initial quelles que soient les circonstances de vie où elle se trouve présentement. Saint Benoît retiendra cette leçon de discrétion au chapitre 34 de sa Règle au sujet du nécessaire que les frères doivent recevoir. Ainsi, celui qui a besoin davantage de soins doit s'humilier pour sa faiblesse et la bonté qu'on lui manifeste, le fort qui a besoin de moins doit rendre grâce à Dieu et ne pas céder à la tristesse que réveille l'envie. Pour saint Benoît, comme pour saint Augustin, le seul critère de discernement pour toute bonne décision au monastère c'est en définitive, la recherche et le maintien de la paix et de la charité dans la communauté.

relation aux biens matériels et l'usage que l'un et l'autre en font doit être conforme à l'engagement qu'ils ont pris d'une vie de pauvreté religieuse, celle-ci constitue avec la chasteté et l'obéissance le lien structurel et la base référentielle à partir desquels s'édifie la vie communautaire dans la reconnaissance mutuelle au sein d'un même idéal spirituel.

La Règle de Saint Augustin cherche même à couper jusqu'à la racine tout ce qui s'apparente à l'esprit d'appropriation dans le monastère :

« *Si quelqu'un donne à ses enfants ou à des parents plus ou moins proches résidant au monastère, un vêtement ou un objet nécessaire, on ne l'acceptera pas en cachette, mais on le remettra au prévôt qui le versera au fonds commun et pourra l'offrir à qui l'objet est nécessaire »*[309].

2. Les relations interpersonnelles au sein de la communauté augustinienne

A travers ses différentes composantes *: l'Ordo Monasterii* et les deux versions du *Praeceptum,* la Règle de Saint Augustin promeut une vie relationnelle marquée d'une grande cordialité, charité, respect mutuel et transparence entre les membres d'une même communauté, que celle-ci soit masculine ou féminine. Ces relations se doublent de beaucoup de pudeur et de modestie quand elles s'ouvrent aux personnes de l'autre sexe et entrent ainsi plus directement dans le domaine de la chasteté religieuse. Cet ensemble de règlements a pour principal objectif de favoriser l'édification d'une communauté unie par le lien de la charité et de la paix, exprimant par ce biais, l'essence même du christianisme. L'amour du Christ pour ses disciples et la mise en œuvre de l'amour mutuel constituent le signe distinctif des chrétiens depuis les origines de l'Église[310]. La charité et l'humilité dans les rapports mutuels sont une priorité dont nul ne peut faire l'économie dans le monastère, d'où l'invitation pressante du *Praeceptum* à toujours se réconcilier sans délai chaque fois qu'il y a eu désaccord entre deux personnes. L'aptitude à la réconciliation est le garant de la paix et de l'unité dans une famille religieuse dont l'idéal est la sainteté :

---

[309] *Praeceptum* (3, 3).

[310] Voir par exemple les propos de Jésus en *Jn* (*13, 12-15*): «*Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous aussi, vous devez vous laver les pieds les uns aux autres».*

« *Évitez toutes contestations ou finissez-les promptement, de peur que la colère, dégénérant en haine, ne fasse une poutre d'un fétu de paille et ne rende l'âme homicide. Car ce précepte de l'Évangéliste* (l'auteur de la *Première Épître de Jean* 3,15): *celui qui hait son frère est homicide a été donné à l'homme sans doute parce qu'il a été créé le premier, mais il regarde également la femme. Quand une sœur en aura offensé une autre par injure, par médisance, ou par une fausse accusation, elle doit le plus promptement possible, chercher à la satisfaire, et celle qui a été offensée, doit lui pardonner sans la moindre hésitation. Si l'injure a été réciproque, le pardon doit l'être également pour ne pas nuire à vos prières qui doivent être d'autant plus saintes qu'elles sont plus fréquentes »*[311].

La communauté religieuse selon Saint Augustin n'est pas un rassemblement de personnes déjà parvenues à la perfection de la vie chrétienne. Mais un lieu approprié d'entraînement à la croissance spirituelle. L'aptitude à donner le pardon et à le recevoir soi-même des autres est une condition qui justifie la présence des uns et des autres au sein d'une communauté qui fait profession, d'une certaine manière, de mettre l'Évangile en pratique[312], par des actes et des attitudes de la vie quotidienne :

« *Celle qui ne veut pas pardonner à sa sœur ne doit pas espérer que ses prières soient reçues par Dieu et celle qui ne veut jamais demander pardon ou qui ne le demande pas du fond de son cœur, n'a pas besoin de rester dans le monastère quoiqu'elle y soit tolérée »*[313].

L'unité fraternelle au sein d'une communauté où tous étaient sensés jouir des mêmes droits et se reconnaître fondamentalement sur un même pied d'égalité n'était pas un réflexe naturel en soi. Le décalage des niveaux de vie familiale et sociale pouvait d'une manière ou d'une autre refaire surface et devenir une menace certaine pour l'unité et la paix dans la communauté[314], Le *Praepositum* revient donc avec insistance sur la pratique de l'humilité dans les rapports fraternels:

« *Quant à ceux qui n'avaient rien, qu'ils ne cherchent pas au monastère ce qu'ils ne pouvaient même pas avoir au dehors… Qu'ils évitent seulement de s'estimer heureux pour avoir trouvé un régime et des vêtements tels qu'ils ne pouvaient s'en procurer au dehors. Qu'ils ne redressent pas la tête parce qu'ils ont pour compagnons des gens dont ils n'osaient pas s'approcher au dehors. Mais qu'ils tiennent haut leurs cœurs et ne recherchent pas de futiles biens terrestres. Les monastères seraient alors utiles aux riches et non aux pauvres, si les riches s'y humilient alors que les pauvres s'y enflent d'orgueil.*

---

[311] *Praeceptum* (14).
[312] *Augustin d'Hippone, Aime et dis-le par ta vie*, Textes présentés par Sœur DOUCELINE, *op. cit*., p. 48-56.
[313] *Ibidem.*
[314] Agostino TRAPE, *la Règle de saint Augustin commentée*, *op. cit*., p. 119-120.

D'autre part, ceux qui comptaient dans le monde ne doivent pas dédaigner leurs frères qui sont venus de la pauvreté vers cette sainte communauté. Qu'ils s'appliquent plutôt à se glorifier de la société des frères pauvres que de la dignité de parents riches. Qu'ils ne s'élèvent pas s'ils ont contribué par leur fortune à la vie commune, et qu'ils ne s'enorgueillissent pas davantage de leurs richesses pour en avoir fait don au monastère que s'ils en jouissaient dans le monde…A quoi sert-il de disperser ses biens en les donnant aux pauvres et de devenir pauvre soi-même, si la malheureuse âme devient plus orgueilleuse en méprisant ses richesses qu'elle ne l'était en les possédant »[315] *?*

La valeur et la beauté morales dont les relations interpersonnelles sont imprégnées dans les communautés de saint Augustin ne relèvent nullement de la simple philanthropie ni de l'empathie naturelle; Augustin leur trouve une raison hautement théologique qu'il puise dans saint Paul[316]. Le religieux, comme tout chrétien, est une demeure de Dieu, un temple vivant de sa présence. C'est bien cette présence divine que les frères et les sœurs sont invités à honorer dans leurs rapports les uns avec les autres. Augustin a une très haute idée de la vie fraternelle menée en communauté :

« Pour les femmes comme pour les hommes, pour la vierge comme pour le clerc, le monastère, c'est-à-dire la vie commune, représente un degré de sainteté qu'on ne peut abandonner, quand on s'y est engagé, sans commettre une faute analogue à la perte de la virginité ou à la désertion du ministère clérical »[317]

C'est encore cette même présence divine qui fonde et justifie l'effort de tous à vivre dans l'unanimité et la concorde[318]. La conception qu'augustin se fait de la vie monastique, proposée à des laïcs, hommes et femmes, est profondément marquée par ses principes ecclésiologiques. A ses yeux, une vie religieuse menée en communauté fraternelle est une illustration à échelle réduite du mystère et de la nature de l'Église. Ce genre de vie renvoie à la première communauté chrétienne de Jérusalem et manifeste clairement que l'amour pour Dieu reste inséparable de l'amour pour son frère. [319].

Les relations interpersonnelles se changent en sollicitude active dans l'observance de la chasteté mais aussi dans l'attitude envers les membres malades de la communauté.

---

[315] *Preceptum.*(I, 4-7).
[316] *1 Cor.*(*3, 16*).
[317] Adalbert de VOGÜE, *Histoire littéraire du movement monastique dans l'antiquité*, Paris, Cerf, (*Patrimoine Cristianisme*), t. 5, 1998, p. 248.
[318] *Praeceptum* (I, 4).
[319] "*Indeed, monastic life modelled an ideal for all Christians and retainded visible involvement in the christian communion*". Cf. David C. ALEXANDER, *Augustine's early theology of the church,* New York, Peter Lang Publishing, 2008, p. 318.

La Règle de saint Augustin accorde une très grande importance à la valeur évangélique de la chasteté. La garde de cette vertu requiert l'aide et l'attention mutuelle. L'une des dispositions qui vont en ce sens est le fait de sortir en groupe et en compagnie fraternelle pour se rendre à l'église par exemple. La communauté religieuse de saint Augustin fait partie intégrante du corps visible de l'Église institutionnelle. Comme l'Église, la communauté religieuse est insérée dans une société concrète et les rencontres hommes/femmes font partie de la vie de tous les jours. Il s'agit par conséquent de poser des jalons juridiques explicites et précis pour permettre à ces laïcs, hommes et femmes, consacrés à Dieu, de vivre la vertu de chasteté dans la profondeur et la complexité de ses exigences. Entreprise délicate et difficile qui ne pouvait être menée à bien sans le concours du soutien fraternel que le législateur organise méticuleusement dans son texte. Ainsi :

> « *Quand vous vous trouvez ensemble à l'église et partout où il y a des femmes* (en tout cas, des personnes du sexe opposé), *protégez mutuellement votre pudeur*, *ainsi Dieu qui habite en vous vous gardera aussi les uns par les autres* »[320].

C'est à partir des désirs du cœur, extériorisés par le regard que doit s'exercer la vigilance fraternelle. L'analyse que fait saint Augustin à ce niveau est d'une grande finesse et justesse psychologique:

> « *Il ne vous est pas interdit de voir des femmes, mais il est criminel de les désirer ou de vouloir en être désiré. La séduction qu'exercent ou qu'éprouvent les femmes n'opère pas seulement par le toucher et la passion, mais aussi par le regard. Et ne dites pas que votre esprit est chaste, si vos yeux ne le sont pas, car un regard impudique trahit un cœur impudique. Et tandis que des cœurs impudiques se révèlent l'un à l'autre leurs dispositions par le regard, même si la langue se tait, et jouissent de leur mutuelle ardeur inspirée par le désir charnel, les mœurs perdent la chasteté même si les corps restent intacts de toute violence impure* »[321].

La personne consacrée qui se laisse entraîner dans la séduction par le regard doit se persuader qu'elle est à découvert par ceux ou celles qui l'entourent, en tout cas par le témoin céleste à qui rien n'échappe[322]. La nécessité de la correction fraternelle

---

[320] *Praeceptum* (4, 6).
[321] Praeceptum (3, 5).
[322] Concernant l'idéal augustinien de la virginité et de la chasteté religieuse, voir Marie-Ancilla, La Règle de saint Augustin, p.215-220 ; Saint Augustin, Le bien du mariage, La virginité consacrée, Présentation par Gustave COMBES et Jules SAINT-MARTIN, *op.cit*., p 130-131 ; Saint Augustin, *les Confessions, Livre* (X, 23), Traduction d'Arnauld d'ANDILLY, *op. cit.*, p. 371.

intervient ici comme un devoir de sollicitude et de bienveillance fraternelles à appliquer sans hésiter, au risque de se rendre complice soi-même de la faute d'autrui. La procédure de la correction s'esquisse en trois étapes: un simple et premier avertissement après la constatation des faits; en cas de récidive, un deuxième avertissement est appliqué au coupable en présence de deux ou trois témoins, à ce stade, on implique le supérieur de la communauté autant que possible. Une fois confondu, le coupable reçoit un châtiment selon le jugement du prévôt, en vue de l'amendement. Mais si le fautif bascule dans la rébellion, il est alors chassé et expulsé de la communauté, de peur que son exemple ne devienne funeste pour le reste de la communauté. Telle que la Règle de saint Augustin la comprend, l'application de la correction, jusque dans ses mesures extrêmes que sont l'expulsion du coupable de la fraternité ou son excommunication provisoire, doit toujours préserver les deux critères suivantes: l'amour de la personne humaine et la haine du vice[323]».

Les relations interpersonnelles font également preuve de sollicitude fraternelle dans les situations de maladies ou d'infirmités. Les frères et les sœurs malades bénéficient d'un assouplissement considérable des rigueurs de la règle augustinienne. Quand il s'agit de faire le point sur une question de santé, la personne qui se sent malade bénéficie toujours d'un préjugé favorable et sa parole fait foi[324]. Si un doute subsiste, on consulte un médecin. Une fois la maladie reconnue objectivement, la personne malade fait l'objet d'une attention digne de son état. Il n'observe plus les jeûnes et l'abstinence de nourriture et de boisson auxquels sont tenus les biens portants. Il peut aussi manger à d'autres heures qu'à celles prévues pour le repas communautaire :

> « *Le soin des malades, des convalescents et de ceux qui souffrent d'une déficience même sans fièvre, doit être confié à l'un des frères. C'est lui qui demandera au cellier ce qu'il estimera nécessaire à chacun »*[325].

L'égale dignité entre les membres d'une même communauté est davantage perceptible dans ces situations de maladie et tout au long de la période de convalescence. Ainsi, le malade de condition sociale pauvre ou modeste, bénéficie de la

---

[323] Saint Benoît retiendra ces mêmes critères dans la *RB* au chap. 64, « *De ordinando abbate».* Nous gardons désormais ce titre originel latin de la Règle de Saint Benoît pour la suite de notre travail.
[324] Cette grande sollicitude pastorale d'Augustin pour les infirmités humaines l'oppose à la «*Règle du Maître»* dont l'auteur manifeste beaucoup de réticence et méfiance vis-à-vis des malades et surtout de ceux qui prétendent l'être sans preuves évidentes.
[325] *Praeceptum*. (5, 8).

même attention que celle accordée à une personne de constitution plus délicate du fait de sa condition familiale antérieure plus aisée. En plus d'un régime alimentaire soigné, d'un habillement sans doute mieux adapté, le malade a droit aux bains fréquents, qu'il les désire expressément ou non… Toutes ces mesures d'assouplissements de régime sont temporaires et le malade pleinement rétabli doit reprendre le rythme de vie qu'il menait avant sa maladie[326].

3. La relation au supérieur selon la Règle de saint Augustin

Le rôle essentiel du supérieur dans la Règle de saint Augustin est de présider à la paix et à la concorde fraternelle au sein de sa communauté. Le pouvoir qu'il exerce est très modéré et tout ordonné au service et à l'épanouissement humain et spirituel des personnes. La Règle lui reconnaît aussi le devoir « *de faire observer toutes ces prescriptions, et si l'une d'entre elle ne l'est pas, de veiller aux redressement*s *et aux corrections nécessaires »*[327]. Les dispositions de la Règle répartissent l'autorité entre deux personnes: Le père spirituel, toujours un prêtre, et le supérieur laïc, qui peut être un homme ou une femme selon qu'il s'agit d'une communauté masculine ou d'une communauté féminine. Le *Praeceptum,* dans sa double version, invite la personne consacrée à obéir au supérieur et au père spirituel et à honorer Dieu en leur personne.

« Outre l'action unifiante qu'elle exerce dans tout le domaine des rapports fraternels, la charité joue aussi un rôle particulier au sein des relations des frères avec leur supérieur »[328]. La relation de la personne au supérieur est considérée dans la Règle de saint Augustin sous l'angle de la réciprocité et de l'interaction. L'obéissance de déférence, de charité et même de compassion dont la personne religieuse doit faire preuve à l'égard de son supérieur doit susciter de la part de ce dernier une attitude personnelle de don de soi, de disponibilité et de service des autres dans la charité :

> « *Celui qui vous dirige ne doit pas s'estimer heureux de dominer par le pouvoir, mais de servir par charité. Qu'il soit élevé au-dessus de vos têtes, devant vous, par l'honneur, et prosterné à vos pieds, devant Dieu, par la crainte* (*Sir*. 3,18). *Qu'il s'offre à tous comme un exemple de bonnes œuvres* (*Tt*. 2,7), *qu'il corrige les turbulents, encourage les timorés, soutienne les*

---

[326]*Praeceptum*. (2, 5. 5, 5).
[327]*Praeceptum* (7, 2).
[328] Adalbert de VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Paris, Cerf, (*Patrimoines Christianisme*), t. 7,2003, p. 62.

faibles, soit patient envers tous (*I Thess.* 5,4). *Qu'il maintienne de tout cœur la discipline et impose le respect. Et bien que l'un et l'autre soient nécessaires, qu'il cherche plutôt à être aimé que redouté parmi vous »*[329].

La recommandation finale de la citation ci-dessus souligne l'effort que doit déployer la personne en situation d'autorité pour se faire aimer, mais non pas redouter - marque un seuil important dans la structuration interne des institutions cénobitiques. Les relations interpersonnelles au sein d'une communauté de type évangélique, quelle que soit d'ailleurs la responsabilité qu'on y exerce, l'influence qu'on peut avoir sur les autres, doit toujours être imprégnée de cette saveur morale qu'est la charité. Gouverner ses frères et ses sœurs avec amour pour chacun et pour tous est pour celui ou celle qui exerce l'autorité la preuve d'un renoncement à soi-même et d'une option délibérée de promotion des autres. Ces dispositions que saint Augustin introduit dans sa Règle s'inspirent de la morale classique, estime Vincent DESPREZ[330], Appliquées au supérieur de la communauté, de telles dispositions lui rappellent la dimension hautement symbolique de son ministère. Le supérieur assume en communauté le rôle de pasteur, à l'image et au nom de l'unique et vrai « Pasteur des brebis »: le Christ. Le supérieur doit en reproduire les attitudes, l'amour et le don de soi.

La double qualité du supérieur est d'être « *praepositus* » et *« pater* » et à son endroit il y a un double devoir : « *l'obéissance »* et le *« respect* ». *L'Ordo Monasterii* et le *Preceptum* s'accordent à ce sujet. Augustin a sans doute en tête les textes de l'Écriture quand il met en place ces éléments législatifs de sa Règle[331] qui insèrent le rapport au supérieur dans une relation à Dieu[332]

Placé au centre de la communauté, le supérieur selon la Règle de saint Augustin incarne le lien fraternel d'unité et de charité entre tous les membres de la communauté. Premier serviteur de ses frères, le supérieur favorise par son attitude évangélique le devoir d'obéissance qui caractérise la relation du frère à son égard. La valeur spécifique de la Règle augustinienne, c'est que le rapport du frère ou de la sœur à l'autorité n'est jamais dicté par la peur, ni par la menace d'un châtiment. Ce rapport est plutôt

---

[329] *Praeceptum* (7, 3).
[330] Cf. Vincent. DESPREZ, « *Règles Monastiques d'Occident*, IV^e^-VI^e^ siècle. » D'Augustin à Ferreol*, op. cit*.
[331] On pourrait évoquer *Ex* 20, 12 ; *Eph* 6, 1-12 ou encore *He* 13, 17.
[332] Adalbert de VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Paris, Cerf, (*Patrimoines Christianisme*), t. 3, 1997, p. 197.

l'expression de sa foi en la mission de celui ou de celle qui commande et qui exerce sa fonction comme un mandat reçu de Dieu lui-même. Ainsi, le rapport d'obéissance échappe à toute dérive du genre dominateur et dominé, pour s'inscrire dans le registre d'une liberté évangélique, celle qui va de pair avec la charité.[333] Le supérieur qui recherche à être aimé plutôt qu'à être redouté dans sa manière de gouverner peut être moralement sûr de son côté d'être obéi par amour et même par amitié. En demandant au religieux d'obéir en ayant pitié non seulement de soi-même, mais aussi du supérieur par égard pour sa responsabilité[334], la Règle de saint Augustin prend mieux en compte les composantes de la psychologie humaine et les intègre dans l'expérience cénobitique pour la rendre plus respectueuse de la personnalité humaine dans toute sa complexité. Quand elle reconnaît la personne humaine et lui fait une place, l'institution religieuse, quelle qu'elle soit, s'offre à elle-même de meilleures chances de pérennisation. La personne humaine qui y trouve son compte aussi devient partenaire responsable pour permettre à cette institution dans sa mission spécifique d'affronter et de traverser les défis de l'histoire dans laquelle l'Église est engagée.

B. JEAN CASSIEN (365-435), UNE RELECTURE OCCIDENTALE DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LA TRADITION CENOBITIQUE

Jean Cassien est un grand témoin du monachisme du IV^{e} au V^{e} siècle. Les historiens ont longtemps hésité au sujet de son lieu de naissance, entre la Provence et la Roumanie actuelle. La dernière hypothèse emporte plus d'adhésion. Son itinéraire de vie personnelle fait de lui un trait d'union entre le monachisme oriental et le monachisme occidental. Il a passé plus de la première moitié de sa vie entre les monastères et les sites de vie anachorétique de Palestine et ceux d'Égypte, avant de s'établir définitivement dans le midi de la France où il fonde un monastère d'hommes : Saint Victor et un monastère de femmes : Saint Sauveur. Sous sa plume, le mot « *institutions* » se décline au pluriel. Sa première œuvre connue : « *Les Institutions Cénobitiques* », est un recueil organique qui explique les us et coutumes des moines égyptiens qu'il a fréquentés comme moine de longues années durant. Cette œuvre est complétée par trois recueils de *« Conférences* » à travers lesquels l'auteur met en scène de grandes figures monastiques connues, en leur donnant la parole pour expliciter le

[333] Agostino TRAPÈ, *la Règle de saint Augustin commentée*, *op. cit*., p 88-90.
[334] *Praeceptum* (7, 4).

contenu de telle ou telle valeur monastique comme la chasteté, l'humilité, la discrétion, le dépouillement ou la prière[335]. Le but recherché par Jean Cassien dans son étude et sa présentation des grandes figures monastiques des déserts égyptiens tels que l'abba Pafnuce, n'est pas tellement de faire œuvre d'historiographe, mais plutôt de nous présenter la pratique traditionnelle du monachisme et la spiritualité qui s'en dégage. Ainsi, Pafnuce représente aux yeux de Cassien le type même de la vie monastique, comme l'était déjà Antoine en son temps. Selon lui, l'institution de la vie monastique se transmet, à l'instar de la succession apostolique, d'une figure monastique emblématique à une autre, à travers l'espace et le temps.

L'étude de la relation de la personne aux institutions cénobitiques dans les écrits de Jean Cassien nous amène à examiner tout d'abord la perception que l'auteur avait de l'idéal monastique à partir de sa double expérience d'entraînement spirituel dans les déserts de Palestine et d'Égypte. Il nous faut ensuite examiner le type d'engagement subjectif du moine vis-à-vis d'un tel idéal spirituel et tenter de découvrir, à travers l'effort ascétique qui lui est demandé pour tendre vers son idéal, la perception que Jean Cassien a de la personne du moine.

Contrairement aux autres fondateurs de vie cénobitique, inspirateurs et auteurs de règles monastiques spécifiques comme les saints Pacôme, Basile ou Augustin dont nous avons étudié les règles, Jean Cassien n'est pas un législateur au sens strict, il se veut

---

[335]Nous renvoyons aux principales Éditions françaises des œuvres de Jean Cassien qui ont servi à notre étude : Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, Texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude GUY, Paris, Cerf, (*SC* n° 109), 1965, *Nouvelle édition*, Paris, Cerf, 2001 ; *Conférences I-VII*, Introduction, texte latin et notes par Eugène PICHERY, Paris, Cerf, (*SC,* n° 42), t. 1, 1955 ; *Conférences VIII-XVII*, (*SC*, n° 54), t 2, 1958 ; Conférences XVIII-XXIV, (SC, n°64), 1959. Voir Marie-Anne VANNIER, *Jean Cassien, historiographe du monachisme égyptien*, *in L'historiographie de l'Église des premiers siècles,* B. POUDERON et Y.-M. DUVAL, Paris, 2001 ; Jean Claude GUY, *Jean CASSIEN, Vie et doctrine spirituelle*, Paris, 1961. Les deux volumes de L. Christiani, *Jean CASSIEN, la spiritualité du désert*, Abbaye de Saint Wandrille, 1946 ; Cristian Badilita et Attila Jakab, *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, Actes du colloque de Bucarest, (27-28 septembre 2001), Paris, Beauchesne, 2003 ; Owen CHADWICK, *John CASSIAN,* Cambridge University Press,2008 *;* Agnès AGRON*, La vie spirituelle à l'école des Pères du désert,* Paris, Cerf, *2010 ;* Jean Yves LELOUP, *Les collations de Jean Cassien ou l'unité des sources*, Paris, Cerf, 1992 ; *Les Apophtegmes des Pères*, Collection systématique, XVII-XXI, Traduction, Jean-Claude Guy, Paris, Cerf, (SC, n° 498), 2005 ; Jean-René BOUCHET, *Aux sources de la vie monastique*, Paris, Cerf, 1996 ; Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine*, Introduction par Antoine GUILLAUMONT et Claire,GUILLAUMONT, Paris, Cerf, (SC, n° 170), t. 1-2, 1971 ;*Idem*, *Le gnostique.ou A celui qui est devenu digne de la science,* Traduction, commentaire et tables par Antoine GUILLAUMONT et Claire GUILLAUMONT, Paris, Cerf, (SC, n° 356), 1989 ; Antoine GUILLAUMONT,*Un philosophe au désert, Évagre le Pontique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004 ; Ysabel de ANDIA, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, (*Spiritualité orientale*, n° 62), 1994 ; du même auteur, *La voie et le Voyageur, Essai d'anthropologie de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 2012 ; DROBNER Hubertus, *Les Pères de l'Église, Sept siècles de littérature chrétienne,* Paris, *DDB*, 1999.

témoin des institutions monastiques qui existaient avant lui et qu'il a pu connaître au cours de ses pèlerinages d'initiation à la vie monastique à Bethléem, en Égypte et à Constantinople[336] En les expliquant avec soin et le souci d'objectivité, Cassien veut présenter aux destinateurs de ses écrits, des textes qui font autorité et rendent fidèlement compte de diverses traditions des moines d'Égypte, considérées comme des normes sûres pour celles et ceux qui veulent embrasser ce même genre de vie, quel que soit leur espace géographique ou culturel. La relation de la personne aux institutions rapportées par Jean Cassien se laisse saisir à travers la mise en œuvre de ces traditions. Cette relation se confond avec la pratique ascétique concrète, illustrée par la lutte contre les passions. Lutte à travers laquelle on saisit déjà le sens du rapport du moine à l'institution monastique classique.

Ce combat caractérise tout l'itinéraire spirituel du moine jusqu'à son accession à la prière continuelle qui va de pair avec la pureté du cœur et la contemplation. Si les « *Institutions Cénobitiques* » traitent davantage de l'entraînement à la vie ascétique propre aux cénobitiques, les trois recueils des *« Conférences* » se présentent comme un enseignement spirituel d'un degré supérieur, plus approprié aux anachorètes aguerris à la vie spirituelle.

1. L'idéal de la vie cénobitique d'après saint Jean Cassien

Cassien envisage la vie monastique dont il explique les diverses institutions sous les deux formes les plus reconnues à son époque : le cénobitisme et l'anachorétisme. Aux yeux de Cassien, l'Égypte reste la terre d'élection du monachisme. L'autorité de la tradition monastique égyptienne tient du fait qu'elle est, aux yeux de Jean Cassien, *« l'expression la plus pure de l'enseignement des apôtres.* (Ainsi), *Les moines mènent en toute vérité la vie apostolique »*[337]. Loin d'opposer les deux formes de la vie monastique l'une à l'autre, Cassien les considère toutes deux comme valables et utiles pour permettre à chacun selon ses dispositions et ses capacités spirituelles de tendre vers l'idéal de la vie monastique. Le cénobitisme et l'anachorétisme sont deux voies complémentaires qui permettent aux personnes de tendre vers un idéal spirituel unique lequel n'est rien autre que la perfection de la charité, par la pureté du cœur. Toutefois, la

---

[336] Adalbert de VOGÜE,*le monachisme en occident avant saint Benoît*, Abbaye de Bellefontaine (*Coll. Vie monastique*, n° 35), 1998, p. 57.
[337] Cf.Adalbert de VOGÜE, *De saint Pachôme à saint Jean Cassien. Etudes littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, *op. cit.,* p. 277.

vie cénobitique reste la voie la plus accessible au plus grand nombre. Elle est aussi, pour certaines âmes avides d'une quête spirituelle plus haute, l'étape préparatoire au grand combat du désert. Jean Cassien, comme d'autres grands promoteurs du monachisme ancien, marque une réelle estime pour l'anachorétisme. Celui-ci reste à ses yeux, une expérience d'exception. Son choix de se fixer définitivement à Marseille et d'y créer deux communautés cénobitiques prouve bien que Jean Cassien considère la forme de vie cénobitique comme la plus accessible au commun des personnes désireuses de tendre à la perfection de la vie chrétienne.

Fidèle à son propos d'illustrer les institutions monastiques anciennes par les portraits et les enseignements des grands anciens réputés des déserts égyptiens, Jean Cassien donne la parole à plusieurs d'entre eux, qui enseignent autant par le mérite de leurs vertus acquises au prix d'un long entraînement spirituel que par la sagesse de leurs paroles, fruits de la justesse de leur expérience. L'Abbé Moïse fait partie de ces grandes figures qui incarnent les institutions monastiques anciennes aux yeux de Cassien[338]. Éthiopien à la peau noire, ancien brigand converti, l'Abbé Moïse dont les grandes vertus monastiques telles que la patience et l'humilité étaient connues et admirées de tous ses pairs au désert de Scété était devenu à la fois un maître spirituel et une règle monastique vivante. « *Il se distinguait encore par le parfum plus suave de son ascèse et de sa contemplation »*[339]. L'ascèse et la contemplation réunies en une seule personne, cela montre que notre Père du désert avait atteint l'objectif des deux voies du monachisme que sont le cénobitisme et l'anachorétisme[340]. Il faisait corps désormais avec l'institution qu'il représentait. Longuement questionné sur le but et la fin du moine par Jean Cassien et son ami Germain, l'Abbé Moïse finit par leur confier :

> « *La fin de notre profession consiste en le royaume de Dieu ou royaume des cieux, il est vrai, mais notre but est la pureté du cœur, sans laquelle il est impossible que personne atteigne à cette fin. Arrêtons donc à ce but notre regard, pour y prendre notre direction, nous y courrons tout droit, comme par une ligne nettement déterminée. Que si notre pensée s'en éloigne quelque peu,*

---

[338] Luc. REGNEAULT, *Les sentences des Pères du Désert*, *Nouveau recueil,* Solesmes, 2ème Edition, 1977, p. 83.211. *Idem*, Les sentences des Pères du Désert, Troisième recueil & tables, Solesmes, 1975.
[339] Jean Cassien, « *Conférences » I-VII, op. cit*., p.78.
[340]Cf. Sœur Marie-Ancilla, *Chercher Dieu avec les Pères du désert et leurs héritiers*, Toulouse, (*Source de vie*), 1996.

nous y revenons sur le champ, et corrigeons par lui nos écarts, comme par le moyen d'une règle »[341].

Curieusement, l'Abbé Moïse distingue la fin du but de l'état monastique. Si la fin de la profession monastique est la vie éternelle, le but, compris comme le chemin qui y mène c'est la pureté du cœur, laquelle est assimilée à la sainteté. Concernant l'expérience de la vie monastique, le but et la fin sont des réalités indissociables. Si la pureté du cœur est le terme unique de nos actions et de nos désirs, elle ne peut s'obtenir sans le travail de l'ascèse :

« *C'est pour elle que nous devons embrasser la solitude, souffrir les jeûnes, les veilles, le travail, la nudité, nous adonner à la lecture et à la pratique des autres vertus, n'ayant dessein, par elles, que de rendre et de garder notre cœur invulnérable à toutes passions mauvaises, et de monter, comme par autant de degrés, jusqu'à la perfection de la charité »*[342].

L'Abbé Jean, vénérable vieillard à qui Jean Cassien donne la parole à travers une «*Conférence*[343]*»* s'offre lui-même comme une illustration vivante et incarnée de l'institution monastique dans sa double dimension. Cet Ancien avait initialement passé une trentaine d'année dans un monastère cénobitique et partit ensuite vivre vingt années d'érémitisme au désert avant de se résoudre, en connaissance de cause, à revenir à la vie cénobitique. L'Abbé jean avait eu le loisir de sonder tous les avantages et tous les inconvénients de l'une et l'autre forme de vie monastique. Il gardait une haute idée de la vie anachorétique à cause de sa pureté et de l'expérience contemplative que cette vie favorise, mais l'Abbé Jean s'était aussi rendu compte des vrais dangers de l'anachorétisme tel que le « *souci distrayant des nécessités matérielles ».* Il valait mieux, selon lui, mener une vie cénobitique moins abrupte, mais de façon plus fidèle, que de courir le risque de l'égarement en vivant médiocrement l'exigence d'un haut idéal dans l'érémitisme :[344]».

Selon l'Abbé Jean à qui Cassien donne la parole dans cette « *Conférence* » XIX sur la fin du cénobite, la vie cénobitique bien vécue est un préalable nécessaire qui permet à une certaine catégorie de moines, ceux qui sont déjà suffisamment aguerris à la lutte contre leurs passions, d'embrasser une forme de vie sublime et plus exigeante,

---

[341] Jean Cassien, *« Conférences » I-VII*, *op. cit*., p. 86.
[342] « *Melius enim est deuotum in minoribus quam indeuotum in maioribus promissionibus inuenir », ibid.* p. 84.
[343] Jean Cassien, *Conférences XVIII-XXIV*, *op. cit*., p. 37-55.
[344] *Ibid.,* p. 40.

l'anachorétisme. Nous retrouverons la même perception chez Saint Benoît, au début de sa Règle quand il fait la présentation des différents genres de moines[345].L'idéal de la vie monastique se révèle à travers la double finalité de la vie cénobitique et de la vie anachorétique :

> « *La fin du cénobite est de mortifier et crucifier toutes ses volontés, et conformément au salutaire précepte de la perfection évangélique, de ne songer aucunement au lendemain. Personne assurément, hormis lui seul, ne peut réaliser cet idéal. Et c'est de lui que le prophète Isaïe trace cette peinture :si tu t'abstiens de voyager le jour du sabbat et de faire ta volonté au jour qui m'est consacré* ; *si tu l'honores en ne suivant pas tes voies, en ne faisant point ta volonté et en ne disant point de paroles vaines, alors tu trouveras tes délices dans le Seigneur et je t'élèverai sur les hauteurs du pays, et je te donnerai pour te nourrir, l'héritage de ton père Jacob »*[346].

La fin du cénobite consiste donc, d'après Jean Cassien par l'Abbé Jean interposé, à renoncer à soi-même. La volonté personnelle est effectivement l'une des facultés les plus chères de l'être humain ; c'est grâce à l'exercice de notre volonté que nous nous assumons dans le monde comme une conscience libre et responsable de son destin. La *« mortification et la crucifixion de toutes ses volontés* » dans la vie cénobitique est une entreprise qui relève de soi-même, de façon radicale. Nous verrons dans la suite de notre recherche comment une telle mortification de ses volontés s'exprime concrètement dans l'expérience cénobitique. L'abbé Jean fonde l'anachorétisme sur l'Écriture et justifie sa perfection en fonction d'elle :

> *« Avoir l'esprit dégagé de toutes les choses terrestres, et de s'unir ainsi avec le Christ, autant que l'humaine faiblesse en est capable. Le prophète Jérémie le décrit en ces termes : heureux l'homme qui porte le joug dès sa jeunesse ; il s'assiéra seul et il se taira, parce qu'il a pris ce joug sur lui. Le psalmiste dit aussi : Je suis devenu semblable au pélican qui habite dans la solitude ; j'ai veillé, et je suis devenu comme le passereau solitaire sur un toit »*[347].

2. *La vision de la personne humaine dans les «Institutions» et les «Conférences» de saint Jean Cassien*

La personne à laquelle les « *Institutions Cénobitiques* » et les « *Conférences* » s'intéressent n'est pas un ange, ni une bête, mais un individu, fait de chair et de sang, doté de toutes les passions humaines propres au commun des mortels. C'est un être

---

[345]*Règle de saint Benoît*, chap.1, Texte présenté par Philibert SCHMITZ, Abbaye de Maredsous, 1948.
[346] Jean Cassien, *Conférences XVIII-XXIV*, *op. cit*., p46.
[347] *Ibidem.*

doué d'une conscience intelligente et d'une volonté libre. Dans sa qualité de chrétien, le moine à qui s'adressent les « *Institutions* » est une personne qui a perçu l'appel du Christ rapporté dans les Évangiles et qui l'a pris au sérieux : « *Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à l'Évangile* »[348]. Dans cette citation de saint Marc sont déjà contenus à la fois la fin et le moyen qu'on retrouve dans toute l'aventure monastique. La quête du Royaume de Dieu implique chez le chrétien et chez le moine tout spécialement un engagement à la conversion, une repentance. Le terme consacré dans le monachisme est celui de « *componction* » ou « *brisure du cœur* ». L'aptitude psychologique à changer de vie et à persévérer dans l'entraînement spirituel selon un idéal moral devenu classique, à savoir, la pureté du cœur et la perfection de la charité, constitue le critère majeur pour discerner le vrai moine du faux. Un discernement que Cassien pousse à l'extrême dans la classification des « genre de moines » réalisée dans la *« Conférence* » XVIII[349]. Nous touchons par là tout le domaine de l'entraînement spirituel, objet du monachisme dans sa double dimension : celle de la lutte contre les vices et celle de d'acquisition et de la croissance dans les vertus.

Le schéma anthropologique qui se dégage de cette logique interne du monachisme primitif, développée au long des *« Conférences* » est celui de l'être humain blessé et déformé par l'expérience du péché. Ici encore, nous avons à faire à une anthropologie biblique. La personne qui accueille les *« Institutions* » de Jean Cassien se reconnaît en elle-même comme « imparfaite et non accomplie », un être à réformer et en manque du bien moral. Il s'agit d'un sujet profondément aliéné par le désordre des vices et des passions en lui. Cette personne a pourtant en elle la capacité de croissance qui doit être

---

[348] *Mc (1,15).*

[349] Voir Cristian BADILITA et ATTILA Jakab, Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident, *op. cit*., p. 165. Dans la Conférence XVIII (§§ 4.6) où s'exprime avec netteté sa volonté de théorisation du monachisme, Cassien distingue quatre genre de moines (*genera monachorum*) égyptiens : *les cénobites, les anachorètes, les sarabaïtes ou « séparés » et les faux anachorètes.* Son option préférentielle pour la première catégorie, les cénobites, sera reprise deux siècles plus tard par saint Benoît qui se réfère à Cassien en maints endroits de la *« Regula Monachorum* » principalement au *Chapitre deux* qu'il intitule « *De generibus monachorum »* en reprenant presque mot à mot la liste fournie par Jean Cassien, se contentant de la retoucher légèrement. On apprend ainsi d'avantage des sarabaïtes dont Cassien reprochait l'esprit d'indépendance et de propriété, la tiédeur et le caprice. Benoît précise que les dits « *sarabaïtes* » n'ont subi l'épreuve d'aucune Règle monastique, maîtresse d'expérience et qu'à cause de cela, ils sont « *amollis* » comme du plomb, tout le contraire des *cénobites* qui eux, sont comparables à une *milice forte*. Enfin, saint Benoît remplace le dernier genre de moines signalé par Cassien dans son énumération : « *les faux anachorètes* » assimilés plus ou moins aux sarabaïtes, par une nouvelle catégorie qu'il appelle *« gyrovagues* ». Ces derniers récapitulent en quelque sorte tous les vices des précédents. Les *gyrovagues* secaractérisent particulièrement par une vie d'errance et de vagabondage.

normalement libérée et amplifiée par ce travail sur soi-même que la mortification, le renoncement et la lutte contre les vices rendent possible. Un tel effort de réforme de soi par l'ascèse, trouve son cadre approprié dans le cénobitisme, même si l'anachorète au fond de son désert continue d'expérimenter en lui-même plus d'une occasion de combat spirituel adaptée à son état d'avancement. Ces vices qui assaillent le solitaire sont de nature spirituelle et affectent essentiellement l'âme plutôt que le corps. C'est le cas de l'orgueil, de la tristesse ou bien de la paresse[350].

L'homme auquel d'adressent les « *Institutions cénobitiques* » et les «*Conférences*» est un être à l'état naturel, psychique pourrait-on dire ; l'homme considéré dans les limites de ses possibilités naturelles, dans sa finitude et dans ses déterminismes. Fidèle à l'héritage de la pensée philosophique traditionnelle, Jean Cassien reconnaît dans l'être humain le composé d'un corps et d'une âme. Les huit vices principaux qui marquent tout le comportement humain suivent eux aussi la même répartition entre vices charnels et vices spirituels. La liste complète nous est fournie dans la cinquième *« Conférence »*, attribuée à l'Abbé Sarapion :

> « *Il y a huit principaux vices qui font au genre humain la guerre : le premier est la gourmandise ou gloutonnerie ; le deuxième, la luxure, le troisième l'avarice ou l'amour de l'argent ; le quatrième, la colère ; le cinquième c'est la tristesse, l'inquiétude ou le dégoût du cœur ; le sixième, l'acédie ; le septième, la veine gloire* ; *le huitième, l'orgueil* »[351] .

Pour Cassien, les vices sont reconnus charnels dans la mesure où ils s'attachent plus directement au corps de l'homme. Il en est ainsi de la gourmandise et de la luxure. Ce sont des vices naturels, innés, et comme tels ne s'expriment que par la médiation du corps, même si leur effectuation implique l'apport d'un élément extérieur :

> « *Nous disons au contraire spirituels, ceux qui, nés à l'instigation de l'âme seule, loin qu'ils procurent à la chair la moindre volupté, l'accablent des plus lourdes épreuves, pour offrir à l'âme seulement qui en est affectée l'aliment de satisfactions misérables »*[352].

Parmi ces vices spirituels se rangent aussi bien l'orgueil, la vaine gloire, la tristesse, la colère que la paresse. A chaque catégorie de vices correspond un arsenal de moyens appropriés pour les combattre. Moyens ascétiques proposés par Cassien en

---

[350] Jean Cassien, *Conférences I-VII*, *op. cit*., p. 197.
[351] *Ibid.,* p. 190.
[352] *Ibid.,* p. 192.

pleine conformité avec la tradition monastique et qui sollicitent l'engagement concret du moine. Et par cette lutte, se traduit la relation personnalisée du moine à l'institution cénobitique. Mais la gourmandise et la luxure qui sont bel et bien des vices charnels doivent être combattues à l'aide de tous les moyens de l'entraînement spirituel ; il faut, en plus de l'application de l'esprit que Cassien appelle« *mentis industria* »pour combattre les vices propres à l'âme, les veilles, les jeûnes, le travail manuel qui brise le corps. A tout cet effort pratique, l'ascète doit joindre une attention soutenue, autrement dit la vigilance spirituelle pour éviter les occasions de chute.

La classification des vices en charnels et en spirituels conduit Cassien à spécifier la nature de l'entraînement propre à l'anachorète, homme de la contemplation, et celui de l'homme encore soumis à ses passions qu'on pourrait appeler «primaires». Pour ce qui concerne les soins de l'âme, auxquels le solitaire est plus porté, il convient de lui ménager le secours d'une méditation plus attentive des Écritures, d'une délicate vigilance, et la solitude de la retraite. En ce qui concerne les autres vices plus étroitement associés à notre corps, la vie en société s'avère plus avantageuse puisqu'elle offre plus d'occasions de nous en corriger et présente ainsi de meilleures chances de guérison morale pour la personne du moine.[353]Nous avons ici à la fois une reconnaissance et une légitimation du cénobitisme en tant qu'institution à dimension sociale. La plupart des vices et des passions humaines se révèlent dans la vie interpersonnelle et relationnelle, ils trouvent également dans ce même espace des occasions d'être combattus et progressivement relayés par d'autres habitudes plus positives, les vertus et autres qualités de la personnalité que le vivre ensemble permet de déceler et d'affermir sur la base de certaines références reconnues par tous : règles écrites ou vénérables traditions tenant lieu de règles monastiques.

Si la personne humaine concernée par les *« Institutions Cénobitiques* » et les *« Conférences* » partage les mêmes passions que le commun des mortels soumis à la même condition humaine, la personne du moine est toutefois appelée à une noble destinée. Par vocation, le moine est un « citoyen en puissance » du royaume de Dieu. Ainsi, la vision de la personne humaine, chez Cassien échappe au pessimisme. L'homme humain dans son état naturel est marqué par les vices et les passions, mais il

---

[353] Cf. Jean Cassien, *Conférences I-VII*, Introduction, traduction et notes par Eugène PICHERY, Nouvelle édition, Paris, Cerf, 2008, p. 317.

est capable, moyennant l'aide de Dieu et un effort personnel d'ascèse et de renoncement, d'une croissance spirituelle allant de l'état des passions à celui d'une vie vertueuse dans la charité. Cette étape ultime où pureté du cœur et sainteté de vie se rejoignent marque le but poursuivi tant par le cénobitisme que par l'anachorétisme :

> « *Nul autre chemin pour nous élever à la perfection véritable : comme Dieu nous a aimés le premier sans égard à rien d'autre que notre salut, aussi devons-nous l'aimer uniquement par son amour. Efforçons-nous donc, avec une ardeur entière de monter, de la crainte à l'espérance, de l'espérance à la charité de Dieu et à l'amour des vertus. Émigrons vers l'affection du bien pour lui-même et demeurons-y attachés immuablement, autant qu'il est possible à la nature humaine. Un homme n'éteint en soi la flamme du vice que par peur de la géhenne ou par espoir de la rétribution future. Cet autre se détourne avec horreur du mal et de l'impureté mêmes dans le sentiment de la divine charité* »[354].

Jean Cassien a une vision dynamique de la personne humaine. Au seuil de sa vie monastique, la personne du moine apparaît inachevée, mais surtout ouverte à une croissance spirituelle allant de la dissemblance à la ressemblance divine. L'itinéraire de croissance du moine, marqué par le combat spirituel d'un bout à l'autre, va le conduire progressivement de l'état d'esclave auquel renvoie l'expérience des vices et du péché, à l'état infiniment désirable de fils de Dieu par adoption, grâce à la charité :

> « *Si quelqu'un a mérité de se voir établir dans ces dispositions, par sa confiance au secours divin, non parla présomption qu'il pourrait concevoir de ses propres efforts, il commencera à passer de la condition servile caractérisée par la crainte et le désir mercenaire de l'espérance qui s'attache plus à la récompense qu'à la bonté de celui qui la donne, à l'adoption des fils où la crainte ne se trouve plus, ni la convoitise, mais où persévère à jamais la charité qui ne meurt pas* (…) *Mais quiconque est parvenu par la charité, à l'image et à la ressemblance divine se délecte dorénavant au bien lui-même, à cause du plaisir qu'il y trouve* »[355].

Concernant la dimension évolutive de l'itinéraire spirituel, Jean Cassien nous apprend que :

> « *La perfection comporte trois degrés, d'un sommet, le Seigneur nous appelle à monter vers un sommet plus élevé. Celui qui s'est rendu bienheureux et parfait dans la crainte de Dieu marchera comme il est écrit (Ps. 83,8), de vertu en vertu et de perfection en perfection, c'est-à-dire qu'il s'élèvera dans l'ardente promptitude de son âme, de la crainte à l'espérance, puis, il entendra de*

---

[354] Jean CASSIEN, *Conférences VIII-XVII*, *opus. cit*., p. 203.
[355] *Ibid.,* p. 207.

nouveau l'appel divin l'inviter à un état plus saint encore qui est la charité. Celui qui se sera montré Serviteur fidèle prudent (*Mt.* 24,45) *passera au commerce intime de l'amitié et à l'adoption des fils »*[356].

Les « *Institutions Cénobitiques* » de Jean Cassien balisent un itinéraire ascétique qui prend la personne en compte à partir de sa condition naturelle d'être de désirs, en quête permanente de réalisation de soi, mais soumis aux influences multiples et contradictoires en lui des diverses passions. Cette personne est appelée à se connaître jusque dans les racines de ses motivations et de ses actes. Elle doit apprendre non seulement à identifier les différentes puissances négatives ou vices qui l'habitent, mais à les combattre en mettant en œuvre d'autres puissances psychologiques positives celles-là et contraires aux premières. Ainsi, les vices et les passions se combattent par des vertus opposées. Cet itinéraire spirituel élabore de façon pédagogique la lente et progressive transformation de la personne depuis l'état de l'homme charnel jusqu'à l'état de l'homme spirituel. Les « *Institutions Cénobitiques »* présentent un chemin de conversion à la Bonne Nouvelle du Christ par la conjugaison de l'engagement personnel avec l'aide de la grâce de Dieu. Il s'agit donc de voir comment cet engagement de la personne s'exprime concrètement à travers les différentes composantes des « *Institutions Cénobitiques* » que Jean Cassien présente comme des pratiques séculaires normatives, constitutives du monachisme originel.

3. L'engagement du moine dans la prière et le travail

L'exigence de la prière qu'elle soit individuelle ou communautaire apparaît comme la plus importante et la plus fondamentale du monachisme chrétien depuis son apparition dans le désert d'Égypte, en Syrie comme en Palestine. Le séjour de Jean Cassien dans ces contrées et l'expérience qu'il a eue du monachisme des Pères du désert lui ont permis de découvrir cette place centrale de la prière aussi bien chez les anachorètes que parmi les moines menant déjà une certaine forme de vie cénobitique. Chez les moines d'Égypte, la prière est étroitement associée au travail des mains, l'une et l'autre activité ont quasiment la même importance. Les moines vivaient la plupart du temps l'un et l'autre exercice simultanément. Si la prière communautaire et privée rend l'âme attentive et disponible à Dieu, le travail des mains a pour but de préserver le moine de l'oisiveté, mais aussi de mortifier le corps et de le rendre docile aux bonnes

[356]*Ibid.,* p. 217.

inclinations de l'âme. Le moine que présentent les *« Institutions* » est généreusement assidu à l'une et l'autre pratique conformément aux coutumes des premiers moines au désert. La prière rythme les heures du jour et de la nuit. Aux assemblées liturgiques communes appelées encore synaxes, succède la vie en cellules où prières privées et travail vont de pair[357]. En se basant sur les canons égyptiens, Jean Cassien fixe le nombre des psaumes à dire pendant la célébration commune des veilles de la nuit ou Vigiles au nombre de 12. Le caractère éprouvant de cet exercice dû à la longueur de la célébration liturgique nocturne se laisse deviner aisément, car en plus de la liste des 12 psaumes, il y avait encore des prières intercalaires, réponds et doxologies. L'attention de plus d'un frère laissait à désirer à la fin du service liturgique. Le texte des « *Institutions* » est parlant :

> « *Lors donc qu'ils se rassemblent pour accomplir les célébrations dont nous venons de parler qu'ils appellent synaxes, chacun garde un tel silence que, malgré le grand nombre de frères réunis ensemble, on croirait qu'il n' y a absolument personne d'autre que celui qui se lève pour chanter le psaume au milieu des autres. Et plus encore, pour la prière finale et pendant ce temps, on ne crache pas, on ne se racle pas la gorge, on ne tousse pas, on ne bâille pas d'envie de dormir, les mâchoires desserrées et la bouche bée »*[358].

La prière commune n'est pas seulement un exercice spirituel d'union à Dieu, c'est aussi un moment où l'on s'entraîne à l'attention aux autres par un effort d'ascèse et de maîtrise de soi qui permet à l'ensemble de la communauté de vivre une expérience spirituelle de rencontre avec Dieu, grâce au bon ordre et à un climat extérieur de recueillement dont le maintien est du ressort de chacun. Le fait de troubler par son laisser-aller et le manque de contrôle de soi-même ce climat de recueillement indispensable au déroulement de la synaxe, expose le fautif à une correction :

> « *Quant à celui qui, dans un état de tiédeur, pousse des clameurs de supplication ou fait sortir de son gosier l'un de ces bruits dont nous avons parlé, et surtout, s'il se laisse surprendre par des bâillements, ils le déclarent doublement coupable : d'abord d'offrir avec négligence sa propre prière, en second lieu, d'empêcher aussi par son vacarme l'application de son voisin qui aurait sans doute pu prier plus intensément »*[359].

---

[357]Jean CASSIEN, *les Institutions Cénobitiques,op. cit*., p. 81.
[358]*Ibid.,*p. 75.
[359]*Ibid.,* p. 77.

De tels désagréments constatés lors des assemblées liturgiques générales ont amené les premiers Pères égyptiens à préconiser la brièveté des prières tout en les rendant fréquentes :

> « *Fréquentes, afin que nous puissions, en priant Dieu plus souvent, adhérer constamment à lui, brèves, pour éviter par ce moyen les traits dont le diable nous attaque et dont il s'efforce de nous accabler surtout au temps de la prière »*[360].

Ces premiers moines, tout comme Jean Cassien lui-même, obligés d'adapter parfois certains usages du monachisme égyptien, se rendaient bien compte qu'aucune institution, si importante et utile fût-elle, ne pouvait ignorer complètement les limites et les capacités naturelles des personnes sans s'exposer à l'inefficacité et par le fait même à l'inutilité. Aussi certaines mesures d'assouplissement furent adoptées pour tenir compte de la fatigue des uns et des autres durant les longs moments de l'assemblée liturgique principale dite la synaxe :

> « *Ils rendent léger ce nombre réglementaire de douze psaumes en adoptant une position reposante pour le corps. Ainsi est-ce la coutume dans l'accomplissement de ces célébrations communautaires que, à l'exception de celui qui se lève pour dire des psaumes au milieu de l'assemblée, tous soient assis sur des sièges très bas, suspendus, le cœur attentif, à la voix du chantre. Car, ils sont tellement épuisés par les jeûnes et le travail de tout le jour et de la nuit que, s'ils ne s'aidaient d'un soulagement de cette sorte, ils ne seraient même pas capables de se tenir debout jusqu'au bout »*[361].

Jean Cassien met en parallèle la pratique liturgique des Égyptiens dont il loue la ferveur tout en redoutant les trop grandes austérités peu conformes au tempérament des populations de la Gaule avec celle des monastères de Palestine et de Mésopotamie, à la fois plus modérée et plus souple. Dans les milieux monastiques égyptiens, la prière et le travail, imbriquées l'une dans l'autre, occupent toute la journée et la majeure partie de la nuit :

> « *Ils travaillent sans cesse de leurs mains sans pourtant jamais omettre la méditation des psaumes et des Écritures. A tout moment, ils y mêlent des prières et oraisons, passant ainsi tout le jour dans des offices que nous, nous célébrons en des temps déterminés. C'est pourquoi hors les réunions du soir et de la nuit, on ne fait chez eux aucune célébration publique durant le jour, sauf*

---

[360] *Ibidem.*
[361] *Ibid.,* p. 84.

le samedi et le dimanche où ils se réunissent à la troisième heure pour la communion sacrée »[362].

En bon fondateur de deux monastères de vie cénobitique, l'Abbaye de Saint Victor et celle de Saint Sauveur, Jean Cassien opte pour la célébration liturgique à heures fixes, usage qu'il tient des monastères moyen-orientaux. Le jour est ainsi rythmé par les trois offices de Tierce, Sexte et None, qu'encadrent deux temps importants de prière : l'un au point du jour et l'autre à la fin. Deux autres temps de prière viennent en complément à la tombée de la nuit et avant le coucher. Nous retrouvons ici le même souci déjà présent dans les Règles de Saint Basile d'attribuer une dimension spirituelle et théologique à chacun de ces temps de prière. Un symbolisme qui remonte à Tertullien, lui qui associait l'office de Tierce à la descente de l'Esprit sur les apôtres, celui de Sexte à la vision de Pierre à Joppée et celui de None à la montée de Pierre et de Jean au Temple[363].Le moine est ainsi invité à communier à divers aspects de la passion du Christ ou de la vie de l'Église primitive comme la venue de l'Esprit Saint ou encore l'ouverture de la prédication apostolique aux nations païennes. Jean Cassien justifie cette préférence des célébrations liturgiques à heures fixes par des raisons pratiques liées sans doute à l'organisation du cénobitisme qui reste après tout une institution à caractère social, où il faut prendre en compte certains impératifs et faire des concessions en divers domaines: service mutuel quotidien, accueil des hôtes qui ne manquent jamais dans les monastères depuis les origines de la vie monastique :

« *On limite chaque jour, la célébration de chacune des heures susdites à trois psaumes, afin que, tout en offrant à Dieu à temps fixes, une prière assidue, la juste mesure avec laquelle est rendue cet hommage spirituel n'empêche pas de s'acquitter des travaux nécessaires »*[364].

Travail et prière constituent les deux pôles interactifs du monachisme depuis son apparition. Unies l'une à l'autre, ces deux activités manifestent la qualité et l'authenticité de la recherche de Dieu :

« *…Ils ne laissent s'écouler aucun temps sans s'appliquer au travail, et non seulement pratiquent avec grande diligence les travaux manuels que permet la lumière du jour, mais recherchent aussi avec empressement ceux que même l'obscurité complète de la nuit ne peut empêcher. Ils croient que par la pureté de l'esprit, ils pourront prétendre à une contemplation spirituelle d'autant plus*

---

[362] Jean CASSIEN, *les Institutions Cénobitiques*, Nouvelle Edition, *.op. cit.,*p.95.
[363]*Ibid.,*note 3, p. 95.
[364]*Ibidem.*

élevée qu'ils se seront appliqués au travail et à la peine avec plus de dévotion »[365].

La prière commune ou privée, ainsi que le travail des mains font partie de cette ascèse fondamentale à laquelle le moine se livre de plein gré pour travailler à la libération de lui-même et se disposer surtout à l'action intérieure et transformante de Dieu. Tout le travail de conversion du cœur dans la pratique monastique consiste en un déplacement continuel du moine de l'état du *« vieil homme »*à celui de *« l'homme nouveau »* dans le Christ. Ce processus spirituel de décentration de soi et d'enracinement progressif dans la vie de Dieu, s'accompagne d'une ouverture de la personne à l'universel par une attitude de reconnaissance et d'accueil de ses semblables. L'ascète parvenu à l'état de l'homme spirituel acquiert l'aptitude de voir et de considérer toute personne à partir de sa source qu'est le mystère de Dieu. C'est cette heureuse transformation du sujet humain en Dieu qui est la visée de la formation initiale dont Cassien a étudié les règles et les techniques chez les moines égyptiens. C'est encore cette transformation spirituelle de la personne par toute la discipline ascétique qui est au fondement de la doctrine des *« Institutions Cénobitiques* ».

4. L'engagement de la personne dans le renoncement monastique

La première chose que les « *Institutions Cénobitiques »* exigent du candidat à la vie monastique en communauté c'est le renoncement à tout et à soi-même. Le jeune moine est convié à un renoncement qui affecte le corps aussi bien que âme. Ce renoncement touche les possessions matérielles les facultés personnelles les plus intimes comme la volonté, les goûts et les choix subjectifs :

« *C'est pourquoi, lorsqu'il est reçu, il est tellement dépouillé de toutes ses richesses antérieures qu'il ne lui est même pas permis de conserver le vêtement dont il était couvert. Mais, présenté à l'assemblée des frères, il est de la main de l'abba, dépouillé de ses vêtements, afin qu'il sache ainsi que non seulement il est dépossédé de ses biens d'autrefois, mais que, ayant abandonné tout faste mondain, il est même descendu jusqu'à la pauvreté et à l'indigence du Christ, et que désormais, il n'a plus à chercher sa subsistance dans les biens acquis selon la méthode du siècle ou mis de côté du temps de son ancienne infidélité, mais à recevoir des saintes et pieuses aumônes du monastère, le salaire de son combat »*[366].

---

[365] *Ibid.,* p. 81.
[366] *Ibid.,* p.129.

La désappropriation de sa volonté personnelle doit être, elle aussi, radicale[367], l'ancien chargé de la formation des novices doit s'appliquer à les aider à vaincre leur volonté en leur commandant exprès ce qu'il remarque être contraire à leur penchant naturel[368]. L'ancien chargé de former le jeune moine à une vie monastique communautaire est le garant de l'institution, il l'incarne aussi aux yeux du jeune en formation. Son rôle est d'aider le jeune à trouver une relation juste avec cette institution qu'il veut faire sienne et à travers laquelle il entend s'accomplir selon le choix de vie monastique et l'un idéal spirituel entrevu. Cette relation à l'institution se vit normalement sous le mode d'une confiance fondée sur la foi en la valeur morale dont l'institution est porteuse. Aussi, le jeune moine est-il invité à vivre l'expérience de l'ouverture du cœur avec l'ancien. Le jeune moine doit dévoiler à l'ancien sans réticence ni fausse honte, toutes les pensées qui ont coutume de ronger le cœur. Il doit se méfier de son opinion personnelle :

> *« Croire mauvais ou bon ce que l'ancien, après examen aura déclaré te. Le diable si subtil ne pourra pas jouer ou faire tomber le jeune autrement que s'il l'attire, par orgueil ou par respect humain à cacher ses pensées. Les anciens assurent que c'est un signe universel et évident d'une pensée diabolique que nous rougissions de la manifester à l'ancien »*[369].

Cette ouverture, preuve du dépouillement de son «moi», appelle de la part de l'ancien qui reçoit les confidences de l'âme d'autrui une très grande aptitude au discernement et à la discrétion. Ces deux qualités figurent parmi les vertus qui font d'un moine, indépendamment de son âge naturel, un authentique ancien. L'ancien comme garant de l'institution monastique qu'il représente et incarne est celui qui a su intégrer dans sa propre vie les valeurs et l'idéal spirituel de cette institution. Or, les us et les coutumes qui structurent le genre de vie monastique ont pour fin de maintenir la personne dans l'élan de sa quête spirituelle initiale, quelles que soient les épreuves et même les chutes qui peuvent jalonner le cheminement spirituel individuel. L'ancien digne de ce nom est celui qui se montre capable de maintenir l'orientation spirituelle

---

[367] Jean-René BOUCHET, *Aux sources de la vie monastique*, *op. cit*., p. 72-74.

[368] *Ibid.,* p.131. Nous percevons mieux ici la grande différence qui existe entre nos méthodes modernes d'éducation et celles des anciens. Cassien conseille au formateur de prendre délibérément le contre pied du tempérament de la personne à former pour l'amener à renoncer à sa volonté propre. Les sciences humaines incitent davantage à faire confiance aux ressources propres du tempérament du sujet pour le conduire à partir des points saillants de sa personnalité à une meilleure autonomie et construction de soi comme personne libre et responsable de son destin.

[369] Jean Cassien, *Les Institutions Cénobitiques, op. cit.,*p. 133.

fondamentale de la personne en quête de Dieu, quelles que soient les contradictions ponctuelles dans lesquelles cette personne peut se trouver prisonnière. Pour illustrer l'importance et l'utilité du discernement accompagnant normalement l'ouverture du cœur, autrement dit, la relation de la personnalité intime du sujet avec l'institution monastique. Dans une conférence, L'abbé Moïse, raconte un incident survenu au désert de Scété[370]:

Un jeune moine désireux de progresser dans les voies spirituelles vint un jour trouver un vieillard du désert, un abba connu d'ailleurs de tout le voisinage. Au cours de la conversation, le jeune frère lui avoua qu'il était tourmenté « *de l'aiguillon de la chair et de la fornication* ». Profondément troublé lui-même et plein de colère, l'abba chassa le jeune moine en le rudoyant verbalement :

> « *Misérable, indigne et impropre à porter le nom de moine, quiconque peut ressentir les atteinte d'un vice et d'une convoitise de cette sorte* » !

Le jeune moine reprit donc la route, l'âme accablée d'une tristesse mortelle. Chemin faisant, il rencontre l'abba Apollon, un autre géant du désert, connu pour sa perspicacité et sa clairvoyance. Remarquant l'état d'abattement extrême où se trouvait le jeune, le vieillard lui demanda ce qui n'allait pas. Mais le jeune moine ne voulait plus se risquer à parler. Pourtant, le vieillard devinait le drame intérieur du novice et s'obstinait à le questionner. L'autre finit par lui dire :

> « *J'ai consulté le vieillard un tel et il m'a dit que je n'étais pas digne d'être moine à cause des désirs qui m'habitent. Je rentre de ce pas dans le monde. Je vais m'installer dans le bourg voisin et je vais y prendre femme* ».

L'ayant écouté avec grande attention, le vieillard se mit à consoler ce jeune moine comme une mère :

> « *Tu sais,* lui disait-il, *il y a les mêmes révoltes et les mêmes orages chez moi. Et puis, ce ne sont pas tant nos efforts qui triomphent que la miséricorde et la grâce du Seigneur. Retourne donc dans ta cellule* ».

Appolon se dirigea vers l'ermitage de son vieux compagnon et se tint à bonne distance pour prier. Il suppliait Dieu d'envoyer la tentation du jeune homme dans l'âme de ce vieillard afin qu'il apprît au moins dans ses vieux jours à compatir à la fragilité de la jeunesse. Aussitôt, Apollon aperçut un petit démon debout à l'entrée de la cabane du

---

[370] Jean CASSIEN, *Conférences I-VII*, *op. cit*. p. 185-191.

vieillard, lui lançant des dards enflammés à l'intérieur. Le vieillard finit par sortir et se mit à courir de ci de là comme quelqu'un qui a perdu le sens. Réalisant parfaitement ce qui se passait, abba Apollon s'approcha du vieillard et lui demanda : « *Où vous hâtez-vous de la sorte ? Qui vous fait oublier la gravité qui sied à votre âge pour vous agiter comme un enfant et courir de toutes parts»?*

Tout confus, l'autre garda le silence, car il savait qu'Apollon avait parfaitement compris la nature de son agitation. Apollon lui dit alors :

> « *Le Seigneur a permis que vous fussiez blessé afin que, du moins sur vos vieux jours, l'expérience vous apprît, par votre propre exemple à compatir aux infirmités d'autrui, et à condescendre à la fragilité de vos frères plus jeunes ».*

A la fin, abba Apollon se mit de nouveau en prière. Et aussitôt, le vieillard fut délivré de sa tentation.

Le dépouillement et le renoncement à soi-même se vivent encore plus profondément dans la pratique de l'obéissance. Aux yeux de Cassien, qui a parfaitement assimilé la tradition monastique égyptienne, le renoncement exige le dépouillement de tous les biens et l'acceptation du joug de l'obéissance. Mais l'obéissance cassinienne n'est pas perçue avant tout une condition nécessaire à la vie sociale du groupe ; elle est plutôt et elle est surtout un moyen de réaliser la vie contemplative dans l'union à Dieu. L'obéissance fait partie de la série de vertus liées entre elles, de même que le défaut opposé, la vaine gloire, est joint aux vices contraires aux vertus. Dans le monachisme promu par Cassien à travers ses écrits, *« la profession n'a pas d'objet explicite, obéissance et engagement demeurent séparés sans qu'il y ait proprement engagement d'obéissance, créateur d'un lien juridique »*[371]

Certes, cette pratique de l'obéissance a connu une réelle évolution à l'intérieur de la tradition monastique. La mise en œuvre de l'obéissance, ses méthodes d'application ne sont pas exactement les mêmes dans l'anachorétisme primitif que dans le cénobitisme des V^{e}etVI^{e}siècles. Il est pourtant certain que l'obéissance, en tout temps, s'intéresse à la faculté centrale de l'être humain : sa volonté personnelle de se déterminer soi-même dans la vie. Chez les Pères du désert, c'est justement cette volonté

---

[371] Catherine CAPELLE, *Le vœu d'obéissance, des origines au XII^{e} siècle*, Paris, Pichon et Durand-Auzias, 1959, p. 53 ss.

propre qui fait l'objet de tout le travail de l'obéissance[372]. Son effort d'éradication frise parfois l'absurde. Le caractère radical et combien pittoresque de certaines scènes ne doit pourtant pas cacher l'intention pédagogique qui est derrière certains ordres parfois déroutants comme l'arrosage quotidien d'un bout de bois mort ! Le but visé ici est l'assouplissement de la volonté et du jugement propres. L'obéissance cénobitique cultive une signification plus large. Tout en intégrant la dimension du renoncement à la volonté propre, déjà perceptible dans le monachisme du désert, cette obéissance cénobitique accorde une plus grande importante au souci du bien commun. L'obéissance doit être utile à l'ensemble de la communauté fraternelle, elle a ainsi un lien étroit avec la charité et le domaine du service mutuel. Qu'on la considère sous l'angle anachorétique ou sous l'angle cénobitique, la vraie obéissance monastique comporte des qualités spécifiques que Jean Cassien relève clairement dans ses *« Institutions Cénobitiques » :*

> *« Aussitôt qu'ils entendent le bruit de celui qui frappe à la porte et donne le signal les appelant à la prière ou à quelque travail, ils rivalisent tellement de promptitude à quitter leurs cellules que celui qui exerce le métier de scribe n'ose pas achever la lettre qu'il avait commencée mais bondit au moment précis où le bruit de celui qui frappe parvient à son oreille et ne tolère même pas le retard qu'exigerait le fait de terminer le jambage commencé ; en laissant inachevé le tracé de la lettre, il cherche moins le profit du travail qu'à rivaliser de zèle dans l'accomplissement de l'obéissance. Cette obéissance, ils ne la préfèrent pas seulement au travail manuel, à la lecture ou au silence et au repos de la cellule, mais aussi à toutes les vertus, à tel point qu'ils estiment devoir tout faire passer après, et qu'ils sont heureux de subir n'importe quel dommage plutôt que de paraître l'avoir en quelque façon transgressée »*[373].

Les qualités de l'obéissance qui resteront classiques dans la tradition de la vie religieuse sont à la fois la promptitude dans l'exécution et la joyeuse adhésion intérieure qu'on y apporte. Saint Benoît retiendra les mêmes qualités dans sa «*Regula Monachorum*[374]». L'obéissance cénobitique tient ensemble la dimension ascétique et la dimension utilitaire permettant ainsi à la communauté fraternelle de s'édifier dans l'unité et la charité conformément à l'idéal spirituel objectivé par la règle commune et interprété par l'abbé. Cette obéissance est aussi le creuset où se noue le bien de la personne individuelle, invitée sans cesse à grandir dans la foi, et celui de la communauté

---

[372] Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif, Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, *op. cit*., p. 92-93.
[373] Jean CASSIEN, *Les Institutions Cénobitiques. op. cit*. p. 137.
[374] *RB* (5, 6-7).

fraternelle qui ne peut réellement s'épanouir que sur la base du don de soi de tout un chacun de ses membres.

5. Le rôle de l'ascèse individuelle dans le rapport du moine à l'institution cénobitique

Le renoncement à soi-même dans les «*Institutions Cénobitiques»* ne se limite pas à l'abandon de ses biens matériels, de sa volonté propre, ni uniquement à l'obéissance radicale ; mais s'étend aussi au domaine des passions, cet ensemble d'attitudes et de comportements qui influe habituellement sur notre relation aux autres. La lutte contre les passions et contre les vices est un effort de travail sur soi auquel s'astreint le cénobite dès son entrée dans la vie communautaire s'il veut se donner l'heureuse possibilité de voir sourdre en lui-même une nouvelle manière d'être : la vie selon Dieu. C'est dans ce chemin de transformation radicale de sa personne par la puissance de la charité que le cénobite s'engage dans sa lutte contre les vices de la chair et de l'esprit. En développant avec beaucoup de maîtrise les huit domaines dans lesquels le moine s'exerce au combat spirituel, Cassien ne cède pas au goût d'une littérature ascétique merveilleusement illustrée. Tout en puisant largement et de façon judicieuse dans la doctrine ascétique de ses prédécesseurs, chez Évagre le Pontique notamment, jean Cassien cherche avant tout à établir la cohérence interne entre les institutions cénobitiques traditionnelles dont il est le témoin et le combat spirituel que le moine doit mener à toutes les étapes de sa vie spirituelle[375].

Le destinataire des « *institutions cénobitiques* » de Cassien est un homme pécheur qui, de ce fait, a perdu quelque chose de sa ressemblance divine originelle et vicié le triple rapport qui fait la matière même des institutions religieuses - le rapport de l'homme à soi-même - le rapport de l'homme à Dieu,le rapport de l'homme au monde et

---

[375]DROBNER Hubertus, *Les Pères de l'Église, Sept siècles de littérature chrétienne*, Paris, DDB, p. 101. D'après Évagre, le but de la vie monastique consiste en l'acquisition de la « *gnose* » ou connaissance par laquelle le moine s'ouvre au sens spirituel et véritable des Écritures. Cette étape ultime présuppose un long combat contre le règne des passions, ainsi que la libération de tous les soucis terrestres. Le moine doit s'atteler enfin au travail de purification de la partie passionnelle de l'âme, celle des pensées qui le conduisent dans la tentation. Pensées qui relèvent de huit vices capitaux : *la luxure, l'avarice, la tristesse, la colère, l'indifférence, la vanité et l'orgueil.* Jean Cassien reprend presque intégralement cette liste pour dresser son catalogue de vices contre lesquels le moine doit lutter tout au long de son entraînement spirituel. Un tel engagement mobilise le moine au quotidien, de façon très concrète, corps, âme et esprit. Nous reconnaissons dans cet effort ascétique, l'expression concrète du rapport du moine à l'institution monastique. Celle-ci s'adresse à la personne dans son unicité qui est toujours une alliance ontologique chair/esprit.

à ses semblables. Le but des *« Institutions cénobitiques* » est donc d'amener l'homme à cette réforme spirituelle et ontologique qui restaure l'harmonie de la personne avec elle-même, avec Dieu et avec son prochain. Cette harmonie retrouvée coïncide avec la transformation de la personne dans le dynamisme de la charité, opéré en elle par l'action de Dieu lui-même en son Esprit. Toutefois, les vœux, tels qu'on les connaîtra plus tard, *« n'existent pas chez Cassien parce qu'il transmet à l'Occident le monachisme égyptien qui les ignore : aucune obligation ne lie pour la vie, n'attache à un monastère déterminé ou à un groupe social »*[376].Le but des institutions est d'aider la personne à combattre avec succès les forces centripètes qui ont tendance à tout ramener vers soi, le monde et ses semblables, dans une attitude d'égoïsme caractérisé. Cette tendancedes passions à tout ramener vers soi en empêchant le sujet d'entrer dans une relation positive et vraie atteint les *« institutions cénobitiques* » au cœur et en sape les fondements. Le vice de l'avarice par exemple, en est l'illustration la plus convaincante. Le moine qui y succombe ne porte pas uniquement atteinte au vœu de pauvreté, mais également au lien d'obéissance qui l'unit à l'autorité, au rapport d'interdépendance fraternelle et même à l'engagement initial qui le lie à sa communauté sous l'angle de la stabilité. Le frère devenu son propre «pourvoyeur de soins» en toute chose n'a de comptesà rendre à personne, pas même à l'institution monastique comme telle. Le rôle des institutions est d'instaurer la relation en ouvrant la personne à la dimension horizontale et transcendantale dans une perspective du don de soi-même par et dans l'amour. La personne fait l'expérience de réussir son rapport à l'institution dans la mesure où elle parvient à mener avec fidélité et persévérance la lutte contre son égoïsme personnel, illustrée par les huit passions ou concupiscences que décrit Cassien. Ce rapport réussi avec l'institution cénobitique conduit nécessairement à la perfection de la charité, laquelle est synonyme de sainteté dans l'histoire de la vie chrétienne.

Le but affirmé des institutions cénobitiques, dès leur apparition, c'est d'organiser la vie communautaire de manière à favoriser au mieux cette finalité spirituelle qu'est la pleine croissance dans l'expérience du salut de Dieu et dans « la condition des fils dans le Christ ».Une telle croissance nécessite à la fois la lutte contre les vices et l'acquisition des attitudes évangéliques que sont les vertus.

---

[376] Catherine CAPELLE, *Le vœu d'obéissance, des origines au XI I^e siècle, op. cit*., p. 54.

« Légitime ou régulier, le combat du moine l'est dans la mesure où il suit un certain ordre, inscrit dans la nature des choses. Tout en évoquant les règles des grandes compétions sportives de l'antiquité, Cassien pense surtout à la composition de l'être humain, à la fois corporel et spirituel, qui oblige à commencer par le contrôle de l'homme extérieur, avant de parvenir à maîtriser les mouvements de l'esprit et de lutter contre les démons invisibles…Plus loin, Cassien renouvelle cette invitation à spiritualiser l'homme : le mépris des voluptés que procurent les nourritures d'ici-bas, est mis en rapport avec la délectation que donne à l'esprit, fixé dans la contemplation divine, l'amour des vertus et la beauté des choses célestes »[377],

Une autre raison qui explique le rapport étroit entre les Institutions cénobitiques et l'effort ascétique est le solide ancrage ecclésial que les divers fondateurs des règles monastiques ont toujours voulu donner à leurs législations. Cassien s'inscrit dans cette lignée. Le don de la vie de Dieu et son salut sont des réalités qui s'expérimentent dans une vie fraternelle vécue dans la communion et dans une charité continuelle. Car, le salut de Dieu est universel ; il fonde donc l'obligation de la solidarité et de l'entraide fraternelle, dans une attitude constante de renoncement à soi et de promotion de l'autre. Cette préoccupation est présente chez tous les grands législateurs d'institutions de vie commune : Pacôme, Basile, Augustin et Benoît de Nursie. Nous allons voir comment Cassien met cela en œuvre à propos de la lutte du moine contre les huit vices qui jalonnent l'itinéraire monastique. Des vices qui s'enracinent dans l'individu, mais qui affectent les autres et ont par conséquent une incidence sur l'institution cénobitique.

a) La lutte contre la gourmandise.

Jean Cassien utilise ici le terme technique de *«gastrimargia*» qui nous renvoie à une passion immodérée de la nourriture et du plaisir qui en découle. C'est donc la *« concupiscence*» du goût et de l'appétit, passion qui touche aussi bien l'âme que le corps.La gourmandise est à l'état latent aussi bien chez le solitaire que chez le cénobite. Jean Cassien en fait une description assez mordante dans ses *Institutions* :

« *La nature de la gourmandise est triple : la première pousse à devancer l'heure fixée pour les repas ; la deuxième se réjouit de la seule goinfrerie quels que soient les aliments dont on se rassasie ; la troisième se plaît aux mets fort recherchés et succulents »*[378].

---

[377] Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité,op. cit.,* t. 5, p. 121-122.
[378] Jean Cassien, *les Institutions Cénobitiques, op. cit.,* p. 231.

En s'appuyant sur l'exemple des moines d'Égypte, Jean Cassien montre que le meilleur moyen de combattre la gourmandise c'est de cultiver le jeûne et la mesure dans la nourriture. Il faut en outre cultiver le don du discernement dans cet effort de maîtrise de soi. La première constatation à faire en ce domaine est que tout le monde n'a pas la même capacité d'endurance ni de résistance physique. Celle-ci ne s'exerce pas par la seule austérité de l'âme. Le jeûne non plus ne consiste pas dans la seule force de l'esprit, la capacité du corps y a sa part. La résistance physique, tout comme la quantité et la qualité de la nourriture, varient selon l'âge, mais aussi selon le sexe. Nous avons ici une précieuse prise en compte de la personne humaine en ses diverses modalités d'être au monde[379]. Malgré ces différences de capacités et de besoins qui varient d'une personne à l'autre, la vertu intérieure de mortificationexige de chacun l'obligation de se mortifier.

L'esprit de mesure invite à prendre la nourriture selon le besoin de la santé et non selon le désir. L'expérience montre même qu'il est plus facile de renoncer à prendre un repas qu'à prendre de la nourriture avec modération, quand il le faut, et par souci de ménager sa santé :

> « *La mesure des jeûnes et de la continence consiste seulement dans la privation que l'on s'impose sur la quantité de la nourriture ; et la perfection de cette vertu à laquelle il faut tendre est la même pour tous : arrêter de manger ce que nous sommes contraints à prendre pour soutenir notre corps en restant encore sur notre faim »*[380].

L'observance du jeûne fixé par la règle monastique commune est une pratique louable pour un moine, encore faut-il que ce jeûne soit suivi d'un repas frugal. Une telle remarque est fondée sur l'expérience qui s'avère ici maîtresse de sagesse et de discernement :

> « *Des jeûnes prolongés auxquels font suite des repas copieux fatiguent pour un temps, mais ne permettent pas d'acquérir la pureté de la chasteté. L'intégrité de l'esprit est inséparable de l'abstinence. Il ne peut demeurer perpétuellement pur et chaste, celui qui n'accepte pas de garder toujours une température uniforme. Des jeûnes si austères soient-ils auxquels fait suite un relâchement exagéré ne servent à rien et entraînent bientôt à la gourmandise. Mieux vaut chaque jour un repas raisonnable et mesuré qu'un jeûne austère prolongé plusieurs jours. Non seulement une faim excessive peut faire fléchir la*

[379] *Ibid.,* p.199.
[380] *Ibid.,*p. 203.

constance de l'esprit, mais par la lassitude du corps qu'elle entraîne, elle retire aussi sa force et sa vigueur à notre prière »[381].

La pratique du jeûne, tout comme l'effort de maîtrise de soi-même ne peuvent être isolés du reste des autres vertus monastiques qui concourent à la croissance spirituelle du moine. Il y a une unité profonde dans la conception même que Jean Cassien a de la vertu. La nature de la vertu est une, on la possède ou on ne la possède pas. Et quand on est en possession d'une vertu, on peut également être sûr de posséder les autres. Les vertus sont corrélatives et unies les unes aux autres :

« La doctrine de l'unité foncière de la vertu par delà la diversité de ses modalités, selon laquelle celui qui possède l'une d'entre elles les possède en fait toutes, est un idéal de sagesse si élevé que les stoïciens eux-mêmes se demandaient si le sage parfait avait jamais réellement existé »[382]

Cela peut également se dire des vices, les uns appelant les autres. Alors qu'il traite de la gourmandise, on pourrait s'étonner que Cassien aborde ici d'autres passions telles que la colère et la tristesse. Cela s'explique par son intuition à la fois juste et réaliste de la psychologie humaine. La personne pour lui est un tout et les passions humaines fonctionnent en vases communicants. Avec raison, Cassien rappelle qu' « *il est impossible d'éteindre l'incendie qui s'allume dans notre corps, si auparavant, les foyers des autres vices principaux n'ont pas été radicalement détruits* »[383]. C'est pourquoi la pratique du jeûne n'est pas suffisante en elle-même pour posséder l'intégrité de l'esprit et du corps. Il faut encore que le moine y associe une pratique de l'humilité. Il doit extirper de son cœur tout désir de l'argent. Il doit maîtriser lui-même les mouvements de la colère, surmonter la tentation de l'abattement et de la tristesse qui ont tendance à assombrir le cœur et l'esprit. Il doit également mépriser résolument la vaine gloire et l'orgueil. Bien plus, le moine doit cultiver le «*souvenir de Dieu*, *refréner le vagabondage des pensées et ramener sans cesse son cœur à la contemplation de Dieu quand il se dissipe en pensées mauvaises sous l'action du démon*[384]».

La vigilance spirituelle du moine doit embrasser en permanence tout le champ de son agir en le rendant apte à combattre sur plusieurs fronts. Son abstinence de nourriture

---

[381] *Ibid.,*p. 204.
[382] Cristian BADILITA et ATTILA Jacab, *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident, Actes du Colloque de Bucarest, 27-28 septembre 2001, op. cit*., 2003, p. 158.
[383] JeanCassien*, Les Institutions cénobitiques, op. cit.,* p. 207.
[384] *Ibid.,* p. 205

n'a de prix qu'en s'accompagnant d'une lutte sans merci contre toutes les autres formes de vices tant ceux de la chair que ceux de l'âme et parmi ces derniers, Jean Cassien est particulièrement sensible à tout ce qui peut ruiner la charité au sein d'une même communauté, rassemblée justement par l'amour du Christ. Celui qui jeûne doit aussi combattre toute espèce de dénigrement ainsi que toute manifestation de jalousie qui naît de la vue et du désir de s'attribuer les dons et les capacités des autres. Pour jean Cassien, le jeûne du moine est un effort ascétique nécessaire pour dompter le corps.il a aussi toute une signification spirituelle dans la mesure où il éduque le désir et contribue à la libération du cœur de toute tendance charnelle. Ainsi compris, le jeûne monastique est un remède contre la fornication.

b) ***Le combat du moine contre l'esprit de fornication***

Cette expression classique «*d'esprit de fornication*» nous situe dans le domainede la libido et plus généralement de l'instinct sexuel. Un domaine qui, pour Jean Cassien comme pour bien des auteurs de l'Antiquité chrétienne, est relatif au péché, au nom de l'irréductible opposition entre la «chair» et «l'esprit». Dans l'expérience spirituelle que balise le monachisme primitif, la sexualité fait bel et bien partie prenante de la vie humaine, mais si elle n'est pas niée en tant que réalité humaine, elle ne compte pourtant pas parmices facultés anthropologiques positives sur lesquelles l'on peut s'appuyer pour se construire sur le plan spirituel et grandir dans la perfection de l'amour chrétien qu'est la charité. L'instinct sexuel apparaît davantage comme une puissance négative qui attire la personne vers le bas, vers ce qui est impur, au lieu de l'élever à la pureté d'une vie angélique et de perfection. On peut reconnaître ici les traces d'une certaine philosophie antique opposant la matière, mauvaise en elle-même, à l'esprit, perçu comme bon par nature. Les positions de Jean Cassien s'expliquent surtout par toute l'anthropologie biblique dont il est à la fois tributaire et héritier. L'homme dont il étudie les comportements et pour lequel il expose ses *« Institutions* » est un être marqué par le péché. Cet homme en porte les séquelles et en éprouve les tendances perverses dans ses relations avec ses semblables et avec le monde. Le combat contre la fornication apparaît comme l'un des duels lesplus difficiles à remporter le long de l'itinéraire de la conversion à Dieu dans la monastique.

Ce n'est qu'au terme d'un dur labeur ascétique, quand le moine a réussi à maîtriser tous les autres vices, qu'il peut parvenir à vaincre en dernier l'esprit de

fornication. Cassien lui fournit des armes à la hauteur de ce combat pour la pureté de la chasteté. Le moine doit s'appliquer continuellement à la méditation des Écritures. Son premier effort doit viser la réforme de son propre cœur, siège de tous ses désirs, bons et mauvais. La méditation de l'Écriture jointe à la prière persévérante, conduisent progressivement le moine à cette « brisure du cœur » que les premiers moines appelaient la « componction » ou « contrition » quiconcerne à la fois le regret de ses fautes passées, mais aussi de tous les désirs impurs qui encombrent le cœur et le tiennent en esclavage.

Selon Jean Cassien, la chasteté est une vertu qui se cultive et se garde mieux dans une vie de solitude, dans l'anachorétisme par exemple, à l'écart de toutes les sollicitations d'une vie en société. L'auteur discerne même des degrés dans la chasteté. La continence qui est déjà une valeur positive en soi peut bien se vivre dans les communautés de cénobites, mais l'état supérieur de la chasteté, l'intégrité ou l'incorruption est une vertu qui n'est accordée qu'à ceux qui sont vierges de corps et d'esprit[385]. Le chemin qui mène à la maturité dans la chasteté passe par l'humilité que le moine doit cultiver en toute circonstance, mais aussi par la discrétion, grâce à laquelle le moine peut pratiquer un jeûne modérée et profitable à l'âme. C'est dans le souci d'aider le moine à triompher de l'aiguillon de la chair que Jean Cassien se révèle finalement fin connaisseur de la nature de l'homme. Certaines de ses analyses n'ont rien à envier aux découvertes de la psychologie moderne. L'auteur a une perception exacte de l'unité ontologique de l'être humain et du rapport intime de l'état de veille à l'état de sommeil chez toute personne. Ainsi, les rêves nocturnes expliquent et mettent en évidence ce qui habite le cœur inconsciemment pendant notre état de veille, à savoir tout ce faisceau complexe de nos désirs bons ou mauvais :

> « *Le signe prouvant indubitablement qu'on a atteint cette pureté sera que nulle image ne nous trompe lorsque nous sommes en repos et détendus dans le sommeil ; ou du moins, si elle fait irruption, qu'elle ne puisse exciter aucun mouvement de concupiscence. En effet, bien qu'un tel mouvement ne doive pas être considéré comme un véritable péché, quel'illusion se produise par des images trompeuses de ce genre est le signe d'un esprit encore imparfait et qui n'est pas totalement purifiés »*[386].

---

[385] *Ibid.,* p. 267.
[386] *Ibid.,* p. 275.

Pour Jean Cassien, la chasteté véritable tient ensemble la continence effective et l'intégrité ou pureté du cœur. C'est pourtant dans sa condition humaine qu'il ne saurait nier, que le moine estappelé à vivre la chasteté parfaite. L'auteur opère alors un discernement délicat et difficile entre ce qui relève du fonctionnement physiologique naturel du corps et ce qui relève du consentement volontaire et peut par conséquent engager la chasteté proprement dite :

> *« Car de même qu'il est au-delà de la nature de supprimer complètement et définitivement ces pollutions, de même est-ce le propre d'une très grande vertu que de restreindre cette nécessité à des cas inévitables et fort rares »*[387].

Un certain réalisme intérieur à la spiritualité elle-même conduit ainsi à comprendre que la condition charnelle est déjà cette donnée du départ à partir de laquelle la personne humaine peutcultiver et expérimenter une vie spirituelle. Son unité ontologique revendique elle-même l'unité de la chair et de l'esprit. Tout l'art du discernement spirituel consiste ici à respecter cette unité intime de la personne humaine tout en sachant identifier ce qui relève des vices et qui fait l'objet d'un combat spirituel permanent et sans merci et ce qui relève de la condition naturelle de l'espèce humaine, association de la matière et de l'esprit:

> « *Il nous faut donc nous efforcer de réprimer les mouvements de l'âme et les passions de la chair jusqu'à ce que la chair satisfasse aux exigences de la nature sans susciter de volupté, se débarrassant de la surabondance de ses humeurs sans aucune démangeaison malsaine ni susciter de combat pour la chasteté. Mais aussi longtemps que, dans son sommeil, il est le jouet d'imaginations, que l'esprit sache qu'il n'a pas encore atteint une chasteté totale »*[388].

La lutte pour la maîtrise de la chair, en d'autres termes, le combat pour la chasteté, est un préalable nécessaire pour s'attaquer à d'autres foyers concupiscibles qui entravent le progrès spirituel du moine. Il en est ainsi du mal de l'avarice que Jean Cassien combat sans équivoque dans ses « Institutions cénobitiques ».

c) Le combat contre le mal de l'avarice

Le mot grec qui traduit ce vice est *« philarguria »* que le latin rend par « *auaritia* ». La « *philargyrie* » ou avarice est l'amour effréné de l'argent et des richesses matérielles. C'est un vice que le moine contracte avec le temps et l'expérience

---

[387] *Ibid.,*p. 285.
[388] *Ibid.,* p. 287.

qu'il a de la vie. Ce vice n'est pas connaturel à l'homme. Mais dès qu'il fait son apparition chez un moine, il finit peu à peu par envahir tout son cœur en y devenant la source de bien d'autres maux. L'avarice apparaît comme la mère de tous les vices. Elle naît dans le cœur du moine par suite du relâchement ou bien parce que son dépouillement initial n'a pas été vrai ni sincère. L'avarice du moine peut aussi provenird'une perte ou d'un manque d'amour pour Dieu. Cette carence développe en contre-partie chez le moine l'amour exagéré de lui-même, l'obsession et le souci du lendemain. Tout cela pervertit radicalement la relation du moine avec son institution. Jean Cassien évoque la situation de ce moine dans des termes particulièrement vivants et saisissants :

> « *Quand cette passion s'est saisie d'un moine relâché et tiède, elle le tente d'abord par une somme minime, lui suggérant des motifs apparemment justes et raisonnables de garder pour soi ou de se procurer un petit peu d'argent. Elle le fait se plaindre de l'insuffisance de ce qui est fourni au monastère et dont une personne robuste et en bonne santé ne peut guère se contenter. Que faire si survenait une maladie et qu'on n'est pas mis de côté un petit pécule pour se soutenir dans cet état? Ce que fournit le monastère est bienpeu de chose et l'on s'y soucie trop peu des malades! Et si l'on a riengardé pour soi afin de pourvoir aux besoins de son corps, il faudra mourir de misère! Enfin, on ne peut pas demeurer longtemps dans la mêmerégion ou dans le même monastère, et le moine qui ne se serait pas réservé un viatique pour ses frais de route et de bateau ne pourra quand il le voudra, changer de lieu* (…).
>
> *Chute après chute, le moine avare s'enfonce ainsi dans son mal et finit par ne plus garder, je ne dis pas seulement la moindre réalité, mais la moindre ombre des vertus d'humilité, de charité, d'obéissance. Il s'indigne à propos de tout, murmure et ronchonne à l'occasion de chaque travail. Il ne conserve aucun respect pour personne. Insatisfait de la nourriture ordinaire et du vêtement commun, il proteste qu'il ne supportera plus davantage cette misère »*[389].

Ce texte montre combien le mal de l'avarice, que le moine cénobite est appelé à juste titre à combattre de toutes les manières, peut saper jusqu'aux fondements mêmes de l'institution cénobitique. Rien ne tient, là où le mal de l'avarice fait son œuvre. La pauvreté, le sens du partage, la charité, l'obéissance, l'ascèse et jusqu'à la stabilité, tout vole en éclats. Les remèdes que Jean Cassien prescrit au moine pour combattre le vice de l'avarice sont d'autant plus radicaux que ce mal est pernicieux vis-à-vis des personnes et de l'institution elle-même. Le moine qui veut se tenir à l'écart de ce vice

---

[389] *Ibid.,* p. 299 et 303.

doit travailler non seulement à se dépouiller de tout, mais encore à extirper de son cœur tout désir de posséder de l'argent. Il peut arriver qu'on soit matériellement démuni d'argent et cependant partager la condamnation des avares par l'affection portée à l'argent et l'esprit de cupidité entretenu. : « *Il a renoncé à tous les biens du monde, celui qui a coupé à la racine, le désir de les posséder*[390] ».

Au renoncement à tout désir de possession d'argent, le moine qui entend échapper au vice de l'avarice doit joindre deux autres grandes vertus utiles dans la vie cénobitique : la patience d'abord qui lui permet d'accueillir de bon gré et de demeurer sous la discipline du monastère. Cette vertu de la patience procède de la vertu d'humilité. Comme la patience enseigne à supporter avec grandeur d'âme les injures et offenses qui peuvent nous venir des autres dans la vie commune, l'humilité est cette vertu qui apprend à honorer toute personne et à ne jamais faire d'injure à son prochain. Ainsi le terrain de combat approprié contre le vice de l'avarice c'est le milieu cénobitique lui-même, avec ses règles de vie commune. Ces règles de vie en commun sont conçues et élaborées pour amener chaque personne à se décentrer d'elle-même, en combattant toutes les tendances de retour et de fermeture sur soi auxquelles les vices donnent prise. Ces règles sont surtout conçues comme autant de moyens de pédagogie spirituelle qui ouvrent la personne à l'altérité en favorisant l'exercice du service mutuel et de la charité fraternelle, l'un et l'autre ne pouvant être effectif sans renoncement à soi et une certaine application à l'ascèse.

d) Le combat du moine contre la colère

La colère est ce mouvement de trouble qui enténèbre l'œil intérieur et le cœur du moine. Elle prive le moine de son discernement, rend l'âme inapte à s'ouvrir à la contemplation. L'homme colérique perd à la fois les vertus de prudence, de sagesse, et de la justice selon Dieu. La colère est ainsi, par nature, un vice à combattre par le moine vivant en communauté. Ses véritables motivations sont à rechercher en nous-mêmes et non auprès de ceux avec qui nous partageons la même vie fraternelle. C'est une erreur, nous avertit Jean Cassien de rejeter la responsabilité de notre colère sur les autres et de prétendre trouver notre perfection chez d'autres au lieu au lieu de s'appliquer à la rechercher du fond de notre vie personnelle. L'une des graves erreurs de discernement

---

[390] *Ibid.,* p. 331.

que puisse commettre une personne vivant en communauté, consiste à la quitter pour mener la vie érémitique dans l'espoir d'éviter les occasions de se mettre en colère,dans la paix de la solitude. Le «coude à coude» propreau cénobitisme est le moyen normal pour combattre la passion de la colère par la double attitude active de la patience à l'égard des autres, et aussi par l'aptitude au pardon des offenses et à la réconciliation selon la recommandation de Jésus dans les Évangiles[391]. L'expérience anachorétique n'est ici recommandée qu'à ceux qui ont réussi à maîtriser en eux-mêmes le feu de la colère dans la vie cénobitique ; sinon on se transporte au désert ayant en soi-même les racines de la colère qui ne tarderont d'ailleurs pas à se manifester, parfois contre des objets matériels inanimés telle que la cruche d'eau de sa cellule! Et quand les occasions de colère se présentent dans un tel environnement si peu adapté, les chutes se révèlent beaucoup plus violentes.

Il est au moins une forme de colère que Jean Cassien admet et même recommande au moine :

> « *C'est lorsque nous nous insurgeons contre les mouvements lascifs de notre cœur, et nous indignons que ce que nous aurions honte de faire ou de dire devant les hommes, pénètre jusqu'au fond de notre cœur, redoutant la présence des anges et de Dieu lui-même partout présent et pénétrant toute chose de son regard, lui à qui ne peuvent jamais échapper les secrets de notre conscience »*[392].

La pureté du cœur qui va de pair avec la perfection de la charité est le but vers lequel tend tout l'effort spirituel du moine dans la vie commune comme dans la vie érémitique. Le moyen indiqué pour y arriver est non seulement d'éradiquer de son comportement tous les actes qui mènent à la colère, mais encore d'extirper de son cœur toute racine, toute tendance qui mène à ce vice. Il s'agit d'exercer une vigilance permanente aux mouvements de son cœur en se convainquant soi-même que la colère est un vice quelles qu'en soient les raisons. Le moine doit redouter en tout temps le préjudice moral lié au vice de la colère : aveuglement du discernement, perte de l'honnêteté et de la justice et par-dessus tout, la réprobation de Dieu[393].

---

[391] *Mt.* (5, 23-25).
[392] Jean CASSIEN, *les Institutions Cénobitiques*, *op. cit*., p. 347.
[393] *Ibid.,* p. 367.

e) Le combat contre la tristesse

La tristesse est ce vice de l'âme qui a pour effet de déprimer l'esprit humain déchu de l'état de pureté. Quand elle affecte le cœur, la tristesse entraîne le moine à négliger les pratiques fondamentales de la vie monastique comme l'application fervente à la prière, la lecture de l'Écriture. Le moine gagné par ce mal manque de douceur et de paix dans les relations fraternelles. Il se montre également impatient, rétif aux travaux et aux obligations de l'état religieux. A ce niveau de ses «Institutions cénobitiques[394]», Jean Cassien nous alerte sur les conséquences désastreuses du vice de la tristesse. En effet, la mauvaise tristesse peut entraîner celui qu'elle affecte au désespoir. Ses causes sont diverses : la tristesse peut naître dans l'âme par suite d'une colère ; elle peut aussi naître d'une frustration causée par le manque d'un plaisir ou d'un gain escompté. Ce qui est encore plus surprenant, c'est que la tristesse peut faire irruption sans qu'il y ait de cause apparente. C'est la preuve qu'elle est provoquée par l'antique adversaire : le diable. Quoi qu'il en soit, il faut rechercher en nous-mêmes, et non chez ceux avec qui nous partageons la même expérience de vie, la semence des vices qui, « *une fois notre esprit comme imprégné par la pluie des tentations,* germent *aussitôt et poussent leurs fruits »*[395].

En raison du rapport structurel qui relie les vertus les unes aux autres et les vices les uns aux autres, Cassien met en parallèle la passion de la tristesse et la vertu de la patience. A ses yeux, la passion de la tristesse vient de la perte de la paix et de la tranquillité de l'âme. Le moine engagé dans le combat spirituel doit par conséquent combattre le mal de la tristesse non pas en s'isolant de la communauté fraternelle, mais en apprenant la patience dans le vivre ensemble quotidien.[396]Si la racine des vices et des fautes réside en nous et non chez les autres, il est inutile de fuir la compagnie de ses semblables pour le seul motif d'éviter de les offenser ou d'être offensé par eux. La perfection du cœur ne s'obtient pas tant par la séparation des hommes que par la vertu de la patience. Une fois acquise, la vertu de patience permet au moine de vivre en paix même avec ceux qui ne la possèdent pas et ne la cultivent pas. Et si la paix nous manque, nous serons constamment en désaccord même avec ceux qui sont parfaits et

---

[394]*Ibid.*, p. 377.
[395]*Ibid.*, p. 375.
[396]DROBNER Hubertus, *Les Pères de l'Église, Sept siècles de littérature chrétienne*, Paris, DDB, 1999, p. 391. Voir aussi Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif, Des origines jusqu'au concile d'Ephèse, op.cit.*, p. 299-300.

meilleurs que nous. Jean Cassien fait ici preuve d'une bonne connaissance de la difficulté et de la complexité du rapport personne individuelle et communauté qui constitue le lien fraternelle fondamentale dans la vie cénobitique. Le succès d'un tel rapport repose aux yeux de notre auteur sur une gestion responsable de ses propres passions. Dans une vie de communauté, les occasions de trouble ne manquent jamais et donc aussi les tentations de séparation, pourtant, nous n'échappons nullement à la cause de la tristesse en faisant choix de nous séparer des autres.

Il existe deux sortes de tristesse : la première est toute humaine et pousse le pécheur au repli sur soi. Elle est remplie d'aigreur, de rancœur, d'impatience et d'amertume stérile ; loin de s'attaquer aux vices, cette tristesse débouche sur le désespoir et la mort. La deuxième sorte de tristesse est salutaire pour le moine. Elle naît de la peine causée par le péché et surtout du désir qu'on a de la perfection ou de la contemplation de la béatitude future[397]. Cette tristesse incite le moine à la pénitence et se révèle féconde en vertus spirituelles : obéissance douce, affable et humble, mais aussi patience, joie, charité et continence. C'est la considération des biens éternels que favorise la méditation spirituelle qui permet au moine de combattre efficacement la mauvaise tristesse. Une telle considération permet de se maintenir dans la joie et dans une égalité d'âme, sans se laisser abattre par les épreuves de la vie, ni perdre la tête dans la prospérité, considérant tout finalement comme caduc et devant bientôt passer[398].

---

[397] Vincent DESPREZ, *Le Monachisme primitif, Des origines jusqu'au concile d'Éphèse, op.cit.,* p. 295-298. Les premiers moines dans les déserts d'Égypte, en Syrie et en Mésopotamie donnent à la componction une double signification. Elle désigne d'abord un *cœur broyé et transpercé* par le regret des fautes passées, réelles ou supposées. La componction exprime un deuil, « *penthos* » sur le salut perdu. Cet exercice prend place dès le début de l'itinéraire spirituel. Pleurer ses péchés est la grande affaire du moine, c'est un exercice à l'humilité, une forme de prière qui préserve du désespoir et de tout dérèglement. Les endeuillés, *« penthountes* » sont des heureux en définitive puisqu'ils échappent à la tentation de juger le prochain ou de chercher à l'influencer. Mais le « *travail de deuil* » prépare le moine à la joie spirituelle. Pour ceux qui s'avancent vers Dieu, les débuts de l'itinéraire spirituel sont marqués de luttes et de peines multiples, mais ensuite, il y a une joie ineffable (Amma Syclétique). En bon héritier de la tradition monastique antérieure, saint Benoît reprend ses deux phases essentielles *deuil/joie* qui structurent l'itinéraire spirituel du moine et les reformule pour introduire sa Règle, cf. (*Prol*. 48-49).

[398] La distinction que Jean Cassien établit entre la mauvaise tristesse et la bonne tristesse signale déjà le «*discernement des esprits*» cher à toute la tradition de la vie spirituelle depuis les Pères du désert jusqu'à saint Ignace de Loyola et son œuvre dans les "*Exercices spirituels*". C'est ce discernement spirituel qui permet à la personne religieuse de reconnaître en elle ce qui vient de Dieu, ce qui vient du malin et ce qui procède de son propre fond humain pour se situer avec justesse en toute circonstance, par rapport à elle-même, par rapport aux autres et par rapport à Dieu dont elle recherche à connaître et à accomplir la volonté.

f) Le combat contre l'acédie

Le mot acédie vient du grec «*akèdian*», rendu en latin par «*acedia*».C'est une maladie de l'âme qui se traduit chez les premières générations d'anachorètes, et chez les cénobites par la suite, par un dégoût généralisé de tout effort et exercice spirituel. C'est une anxiété symptomatique qui envahit le cœur du moine, génère l'instabilité et provoque un grand désir d'extériorisation et de fuite du labeur de l'ascèse monastique et de la méditation qui est la voie normale vers une vie de contemplation. Ce sont les solitaires du désert qui sont particulièrement exposés à cette tentation. L'acédie attaque les esprits habituellement à la sixième heure selon le comput des anciens, qui correspond au milieu de la journée, entre 11 h et 12 h.

L'acédie, nous apprend Jean Cassien, jette le moine dans un trouble qui envahit l'esprit et tout le champ de la sensibilité. D'où le dégoût du moine pour son lieu de vie : le désert et surtout la cellule. Il survient aussi chez le moine affecté par l'acédie un rejet méprisant de ses frères les plus proches, les jugeant négligents et peu spirituels. Cette attitude contraste avec une certaine idéalisation des frères qui vivent dans le lointain. Pour ces derniers, le moine «acédieux» se sent près à rendre tous les services et même à prendre leur direction. Il veut rendre visite à des vierges consacrées qu'il estime sans soutien et abandonnées. Il guette toutes les occasions pour entrer en conversation avec d'autres dans l'espoir de satisfaire peut être ses désirs, surtout celui du pain. Le moine affecté du mal de l'acédie se reconnaît par sa paresse, son manque de courage et son inconstance pour tous les travaux en cellule, où il ne peut ni demeurer ni s'appliquer à la lecture.

Le moine acédieux est nuisible à lui-même et inutile aux autres. S'il se désole de sa propre médiocrité, du peu de progrès qu'il tire de la retraite au désert, son esprit désordonné l'amène aussi à induire les autres moines au découragement, poussant l'un ou l'autre à l'abandon de l'état monastique par le caractère corrosif de ses critiques. En se situant dans la droite ligne de la tradition anachorétique recueillie du désert d'Égypte, Jean Cassien applique le traitement qui convient contre ce mal de l'acédie en s'adressant au moine qui veut mener son aventure spirituelle au terme souhaité :

> « *Le véritable athlète du Christ qui veut combattre dans les règles le véritable combat de la perfection doit s'empresser aussi d'extirper cette maladie du secret de son âme, et tellement combattre sur tous les fronts ce pernicieux esprit d'acédie qu'il ne cède pas à l'accablement du sommeil, ni ne se laisse*

chasser comme un fugitif de l'enceinte de son ermitage sous quelque prétexte que ce soit[399] *».*

Si l'acédie se manifeste par l'assoupissement et l'abandon de la cellule, les moyens efficaces pour en venir à bout sont les deux vertus qui lui sont opposées : l'état de veille et la garde de la cellule. Jean Cassien ajoute un troisième moyen tout aussi essentiel à la réussite de l'expérience monastique : le travail manuel[400], observance qu'il enracine dans la tradition du Nouveau Testament en faisant valoir l'exemple de Saint Paul. Le commentaire des *Épîtres aux Thessaloniciens,* et *aux Éphésiens* et du *Livre des Actes* tout particulièrement les *chapitres* 18 et 20 permettent à Jean Cassien d'indiquer avec précision la signification et la valeur du travail monastique. Le travail manuel est un remède contre l'oisiveté, un bouclier contre les attaques du démon. En effet, *« le moine qui travaille est tenté par un seul démon, mais celui qui est oisif est la proie d'esprits innombrables* [401]».Au fond, Jean Cassien ne fait ici que reprendre un enseignement courant chez les Pères du désert. En épargnant le moine du mal de l'oisiveté, l'observance du travail des mains le sauve également d'une série d'autres vices associés justement à la paresse, telles que l'inquiétude, la vaine curiosité qui fait glisser dans des conversations mauvaises et porte atteinte à la paix.

L'exemple de Paul de Tarse, qui travaillait de ses mains, de jour comme de nuit, au cours de ses randonnés missionnaires, lui qui était censé vivre de l'annonce de l'Évangile, est un exemple qu'il a voulu donner à sa postérité dans la foi[402]. Le travail du moine lui permet de manger honnêtement le pain gagné par son travail physique effectif et d'empêcher son désir de s'abandonner à la mendicité. Ce travail lui permet également de venir en aide autant à ses propres frères moines qui seraient davantage

---

[399] Jean Cassien, *Les Institutions cénobitiques, op. cit.,* p. 391.

[400] Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine, op. cit*., p. 521-527, voir également Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif, Des Origines jusqu'au Concile d'Éphèse, op. cit.,* p. 386.

Dans sa liste des principaux vices qui menacent le moine, Évagre se révèle un fin phénoménologue du monachisme primitif. Les passions qu'il décrit ne sont d'ailleurs pas exclusives aux moines de son époque puisqu'elles émaillent toute l'histoire des institutions de la vie religieuse avec des intensités différentes selon les époques et selon les conditions culturelles des sociétés. Pour ce qui est du mal de l'acédie, la tradition la plus ancienne l'assimile au *« démon du midi* ». Celui-ci assiège l'âme du moine à la mi-journée en suscitant en lui une foule de désirs et de pensées contradictoires. L'acédie se manifeste ainsi par une impatience généralisée, une curiosité exacerbée et surtout le dégoût de la cellule, du travail et des exercices de la vie spirituelle. Le seul désir que l'acédie laisse au moine est finalement celui de bouger, d'aller loin de son lieu de vie habituel pour visiter les autres moines et prendre congé du poids de l'ascèse qui marque habituellement la vie quotidienne. *« Ce démon n'est suivi immédiatement d'aucun autre : un état paisible et une joie ineffable lui succèdent dans l'âme après la lutte »,* estime Évagre.

[401] Jean Cassien, *Les Institutions cénobitiques*, *op. cit.,* p.423.

[402] Cf. *2 Thess*. (2,7-9).

engagés au ministère de la Parole de Dieu au point de ne plus avoir assez de temps pour gagner leur subsistance. Cette bienveillance dans l'aumône s'étend enfin aux nécessiteux de toutes espèces auxquels Jésus-Christ s'est identifié (*Math. 25*) Le moine expérimente ainsi le «plus grand bonheur qu'il y a à donner qu'à recevoir».

Au-delà de cette dimension utilitaire et pratique du travail manuel du moine, les Pères du désert relèvent davantage l'aspect ascétique du travail monastique. Ainsi, l'un de ces vénérables anciens qui en étaient venus à incarner l'institution monastique de par la qualité même de sa vie, abba Paul, menait sa vie anachorétique dans le grand désert à Porphyre, bien loin des contrées habitées. Il fallait au moins sept jours de marche pour aller du lieu de sa cellule jusqu'à la ville la plus proche. Dans ces conditions, payer un moyen de transport pour aller écouler le produit de son travail lui aurait coûté bien plus cher que ce qu'il produisait. Le vieillard ne vivait donc que des fruits de palmiers et d'un petit jardin de légumes. Mais chaque jour, il ramassait des feuilles de palmier et s'imposait une quantité fixe de travail comme s'il devait s'en sustenter. Lorsque sa grotte était pleine du travail de toute l'année, il mettait le feu une fois par an à ce travail qui lui avait coûté tant de soin et de fatigue! L'objectif ici consistait à prouver que, sans le travail manuel, le moine ne peut demeurer stable ni s'élever un jour au sommet de la perfection qui est à la fois la pureté du cœur et la contemplation de Dieu. Le travail monastique se révèle en définitive comme le meilleur antidote contre le vice de l'acédie[403].

g) Le combat contre la vaine gloire

Cette expression de « vaine gloire » dérive d'un mot grec « *kenodoxias* », en latin « *cenodoxia* ». La vaine gloire ou la vanité est un vice beaucoup plus subtil que tous les autres déjà analysés, nous fait comprendre Jean Cassien. Il peut s'immiscer aussi bien dans le comportement extérieur du moine (l'apparence physique élégante ou le vêtement soigné) que dans les vertus, aussi est-il très difficile à repérer et à combattre. Il nécessite de la part du moine une grande circonspection, de la discrétion et une attitude de vigilance dans tous les domaines[404].

---

[403] Cf. Jean CASSIEN, *Les Institutions cénobitiques*, *op.cit*. p. 423.

[404] Avant Cassien, Évagre s'était déjà intéressé à l'étude du vice de la *vaine gloire*, l'un des huit qui forment son catalogue, cf. *Traité pratique ou le moine*, *op.cit*., p. 529. Ce vice pousse le moine à faire

Le vice de la vaine gloire s'attaque au moine sur le terrain de ses conquêtes spirituelles et de ses vertus. Il poursuit aussi bien le débutant que le moine aguerri, le cénobite aussi bien que l'anachorète du désert :

> « *Celui qu'il n'a pu abattre par la gloire, il le fait tomber par l'humilité* (…) *Qu'un moine jeûne publiquement, et il est tenté de s'en glorifier, mais s'il le cache par mépris de la gloire qu'il pourrait en tirer, il tombe encore dans la vaine gloire. Évite-t-il pour ne pas être atteint, de faire de longues prières en présence de ses frères, il n'échappe pas à la tentation de se glorifier de ce qu'il se cache pour prier, et que personne n'en soit témoin.*
>
> *La vanité tâche à exalter tel moine parce qu'il est très endurant au travail et à la peine, un autre parce qu'il est très prompt à obéir, un troisième à cause de son éminente humilité. L'un est tenté par l'étendue de sa science, un autre par son insistance à la lecture, un troisième par la longueur de ses veilles. Ce mal ne cherche pas à blesser le moine autrement que par ses propres vertus, essayant de provoquer sa chute dans ce qui doit lui mériter la vie »*[405].

La cénodoxie apparaît ici comme cette conscience et estime exagérée de soi-même qui pousse à ériger son *«ego»* en personnage idéal, reflet de ses désirs conscients ou non. Obnubilation de soi qui est toujours perçue en relation comparative aux autres. Le frère affecté du vice de la vaine gloire se comprend toujours en meilleure situation que tous les autres. La relation qui naît de cette conscience abusive de soi n'est tout naturellement pas propice à susciter la reconnaissance et l'accueil réciproques, ferment d'unité dans la charité, au cœur d'une communauté cénobitique. La lutte pour surmonter la vaine gloire va donc du temps d'initiation à la vie monastique jusqu'au terme de la vie terrestre du moine, en communauté comme en solitude. Si le jeune moine débutant peut se gonfler de vanité parce que sa voix est mélodieuse ou parce qu'il est svelte de corps et a belle allure, l'ermite, lui, peut se laisser vaincre par le même vice du fait même qu'il s'est soustrait du regard des hommes pour vivre dans la solitude.

Enfin, Jean Cassien et toute la tradition monastique ancienne invite le moine à démasquer le vice de la vanité caché dans l'aspiration du moine pour les charges ecclésiastiques. Ainsi le moine a essentiellement deux ennemis redoutables qu'il a le

---

étalage de ses luttes et même de ses conquêtes spirituelles, le pousse à s'exalter et à s'égarer dans de vaines espérances et le précipite finalement dans l'abîme de ses faiblesses charnelles.

[405] *Ibid.,* p. 435.

devoir de fuir en toute occasion. « *Le moine doit absolument fuir les femmes et les évêques.*[406].En effet, Cassien nous explique:

> « *Aucun des deux ne lui permet, une fois qu'il est devenu leur familier, ou de s'adonner ensuite au calme de la solitude, ou d'adhérer dans une très grande pureté du regard à la contemplation divine par la considération des choses saintes »*[407].

C'est non seulement par le discernement, mais encore par le refus de l'ostentation et le respect des usages communs que le moine averti combat et surmonte la vaine gloire.

h) Le combat contre l'orgueil

L'orgueil ou «*superbia*» en latin arrive en dernier sur l'échelle des vices que dresse Jean Cassien et qui constitue la matière même du combat spirituel tant en milieu cénobitique que dans la solitude du désert. Si l'orgueil est le huitième vice dans le classement adopté par Cassien, il reste pourtant le premier vice de l'âme dans l'ordre de l'importance et des effets désastreux qu'il produit chez celui qui en est victime. Les sept autres vices étudiés se situent bien sur le plan des relations interpersonnelles et horizontales au cœur de l'expérience monastique. L'orgueil est ce vice de l'âme qui a pour adversaire Dieu lui-même[408].Le vice d'orgueil s'exprime par l'élévation de l'esprit humain à la fois contre Dieu et contre les humains.[409] Il existe ainsi deux genres d'orgueil. L'un qui s'attaque aux moines spirituels ayant expérimenté de réels progrès dans le cheminement spirituel, l'autre, plus terre à terre, accable davantage les débutants dans la vie monastique. C'est l'orgueil des « *hommes charnels* ». Quand il prend place dans le cœur du moine, l'orgueil réduit à néant tous les autres vertus et efforts spirituels consentis jusque là par le moine.

---

[406] *Ibid.,* p. 445.
[407] *Ibidem.*
[408] Jean Cassien, *Les Institutions Cénobitiques, op.cit.* p. 461.
[409] Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine, op. cit*., p.533. Le vice d'orgueil apparaît aux yeux d'Évagre comme le plus pernicieux de tous les maux qui peuvent atteindre le moine dans son parcours spirituel. C'est une erreur de perception grave qui fausse la conception orthodoxe de Dieu et vicie du même coup la relation de l'homme avec lui. L'orgueilleux s'attribue à lui-même la cause de son excellence, réelle ou présumée et refuse d'en reconnaître la source en Dieu. Le rapport de la personne orgueilleuse avec les autres se trouve également altéré puisque ce vice pousse l'orgueilleux à juger les autres, les regardant avec condescendance, voire avec mépris. Ainsi, le vice d'orgueil affecte directement les deux pôles essentiels autour desquels s'édifie l'institution cénobitique : *Dieu* et la *communauté fraternelle*. C'est en fin de compte le rapport de la personne à l'institution qui est mis en cause dans l'attitude du moine orgueilleux.

Le moine est appelé à combattre le vice d'orgueil par une humilité qui procède du cœur et s'exprime dans la vie fraternelle et par le souci de ne peiner et de n'offenser personne. L'édifice spirituel que le moine cherche à élever par son expérience de vie repose sur les fondements fiables de la crainte de Dieu et de la pratique de l'humilité. Une telle humilité ne s'obtient que par le dépouillement radical de soi que Jean Cassien nomme *« nudité »*[410]. Si l'humilité est un don de Dieu comme le sont toutes les autres vertus, elle suppose un engagement effectif de soi, une conscience juste de ses faiblesses et le besoin que le moine éprouve du soutien de la grâce et de la miséricorde de Dieu :

> « *Conservons inébranlable cette humilité envers Dieu. Nous l'accomplirons au point de reconnaître qu'en ce qui concerne la perfection des vertus nous ne pouvons rien faire par nous-mêmes sans son secours et sa grâce, et aussi de croire sincèrement que le fait d'avoir mérité de comprendre cette vérité est déjà un don de Dieu »*[411].

L'humilité est donc ce dénominateur commun à toutes les vertus monastiques que le moine cultive et recherche dans son ascèse et son renoncement. Obéissance, douceur, patience, paix et perfection dans la charité s'enracinent dans la pratique de l'humilité et disposent ensemble le cœur à devenir le Temple de l'Esprit Saint[412].

Si la vie monastique cénobitique est déjà bien attestée en Gaule depuis le IV^e^ siècle avec l'œuvre de saint Martin de Tours, grand évangélisateur des campagnes avec ses moines, c'est à saint Jean Cassien que revient le mérite, au V^e^ siècle, d'avoir introduit des *institutions cénobitiques* d'origine égyptienne et moyen-orientale déjà très élaborées et éprouvées, dans le sud de la Gaule. Son sens critique et de la mesure lui a permis d'adapter ces institutions monastiques orientales à la mentalité et à la culture occidentales, écartant tout ce qui lui semblait trop austère ou excessif dans le domaine de l'ascèse corporelle et maintenant toutes les exigences évangéliques liées à l'ascèse de l'esprit et à la conversion du cœur[413]. Nous voyons ainsi s'établir progressivement en Gaule l'institution cénobitique avec sa double exigence, pérenne dans toute l'histoire monastique : le souci de la personne individuelle, appelée à la conversion et au salut par le moyen de l'Évangile, mais aussi la recherche et le respect du bien commun dont la

---

[410] *«Humilitas uero nullatenus poterit absque nuditate conquiri»*, *Ibid.,* p. 497.
[411] *Ibid.*, p. 501.
[412] *Ibid.,* p. 497.
[413] Évagre le Pontique, *Le gnostique ou A celui qui est devenu digne de la science, op. cit*., p. 191-193.

règle écrite est le garant et l'abbé, l'interprète, pour chacun et pour tous. Les chapitres qui suivent montrent à la fois l'approfondissement de cette institution de la vie cénobitique et un effort, à travers le temps, d'en manifester les valeurs essentielles.

C. LA RELATION PERSONNE-INSTITUTION DANS LA REGLE DE SAINT CESAIRE D'ARLES (470-542).

Césaire d'Arles unit en sa propre personne tradition monastique et structure hiérarchique de l'Église. Né vers 470 à Chalon-sur-Saône et mort à Arles en 542, Césaire est d'abord moine dans l'île de Lérins avant de finir sa vie comme archevêque de l'Église d'Arles. Cellérier de son abbé Porcaire à Lérins, Césaire se distingue par son ascèse qu'il applique à lui-même aussi bien qu'à ses frères dans la vie communautaire. Il s'aliène même sa communauté par la rigueur de cette ascèse qu'il prétend lui imposer et il ne tarde pas à ruiner sa propre santé par ses austérités. Il gagne le continent, à Arles où il est élu évêque métropolitain à la fin de l'année 502, après avoir été abbé du monastère voisin d'Arles. La fondation du monastère Saint Jean, vers 513, pour des moniales est l'œuvre de prédilection de sa vie de pasteur. Cette fondation a connu un grand succès et elle marque une étape importante dans le développement du monachisme féminin en Gaule au V^{e} et VI^{e} siècle[414] La Règle que Césaire donne à ses moniales et dont il est l'auteur connaît des remaniements successifs jusqu'à la version définitive de 534. Si elle reste pour l'essentiel une œuvre originale et personnelle, cette Règle pour les moniales de Césaire s'inspire aussi des œuvres de ses prédécesseurs comme la Règle de saint Pacôme et celle de saint Augustin. La deuxième Règle de Césaire d'adresse aux moines. Elle est en réalité une adaptation de la Règle des moniales pour une communauté masculine[415]. Nous analyserons avec plus d'attention la

---

[414] La *Vita Caesarii* relate les débuts du monastère St Jean en termes élogieux : *« Des quantités de vierges s'y rassemblent en foule, renonçant à leurs biens et à leurs parents, elles rejettent les fleurs caduques et trompeuses des mortels. Elles cherchent le sein paternel de Césaire et le sein maternel de Césarie afin de se tenir en cette compagnie à la porte du royaume des cieux, avec des lampes allumées, Mt 25, 1-13. Et une fois légitimement introduites, d'obtenir l'étreinte perpétuelle »,* cité par Adalbert de VOGÜE dans son ouvrage *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, op. cit*., *t. 7, p. 32.* Le monastère de Saint Jean, qui eut à sa tête, Césarie, la propre sœur de l'évêque fondateur, compta, du vivant de Césaire plus de 200 moniales, *ibid.* p. 48.

[415] Nous nous référons essentiellement à cette Règle dans sa version originale adressée aux moniales parce qu'elle est plus complète et met davantage en valeur l'originalité de l'intuition de Césaire dans sa manière de concevoir l'institution cénobitique, voir Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques,* Introduction, texte critique, traduction et notes par Adalbert de VOGÜE et Joël Courreau, Paris, Cerf, t.1, 1988; t.2(*SC*,

Règle pour les vierges, car, elle marque un seuil important dans la formation et le développement des institutions cénobitiques en Occident. On y rencontre déjà le phénomène d'emprunt auprès des prédécesseurs et la volonté de créer du neuf, si récurrents dans l'histoire de la vie religieuse.[416]. La Règle de Césaire pour les moines est beaucoup plus courte et elle porte des traces d'une plus grande austérité que celle des moniales surtout en matière de jeûne et d'abstinence :

> *« De la Sainte Pâque jusqu'au mois de septembre, on jeûnera seulement le mercredi et le vendredi. Du mois de septembre à Noël, on jeûnera tous les jours. De nouveau, pendant les deux semaines précédant le carême, on jeûnera chaque jour, sauf le dimanche à cause de la Résurrection du Seigneur. Qui jeûne le dimanche pèche. De Noël à la deuxième semaine, on jeûnera le lundi, le mercredi et le vendredi. De là jusqu'à Pâque, on doit jeûner tous les jours, sauf le dimanche.*
>
> *On prépare trois mets, s'il y a jeûne, deux seulement quand il y a déjeûner et souper ; on recevra deux coups à boire au déjeuner et au souper, trois s'il y a jeûne. Que personne n'est la hardiesse d'avoir de quoi manger ou boire auprès de son lit. Les bien-portants ne recevront jamais de volaille ni de viande, mais on servira aux malades tout ce qui est nécessaire.*
>
> *Celui qui a été excommunié pour une faute sera enfermé dans une cellule ; il s'y adonnera à la lecture avec un ancien, jusqu'à ce qu'on lui ordonne de venir demander pardon »*[417]

---

n° 398), 1994; *Idem*, *Sermons au peuple*, *Introduction, traduction et notes* par Marie-José DELAGE, Paris, Cerf, (*SC,* n° 175), t.1, 1971; t.2, (*SC*, n° 243), 1978; t.3, (*SC*, n° 330), 1986; *Règles monastiques au féminin,* Traduction, introduction et notes par Sœur Lazare de SEILHAC et Sœur M. Bernard SAÏD, Abbaye de Bellefontaine, (*Vie monastique,* n° 33), 1996; Mother Maria Caritas McCarthy, *The rule for nuns of st. Caesarius of Arles, A translation with a critical introduction,* Washington, The Catholic University of America Press, 1960; Pierre RICHÉ, *Césaire d'Arles*, Paris, Éd. Ouvrières, 1958; William Klingshirn, *Caesarius of Arles, The making of christian community in late Antique Gaul*, Cambridge Press, 1994; Paul CHRISTOPHE, *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique*, J. Duculot - Lethielleux, 1969; *Vie de Césaire d'Arles, Introduction, révision du texte critique,* Traduction, notes et index par Marie-José DELAGE, Paris, Cerf, (*SC*, n° 536), 2010; Dominique BERTRAND, Marie-José DELAGE (*et alii*), *Césaire d'Arles et la Christianisation de la Provence*, Paris, Cerf, (*Initiations aux Pères de l'Eglise*), 1994; *La Gaule chrétienne*, *Vies d'Hilaire et de Césaire d'Arles*, *Traductions* par Claire LAVANT et Jean Clair GIRAUD, Paris, Migne, (Les Pères dans la foi), 1997, Adalbert de VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Paris, Cerf, vol.1, 1996; vol.2, 2013; vol.3, 2005; *Vie des Pères du Jura,* Introduction, texte critique, traduction et notes par François MARTINE, Paris, Cerf, (SC, n° 142), 1968; *Les Règles des saints Pères,* Introduction, texte, traduction et notespar Adalbert de Vogüé, Paris, Cerf, (*SC*, n°.297-298), vol.1-2, 1982; *Hilaire d'Arles, Vie de saint Honorat,* Introduction texte critique, traduction et notes par Marie-Denise Valentin, Paris, Cerf, 1977.

[416] Césaire n'a pas écrit que des *Règles de vie monastique*, il a aussi dispensé tout un enseignement aux moines rassemblé dans des sermons qui nous ont été conservés. La traduction en français moderne de l'ensemble de ses œuvres monastiques est disponible dans le n° 398 des *Sources Chrétiennes*, Traduction de Joël COURREAU et d'Adalbert de VOGÜE, Paris, Cerf, 1994.

[417] Extrait de la Règle de Césaire pour les moines cité par A. de VOGÜE dans son ouvrage *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, op. cit*., t. 8, 2009, p. 453.

Plusieurs éléments caractérisent la Règle des moniales : la consécration de tout l'être à Dieu et l'attente vigilante du Christ, les défis de l'obéissance et la prépondérante de la Règle commune[418]. Il nous faut donc retrouver le sens que Césaire a de la personne consacrée à Dieu et voir comment cette personne s'insère concrètement dans l'institution modelée par sa Règle pour les moniales.

1. *La personne consacrée à Dieu selon la Règle de Césaire d'Arles pour les vierges*

Le préambule de la Règle situe à la fois la fondation du monastère Saint Jean, réalisée sous l'inspiration et avec l'aide de Dieu et la Règle de Césaire que les moniales doivent observer[419]. Tout en reconnaissant faire œuvre de récapitulation par rapport à ses devanciers, Césaire manifeste pourtant d'emblée son originalité dans la perception de ce qu'est une femme consacrée à Dieu et vivant en communauté. Les religieuses sont qualifiées ici de *« Vierges saintes et d'âmes consacrées à Dieu* [420]». A ce titre, leur vocation est de veiller dans la prière et d'attendre, les lampes allumées, avec une conscience tranquille, la venue du Seigneur. Le cadre de cette attente n'est autre que l'enceinte du monastère, que Césaire nomme la « *sainte Bergerie* »[421], où l'on n'entre qu'une fois pour ne plus en sortir. La règle de la clôture est ainsi posée, stricte et absolue. Toutes les sœurs y sont soumises avec la même rigueur.

Le monastère Saint Jean qui jouxtait la basilique d'Arles n'avait qu'une porte vers l'extérieur et celle-ci donnait sur la basilique. Les sœurs ne devaient pas se rendre à la basilique. Quant aux autres portes du monastère donnant accès vers l'extérieur, Césaire demanda expressément à la communauté de ne point les ouvrir et finalement, les fît murer. Césaire en donne la raison dans le statut 73 de la Règle pour les moniales :

> « *Pour la sécurité du monastère, j'ai fait fermer et condamner un certain nombre de portes dans l'ancien baptistère, dans la salle commune, dans l'atelier de tissage et dans la tour de côté de l'enceinte. Que personne ne se permette jamais de les faire ouvrir sous n'importe quel prétexte d'utilité. Le cas échéant, il sera permis à la communauté de s'y opposer pour interdire ce que les sœurs savent ne convenir ni à leur réputation, ni à leur tranquillité ».*

---

[418] Nous renvoyons au travail de Christiane JOUVE, *Étude de la Règle des Vierges de Césaire d'Arles*, pour le mémoire de Maîtrise en théologie protestante, Université de Strasbourg, 1988-1989.
[419] William E. KLINGSHIRN, Caesarius of Arles, *The Making of Christian Community in Late Antique Gaul,* Cambridge University Press,1994, p. 117-124. 250-260.
[420] Vincent DESPREZ, *Règles Monastiques d'Occident, 4^e^ - 6^e^ siècle, op. cit.,* p. 169.
[421] *RCV,* 2.

Pour la vierge consacrée et menant une vie commune en retrait de la société, ici en milieu urbain, la clôture ferme assure un rôle de protection physique et de garante de la paix dans la vie ordinaire et concrète de la communauté. Elle garantit aussi la réputation morale de la dite communauté[422]. L'abbesse veille avec grand soin sur l'observance de la clôture à laquelle elle-même est tenue[423]. C'est elle qui ferme la porte donnant sur la basilique. La Règle organise minutieusement les contacts avec le monde extérieur. L'abbesse elle-même doit être accompagnée au parloir de deux ou trois sœurs, eu égard à son rang[424]. Les simples religieuses peuvent également recevoir des visites au parloir, essentiellement les membres de leurs familles. Celle qui reçoit une visite d'un des siens se fait accompagner au parloir par la sœur formatrice ou une ancienne.

Le filtrage est très serré pour entrer dans l'enceinte même du monastère jusqu'à l'oratoire de la communauté. Ce privilège n'est accordé qu'à certains personnages que recommande leur position élevée dans la l'Église, leur conduite et leur vie : évêques, abbés, certains religieux. Ici encore, le but est de veiller à la réputation de la communauté « *afin que les femmes consacrées à Dieu gardent leur vie cachée, comme il sied et il convient »*[425].

En dehors de la mère d'une religieuse, venant d'une ville autre que la ville d'Arles, nulle autre personne n'était autorisée à manger à la table des religieuses. On ne devait servir de repas ni à l'évêque de la cité, ni au procureur du monastère[426], mais

---

[422] Par la rigueur et la stabilité de sa structure, on peut dire affirmer que la Règle de Césaire pour les Vierges a servi de référence classique à la législation de la clôture des moniales dans l'Église latine tout au long de l'histoire de la vie religieuse. A travers des réformes et des adaptions qui ont accompagné l'évolution de la vie religieuse, la tendance constante a toujours été celle d'une clôture plus stricte pour les moniales que pour les moines. Cette différence de pratique s'explique avant tout par un souci de protection et de sécurité des religieuses. *« Claustration to some degree was an integral part of monastic life. The monastery experience required a spiritual space apart from distractions and the deversions of the world. Monastic life assumed an environment which would foster detachment and an atmosphere conducive to prayer. Preparation for the Kingdom of Heaven required a renunciation of the world. In this early period, enclosure was also a very practical response to physical realities. This was the age of Viking, the Saracen and Magyar invasions, of political anarchy and local violence. Not infrequently did female religious fall victim to brutality; some were raped, some were forcibly carried off from their monasteries to become slaves of the invaders; still others were abducted and then married off to the local nobility. Monastic enclosure established a protective, physical barrier, consisting in some cases of high, thick walls wifh few entrances*". John NICHOLS and Lillian Thomas SHANK, *Medieval Religious women, Cistercian Studies Series, 71,* Kalamazoo, Vol. 1, 1984, p. 53.

[423] Maria Caritas MCCARTHY, *The rule for nuns of st. Caesarius of Arles, op. cit*., p. 183.

.[424]*RCV*, 38. (Nous désignons par cette abréviation la Règle de saint Césaire d'Arles pour les vierges).

[425]*RCV,* 36.

[426] Le procureur était un personnage indispensable pour des communautés de religieuses strictement retirées du reste de la société. Il était chargé de la gestion matérielle de ces communautés et choisi en

seulement *«aux personnes de rang élevés qui honorent dignement le monastère »*[427].Un tel accueil restrictif et si différent de celui de la *«Regula Monachorum»* de saint Benoît procède de la même logique spirituelle qui sous tend toute la Règle de Césaire pour les vierges : la consécration entière et exclusive des religieuses à Dieu. Le statut 40 de la Règle est très clair : *« Les vierges saintes et consacrées à Dieu doivent rester libres pour le Christ et prier pour tout le peuple plutôt qu'organiser des repas »*[428].

La vie quotidienne des moniales de Césaire était structurée selon les exigences traditionnelles du cénobitisme : prière, étude et travail[429]. L'ordo liturgique prévu dans la Règle était généreusement fourni en psaumes, hymnes et lectures durant les heures de prière du jour et de la nuit, un temps prévu était consacré à l'étude de l'Écriture Sainte, un autre aux nécessités du service quotidien et la gestion de certains ateliers comme ceux du tissage. Tout cela suffisait largement pour occuper ces femmes à plein temps. Elles n'avaient donc pas à s'occuper des hôtes, ni de la distribution des vivres aux pauvres. L'abbesse s'en déchargeait sur le procureur quand cela était nécessaire.

2. Le rapport de la vierge consacrée à la pauvreté religieuse

Avec un souci réel d'adaptation de l'institution cénobitique au féminin, la Règle de Césaire d'Arles engage la religieuse dès le début de sa consécration dans la voie d'un dépouillement aussi réel et concret que possible[430]. Ainsi, la postulante, après sa mise à l'épreuve, doit faire renonciation de ses biens, même modestes, par une charte écrite, surtout s'il s'agit d'une veuve ou d'une personne ayant déjà expérimenté une autre forme de consécration à Dieu[431].La religieuse doit concrétiser cette désappropriation tant des biens matériels que de toute sa personne dans tous les domaines de la vie

---

fonction de son honnêteté et du caractère recommandable de sa conduite. Les mêmes vertus étaient attendues du prêtre, du diacre, du sous-diacre ou des lecteurs qui avaient la permission d'entrer à l'intérieur du monastère des religieuses pour la célébration de la messe.

[427]*RCV* 39. Il s'agit sans aucun doute des bienfaiteurs du monastère. Nous sommes ici très loin de la conception de l'accueil chez saint Benoît, lui qui recommande aux moines d'accueillir tous ceux qui viennent au monastère comme le Christ lui-même *Reg. M.* (*53,1*). C'est cette conception élargie de l'accueil monastique qui s'imposera progressivement tout au long de l'histoire monastique, surtout en Occident.

[428] Allusion certaine à l'expérience de la communauté de Jérusalem qui a dû, à un moment donné, procéder à une judicieuse répartition des tâches en confiant la distribution des vivres aux diacres pour que les apôtres soient plus disponibles à la prédication de l'Évangile, cf. *Actes* (*6,1-7*).

[429] Adalbert de VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique,* Paris, Cerf, t. 1, 1996, p. 153-160.

[430] Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques*, t. 1, *op.cit*, p. 227.

[431]*RCV,* 5.

concrète au monastère. Puisant dans la tradition monastique antérieure[432], la Règle de Césaire stipule que :

> *« Personne ne considérera rien comme son bien propre, ni vêtement ni aucun autre objet. Que personne n'agisse en murmurant pour ne pas périr sous le coup d'une condamnation semblable à celle des murmurateurs »*[433].

La vertu de dépouillement et l'esprit de pauvreté de la moniale s'expriment dans leur tenue vestimentaire réglée avec soin par la Règle de Césaire :

> « *Tous leurs vêtements seront d'une couleur simple et convenable, jamais noirs, jamais éclatant, mais seulement écrus ou d'un blanc laiteux. Ils seront confectionnés au monastère grâce à l'activité de la prieure ou aux soins de la responsable du dépôt de laine ; ils seront distribués par la mère du monastère, suivant les besoins raisonnables de chacune… La literie aussi sera simple, car il est vraiment inconvenant que resplendissent sur le lit d'une religieuse des couvertures bariolées séculières ou des couvre-lits brodés. Vous ne vous servirez pas d'argenterie, si ce n'est pour le service de l'oratoire »*[434] .

Les mêmes consignes de simplicité s'étendaient à tout le mobilier du monastère, des objets liturgiques à la décoration intérieure du monastère. Rien ne devait y rappeler l'esprit mondain, « *car dans le monastère, ce qui ne plaît qu'aux regards humains et non spirituels n'a pas de place »*[435]. Il fallait donc compter avec le zèle et l'autorité pastorale du législateur lui-même : « *Votre coiffure ne dépassera pas en hauteur la mesure que nous avons tracé ici même à l'encre »*[436] *!*

La pauvreté de la moniale s'exprimait avec plus de netteté et même de rigueur au sujet des cadeaux envoyés par les familles ou par d'autres connaissances. Les portières étaient formées à une plus grande vigilance pour ne rien laisser entrer ou sortir du monastère à l'insu de l'abbesse. Les dons des parents ne pouvaient bénéficier aux destinataires que moyennant l'accord de l'abbesse. Toutefois, la religieuse devait faire elle aussi, preuve de responsabilité en reconnaissant le besoin qu'elle avait ou non de l'article reçu. En cas de non besoin, le cadeau était consigné au dépôt commun pour servir à celle qui en avait besoin et permettre à toute la communauté de vivre en

---

[432] Surtout la 2ème *Règle des Pères*, 40 et la *Règle de Macaire* (16,2).
[433] *RCV,* 17.
[434] *RCV*, 44.
[435] *RVC*, 45.
[436] *RCV*, 56.

conformité avec la Parole de Dieu[437]. Le dépouillement de la religieuse engageait tous les domaines de la vie, même celui que nous qualifierions aujourd'hui de privé. Ainsi la religieuse ne devait pas envoyer de message écrit à ses parents ni en recevoir sans la permission de l'abbesse. L'autorité de celle-ci sur la religieuse étant si grande, la Règle de Césaire essayait d'assurer un réajustement sur le plan de la sollicitude pastorale en maintenant la conscience de l'abbesse en éveil :

> « *En présence de Dieu je t'adjure, l'abbesse, de t'efforcer de fournir dans la mesure du possible ce qui est nécessaire à la sainte communauté, puisqu'il n'est permis à celle-ci de rien posséder ni d'avoir de pécule* »[438].

La communauté cénobitique pour des femmes créée par Césaire d'Arles, laisse entrevoir en arrière plan la première communauté chrétienne de Jérusalem dont parle le *Livre des Actes* (5.34-35) où la désappropriation, la mise en commun des ressources allaient de pair avec la juste satisfaction des nécessités de chacun.

3. Le rapport d'obéissance de la religieuse à l'institution

La Règle de Césaire pour les vierges consacrées, écrite et remaniée au cours d'une vingtaine d'années, se veut comme un ensemble organique qui donne sens et façonne de l'intérieur toute son institution pour des femmes vouées à Dieu.[439]Cette Règle se présente comme une référence absolue tant pour le commun des religieuses que pour la première d'entre elle, l'abbesse. Celle-ci devait se soumettre en tout aux prescriptions de la Règle édictées par l'Évêque fondateur, lequel avait porté certaines modifications et adaptations de son vivant, liberté que ne devaient pas prendre ses successeurs. Ici perce bien le tempérament entier du législateur. Plusieurs fois, Césaire exhorte l'abbesse à garder fidèlement les dispositions de la Règle et à les faire observer quoi qu'il lui en coûte. Dans une certaine mesure, c'est toute la communauté qui est responsable du maintien et de la garde de la Règle :

> « *Je vous supplie encore et toujours, et vous adjure par le Dieu Tout Puissant de ne pas permettre que l'on retranche quoi que ce soit des dispositions de la sainte Règle, mais efforcez-vous de tout votre pouvoir de la garder avec l'aide*

---

[437]CESAIRE se réfère ici à *Lc* (*3,11*) : «*Que celui qui a deux tuniques en donne à celui qui n'en a pas».*
[438]*RCV*, 59.
[439] Adalbert de VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique, op.cit*., t. 2, 2003, p. 34.

du Seigneur, sachant que chacune recevra sa propre récompense suivant son travail »[440].

Déjà, lors de l'élection d'une abbesse, l'un des critères à observer est le choix *« d'une religieuse capable de faire respecter la Règle du monastère »*[441]. La seule fois où la Règle de Césaire permet aux religieuses de tenir tête, mais avec respect, à l'abbesse, c'est lorsque celle-ci, de connivence avec l'évêque du lieu, tente d'infléchir la Règle dans le sens d'une dépendance de la communauté à l'Ordinaire du lieu, ce que la Règle du monastère de Saint Jean a expressément évité en plaçant les moniales sous la protection spéciale de l'Évêque de Rome. De fait, rien n'est permis, rien ne se fait au monastère fondé par Césaire sans la permission de l'abbesse. En revanche, la légitimité de l'abbesse repose sur son respect et son allégeance à la Règle du monastère ; elle en est la fidèle gardienne en même temps qu'elle exerce sa sollicitude pastorale par l'attention, l'exemple et le service de ses sœurs. La Règle exige les mêmes qualités des autres responsables et grandes officières de la communauté : « prieure », «primicière» et « formatrice »[442].

La religieuse ordinaire du monastère Saint Jean sait, de par la parole de la Règle, qu'elle doit obéir non seulement à l'abbesse, mais aussi à toutes les supérieures subalternes sub-mentionnées, de bon cœur, avec générosité et charité.

« *Obéissez sans murmure à la mère qui porte la responsabilité de vous toutes et à la prieure pour ne pas blesser en elles la charité. Pour cette raison,*

---

[440] *RCV,* 62.
[441] *RCV,* 61.
[442] Dans son énumération des différentes responsables, Césaire associe le titre de *primicière* à celui de *formatrice* « *primiceria vel formaria* ». Mais les spécialistes des Règles monastiques anciennes, Lazare RODOREL de SEILHAC en particulier,pensent que ces deux titres désignaient probablement la même personne dans le monastère Saint Jean. Il est possible que Césaire ait voulu donner une forme féminine au terme masculin « *primicerius »* qui désignait dans la langue administrative le premier dans son ordre, possédant de ce fait une certaineautorité. Certains critiques pensent que la primicière assurait le rôle de maîtresse de chœur, ce que la Règle de Césaire ne dit pas expressément. Par contre, le service qui lui est recommandé par la Règle ne diffère pas de celui de la « *formaria »,* qu'on assimile plus aisément à la maîtresse des novices. Qu'ils soient synonymes ou non, ces deux vocables situent la personne ou les personnes concernées dans la catégorie des « anciennes » de référence auxquelles la Règle de Césaire confie des tâches particulières : accompagnement des sœurs au parloir pour les visites de la famille (*RCV*, 43), ou encore la distribution d'un supplément de nourriture aux affaiblies (*RCV*, 42,2). Ces titres de *primicière* et de *formatrice* visent des services particuliers à rendre aux membres de la communauté par des personnes qui en sont aptes. Aucun titre honorifique semblable à celui décerné à l'abbesse ou à la prieure n'est accolé aux noms de primicière et de formatrice. Cf. Christiane Jouve, *Étude de la Règle des Vierges de saint Césaire, op .cit.,* p. 115-116.

obéissez avec humilité et respect, non seulement à la mère, mais aussi à la prieure, à la primicière et à la formatrice »[443].

L'obéissance de la religieuse trouvait matière à s'exprimer dans les occupations quotidiennes. Ainsi, la Règle stipule que la religieuse ne doit choisir ni son travail, ni son métier, puisqu'il appartient à l'ancienne de commander ce qui est utile, celle qui reçoit l'ordre étant tenue de l'exécuter au nom de son engagement et de son appartenance à la communauté qu'il lui appartient de servir en toute circonstance.

L'obéissance de la religieuse devait encore se manifester avec régularité et promptitude dans la manière de répondre au signal invitant à la prière communautaire, le retard à l'office, surtout quand il était répété, était le signe évident de la négligence et donc d'un manque patent d'obéissance à la Règle. Après trois avertissements, la fautive était soumise à la correction, qui était le plus souvent une exclusion de la vie communautaire. La Règle de Césaire est particulièrement généreuse en punitions et corrections pour toutes sortes d'infractions à la Règle du monastère. Ces punitions visaient habituellement à ramener la coupable aux meilleures dispositions intérieures : repentance, humilité et docilité du cœur :

« *Celle qui pour une faute quelconque reçoit un avertissement, une punition ou une correction, ne se permettra absolument pas de répliquer à celui qui la reprend. Celle qui refuse d'accomplir l'un des ordres reçus sera* tenue *à l'écart de la communion de la prière ou de la table, suivant la gravité de la faute »*[444].

La relation de la religieuse à la communauté de Saint Jean s'exprime fondamentalement sous le mode d'une obéissance vécue comme une disponibilité totale de la personne individuelle à l'ensemble de la famille monastique, servie dans la générosité et la charité. Ce don de soi de la personne à la communauté se vit essentiellement dans un certain nombre de services communs rotatifs et d'autres types de services plus stables exigeant une permanence et un savoir-faire particulier. Aux uns et aux autres de ces services, la religieuse de Césaire d'Arles devait se tenir disponible selon les demandes de l'obéissance : «*Dans chaque service matériel, à la cuisine et*

[443]*RCV, 36.*
[444]*RCV*, 13.

dans tout ce que requièrent les besoins journaliers, les sœurs se relaieront à tour de rôle, sauf la mère et la prieure »[445].

4. La relation de la moniale avec la communauté cénobitique

Les relations interpersonnelles dans la Règle de Césaire d'Arles s'inspirent largement des dispositions mises en place par saint Augustin dans sa Règle aux communautés religieuses. Ce qui est visé avant tout par Césaire, c'est une vie communautaire dans l'unanimité et la concorde. Les sœurs sont invitées à reconnaître et à honorer la présence de Dieu l'une chez l'autre[446]. Cette exigence évangélique d'honneur mutuel engage chaque religieuse à cultiver des relations de paix et de charité fraternelle au quotidien. Et comme la vie en communauté suscite naturellement des heurts et des incompréhensions dus aux différences de tempéraments ou des habitudes socioculturelles, chaque religieuse est appelée à développer une capacité de remise en cause d'elle-même et surtout de réconciliation chaque fois que la concorde est menacée. Le génie propre de Césaire d'Arles est d'avoir compris dès le V^e^ siècle que l'institution cénobitique constituait le cadre idéal qui permettait aux femmes de vivre le mieux possible leur vocation de vierges consacrées. Il leur fallait pour cela une Règle adaptée. Césaire s'y est employé avec toute sa sollicitude de pasteur, non sans raideur, mais son œuvre fut un succès. Elle devait marquer durablement le développement des institutions religieuses pour les femmes dans la vie de l'Église[447]

Césaire d'Arles puise généreusement dans l'Écriture son exhortation et sa mise en garde contre les querelles en communauté[448], tout en s'appuyant sur le *Praeceptum* de saint Augustin[449]. La vie d'une moniale est fondée sur la Parole de Dieu et c'est elle qui met en garde contre la querelle et contre la colère, l'une et l'autre ayant partie liée avec

---

[445] *RCV,* 14.
[446] Cf. *RCV,* 21.
[447] Maria Caritas McCarthy met bien en relief ce génie institutionnel de Césaire, dans son ouvrage déjà cité :*The Rule for nuns of st. Caesarius of Arles, A translation with a critical introduction. «If the Bishop of Arles was capable of conceiving and expressing a great ideal, he had an even greater genius for translating ideal into action, for formulating those practical means by which a spiritual aim might be realized in a concrete set of circumstances. For more than a century before him, monastic leaders, most notably Cassian, had seen that the consecrated virgin could best, and perhaps only, carry out her dedication and renunciation whithin the shelter and the discipline of the cenobitic life; but it is from Caesarius that we have the earliest extant plan for adapting this form of life to the needs of women who wished and whom he whished to carry on the ideal of consecrated virginity already developed in the Church".*
[448] Il cite entre autres *Si*. (28, 10), *1Tm.* (2,8), *2 Tm* (*2*, 4) et *1 Jn*. (3,15).
[449] Tout particulièrement *Praeceptum*. (4, 1-2).

le péché. En s'engageant dans la vie communautaire, la religieuse fait le choix de servir le Seigneur par une mise en œuvre de la Bonne Nouvelle du Christ qui, elle aussi, met en garde contre les querelles : *« Le serviteur de Dieu ne doit pas se quereller »* (*2 Tm*. 2,24). Un peu de bon sens pratique montre tout de même que les querelles finissent toujours par survenir dans une communauté, indépendamment de la ferveur spirituelle et de la bonne volonté des unes et des autres. Le plus important ne se situe donc pas dans l'éventualité des querelles, mais dans la manière de les gérer. La Règle de Césaire s'en préoccupe de façon pratique. Les querelles entre les religieuses doivent être gérées par l'obligation réglementaire de faire satisfaction :

> *« Celle qui blesse sa sœur par une insulte, une parole méchante ou même une accusation saura qu'il lui faut expier son délit en faisant satisfaction. Si elle retombe dans la même faute, elle sera très sévèrement punie, jusqu'à ce qu'elle ait mérité d'être réintégrée en faisant satisfaction. Les plus jeunes en particulier témoigneront de la déférence aux anciennes »*[450].

Les querelles entre religieuses peuvent être aussi, selon les circonstances, soldées par une demande mutuelle de pardon. Démarche qui implique ouverture à l'autre et engagement de soi dans un processus de réconciliation. Ce qui suppose le renoncement à sa propre personne ou tout au moins à la représentation qu'on s'en fait, pour la recherche d'un bien objectivement supérieur : l'édification de la paix dans l'unité fraternelle retrouvée. La Règle de Césaire se montre sévère pour celle qui refuse non seulement de demander pardon, mais encore de le recevoir de sa compagne de vie religieuse. La religieuse obstinée dans son refus de réconciliation encourt la sanction de l'exclusion de la communion fraternelle aussi longtemps qu'elle ne s'humilie pas et n'exprime pas sa repentance.

Les relations fraternelles dans la Règle de Césaire se caractérisent, tout comme dans la Règle de saint Augustin par un grand sens de la coresponsabilité fraternelle. Entre les religieuses règne une grande solidarité spirituelle et un réel souci de la croissance réciproque dans les vertus monastiques, surtout celle de la chasteté. A ce sujet, les religieuses du monastère Saint Jean exercent les unes sur les autres une grande vigilance. Les manquements en ce domaine : immodestie du regard porté sur les personnes de l'autre sexe, étrangers de passage ou même le procureur du monastère, donnaient lieu à des réprimandes fraternelles. Les lettres passées en cachette à

[450] *RCV*, 33.

l'extérieur ou de petits cadeaux reçus en cachette également exposaient la responsable à la correction prévue par la Règle du monastère, à moins qu'elle n'ait été prise de remords avant et soit venue d'elle-même pour avouer sa faute à la communauté. Le comportement de discernement et de vigilance encouragé par la Règle commune consiste à témoigner de l'amour fraternel à sa sœur tout en exprimant la haine du vice[451]auquel elle serait tentée de succomber.

5. L'engagement dans l'ascèse monastique et le souci de la personne

La vie de la vierge consacrée soumise à la Règle de saint Césaire d'Arles se déroule dans un environnement rigoureusement délimité et clos, protégé par une loi de clôture intangible. La garde absolue de la clôture est maintenue dès l'entrée de la postulante au monastère et dure jusqu'à la mort de la religieuse. La Règle revient sur ce point au début et à la fin. Ces dispositions sévères sont motivées pour des raisons spirituelles et morales tel que le maintien de la bonne réputation des religieuses et la convenance pour les femmes consacrées d'une vie cachée en Dieu. La loi absolue de clôture perpétuelle avait aussi une dimension ascétique utile sur le plan psychologique. La stricte clôture s'en prenait à cette tendance naturelle de l'esprit pour le changement, la recherche inconsciente le plus souvent des dernières nouveautés, de ce qui charme les sens et qui permet d'échapper, pendant un temps, à la routine d'une vie de sédentarisation. Outre la clôture ferme, l'austérité de la vie des religieuses de Césaire d'Arles se révélait encore dans le style de l'observance quotidienne à laquelle elles étaient soumises : les jeûnes fréquents et un ordo liturgique dense et exigeant.

Concernant les repas en dehors des temps de jeûnes, la Règle permettait deux repas : le déjeuner et le souper et chacun de ces repas comportait normalement deux plats qu'accompagnaient « *deux coups de boisson chaude*[452]». En temps de jeûne, les religieuses se contentaient d'un seul repas par jour. Mais ici, le jeûne monastique s'échelonnait tout au long de l'année avec plus ou moins d'intensité selon l'importance des temps liturgiques. Ainsi :

> « *Des calendes de septembre aux calendes de novembre, il y aura jeûne le lundi, le mercredi et le vendredi. Des calendes de novembre à Noël, on jeûnera*

[451]SAINT Benoît reprendra les mêmes dispositions dans sa Règle concernant la sollicitude pastorale dont l'abbé doit faire preuve vis-à-vis des frères «*Oderit vitia, diligat fratres»,* (*Reg. M*., 64).
[452]*RCV*, 71.

tous les jours, sauf les fêtes et le samedi. Avant l'Épiphanie, on jeûnera sept jours. De l'Épiphanie à la semaine précédant le carême, on jeûnera le lundi, le mercredi et le vendredi »i[453].

Avec une certaine finesse psychologique, la Règle invite la supérieure à adapter le jeûne aux *« forces et aux possibilités* » de chacune, exigence de discrétion déjà rencontrée dans les *« Institutions* » de saint Jean Cassien pour qui l'effort ascétique a pour fin la croissance de la personne dans la vertu, mais ne peut jamais être une fin en soi. Toutefois, on peut constater que les fêtes et solennités liturgiques n'étaient pas uniquement marquées par une surenchère de la psalmodie, des hymnes et des leçons scripturaires à exécuter, mais elles étaient aussi marquées par une amélioration du menu. En ces occasions, des plats supplémentaires pouvaient s'ajouter à ceux de l'ordinaire et même, un vin mêlé de moût (vin glacé) était servi au dessert. L'usage habituel de la viande était proscrit. Les malades seules étaient autorisées à manger de la volaille et cela durant le temps de sa maladie.

Les soins et l'attention accordés aux malades, une constance perceptible dans toutes les règles antérieures à celles de Césaire, se retrouve également dans les dispositions de la Règle du monastère de Saint Jean à Arles. Le statut 9 de la Règle demande de se prêter aux désirs des sœurs âgées ou malades et de régler leur sort de façon quelque peu différente du reste de la communauté, astreinte à vivre dans un dortoir commun. Les infirmes devaient être regroupées en un endroit unique plus adapté à leur état. On perçoit ici les traces de l'institution de l'infirmerie dans les communautés. Cet espace particulier au sein du monastère, quelle que soit la rigueur de la règle en vigueur, restera tout au long de l'histoire monastique, un lieu privilégié où s'exerce le service de la personne, reconnue dans sa dignité, sa singularité et sa vulnérabilité. Elle est le lieu d'exercice de la miséricorde et de la charité. Reprenant les dispositions du *Praeceptum* de saint Augustin, la Règle de Césaire accorde la faculté des bains fréquents aux malades, celles-ci sont priées de se plier aux prescriptions du médecin et aux instructions de l'ancienne qui s'occupe d'elles. Les qualités requises pour une bonne infirmière sont rappelées au statut 32 de la Règle de Césaire *:*

[453]*RCV*, 67.

« Une personne vraiment digne de confiance et pleine de componction (…), *qui sache maintenir l'austérité propre au monastère et en même temps servir les malades avec bonté* ».

S'il y a une touche de génie dans la Règle de saint Césaire d'Arles à ses religieuses, elle se trouve dans cet équilibre délicat et malaisé entre la rigueur de la lettre de la Règle et le souci pastoral de servir la personne en toute charité évangélique.

6. *Le rapport des vierges à la liturgie et son impact sur le rythme de vie communautaire*

Par sa complexité et son contenu, l'ordo liturgique fixé par la Règle de Césaire d'Arles tenait une place prépondérante dans le rythme de vie communautaire[454]. Cette riche codification de la prière traduisait la fonction essentielle que l'Église confiait à ces femmes vouées radicalement à Dieu. Cette liturgie communautaire était le lieu où elles vivaient concrètement leur consécration, le don d'elles-mêmes à Dieu. Leur intercession était aussi le moyen de vivre leur solidarité spirituelle devant Dieu avec l'ensemble des baptisés. La vie liturgique les insérait dans l'être et la vie de l'Église. Sur le plan pratique, cette liturgie communautaire du jour et de la nuit avait un caractère éprouvant et même exténuant. Elle constituait un appel incessant au dépassement et au renoncement à soi-même. C'était un moyen communautaire concret d'entraînement ascétique surtout lors des assemblées communautaires des vigiles nocturnes. La rigueur de la Règle prenait toutes les dispositions à la fois pour prévenir et pour chasser tout engourdissement :

« *Aux vigiles, pour que personne ne succombe au sommeil par inaction, on fera un travail qui n'empêche pas l'esprit d'écouter les lectures. Si une sœur est oppressée par le sommeil, on lui ordonnera de se mettre debout, les autres étant assises, pour qu'elle puisse chasser l'engourdissement du sommeil et ne pas se montrer tiède ou négligente pour l'œuvre de Dieu »*[455].

La Règle de Césaire demandait aux religieuses de se lever « *ni trop tôt, ni trop tard* », c'est-à-dire « *à partir de la troisième heure de la nuit jusqu'a l'aube* », surtout pendant les temps liturgiques privilégiés comme la période allant de Noël à l'Épiphanie. Vu la quantité des psaumes et des leçons de l'Écriture qu'il fallait chanter et réciter,

---

[454] Maria Caritas MCCARTHY, *The Rule for nuns of st. Caesarius of Arles*, *op. cit.,* p. 78-80.
[455] *RCV,* 15.

cette indication horaire devait se situer peu après minuit. Il y avait donc avant les nocturnes (séries de plusieurs psaumes entrecoupées de réponds), six séries de lectures tirées du prophète Isaïe, et après les nocturnes, six autres séries de lectures tirées de l'Évangile[456]. En temps ordinaire, la prière des « Petites Heures » tierce, sexte et none, comportait à chaque fois antiennes, hymnes, lectures et versets. Cette longue célébration de la nuit, faite de «nocturnes» proprement dites et de la prière du point du jour : « *Matines* », était suivie par la lecture de l'Écriture Sainte jusqu'à l'heure du travail manuel. Ainsi, la Règle de Césaire pour les vierges récapitule en les adaptant tous les grands axes cénobitiques : prière – travail - ascèse communautaire et vie fraternelle pour permettre aux religieuses, de mener à l'instar des moines, le traditionnel combat spirituel. Le but d'un tel combat est l'acquisition de la paix de l'âme. Ce combat spirituel dure toute la vie [457]

[456] *RCV,* 68.
[457] Ysabel DE ANDIA, *La voie et le Voyageur, op. cit*., p. 353-354.

CONCLUSION DU CHAPITRE DEUXIEME

La période que nous venons d'examiner, allant du IV^e^ au V^e^siècle, est essentielle dans la mise en place, la gestation et le dynamisme interne des institutions de vie religieuse. Tout ce mouvement spirituel qui connaîtra de multiples et profondes métamorphoses dans l'histoire de la spiritualité chrétienne s'enracine dans les origines de l'Église et fait corps avec sa nature et sa mission propre dans les sociétés humaines, marquées de son empreinte. Nous avons fait remarquer que le phénomène sociologique de cette période autour du Bassin Méditerranéen, connu sous le nom de *« fuga mundi »*, fuite ou retrait du monde, avait un rapport étroit avec l'exigence évangélique de la *« Sequela Christi »*, attitude fondamentale et caractéristique de tout vrai disciple du « *Messie crucifié* ».[458] Cette fuite avait lieu dans les déserts et les solitudes, et se voulait une réponse au vide laissé par un « *christianisme de lutte »,* né dans un contexte historique d'hostilité contre les chrétiens et de persécutions endémiques. Ascètes et premiers anachorètes chrétiens entendaient réagir avec la dernière énergie contre la facilité et le conformisme d'une Église officielle trop bien insérée dans la culture et la société de son temps, avec tous les risques de compromissions qu'une telle situation faisait courir à l'orthodoxie de l'Évangile. Il s'agissait donc pour ces hommes et ces femmes qui se mettaient délibérément à l'écart de la société d'aller assurer leur salut par la pénitence et une plus grande conformité de leur vie à la Parole de Dieu, dans la solitude du désert, par un effort soutenu de conversion à l'Évangile.

L'apparition du cénobitisme marque un seuil important dans le développement de ce mouvement initialement subjectif et individualiste :

> *« Pour les moines, habiter ensemble ne signifie pas simplement partager un lieu et un habit, mais avant tout, des « habitus », en ce sens le moine est un homme qui vit sous le mode de l'habiter, c'est-à-dire, en suivant une règle et une forme de vie »* [459]

Les promoteurs du cénobitisme : Pacôme, Basile, Augustin, Cassien et plus tard Benoît du Nursie, découvrent la préséance de la dimension communautaire et ecclésiale

---

[458] Voir. Adalbert HAMMAN, *l'Empire et la croix*, *Présentation de l'Épitre ce Clément, Lettre d'Ignace d'Antioche, Lettre de Polycarpe de Smyrne*, Paris, (Littératures chrétiennes), 1957.

[459] Giorgio AGAMBEN, *De la très haute pauvreté, Règles et formes de vie*, Paris, Payot et Rivage, 2011, p. 28.

du salut sur une démarche purement individuelle. Ces fondateurs n'ignorent pourtant pas la place et l'importance de la détermination personnelle dans la dynamique de la conversion de l'homme à Dieu, mais ils subordonnent la réalité de la détermination individuelle pour le salut à l'exigence première de la charité fraternelle qui trouve son lieu d'expression normale dans le cénobitisme. Ces mêmes promoteurs de la vie cénobitiques gardent une très haute idée de l'anachorétisme, pourtant, ils le préfèrent à la vie communautaire. Cette dernière, à leurs yeux, favorise incontestablement l'exercice évangélique par excellence qu'est la charité. Ainsi donc, en mettant au point la forme de vie fraternelle cénobitique, les premiers législateurs cénobitiques donnent une tournure institutionnelle et une dimension juridique à la recommandation fondamentale de tout le message chrétien : la promotion de la divine charité.

Les premières règles cénobitiques, celle de saint Pacôme, de saint Basile et celle de saint Augustin étaient conçues pour l'entraînement spirituel des hommes, même si parfois, des adaptations de ces règles ont pu être réalisées pour des femmes du vivant du législateur ou par ses successeurs. Avec la « *Règle de saint Césaire d'Arles pour les vierges* », nous avons un premier exemple au début du V^{e} siècle, d'une législation cénobitique conçue tout exprès pour des femmes. Cette œuvre a le mérite d'adapter, autant que possible les institutions monastiques traditionnelles au sexe féminin malgré l'austérité propre liée au tempérament de son auteur. La Règle de saint Césaire parvient à instaurer l'équilibre délicat entre le respect de la personne manifesté par l'attention aux sœurs malades ou âgées ; la place de l'éducation avec l'apprentissage de la lecture pour toutes les religieuses, le droit pour chacune au juste nécessaire et l'exigence d'observance d'une Règle commune, maîtresse de vie pour l'ensemble de la communauté.

La période qui va du IV^{e} au début du VI^{e} siècle apparaît déterminante tant pour la conception et pour la mise en place des composantes essentielles du cénobitisme : l'instauration d'une vie commune, l'institution d'une règle de vie et celle d'un supérieur comme modérateur vie communautaire, gardien et interprète de la règle, auquel tous doivent obéissance, sont autant d'innovations inconnues jusqu'alors dans l'anachorétisme. L'interaction entre ces diverses composantes variait bien entendu en fonction du charisme et de l'inspiration du législateur. Nous avons ainsi parfois un modèle de vie cénobitique plus centralisé et vertical, celui de saint Pacôme ou plus tard

celui du «Maître», où toute l'institution s'organise autour de la figure du supérieur. A côté de ce premier modèle, nous avons un deuxième, plus horizontal, où la dimension de la vie fraternelle et l'égalité entre les frères sont mise sen avant ; c'est le cas du monachisme basilien pour l'Orient et celui d'Augustin pour l'Occident. Le mérite des initiateurs du cénobitisme a été de mettre en lumière la dimension commune, et donc universel du salut chrétien, favorisant par là, l'enracinement et la reconnaissance ecclésiale de l'institution cénobitique.

CHAPITRE TROISIEME

LA MODELISATION DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LE MONACHISME OCCIDENTAL (VI^e^-VII^e^ SIECLE).

A partir du VI^e^ siècle, le monachisme en Occident entre progressivement dans une phase de récapitulation, de synthèse et en même temps de critique des vieilles institutions cénobitiques. C'est le temps de la mise en place du modèle cénobitique occidental marqué par le passage progressif des vieilles Règles monastiques gauloises à la Règle bénédictine, Cette nouvelle Règle venue d'au-delà des Alpes trouvait en Gaule de solides traditions monastiques d'origines diverses, orientale mais aussi irlandaise avec la présence du monachisme colombanien. La «Règle du Maître» a dû, elle aussi marqué de son empreinte le monachisme en Gaule. Cependant, c'est la *« Regula Monachorum* » de Benoît de Nursie qui allait parfaitement illustrer cette période de modélisation du monachisme occidental. La « *fonction du modèle* » est essentielle dans l'élaboration et la mise en place des institutions de vie monastique. Elle apparaît dès les premiers âges du monachisme :

> *« Comme ils étaient sages, les Pères du désert, qui proposaient au jeune moine de venir vivre à l'école d'un Ancien connu pour sa sagesse, pour modéliser sa sainteté de vie en le regardant vivre ! Car, l'intime de l'être, ses qualités, transparaissent dans les attitudes et les comportements extérieurs, et ainsi la sagesse du désert pouvait se transmettre de génération en génération. Bien plus qu'une règle externe, c'est l'état d'être du moine qui passait ainsi »*[460].

Nous voyons ainsi posées les bases de toute la problématique qui accompagnera l'histoire des institutions de la vie religieuse, à savoir la relation juste de la personne individuelle à l'idéal spirituel évangélique objectivé par une Règle écrite ou par une « *personne-modèle* » qui l'a parfaitement assimilé dans son être et dans son agir. L'histoire des institutions de vie religieuse reste ainsi marquée par une tension latente entre la quête spirituelle ou l'idéal de perfection et le bien de la personne individuelle concrète. Or, la personne humaine est conditionnée par ses propres intérêts et par sa vision du monde. Dans le cénobitisme, la Règle interprétée par l'abbé permet de gérer la

---

[460]PECHEUL Émilie et LA LOGGIA Marco, *Sacrés thérapeutes, les Pères du désert,* Paris, François-Xavier de GUIBERT, 2009, p. 46.

tension entre l'universel et le particulier, entre l'intérêt individuel et ce qui relève du bien communautaire.

C'est en fin de compte la Règle bénédictine allait démontrer au mieux comment pouvait se concevoir la relation de la personne individuelle, aspirant au salut avec une institution particulière, une communauté régie par ses lois et coutumes propres, et désireuse elle aussi d'incarner le message du Christ dans un contexte de vie ecclésiale. Les Règles cénobitiques du VI^{e} siècle comme celle du «Maître» et celle de saint Benoît posent des jalons législatifs pour favoriser un style de vie indissociable d'une expérience spirituelle de type évangélique au sens large. Elles laissent entrevoir un idéal évangélique vers lequel à la fois l'individu et la communauté doivent tendre quotidiennement par la mise en application des prescriptions de ces mêmes règles. Les Règles cénobitiques ne sont pas des fins en elles-mêmes, quand bien même elles interdisent formellement tout remaniement postérieur. Le religieux reste bel et bien un homme de son époque, inséré dans le monde de son temps, dont il partage les valeurs et les défis ; il est un sujet de l'histoire comme toute personne humaine. L'institution à laquelle il s'associe n'a de sens qu'en prenant en compte toutes les dimensions anthropologiques du sujet humain et en les resituant sans cesse avec justesse et créativité dans l'orientation de l'idéal spirituel promu par cette institution. Voyons donc comment la personne individuelle se situe par rapport à l'institution cénobitique du «Maître » et celle de saint Benoît de Nursie.

I. LA RELATION PERSONNE-INSTITUTION D'APRES LE «MAÎTRE» (DEBUT DU VI^{E} SIECLE) : UNE PREPONDERANCE DE L'INSTITUTION SUR LA RESPONSABILITE INDIVIDUELLE

Celui qui se cache sous ce pseudonyme de « Maître » est sans nul doute l'abbé d'un monastère de structures et d'effectifs modestes. On situe généralement le personnage au début du VI^{e} siècle. Sa communauté ne dépasse guère une vingtaine de personnes. Cette modestie du cadre de vie et du nombre de ceux qui y vivent fait nettement contraste avec la forte personnalité du personnage, sa profonde expérience de la nature humaine, ainsi que sa large connaissance des institutions monastiques qui l'avaient précédé. A défaut d'informations topographiques et chronologiques précises, on estime que la Règle du Maître a vu le jour non loin de Rome, dans le premier quart

du VI[e] siècle[461]. Avec clarté et précision, le Maître situe son propos institutionnel dès le prologue de sa Législation. Il reconnaît à son texte la valeur de « Règle » :« *Elle doit son nom, cette Règle, à la rectitude des actions qu'elle oblige à faire »*[462].

L'œuvre du Maître est donc un code de vie pratique à caractère pédagogique et spirituel explicites. La Règle du Maître s'adresse à tout homme et l'invite à un examen de conscience qui engage toute la vie dans la *« pratique de ce qui est bon et juste »*[463].

Le prologue pose aussi les bases de la vision anthropologique qui va prévaloir tout au long des 95 chapitres de sa Règle. L'être humain vit sur cette terre en situation de sursis par rapport à Dieu. Le temps de notre vie exprime la patience et la bonté de Dieu, en attente de notre amendement pour que nous ayons part au salut éternel au moment de notre mort. Considéré en lui-même, l'homme auquel s'adresse le Maître fait l'expérience du péché. La négligence de sa vie morale en est la preuve. L'auteur emploie l'expression : *« notre négligence pécheresse »*[464]. En choisissant d'embrasser la règle du Maître, la personne en aspiration de conversion de vie fait siens un nouveau style et projet de vie dont il se dispose à remplir et à vivre fidèlement les exigences. Même si le mot obéissance n'apparaît pas dans le prologue, le texte éveille déjà l'attention du candidat à l'écoute et l'engage à l'observance de ce qui va être le contenu de la Règle. Sa vie va se dérouler entièrement sous le signe de l'obéissance à la Règle, mais aussi au Maître, qui parle au nom de Dieu. L'option de cette Règle est résolument éthique, le Maître considère la personne humaine non en fonction de son avoir, mais en fonction de l'être et de l'agir. L'institution du Maître se présente comme un « *atelier de l'art spirituel* »[465] à travers l'organisation pratique du monastère et son observance de

---

[461] C'est le point de vue d'Adalbert de VOGÜE, qui a longuement étudié les institutions cénobitiques de l'Antiquité et du Moyen-Âge tout particulièrement la *Règle de saint Benoît* et ses sources, dont la *Règle du Maître*. Voir le premier tome de son commentaire sur la *Règle du Maître,* Paris, Cerf, (*SC*, n ° 105) p. 147, 1964.

[462] *RM,* Prologue, 23.

[463] *Ibidem.*

[464] *Ididem.*

[465] Le thème de « *l'art spirituel* » traduit la perception typique que le « Maître » a de la vie ascétique. Cette expression apparaît dans les chapitres III-VI de sa Règle. Il s'agit d'un dossier structuré en 95 versets qui sont autant de prescriptions données au moine pour l'amener à la réforme de sa vie personnelle et stimuler sa fidélité au Christ et à Dieu, tout en humanisant et en évangélisant sa relation fraternelle en communauté. Le cadre que le Maître propose explicitement pour vivre « *l'art spirituel* » c'est le monastère lui-même, appelé « *atelier* » pour la circonstance. Toutes les prescriptions que le Maître met au point dans ces trois chapitres de sa Règle sont à ses yeux des *« outils du cœur déposés dans la clôture du corps (où) s'accomplit l'œuvre de l'art spirituel* ». cf.chap.VI,1. Saint Benoît a repris ce schéma presque intégralement au chapitre 4 de la *RB,* consacré aux *« Bonnes Œuvres ».*

manière à permettre à la personne, grâce à son engagement fidèle et subjectif de vivre d'une manière qui plaise à Dieu, c'est-à-dire selon la justice : *« La Règle commence par la vérité et s'achève par la justice »*[466].

A. LA PERCEPTION DE LA PERSONNE SELON LE «MAITRE»

Toute cette dynamique qui va de la vérité à la justice se déploie dans la théorie spirituelle et le génie juridique dont le Maître fait preuve dans sa Règle. Celle-ci concerne à la fois Dieu, l'homme et le monde où ce dernier évolue, en sa condition charnelle. Tributaire en cela de la pensée chrétienne antique, le Maître représente l'être humain comme un composé de trois principes : le corps, l'âme et l'esprit. Le corps, appelé encore «la chair», constitue l'élément inférieur avec une connotation négative relative au vocabulaire de saint Paul. Le terme *«chair»* vise l'appétit corporel déréglé, opposé à la loi de Dieu ; la chair est ainsi comprise comme le domaine où règne le péché. L'esprit est la partie noble de l'homme par laquelle il aime Dieu et adhère à sa volonté. Entre ces deux aspirations rivales, il y a l'âme, principe de liberté qui obéit alternativement à l'une et à l'autre partie. Cette double appartenance de l'âme à la chair et à l'esprit fait tout le drame de la vie humaine, chrétienne et monastique[467]. Le corps n'est que terre et poussière, l'âme seule lui donne forme et consistance. C'est elle qui sent, qui meut, agit et rien de ce qui s'opère dans le corps n'échappe à son contrôle et à sa responsabilité. Ainsi toute la vie de l'homme est placée dans le champ du libre arbitre et soumise au jugement de Dieu. A la mort, le corps abandonné retombe en poussière, mais l'âme emporte le fardeau entier de ses œuvres terrestres, bonnes ou mauvaises, qui la marquent pour l'éternité.

La hantise du péché, la peur du jugement de Dieu, le désir d'en échapper par l'entrée dans la vie éternelle marquent et conditionnent profondément la vie de la personne à qui la Règle du Maître s'adresse. C'est finalement l'idée ou la vision du jugement définitif, d'où dépend le bonheur éternel ou la perdition qui détermine l'homme à la conversion et à l'entrée au monastère selon le Maître[468]. La démarche individuelle ici est exactement celle qui caractérisait l'émergence même du mouvement anachorétique des origines : la hantise du salut de son âme. La Règle du Maître entend

---

[466] Cf. Prologue de la Règle du Maître.
[467] Adalbert DE VOGÜE, *La Règle du Maître*, Paris, Cerf, (*SC,* n° 105), t. 1, 1964, p. 88.
[468] *Prologue de la Règle du Maître,* 6. 17-21.

répondre de façon exhaustive à cette attente. Elle se présente comme un code intégral de conduite prenant en compte toutes les dimensions de la vie quotidienne et du comportement humain dans le cadre de l'expérience monastique. Elle légifère jusqu'aux détails et ne laisse rien à l'initiative personnelle. Le législateur manifeste à l'extrême une sensibilité de juriste, doublé d'un caractère réaliste, voire méfiant, à l'égard des personnes individuelles[469].L'ensemble de l'institution cénobitique mise au point par le Maître vise à offrir à la personne un cadre concret idéal pour la mise en œuvre de tous les moyens de *« l'art spirituel »*. C'est à travers un engagement fidèle dans l'accomplissement des prescriptions de la Règle que la personne parvient avec bonheur au terme du combat spirituel qui dure aussi longtemps que sa propre vie. La vie monastique, telle que le Maître la conçoit, est un entraînement spirituel qui intègre à la fois la lutte contre les vices et l'effort constant d'acquisition des vertus théologales et monastiques. Parmi ces dernières, l'auteur accorde une importance toute particulière à l'humilité, l'obéissance et la taciturnité.

La personne humaine que l'institution du Maître considère reste après tout un être doué de liberté et en même temps conscient de sa fragilité morale et de la contradiction intérieure qui l'habite, en raison de ses vices et de ses passions. Grâce à son libre arbitre, l'homme est capable de choisir la voie du bien en entrant au monastère et de progresser dans une vie vertueuse par cette transformation intérieure de lui-même sous l'effet de la grâce de Dieu jusqu'à l'accueil en lui de l'Esprit de Dieu. Le parcours que l'institution du Maître propose à l'homme et dont celui-ci est capable avec l'aide de Dieu, c'est de partir de cette *«vérité»* qu'implique la connaissance de soi-même pour parvenir à la *«justice»* qui, aux yeux du Maître, est celle du Royaume. La justice ici est synonyme de la perfection de la charité. C'est celle-ci qui est finalement le terme vers lequel pointe toute la législation du Maître. Au centre de cette institution se trouve la personne de l'abbé qui y joue le rôle de «figure visible» du Christ. C'est au nom du Christ que l'abbé donne des ordres aux frères, au nom du Christ qu'il enseigne et qu'il doit vivre. L'abbé est ainsi l'âme de l'institution du Maître, il doit incarner cette institution par ses actes et par sa vie. Il est le modérateur suprême de l'art spirituel que

[469] Le plus long des deux chapitres que le Maître consacre aux frères malades : le chap. 69 n'est en fait qu'une disposition d'ordre psychologique très raffinée, de mise à l'épreuve des frères qui se déclarent malades alors que leurs allégations ne pourraient être qu'une astuce de plus pour esquiver le poids du labeur quotidien. Quant aux frères réellement malades du chap.70, le Maître invite à les servir avec beaucoup de zèle et de charité.

constitue la Règle du Maître en toutes ses closes. Rien ne peut être fait ou entrepris au monastère en dehors de ses ordres et de sa permission. Le Maître se fait ainsi le témoin, à l'instar de Pacôme, d'un cénobitisme vertical, privilégiant la relation individuelle du moine avec l'abbé plutôt que la dimension des relations fraternelles.

Si le souci premier de l'abbé est de travailler de toute son énergie au bien spirituel de l'ensemble de sa communauté, chacun des frères vit tourné vers la personne de l'abbé en qui il reconnaît la voix de Dieu et doit y discerner aussi une illustration vivante de tout ce que prescrit la Règle. Ainsi, l'obéissance à l'abbé rejoint en définitive l'obéissance à la Règle, chemin royal qui conduit la personne du moine au salut espéré. C'est l'objectif que se propose le Maître, dans son institution cénobitique.

B. La revolution de la figure institutionnelle de l'abbe dans la regle du « Maitre »

Le père spirituel reconnu par la tradition anachorétique du désert au début du monachisme chrétien sous le nom de *« abba »* désigne un ancien dont l'expérience spirituelle est avérée. Le plus souvent c'est un vieillard qui est parvenu, par un long entraînement de la vie ascétique, à une parfaite maîtrise de lui-même et de ses passions. L'*« abba »* est surtout un homme qui, par la voie de la contemplation- méditation de la Parole de Dieu débouchant à la pureté du cœur, à la communion avec Dieu et à l'expérience mystique, est devenu un modèle vivant de l'idéal monastique. L'*« abba »* est une personne qui incarne de façon subjective l'essence de l'institution monastique ; tel est l'exemple de saint Antoine étudié plus haut[470]. L'*« abba »* enseigne autant par sa vie que par sa parole. Le crédit, l'autorité et la légitimité de son enseignement reposent essentiellement sur sa sainteté personnelle. C'est le cas de plusieurs Pères du désert dont la tradition monastique ancienne garde la mémoire. Évoquons à titre d'exemple abba Moïse, abba Pafnuce et abba Daniel, auxquels Jean Cassien attribue des *« Conférences spirituelles »* sur la vie monastique[471].

La conception du père spirituel dans le cadre de l'institution du Maître déborde largement le domaine de la reconnaissance charismatique qui fondait l'autorité de l'*« abba »* dans le monachisme du désert. L'abbé dans l'institution du Maître est

---

[470] Cf. Chapitre deuxième.

[471] Dans les « Conférences » *I-VII* déjà citées, Cassien fait parler abba Moïse à propos *«du but et de la fin du moine»*, p. 87-149.

désigné par son prédécesseur dans la charge abbatiale. Si l'abbé meurt subitement, avant qu'il n'ait fait connaître celui qui serait digne de lui succéder, le devoir de désignation du nouvel abbé revient, selon la Règle, à l'évêque du diocèse et à son clergé. Ceux-ci désignent comme abbé et au moment opportun, un membre de la communauté qui soit de sainte vie. L'abbé entre en fonction par un rituel d'ordination qui l'associe pratiquement à la dignité des évêques. L'ordination abbatiale est assurée par l'évêque du lieu où le monastère du Maître est érigé. Cette ordination est quasiment sacramentelle, grâce aux oraisons que seul, le *« pontife du lieu »* a mission de prononcer sur l'ordinand[472]. C'est cette ordination qui fonde son autorité *d «'abbé docteur* » pour l'édification spirituelle de ses moines.

Cette conception du rôle de l'abbé est le fruit de toute une ecclésiologie et théologie spirituelles de l'auteur. Au départ, le Maître pose en parallèle deux institutions se définissant par la hiérarchie qui les gouverne : d'une part les évêques, prêtres et clercs, d'autre part les abbés et les prévôts. Bien que distinctes, ces hiérarchies ont en commun leur origine divine, le mandat du Christ qui les a instituées et qui les assiste. Ces deux hiérarchies forment *« l'ordre des docteurs »*. L'auteur fonde sa vision de l'abbé sur l'autorité de l'Écriture tout particulièrement la première *Épître de Paul aux Corinthiens* 12,29. La théorie de l'abbatiat chez le Maître est liée à son fondement rituel. Si l'abbé est un *« docteur »* et un authentique représentant du Christ, jouissant de la même autorité que l'évêque, c'est qu'il a été dûment investi de sa charge par l'évêque lui-même. Même s'il est placé sous la Règle et tenu de la vivre en premier, l'abbé ainsi ordonné jouit de cette légitimité et de cette reconnaissance d'enseigner au monastère et de commander au nom du Christ qu'il représente au centre de la communauté. Cette place particulière de l'abbé fait du monastère du Maître une communauté *sui generis*,

---

[472] Il convient de rappeler ici que l'abbé, à l'époque du Maître, est un laïc et il le demeure après son ordination abbatiale. Les premières institutions cénobitiques s'efforceront d'éviter avec soin toute confusion entre l'ordre monastique en son essence et la structure hiérarchique de l'Église. Ce souci de distinction entre les deux ordres va culminer à la fin du premier millénaire chrétien, avec le privilège de l'exemption qui soustrait les abbayes à l'autorité des évêques, parfois aussi à celle des princes. Saint Benoît qui s'inspire abondamment de la Règle du Maître pour écrire la sienne, n'admet l'intervention de l'évêque du lieu dans le monastère que dans le cas, unique en son genre, où l'élection abbatiale, qui relève du droit et du devoir de la communauté locale, n'a pas produit de bons résultats du fait que la communauté tout entière, égarée par ses dérèglements choisisse d'un commun accord de placer à sa tête un moine complice de ses abus. Il s'agit dans ce cas d'une situation communautaire critique nécessitant une intervention extérieure. Encore faudrait-il dans ce cas que l'évêque soit accompagné, non pas de son clergé, mais d'autres abbés et des chrétiens du voisinage pour qu'ensemble ils remédient à la situation en plaçant à la tête de la communauté un digne administrateur de la « *Maison de Dieu* » (*RB* 64, 5).

lieu d'entraînement spirituel dont le but essentiel est de former les frères à l'accomplissement de la volonté de Dieu. Le monastère du Maître est de ce fait une *« Schola Christi »* caractérisée par cette relation verticale du frère à l'abbé, à travers la médiation des divers « officiers » institués à leur tour par l'abbé, qui se trouve en définitive le pôle unique où converge toute la dynamique de l'institution. La Règle du Maître se situe en droite ligne de cette évolution naturelle interne au monachisme primitif, allant de la semi anachorétisme au cénobitisme institutionnalisé : *«L'abbé reste pour la communauté* (du Maître)*, comme pour les premières communautés de moines, la raison d'être du rassemblement des frères »*[473].

L'autorité qu'exerce l'abbé dans le monastère du Maître est liée à la lettre de la Règle écrite du monastère. Cette autorité n'a plus grand-chose en commun avec l'autorité morale reconnue à l'« *abbé »* du désert dans le libre exercice de la relation *père spirituel/disciple* qui avait cours dans les milieux anachorétiques et semi anachorétiques des déserts égyptiens. Désormais, avec la Règle du maître, le rôle et l'autorité du père spirituel ne se fondent plus sur le charisme plus ou moins extraordinaire de l'abbé, reconnu par ceux de son entourage. La fonction de l'abbé et celle de père spirituel, cumulées par une seule personne, s'établissent au moyen d'une ordination rituelle qui place la personne de l'abbé dans un statut semblable à celui de l'évêque. Une telle ordination marque la reconnaissance officielle de l'institution monastique par l'Église et garantit la fonction spirituelle de l'abbé auprès de ses moines, celle du docteur ou éducateur de la vie de foi. Cette vie de foi est rendue possible par la pratique fidèle des prescriptions de la Règle. Elle constitue l'essence même de la vie religieuse à laquelle renvoie en définitive l'institution monastique dans sa globalité.

C. LA RELATION DU MOINE A L'ABBE DANS LA REGLE DU MAITRE

Le moine de la communauté du Maître s'engage à vivre sa conversion personnelle et sa recherche de Dieu par une relation effective et très étroite avec la personne de l'abbé, celui-ci est de par sa fonction le fondement et le lien d'unité de toute l'institution. La relation du moine à l'abbé est formelle, conçue et élaborée par la structure interne de la Règle du Maître. Le moine est, par sa motivation initiale, en situation de disciple en quête de réforme personnelle et, pour ce faire, l'institution du

[473] Adalbert de VOGÜE, *La Règle du Maître*, *op. cit*., p. 119.

Maître le met en relation de réceptivité, de dépendance et d'obéissance avec celui qui est la clé et l'animateur de toute cette institution, l'abbé. Cette relation d'obéissance à l'abbé se vit de plusieurs manières. D'abord à travers les nombreuses médiations humaines mises en place par l'abbé lui-même. Ce sont les principaux « officiers » ou responsables chargés d'accompagner et de suivre les frères de près dans leur vie personnelle et leur activité au service de l'ensemble de la communauté. Ensuite, la relation d'obéissance se vit de façon directe entre chaque moine et le Maître. Enfin, cette relation du moine à l'abbé est intensément vécue par les « *dizainiers* », autres proches collaborateurs du Maître ; il en est de même pour l'infirmier et les portiers qui agissent au nom de l'abbé et lui rendent régulièrement compte de leur service. Les moines ordinaires qui dépendent de ces « *officiers* » savent qu'en leur obéissant, c'est à l'abbé même qu'ils obéissent[474]. Ainsi, les deux dizainiers de la communauté ne se contentaient pas uniquement d'assurer la répartition des services communautaires hebdomadaires, ils faisaient en même temps la direction spirituelle de leur dizaine où se pratiquait l'ouverture du cœur, héritée du monachisme du désert. Le contenu de cette direction remontait normalement jusqu'à l'abbé. Quant aux officiers, c'est bien à l'abbé qu'ils devaient manifester les pensées intimes de leur cœur pour recevoir de lui instruction et direction à suivre. En considérant la taille modeste de la communauté qui n'allait pas au-delà de vingt-six personnes, il est certain que l'abbé de la Règle du Maître connaissait personnellement ses moines et grâce à cette relation étroite, il pouvait adapter son action pastorale à chacun.

Le directoire que le Maître applique à l'abbé au chapitre deux de sa Règle lui recommande de ne pas faire acception des personnes dans le monastère en prêtant plus de considération aux sujets issus de la condition libres qu'à ceux qui viennent de la condition servile. Il doit manifester une égale charité envers tous. Le seul motif valable qui doit amener l'abbé à distinguer l'un ou l'autre de ses frères, c'est la capacité du moine à se montrer zélé et généreux dans l'obéissance et dans la pratique des bonnes

---

[474] Nous sommes ici dans la logique scripturaire selon *l'Évangile de saint Matthieu*. L'obéissance du moine ordinaire par rapport à l'un des « officiers » du monastère est rendue en définitive au « Maître ». Celui-ci est d'après la Règle, un docteur qui enseigne ses moines au nom du Christ. Ainsi, la relation de dépendance qu'introduit l'obéissance à tous les niveaux de rapports interpesonnels dans la communauté du Maître garantit la relation du moine à la personne du Christ selon les termes de l'Évangile : *« Qui vous écoute m'écoute et qui vous repousse me repousse ; mais qui me repousse repousse celui qui m'a envoyé » Lc,* (*10,16.*).

actions. C'est en fin de compte la pratique fidèle des prescriptions de la Règle qui désigne le moine à une certaine préférence de son abbé, en dehors de cette raison,

> *« L'abbé doit avoir pour tous les frères une charité et une bonté qui ne lui en fasse préférer aucun, mais montrer à tous ses disciples et fils, en sa personne, le visage des deux parents à la fois, leur présentant pour mère son égale charité et s'avérant leur père par une tendresse raisonnable »*[475]

Sur fond de sollicitude pastorale égale, la relation de l'abbé au moine est taillée sur mesure en fin de compte. A ce niveau, le maître s'inspire de la *Deuxième Épître à Timothée*(4,2):

> *« Il doit reprendre les indisciplinés et les turbulents, supplier les obéissants, les doux et les parfaitement patients de faire des progrès. Quant aux négligents et aux méprisants, nous l'avertissons de les réprimander »*[476].

Une telle adaptation de l'action pastorale à la situation de chacun manifeste bien que la relation des moines à l'abbé n'était jamais uniforme, ni stéréotypée. Elle supposait de l'abbé une connaissance approfondie de la psychologie de ses frères, impossible sans une relation vraie de chaque frère avec lui. C'est la vérité et l'intensité de cette relation du frère à son abbé qui permettait à ce dernier de faire la part des choses entre la personne et son action fautive, entre la bonne volonté et la faiblesse ; la négligence passagère et la délinquance avérée. L'Abbé pouvait ainsi adapter son action pastorale à la situation objective de chacun et l'amener à progresser dans son cheminement spirituel jusqu'à cette transformation intérieure radicale qui ouvre l'être à la charité de Dieu.

La relation du moine à l'abbé apparaît déjà bien personnalisée dans la Règle du Maître. Elle varie non seulement en fonction du comportement du frère, mais aussi de sa situation en communauté. La communauté du Maître est hiérarchisée selon la fonction qu'on y assume, en dépendance de l'abbé. A côté des collaborateurs directs de l'abbé que sont les « *dizainiers* »(les effectifs de son monastère en limitent le nombre à deux), le cellérier et le gérant des biens matériels du monastère, il y a les moines ordinaires et parmi ces derniers figurent les « *litterati* », ou lettrés, et les « *psalterati* », ou connaisseurs du Psautier. Ceux-ci seuls avaient le privilège d'être invités à la table de l'abbé à tour de rôle, en plus de ceux que l'abbé pouvait inviter nommément parmi les

---

[475]*Prologue*, 30-31.
[476]*Ibid.,* 25.

divers responsables. Être placé aux côtés de l'abbé aussi bien à l'oratoire qu'au réfectoire était un signe de distinction apprécié des frères. Il y a dans la Règle du Maître un réel souci de proximité entre l'abbé et les frères. Si la relation du frère à l'abbé est fondée dans une obéissance que la Règle veut totale, cette relation se caractérise pourtant par la foi et la confiance du moine en l'abbé docteur dont les ordres et l'enseignement lui traduisent la volonté de Dieu débouchant sur la vie éternelle. Au demeurant, cette relation du moine à l'abbé comporte aussi toute une dimension de proximité affective avec sa marque de gratification sur le plan de la psychologie du frère.

D. LE RAPPORT DU MOINE AUX BIENS MATERIELS DU MONASTERE

L'option initiale de l'institution du Maître est résolument spirituelle. Le monastère s'offre à l'homme comme une arène où il doit livrer le combat spirituel et préparer son âme par la pratique des bonnes œuvres, à recevoir le salut éternel au terme de sa vie. Seule la vie de l'âme importe au Maître, les biens matériels n'ont pas de valeur permanente et l'homme ne les emporte pas par delà la mort. Il en résulte que le monastère du Maître ne dispose pas de grandes possessions matérielles. Le travail manuel lui-même semble limité au jardinage, aux divers services communautaires à roulement hebdomadaire et à un peu d'artisanat pour la subsistance des frères, sans doute aussi pour l'aumône. Par ailleurs, le Maître met la communauté en garde dans son ensemble contre les « *affaires séculières* »[477] et le « *souci du lendemain* »[478]. Autant de préoccupations dont les moines doivent se défaire avec soin pour ne penser qu'aux réalités du ciel[479].

---

[477] Nous réservons l'abréviation «*RM*»pour désigner la Règle du Maître. Concernant la mise en garde des moines contre les *affaires séculières*, voir particulièrement le Chapitre 82,18.

[478] *RM*, (11,101-106).

[479] Nous nous référons ici aux principales études d'Adalbert de vogüé sur la Règle du Maître en trois volumes : Adalbert de VOGÜE, *La Règle du Maître*, (Prologue – chap. 10), Paris, Cerf, (*SC*, n° 105), t.I, 1964 ; *La Règle du Maître*, (chap.11 – 95), Paris, Cerf, (*SC*, n°106), t.II, 1964 ; *La Règle du Maître*, (*concordance verbale du texte critique conforme à l'orthographe du manuscrit 12205*), Paris, Cerf, (*SC*, n° 107), t. III, 1965. Voir aussi Hubert VANDERHOVEN et François MASAI, *Aux sources de monachisme bénédictin, La Règle du Maître*, Bruxelles-Paris, Éd. Erasmes, 1953, 339 p.; Maur STANDAERT, *Saint Benoît, Père de l'Occident, La vie et la Règle de saint Benoît*, Anvers, Fonds Mercator, 1980 ; Augustin GENESTOUT, « *La Règle du Maître et la Règle de saint Benoît* », in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, vol. 21, 1940, p.51-112; David KNOWLES, *Great historical entreprises, Problems in monastic history*, London-New York, Nelson, 1964 ; Philip B. CORBETT. *The latin of the Regula Magistri (with particular reference to its colloquial aspects / a guide to the establishment of the text)*, Louvain, Université Catholique, 1958 ; Luke OBERLE, *The Rule of the Master* (Regula Magistri, and English translation,

Le Maître fait grand cas du dépouillement individuel du moine. Un dépouillement qui commence le jour de son entrée au monastère et dure toute la vie. Si le dépouillement absolu de tous ses biens est exigé du postulant, c'est pour lui ôter toute tentation de retour dans le monde. Une fois engagé dans la vie de communauté, le jeune moine doit se garder de tout attachement au moindre objet matériel sur lequel il puisse exercer sa volonté propre. La pauvreté conditionne l'obéissance. Par le dépouillement, le frère s'affranchit de toute préoccupation de lui-même et manifeste qu'il a remis toute son existence matérielle ainsi que sa conduite spirituelle à l'abbé. Il revient dorénavant au monastère de prendre soin de lui. Le frère réserve ainsi toute son attention au soin de son âme. Quand les ordres de l'abbé ou de ses officiers l'amènent à s'occuper des biens matériels du monastère, le moine doit s'en acquitter avec détachement et crainte de Dieu. S'il est chargé de la vente des produits du monastère, il s'en acquittera en les vendant un peu moins cher que la coutume établie. Le Maître rappelle à la conscience de chacun que les biens du monastère sont à tous et n'appartiennent en propre à personne. La manière régulière de gérer ces biens communautaires est faite de détachement par rapport à son intérêt personnel et de sollicitude vis-à-vis de la communauté fraternelle. Celle-ci est organisée de telle sorte qu'elle puisse fournir à chaque moine ce dont il a besoin en matière de nourriture, de vêtement et de soins de santé, même si le Maître se montre très réticent en ce dernier domaine.

Sur les questions du jeûne et de l'abstinence, la Règle du Maître fait preuve de grande discrétion, tenant compte des attraits et des dispositions de chacun. Au sujet des vêtements, les moines devaient faire preuve de la plus grande sobriété et lutter contre la coquetterie. Sans être opulent, le moine du Maître mène une vie matérielle décente, grâce à la pratique devenue classique de la mise en commun des biens et de la redistribution selon les besoins de chacun. Cela permettait au moine de vaquer à l'essentiel de son engagement monastique qui se ramène en fin de compte à l'effort dans le combat contre les vices et l'entraînement aux vertus monastiques.

Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1977 ; Article « Regula Magistri », *in* Dizionario enciclopedico di spiritualità, 792 ; Articles de François MASAI et d'Eugène MANNING, « Recherches sur les manuscrits et les états de la Regula Monasteriorum », in *Scriptorum*, n° 20, 1966, p. 193-210; n° 21, 1967, p. 205-226; n° 22, 1968, p. 3-19; n° 23, 1969, p. 393-433

E. LE RAPPORT DU MOINE A L'INSTITUTION CENOBITIQUE

La relation du moine à l'institution mise au point par le Maître s'exprime essentiellement par un engagement personnel qui fait foi aux yeux de l'abbé et de sa communauté. Cet engagement a valeur de contrat et oblige celui qui sollicite son entrée au monastère à quelque titre que ce soit. La Règle du Maître étudie ce lien d'appartenance à l'institution sous plusieurs aspects dans les chapitres 87 et 88. L'engagement dans la vie cénobitique selon la conception qu'en a le Maître interpelle la personne de manière radicale et englobe toutes les dimensions de l'être humain. Il vise d'abord le rapport de la personne aux biens matériels. Aussi la Règle du Maître met-elle en place un dispositif législatif extrêmement serré pour garantir l'exigence de désappropriation chez celui qui choisit librement de s'engager dans la communauté cénobitique.

Celui qui veut se fixer définitivement dans la communauté est encouragé à mettre en œuvre l'exigence évangélique rappelée par l'abbé : « *Va, vends tout et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi* » (*Mt*. 19,14). Le candidat assez généreux et courageux pour exécuter à la lettre un tel précepte prouve à la fois son aptitude et sa bonne foi pour s'engager dans la vie monastique. Pour celui qui ne peut assumer pareil renoncement au départ, la Règle lui offre une autre procédure qui lui permette de s'intégrer à sa manière, dans la communauté : « *Apporte tout avec toi au monastère, fidèlement* (lui commande l'abbé), *sans rien cacher à Dieu au service duquel tu te soumets avec tous tes biens* »[480].

Un tel sujet qui choisit d'entrer au monastère avec tout son avoir est tenu d'après la Règle d'établir de sa main une charte de stabilité, y adjoignant un inventaire de ses biens. C'est sous forme de donation qu'il offrira le tout avec sa propre personne à Dieu, dans l'oratoire du monastère. Dans ce document, doit figurer la déclaration de l'intéressé de ne rien réclamer du monastère s'il lui arrivait de le quitter. Et pour

---

[480]*RM, 87, 21*-22.

garantir le caractère officiel de ce texte, il doit être contresigné par des témoins ecclésiastiques : *« Évêque, prêtre, diacre et clercs du territoire »*[481]

Le candidat qui déclare à l'abbé ne disposer d'aucun bien matériel fait l'objet d'une enquête minutieuse auprès de ses connaissances et dans son milieu de vie. Si le résultat des enquêtes prouve sa sincérité, cette personne établit un acte de garantie pour sa persévérance au monastère en stipulant lui-même une peine au bas de cet acte. Ayant ainsi prouvé sa bonne foi, on peut l'accueillir au monastère et éventuellement lui confier la gestion des biens de la communauté, sans que l'institution n'ait à subir des revers matériels dus à sa duplicité. De tels sujets s'engagent donc dès le départ à ne quitter le monastère qu'au su de l'abbé et de tous. Si par malheur le moine en arrivait à une telle décision, c'est en le dépouillant des effets du monastère qu'on prend congé de lui en le chassant.

L'engagement dans l'institution concerne surtout le don de la personne elle-même. Il touche l'intime de l'être et toutes les facultés de la personne : sa liberté fondamentale et sa volonté, mais aussi le cœur lui-même en tant que siège de tous les désirs et lieu d'enracinement de toutes les motivations. Au terme du temps de probation, ayant manifesté à l'abbé le désir de persévérer dans la pratique des préceptes de la Règle et dans l'obéissance, le jeune moine exprime à l'abbé le désir de s'engager définitivement dans la communauté. Ce qui donne lieu à un rituel précis et très particulier dont le Maître constitue un précieux témoin dans l'histoire des institutions de vie religieuse : le rituel de la profession religieuse. Ce rituel, décrit au chapitre 89 de la Règle du Maître se déroule sous forme d'une mise en scène appropriée et ritualisée. Le matin, à la fin de l'office de Prime, alors que l'abbé et toute la communauté se tiennent au seuil de l'oratoire, le nouveau frère s'agenouille, la tête inclinée devant l'abbé, le suppliant, lui et toute la communauté de prier pour lui. Tous retournent à l'oratoire et prient longuement pour le frère en question et l'abbé conclut la prière, mais au moment où il s'apprête à sortir de l'oratoire, le nouveau frère le saisit par le vêtement, le retient par ces mots[482]:

> *« J'ai quelque chose à suggérer, d'abord à Dieu et à ce saint oratoire, puis à toi et à la communauté ».*

---

[481] *Ibid.,*36.
[482] Cf. *RM*, chap. 89.

L'abbé répond : *« Fais-nous connaître ce que c'est ».*

Le postulant : *« Je veux servir Dieu par la discipline de la*

Règle qui m'a été lue, dans ton monastère ».

L'abbé : « *Tu le peux » ?*

Le futur disciple : *« C'est Dieu qui le veut d'abord, et moi ensuite ».*

L'abbé : *« Vois, frère, ce n'est pas à moi que tu promets, mais à Dieu et à cet oratoire et à ce saint autel. Si tu obéis en tout aux préceptes divins et à mes instructions, au jour du jugement, tu recevras la couronne de tes bonnes œuvres, et moi j'obtiendrai quelque indulgence pour mes péchés, pour t'avoir incité à vaincre le diable avec le monde. Mais si tu refuses de m'obéir en quoi que ce soit, voici que je prends le Seigneur à témoin, et cette communauté me rendra aussi témoignage au jour du jugement, que, comme je l'ai dit plus haut, si tu ne m'obéis pas en quoi que ce soit, au jugement de Dieu, je serai absous, et toi tu rendras compte pour ton âme et pour ton mépris ».*

Le nouveau frère s'avance avec ses biens et en pose l'inventaire sur l'autel en ajoutant :

« *Voici Seigneur que je te remets et t'offre avec mon âme, en ma pauvreté tout ce que tu m'as donné, et je veux que mes biens soient là où se trouvent mon cœur et mon âme, mais au pouvoir du monastère et de l'abbé que tu me préposes pour que je le respecte comme ton lieutenant, puisque tu leur dis : qui vous écoute m'écoute, et qui vous méprise me méprise. Aussi, puisque par lui, tu prends soin de tout ce qui nous est nécessaire, nous ne devons rien avoir en propre, puisque tu es notre pourvoyeur universel et que seul, tu suffis à tout. Ainsi notre vie désormais, c'est le Christ, et mourir nous est un avantage ».*

Le nouveau profès formule enfin ce répond : « *Suscipe me, Domine, secundum verbum tuum et vivam et ne confundas me ab expectatione mea »*[483].

L'abbé conclut avec le verset : « *Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis »*[484].

Tous les membres de la communauté offrent la paix au nouveau profès et celui-ci est aussitôt placé par l'abbé sous l'un des deux prévôts, dans l'un des deux dizainiers du monastère. Tout ce rituel est complété par le rite du lavement des mains des frères qui précède la communion aux espèces eucharistiques.

« *Ce jour-là, en signe d'humilité, c'est lui* (le nouveau frère) *qui versera l'eau sur les mains des frères quand ils entrent pour la communion, et en la donnant,*

[483] *Psaume* 118,116.
[484] *Psaume* 67, 29.

il baisera les mains de tous et demandera à chacun de bien vouloir prier pour lui »[485].

La relation du moine à l'institution chez le Maître se noue et se fonde sur la profession monastique qui constitue une alliance réelle à caractère juridique. Elle est mise au point par la lettre de la Règle du Maître et elle fait du nouveau frère un membre à part entière de la communauté cénobitique informée par cette même Règle et gouvernée par le Maître lui-même, et à sa suite par ses successeurs dans la charge abbatiale. L'objet de la profession n'est rien d'autre que l'engagement délibéré du nouveau frère d'obéir aux préceptes de la Règle et au Maître lui-même en tant que porte-voix et interprète de la Règle. La profession religieuse chez le Maître établit donc un lien juridique à dimension spirituelle entre le moine et son abbé. C'est en sa qualité de lieutenant de Dieu que l'abbé enseigne et traduit au moine la volonté de Dieu. En répondant par son obéissance à l'enseignement et aux ordres de l'abbé, le moine réalise finalement la quête profonde de Dieu qui l'a conduit au monastère. Il travaille ainsi à l'amendement de sa conduite qui le sépare des vices et l'achemine dans une vie vertueuse jusqu'à son entrée dans la vie éternelle. Le salut éternel reste le but même de tout l'engagement du disciple du Maître.

Tout en soulignant la place particulière de l'abbé dans l'engagement définitif du moine, le rituel du Maître conçoit la profession monastique comme une interaction entre plusieurs partenaires : Dieu – le nouveau profès – l'abbé – et la communauté. La place réservée à Dieu et son rôle dans l'acte de la profession restent essentiels. C'est ce qui ressort du dialogue initial entre l'abbé et le postulant. Le désir de se faire moine est suscité par Dieu et correspond à son attente sur une personne particulière. « *C'est Dieu qui le veut d'abord, et moi ensuite »,* dit le postulant à l'abbé, ce à quoi il répond : « *Vois, frère, ce n'est pas à moi que tu promets, mais à Dieu, et à cet oratoire et à cet autel ».* Cette initiative reconnue à Dieu dans le choix de l'état monastique est ce que la tradition monastique identifiera au long des âges comme la « vocation à la vie monastique ». Cette initiative laissée à Dieu dans la démarche de l'engagement monastique appelle par voie de conséquence toute la réflexion sur l'aide de Dieu, en d'autres termes «l'appui de sa grâce» sans lequel un tel engagement ne peut ni aboutir, ni porter les fruits spirituels escomptés. Le Maître et tous les grands inspirateurs des

---

[485] Adalbert de VOGÜE, *La Règle du Maître*, *op. cit*. p. 377.

institutions cénobitiques sont bien conscients de l'importance de l'aide de Dieu par sa grâce[486]. L'acte de la profession religieuse prend en compte la responsabilité individuelle ainsi que le respect dû à la personne qui s'engage. Au-delà de toutes les médiations humaines, si importantes soient elles, comme l'est la place de l'abbé lors de l'engagement définitif du moine, la responsabilité première revient à Dieu et à la personne qui s'engage à le servir, en suivant de plus près les traces du Christ et en vivant pleinement son Évangile. L'engagement du frère qui fait profession est pris devant Dieu, ce que suggèrent certains termes du rituel du Maître comme *« cet oratoire »* ou encore « *ce saint autel »*.

L'abbé est témoin privilégié de la profession en raison même de sa charge abbatiale qui en fait un « *docteur »* parlant, enseignant et commandant au nom et à la place de Dieu. Sa fonction médiatise l'action de Dieu sur le frère. La communauté du Maître, reléguée au second plan, joue elle aussi un rôle de témoin autour du frère qui s'engage, mais aussi tout au long de sa vie monastique qui ne s'accomplit en milieu cénobitique que dans un réseau de relations interpersonnelles constantes. A cet effet, la liste des instruments des bonnes œuvres ou de « l'art spirituel[487]» constitue l'une des plaques tournantes de la Règle du Maître en montrant comment le combat spirituel, qui est l'œuvre principal du moine en milieu cénobitique, se joue essentiellement à hauteur des relations interpersonnelles. La transformation de ces relations à travers le respect, la reconnaissance et le service de l'autre, va de pair avec l'amendement intime de la personne et la croissance dans une vie de vertus évangéliques. La règle d'or, tirée de la morale antique et reprise dans le chapitre 3 de la Règle du Maître sur les instruments de l'art spirituel : *« Ne pas faire à autrui ce qu'on ne veut pas qu'on nous fasse »*, montre bien ce qui est en jeu dans toute la Règle du Maître, la recherche d'une vie juste et bonne en communauté fraternelle. Or, la justice dans le cadre du cénobitisme chrétien n'est en définitive que la perfection de la charité.

---

[486]*RM,* 10, 91, et aussi la *RB* (Prologue 70-75); 7, 185.

[487] La longue liste des 95 instruments de l'art spirituel chez le Maître est constituée de brèves sentences qui sont en réalité une reprise d'antiques catéchèses baptismales dont il mesurait l'efficacité dans le progrès spirituel de ses recrus. Ceux-ci étaient le plus souvent des convertis de fraîche date. Ces maximes visent la promotion d'un agir et d'un comportement chrétien animé de l'intérieur par une exigence de justice et surtout de charité évangélique. Avec quelques retouches, nous l'avons déjà souligné plus haut, saint Benoît reprend ces instruments des bonnes œuvres en 100 maximes dans le 4ème Chapitre de sa Règle.

Les instruments de l'art spirituel situent le moine en quête de cette perfection de la charité par rapport à lui-même, d'où l'effort d'ascèse et de mortification par rapport à Dieu qu'il faut servir en priorité. Ici, l'accent se porte sur la prière, l'accueil de la Parole de Dieu et la vigilance du cœur car, l'œuvre de la conversion à Dieu ainsi que la croissance spirituelle de la personne sont un don de son Esprit. Enfin, l'attention bienveillante à autrui dans le coude à coude fraternel qui implique nécessairement une part de renoncement à soi-même, imprime à la longue, une certaine qualité morale à l'action comme au comportement de la personne. Et cette relation fraternelle au quotidien constitue le lieu d'effectuation et de vérification de notre relation à l'institution cénobitique.

Parmi les vertus monastiques, le Maître en privilégie trois : l'obéissance, la taciturnité et l'humilité. Celles-ci constituent les liens par excellence qui unissent le moine à l'institution cénobitique créée par le Maître.

L'obéissance place le moine sous la vigilance de l'abbé. Son devoir est d'exécuter les ordres de l'abbé *« sans frayeur, sans tiédeur, sans lenteur, ni murmure ni réponse négative »*.Le moine n'a plus à se soucier des besoins matériels et même spirituels puisque c'est au pasteur seul que revient en fin de compte la responsabilité, en bien comme en mal, de ce qui advient aux brebis[488].

La taciturnité consiste en une attitude permanente de silence que le moine doit cultiver. Il s'agit d'un renoncement conscient et volontaire à la parole et à la conversation indépendamment de la valeur morale qu'on peut leur attribuer. Aux yeux du Maître, le véritable disciple attend que l'abbé l'interroge avant d'ouvrir la bouche pour parler. Le devoir du disciple étant surtout l'écoute qui mène normalement à l'obéissance. La raison principale de la garde du silence, c'est d'éviter le péché auquel le bavardage prête toujours le flanc. Sans doute le Maître fait allusion à *l'Épître de Saint Jacques* selon laquelle *« mors et vita in manibus linguae »*[489]. La discipline sévère du silence apparaît chez le Maître comme un motif d'édification spirituelle en communauté. Le moine qui veut prendre la parole pour une raison ou une autre ne peut le faire qu'après avoir reçu la bénédiction de son abbé, celle-ci ayant valeur de

[488] Adalbert de VOGÜE, *op. cit*., p. 393.
[489] *RM,* 8,36.

permission. On ne peut s'empêcher de se poser des questions sur ce qu'était concrètement l'atmosphère communautaire chez le Maître au jour le jour, si l'on prend en compte sa sévère mise en garde finale du chapitre 8 sur la taciturnité :

> « *Quant aux bouffonneries, aux paroles oiseuses et portant à rire, nous les condamnons à la réclusion perpétuelle et nous ne permettons pas aux disciples d'ouvrir la bouche pour de tels propos ».*

Mais, peut-on éradiquer l'humour et la détente de l'esprit de toute institution qui se veut spirituelle sans la priver du coup de cette touche d'humanité qui est source d'équilibre personnel et de bonne humeur en communauté? Dans le cénobitisme des premiers siècles, la gravité et le rire ne semblent pas avoir beaucoup cohabité.

Comme cela était déjà le cas chez Jean Cassien, la Règle du Maître attache une grande importance à l'humilité et à sa pratique effective. Au chapitre 10, le Maître conçoit la pratique de l'humilité dans son monastère sous forme d'une échelle ascétique en 12 échelons. Ce chapitre récapitule toute la conception du combat spirituel chez le Maître. La pratique de l'humilité touche ainsi toutes les dimensions de la vie psychologique, affective et spirituelle de la personne humaine. La pratique de l'humilité engage toute la personne, à la lutte contre les tendances égocentriques qui mènent au péché, à pratiquer le renoncement inconditionnel de soi, dans l'obéissance vécue parfois dans des conditions de graves injustices.

La pratique de l'humilité conduit à la vertu de la patience et à l'effacement de soi, par un souci constant de s'accorder à la Règle commune du monastère et à l'exemple des anciens, fuyant ainsi la singularité qui est la marque de l'orgueil. Le parcours de l'entraînement spirituel qui conduit le moine du premier au douzième degré de l'humilité est en réalité celui de l'acquisition de toutes les vertus chrétiennes. Un tel parcours ascétique reproduit et rend plus perceptible la logique de la grâce divine à l'œuvre au cœur du frère. C'est ce qui justifie la description de cet état de béatitude que le Maître décrit, une fois le moine parvenu au sommet de l'échelle, c'est-à-dire au douzième degré de l'humilité. Le frère peut ainsi faire l'expérience de l'amour de Dieu qui chasse au loin la crainte du jugement et de la «*géhenne*». Le poids de la pratique des préceptes de la Règle laisse la place à l'habitude et au plaisir qu'on éprouve de pratiquer la vertu. Un tel état de béatitude est l'aboutissement du travail de l'Esprit Saint qui purifie le cœur du moine fidèle des vices et des péchés.

La pratique de l'humilité en échelle de douze degrés, intégrant toutes les vertus, monastiques y compris celles que nous venons d'évoquer ci-dessus, obéissance et taciturnité, pose un sceau sur la relation du moine avec l'institution cénobitique mise en place par le Maître. Ce chapitre sur l'humilité nous fait comprendre en définitive que tout le dispositif législatif d'une institution cénobitique, quand bien même il s'avère austère et étroit du point de vue de la sensibilité subjective, comporte toujours une dimension pédagogique par laquelle l'on peut s'acheminer avec succès vers son idéal spirituel. Malgré la trop grande place accordée à l'abbé et la tendance à réglementer la vie quotidienne jusqu'au moindre détail, mettant à mal toute capacité d'initiative personnelle, la Règle du Maître fait preuve d'une réelle connaissance et d'une prise en compte de la personne humaine. Elle allie la discrétion à la rigueur et peut ainsi permettre à la personne du moine de vivre en plénitude son idéal de perfection de la charité et d'accueil du salut de Dieu, en d'autres termes la «vie éternelle». Saint Benoît s'en est inspiré pour écrire la sienne. Il a toutefois corrigé, complété et dépassé la législation cénobitique du Maître. Il s'agit pour nous de montrer comment le passage de la Règle du Maître à celle de saint Benoît et surtout la prépondérance de cette dernière, dès le premier millénaire chrétien en Occident, marque un saut qualitatif dans la maturation du rapport institutionnel « *personne/institution »* au sein de la tradition cénobitique.

II. LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LA « *REGULA MONACHORUM*» DE SAINT BENOIT (480-555): UNE ARTICULATION JUDICIEUSE DU SUBJECTIF A L'ALTERITE.

Contemporain du Maître qu'il ne semble cependant pas avoir connu de son vivant, Benoît (ou le Béni) naît vers la fin du V^e^siècle au nord-est de Rome, dans la région de Nursie. Les chercheurs qui font autorité aujourd'hui, concernant sa vie et son œuvre monastique, situent sa naissance vers 480 et sa mort autour de 555.[490]Benoît a gardé sur sa propre personne une discrétion totale. En dehors du texte législatif d'une exceptionnelle justesse qui lui est attribué, nous ne connaissons Benoît qu'à travers le

[490] Nous suivons ici les indications de J. CAPMAN tirées de son ouvrage «*St Benedict and the sixth century*», p. 135-146. D'autres auteurs repoussent la mort de saint Benoît vers 560 ; cette estimation n'a d'intérêt, nous semble-t-il, qu'en raison d'une meilleure datation chronologique de la rédaction de la Règle bénédictine par rapport à celle du Maître qui lui a servi de source d'inspiration. Les critiques situent communément la naissance de saint Benoît entre 470 et 490 et sa mort vers 547, c'est l'hypothèse que partage Gérard GUYON dans son ouvrage, *La Règle de saint Benoît, aux sources du droit*, Dominique Marin Morin, 2012, p. 28-29.

témoignage qu'en donne le pape saint Grégoire le Grand, dont le Livre II *des Dialogues* est consacré à saint Benoît et à son œuvre. Malgré la grande modestie de l'auteur de la *« Regula Monachorum »* au Prologue et à l'Épilogue de l'œuvre, nous sommes en présence d'un des textes législatifs les plus significatifs de l'antiquité chrétienne[491]Sa justesse et son ouverture ont grandement contribué au développement des institutions religieuses en Occident. Cette règle ne se referme pas sur elle-même, mais elle incite ceux qui la pratiquent à toujours aller plus loin en suivant les enseignements et les exemples d'autres grands témoins de la foi à l'intérieur de la tradition théologique de l'Église-Institution[492]). Benoît fait figure d'un des plus grands législateurs de tout le monachisme chrétien. Il conçoit ainsi sa règle comme une préparation objective à vivre plus parfaitement la Parole de Dieu, mais aussi l'enseignement des docteurs reconnus par la tradition de la foi ecclésiale. Fidèle à tous les grands classiques du cénobitisme dont il avait su recueillir à la fois l'expérience spirituelle et plusieurs dispositions législatives, Benoît considère son œuvre comme un tremplin nécessaire pour celui qui, suffisamment aguerri par l'épreuve de la vie communautaire, peut désormais *« combattre corps à corps »* contre le démon, dans la vie érémitique[493], qu'il continue de considérer comme le sommet de l'expérience monastique :

> *« La Règle de Saint Benoît doit quelque chose à chacune des «législations cénobitiques mères» : de Pacôme, de Basile, d'Augustin, de Cassien et celle, plus ancienne encore de la Regulae Patrum »*[494].

Par une lecture critique de la Règle du Maître, Benoît parvient à harmoniser de façon originale et judicieuse sa propre vision de l'institution cénobitique avec celle de ses prédécesseurs. Ainsi, il ne retiendra de la Règle du Maître que les éléments auxquels il reconnaît une valeur pertinente et universelle dans la mise en œuvre du cénobitisme de son temps. Une œuvre législative porte nécessairement la signature de celui qui l'a

---

[491] "*Quisquis ergo ad patriam caelestem festinas, hanc minimam inchoationis regulam descriptam adiuvante Christo perfice…" Reg M* (73, 8). La réalité va bien au-delà de cette humilité dont saint Benoît fait preuve par rapport à son œuvre. Cette antique législation monastique a contribué au fil des siècles à l'élaboration du droit en Occident, à travers le rayonnement des abbayes bénédictines et l'impact de leur action dans l'espace social et ecclésial. Cette perception que nous faisons nôtre se dégage de l'ouvrage de Gérard GUYON déjà cité.

[492] A la fin de sa Règle, saint Benoît renvoie expressément le moine fervent qui aspire aux sommets de la vie spirituelle à revenir sur la Parole de Dieu, à explorer la doctrine de saint Jean Cassien ainsi que la Règle de saint Basile, sans oublier l'enseignement d'autres grands maîtres de la foi catholique pleinement reçus dans l'Eglise, on peut penser ici à saint Ambroise de Milan et à saint Augustin.

[493]*Reg. M.,* 1: «*De generibus monachorum».*

[494] Adalbert de VOGÜE, *La Règle de Saint Benoît*, *Du Prologue au chapitre* 7, Paris, Cerf 1972, t. 1, p. 33.

élaborée, mais aussi des idéaux et des rêves qui sont les siens sur les hommes ou le monde ambiant. La Règle du Maître et celle de Benoît esquissent ainsi d'une certaine manière le portrait psychologique et spirituel de chacun des deux législateurs. Alors que le Maître nous offre une personnalité plutôt angoissée, suspicieuse, à la limite de la paranoïa, Benoît apparaît « *flegmatique, un secondaire actif, un non émotif impressionnant* », comme le qualifie si bien Dom Adalbert de VOGÜE, grand commentateur des Règles monastiques. Saint Benoît cherche souvent à balancer et à contrebalancer les points de vue comme les prises de position pour obtenir l'harmonie avant toute chose. Il cherche la paix comme la valeur par excellence[495].

A. L'INTUITION INSTITUTIONNELLE DE SAINT BENOIT

Il existe entre le Maître et Benoît une différence de perspectives notable. L'œuvre du Maître se donne comme une autorité référentielle auto-suffisante. Conscient d'être lui-même fidèle à la tradition, le Maître n'invite pas son lecteur à demander aux «Pères» antérieurs à lui des leçons supérieures. Benoît se situe différemment vis-à-vis de la tradition cénobitique et vis-à-vis de ses contemporains. Entre le Maître et Benoît, il s'introduit comme une perte de confiance en soi qui est en réalité l'émergence d'une nouvelle conscience historique. La volonté institutionnelle auto-suffisante perd en assurance et prend le risque du tâtonnement, caractéristique d'une loi attentive à la vie comme maîtresse d'expérience. Son institution cénobitique se veut délibérément ouverte au sein d'une société en dégénérescence (l'Empire romain court à sa fin) qui marquait de ses soubresauts la nature et le devenir du monachisme, tel qu'il se profile aux yeux de Benoît vers la fin de son siècle. La mise au point de son institution cénobitique se fait sur un arrière fond de nostalgie d'un âge d'or de la vie monastique révolu. « *La petite règle pour débutants* » entend donc proposer à la moyenne ordinaire des contemporains de Benoît, c'est-à-dire à des gens quelconques, sans nulle présomption d'héroïsme moral, des pécheurs conscients de l'être en fin de compte, une occasion stable et pérenne d'effort en vue d'une vie bonne, dont le fondement et l'épanouissement se trouvent en Dieu lui-même. C'est ce Dieu que le moine est appelé à chercher humblement, nuit et jour, dans la pratique assidue de l'obéissance et de l'humilité, sous

[495] Benoît STANDAERT, « Benoît et le Maître » *in Collectanea Cisterciensia*, n° 73, 2011, p. 321-334.

la conduite de l'Esprit de Dieu qui seul, est capable de conduire le moine dans la liberté et la perfection de l'amour[496].

Loin de se l'approprier, Benoît s'éclipse derrière son œuvre. Sans doute, se considère-t-il comme une simple cause instrumentale dans une œuvre institutionnelle dont il perçoit pertinemment la double finalité : spirituelle et eschatologique. Dans l'élaboration même de son institution, saint Benoît entend démontrer qu'il n'y a en fin de compte qu'un auteur de la Loi, le « *Seigneur Christ* » comme il l'appelle. L'abbé, interprète autorisé de la Règle est doté, d'un pouvoir immense qui peut surprendre. Il est même appelé *« Christ* » par la communauté de ses moines. Il en tient la place au cœur de la communauté monastique. C'est parce que l'abbé œuvre, non pas dans la société civile mais dans l'entre deux du monde et de Royaume, qu'il tient, à l'instar du Christ, les deux sceptres royaux de la justice et de la miséricorde[497]En effet, « *l'École du service du Seigneur* », nom que Benoît donne à son institution dès le début de sa Règle, n'est rien d'autre qu'une pédagogie de mise en route du moine, en lien avec ses frères, vers la vie éternelle. Attente que Benoît exprime sous forme de prière à la fin du chapitre 72 consacré au « *bon zèle par lequel les moines doivent aller à Dieu ».* C'est la communauté cénobitique toute entière qui est appelée à entrer dans la vie éternelle de par sa constitution même comme famille ou *« maison de Dieu* ».

La finalité de cette institution est eschatologique parce que le rapport de la personne individuelle à l'institution cénobitique, dans la mesure où il est vécu dans la vérité, l'honnêteté et la fidélité, rappelle le rapport du chrétien au corps ecclésial et surtout à la personne du Christ. Une telle relations 'ouvre à la glorification de Dieu, à laquelle renvoie la petite phrase de saint Benoît au sujet de la bonne gestion des produits

---

[496] Notre réflexion s'appuie sur l'analyse de la Règle de saint Benoît en plusieurs volumes par Adalbert de VOGÜE : *La Règle de saint Benoît*, (Prologue – chap. 7), Paris, Cerf, (*SC,* n° 181), t. 1, 1972 ; *RSB*, (*chap VIII-LXXIII*), Paris, Cerf, (*SC*, n° 182), t .2, 1972 ; *RSB*, (*Instruments pour l'étude de la tradition manuscrite*), Paris, Cerf, (*SC*, n° 183), t. 3, 1972 *; RSB*, (*Commentaire historique et critique, Parties I-III*),Paris, Cerf, (*SC*, n° 184), t. 4, 1971, *RSB*, (*Commentaire historique et critique, Parties IV-VI*), Paris, Cerf, (*SC*, n°185), 1971 ; *RSB,* (*Commentaire historique et critique, Parties VII-IX et Index*), Paris, Cerf, (SC, n° 186), 1971 ; RSB, (*Commentaire doctrinal et spirituel*), Paris, Cerf, (Centre national des Lettres), t. 7, 1977.

Voir aussi les traductions modernes de la Règle en Français, Lucien Regnault, *la Règle de saint Benoît*, Traduction Nouvelle pour le 15ème centenaire, Éd. de Solesmes, 1980 ; *La Règle de saint Benoît,* Traduction de Philippe Schmitz, Valogne, 1987.

[497] Cf. Gérard GUYON, *la Règle de saint Benoît*, *op. cit.,*p. 138.

du monastère, surtout lors de la fixation des prix de ventes[498] : *« Afin qu'en toute chose, Dieu soit glorifié* ». Tel est finalement le but ultime visé par la mise en œuvre de l'ensemble des dispositions et prescriptions de la Règle de saint Benoît. La dimension religieuse imprègne toute la législation mise au point par saint Benoît dans sa Règle, c'est même cette dimension religieuse qui imprime à la législation bénédictine toute son orientation et lui confère sa signification ultime et fondamentale :

> « Dans la Règle, *la confusion du droit humain et de la justice divine s'y exprime d'une manière inégalée comme si le christianisme trouvait dans la vie monastique une occasion et un lieu propice à une forte incarnation de Dieu dans la vie des hommes et dans leurs relations avec leurs semblables, la divinisant jusqu'à sa sphère intime* »[499].

Cette glorification divine n'est pas opposée au projet existentiel de l'homme, mais va de pair avec le salut de ce dernier, envisagé aussi bien sur le plan singulier que sur le plan communautaire.

L'institution cénobitique de saint Benoît s'est édifiée sur fond de pessimisme historique pourrait-on dire. La décadence sociale causée par les invasions barbares en Italie s'accompagnait d'une perte de vitalité et de beaucoup de relâchement dans le cénobitisme traditionnel. A défaut d'organiser une croisade institutionnelle systématique en vue de relever le niveau et la qualité morale du monachisme de son époque, Benoît s'astreint à ne rien instituer de « *pénible ni de pesant »*[500]L'institution que Benoît met au point comporte une vision morale globale :

> « Elle *veut seulement arrêter une décadence, corriger certains vices et conserver la charité. Ce minimum institutionnel sera dépassé, espérons-le, par les générosités individuelles. En imposant à la communauté cette observance*

---

[498] «*In ipsis autem prettiis non subripiat avaritiae malum, sed semper aliquantulum vilius detur quam ab aliis saecularibus daris potest. Ut in omnibus glorificetur Deus», Reg. M.* (57,7-9). Cette exigence de saint Benoît invitant ses moines à vendre les produits de l'artisanat monastique à un prix honnête, voire légèrement inférieur aux cours établis dans le marché séculier, met en lumière deux valeurs fondamentales de l'éthique chrétienne et monastique : le moine doit toucher et gérer la création avec mesure et respect parce qu'elle est œuvre de Dieu et lui appartient en dernier ressort. Par ailleurs, le moine doit reconnaître dans ce que produit le monastère, quand bien même il s'agirait du résultat immédiat de son travail personnel, l'expression réelle de la bonté et de la gratuité de Dieu pour lui et pour ses frères. A travers la transaction commerciale, Benoît engage ainsi le moine à traduire aux autres quelque chose de cette générosité de Dieu exprimée par le fruit du travail communautaire. « *Dieu peut être ainsi glorifié en toute chose* », même dans le commerce.

[499] *Ibid.*, p. 183.

[500] *Reg. M.* (Prol., 46)

indispensable, en empêchant l'institution cénobitique de descendre plus bas, on formera des hommes capables et désireux de monter plus haut »[501].

Ce pessimisme historique et institutionnel tranche avec la vision très large, positive et optimiste que Benoît a de la nature humaine. Son anthropologie est naturellement tributaire de celle des Pères de l'Église ; elle se réclame à ce titre, de la Bible elle-même avec laquelle Benoît avait une grande familiarité et qu'il cite fréquemment dans sa Règle. La personne humaine à laquelle s'adresse la lettre de la Règle est un homme du commun, éventuellement un fils de noble, ou quelque clerc désireux de se fixer au monastère. Dans tous les cas, il s'agit de quelqu'un qui veut changer de vie et progresser vers la charité qui est la perfection de la vie selon l'Évangile. Cette personne est un composé d'âme, de corps et d'esprit. C'est un être de liberté que sollicite la *« Regula Monachorum* » pour un engagement responsable et volontaire dans l'institution, identifiée ici au monastère lui-même. La mémoire, l'imagination, la volonté et l'intelligence du sujet humain apparaissent comme autant de facultés engagées dans l'expérience monastique de la conversion de vie et dans la croissance en vertus monastiques. S'il reste profondément marqué par l'expérience du péché, caractérisée par l'égarement dans la désobéissance et l'orgueil, la personne humaine jouit de cette capacité foncière d'écoute et d'adhésion active à la Parole de Dieu dont la puissance, par l'Esprit, opère en lui la conversion et la croissance spirituelle. L'homme reste pour Benoît un être de potentialité spirituelle continue, sans limite et si limite il y a, ce n'est rien d'autre que l'horizon de la vie éternelle qui signe une vie de communion avec Dieu en son mystère.

Là où la Règle du Maître accordait une place prépondérante à l'ordre du mérite en communauté, la législation de saint Benoît met l'accent sur le bien moral des personnes concrètes, leur salut. Les diverses prescriptions de la Règle, et plus précisément son « code pénal», ne perdent jamais de vue ce but spirituel du salut des personnes. Les mesures disciplinaires extrêmes que sont les excommunications et finalement l'exclusion définitive du coupable sont à regarder comme des procédures médicinales et pastorales qui visent l'amendement du fautif et sa réintégration dans la communion fraternelle. Et si l'inaptitude à une remise en cause de soi, en d'autres termes, la rébellion caractérisée, est censurée par l'amputation et le renvoi du sujet égaré, c'est

---

[501] Adalbert de VOGÜE, *La Règle de Saint Benoît*, *op. cit*., p. 40.

encore pour préserver l'ensemble de la communauté d'une contagion morale néfaste pouvant compromettre tout l'idéal de vie communautaire. Dans l'ensemble de son œuvre, Benoît manifeste habituellement une grande attention aux personnes vivant au monastère et à leur différence de statuts. Son souci permanent, comme il l'exprime quand il aborde les devoirs de l'abbé, c'est de tout mettre en œuvre pour que « *les forts désirent faire davantage et que les faibles ne se dérobent pas* »[502]. Sa sollicitude pour les enfants, les malades et les vieillards du monastère est telle qu'elle amène Benoît à plusieurs reprises à faire des concessions assouplissantes pour ces catégories de personnes en matière de jeûnes, de repas et de soins à recevoir pour leur bien-être, dont dépend leur participation et leur insertion dans la communauté. Cette sollicitude et cette bienveillance de saint Benoît pour la faiblesse inhérente à la condition humaine comportent des limites que lui imposent certaines attitudes contraires à la nature de la vie communautaire telle que la tendance à l'appropriation[503] ou encore le murmure[504]. Le premier de ces vices porte atteinte à l'essence même de la vie cénobitique fondée sur l'interdépendance que l'obéissance à l'abbé et aux frères rend possible. Le second mine le ciment de la cohésion communautaire en s'infiltrant partout comme un poison qui ronge la confiance mutuelle nécessaire à la concorde et à l'unité dans la charité[505].

B. L'INTERACTION HARMONIEUSE DES TROIS COMPOSANTES DU CENOBITISME

Dans sa Règle, Benoît a réussi à intégrer en les articulant les unes aux autres les trois composantes fondamentales du cénobitisme que sont la Règle, la communauté et l'abbé. La Règle est cette base législative de référence pour tous les membres de la communauté[506]. S'en était-il aperçu lui-même ? Mais il nous semble que l'intuition fondamentale qui a guidé saint Benoît dans la mise en place de sa législation

---

[502] *RB* .(64,19): « *…sic omnia temperet ut sit et fortes quod cupiant et infirmi non refugiant*».

[503] Saint Benoît qui n'a pas écrit de traité sur la *pauvreté*, a cependant une très haute idée de la désappropriation à laquelle le moine est tenu de par sa radicale donation à Dieu. Il le lui rappelle à la fin de son engagement par la profession monastique (Chap. 58, 25) : « *Le frère doit savoir dès cet instant qu'il ne peut même plus disposer de son propre corps* ». Le chapitre est entièrement consacré à cette désappropriation qui interdit au moine de faire sien un quelconque bien du monastère, même d'un moindre objet comme le stylet ou la tablette d'écriture. En effet, tout est commun à tous dans le monastère. S'approprier quelque chose, c'est tomber dans un vice que Benoît dénonce avec vigueur et qualifie de *« détestable, de mauvais »* et qui appelle la correction : *«… Huic nequissimo vitio deprehensus*» cf. *RB* (.33, 7).

[504] Le murmure comme l'appropriation personnelle des biens du monastère, constitue l'un des vices les plus corrosifs à l'égard de la vie fraternelle. Saint Benoît les sanctionne par un châtiment qu'il qualifie de « *sévère* », sans pourtant le spécifier puisqu'il en laisse le soin à l'abbé du lieu. Cf. *RB* chap. 34

[505] *RB* (5,17-1).

[506] Nous renvoyons à l'ouvrage de Michael CASEY et David TOMLINS, *Introduction à la Règle de saint Benoît*, Bégrolles en Mauges, Bellefontaine, 2013.

monastique a contribué à jeter les fondements du droit tel que celui-ci allait s'affirmer et s'enrichir dans l'Église et dans les sociétés politiques et civiles de l'Occident. Le projet de fond dans la législation de la *« Regula Monachorum »* est de restaurer et de réussir la double relation verticale et horizontale, constitutive de la personne humaine. La loi de la Règle entend rénover en la restaurant, la relation de l'homme pécheur avec Dieu. Dans le même temps et le même mouvement, cette loi veut soigner de façon qualitative le rapport de la personne humaine avec ses semblables, constitués avec elle en société et enfin le rapport de la personne avec le monde dans lequel elle s'insincère en permanence. La *« Regula Monachorum »* pose ainsi les fondements de la *« normativité »* dans le droit en son acception générique. Ici, nous rejoignons Pierre LEGENDRE dans son approche *Sur la question dogmatique en Occident* quand il affirme :

> « *Il est essentiel d'envisager le droit d'abord pour ce qu'il est dans l'histoire humaine : un certain mode d'accès à la normativité. Autrement dit, le droit s'offre à nous comme type d'organisation normative »*[507].

Tous les frères dans le monastère sont tenus de la mettre en pratique à commencer par l'abbé. Pour ce dernier, saint Benoît reprend les directives du Maître en les adaptant à sa propre vision pastorale. Ici, l'abbé reste certes au centre de la communauté, mais son autorité est mieux délimitée et encadrée par les exigences et les devoirs que la Règle énonce à son endroit. La Règle définit tout autant les privilèges et les droits de l'abbé que ses obligations à l'égard de chaque frère et de la communauté dans son ensemble.

Aux yeux de Benoît, l'abbé du monastère est avant tout un père au sens spirituel et plénier du terme. L'autorité dont il jouit au sein de la communauté a pour fin de permettre aux moines de mettre en œuvre les prescriptions de la Règle compte tenu des possibilités et des conditions de chacun. Elle favorise ainsi la croissance des uns et des autres dans une vie de vertus monastiques jusqu'à l'entrée de toute la famille monastique dans la vie éternelle :

> *« La mission de l'abbé est d'être, par sa manière de vivre, un exemple d'application de la loi. C'est alors que ses exhortations pourront être, tantôt sévères, tantôt pleines de mansuétude, selon qu'il aura éprouvé lui-même les*

---

[507] Pierre LEGENDRE, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard, 2008, p.124. Gérard GUYON dans son ouvrage déjà cité, soutient aussi la thèse du rôle fondateur de la *Règle de saint Benoît* dans le développement historique du droit en Occident.

difficultés d'obéir strictement à la loi. La fonction de la loi est d'être indicative, de donner des lignes directrices. Mais pour de nombreuses questions, la lettre de la Règle peut s'effacer parce que la complexité de la vie des communautés s'oppose à la rigidité du texte écrit. L'exigence fondamentale, qui marquera fondamentalement le droit canon et la loi civile, la «reverentia legum», si importante pour les juristes romains du droit classique, prend plutôt la forme d'un rappel solennel à la conscience, que la soumission aveugle à un faisceau de règles. La Règle offre un exemple singulier entre la loi et le gouvernement. Elle élabore à sa manière un modèle de conciliation entre les exigences du pouvoir et le nécessaire respect de la liberté. C'est dans l'intime de la conscience humaine, lieu où s'applique in fine la règle du droit, que se trouvent les freins sur lesquels il faut agir »[508].

Si l'abbé dans la Règle du Maître est avant tout un «docteur», ayant rang après les «apôtres» et les «prophètes», comparable aux évêques, l'abbé selon saint Benoît est avant tout pasteur. *« Il tient la place du Christ dans le monastère*[509]*»*. À ce titre, l'abbé se doit d'être l'expression de l'attention et de la bienveillance du Christ envers ce *«pécheur-en-voie-de-conversion »*[510] qu'est le moine. C'est comme pasteur et comme médecin des âmes que l'abbé de Benoît assume l'essentiel de sa charge au sein de sa communauté. Les chapitres qui composent le «code pénal bénédictin »[511]le montrent suffisamment :

« L'examen de l'infraction est toujours second. Le but premier de l'enquête est de promouvoir les meilleures conditions d'une conversion agissant sur la conscience. C'est en atteignant celle-ci que l'on pourra obtenir le meilleur gage de la rééducation et de la réinsertion du coupable. La dignité de la personne exige que le délinquant puisse comprendre sa faute et, saisissant

---

[508] Gérard GUYON, *La Règle de saint Benoît*, *op. cit*., p. 103.
[509]*RB* (2,2).
[510] Cette expression a l'avantage de souligner la dynamique de la vie spirituelle qui s'offre au moine comme un idéal vers lequel il mobilise toutes les potentialités de son être en vue d'une croissance progressive, mais jamais achevée, de toute sa personne selon l'Évangile. Ce qui est demandé à celui qui se présente pour mener la vie monastique dans un monastère, ce n'est pas d'être un saint, mais d'avoir la disposition fondamentale de marcher sur le chemin de l'Évangile dont la Règle est une des expressions privilégiées et le monastère le cadre humain approprié pour sa mise en œuvre.
[511] Nous utilisons cette expression dans un sens purement analogique par rapport à celui du droit civil ou ecclésiastique. Nous voulons seulement souligner que ce vieux document de la « *Regula Monachorum* » qui précède et prépare l'élaboration du droit moderne en Occident est aussi celui qui a le plus durablement inspiré le droit canonique après le droit romain. La législation de la Règle de saint Benoît présente toutes les caractéristiques fondamentales du droit. Saint Benoît garantit les droits du moine tout au long de sa Règle. Il établit également les devoirs et les obligations du moine vis-à-vis de ses frères et de l'institution monastique en général. Mais le moine qui contrevient aux dispositions qui fondent l'orientation d'ensemble de la vie monastique est, en vertu même de la Règle, soumis aux mesures disciplinaires prévues. C'est cette série de mesures en plusieurs Chapitres que nous nommons « code pénal ». Les peines prévues par la Règle ne sont aucunement vindicatives ; elles ne visent pas une réparation qui va dans le sens de la restitution. L'ensemble des dispositions du « code pénal de la Règle » a pour seule finalité l'amendement moral et spirituel du coupable. Ces dispositions pénales ont un but médicinal.

alors l'autorité et la valeur du jugement porté sur lui, l'accepte et s'en délivre »[512].

Même la qualité d'enseignant dévolu à l'abbé chez le Maître, que saint Benoît prend lui aussi en compte, n'a d'autre finalité que de favoriser la croissance des frères dans la vie divine. La figure de l'abbé conjugue chez saint Benoît la fonction du père spirituel des temps anachorétiques et celle de l'abbé organisateur, mise en place dans le monachisme pacômien. Ainsi l'abbé selon la Règle de saint de Benoît est le principe d'organisation de son monastère :

« Dans sa filiation augustinienne, la Règle de saint Benoît a construit un type politique, social et économique, alliant au plus près du possible, les exigences de la Cité terrestre et de la Cité céleste. Elle a inscrit le nom et les prérogatives du serviteur de la loi au plus haut sommet, en lui donnant la lourde charge des personnes et des biens »[513]

Une telle organisation repose sur plusieurs officiers et collaborateurs, choisis en fonction de leurs qualités, de leurs compétences et de leur assimilation subjective des prescriptions de la Règle. La Règle attend de l'abbé qu'il soit un expert, non seulement dans l'enseignement des choses divines, mais aussi dans une connaissance juste et objective de ses frères. Cette connaissance est à la base de la collaboration que l'abbé peut demander aux membres de la communauté et de la confiance qu'il peut leur manifester en leur confiant des obédiences pour le service et la bonne marche de la communauté.

La communauté cénobitique selon saint Benoît a une consistance propre. L'existence de la communauté se justifie à partir de la volonté institutionnelle du Benoît législateur cherchant à fonder une *« École du Service du Seigneur »*[514]. Ce lieu d'entraînement dans l'art spirituel est une institution à vie, où la personne s'engage librement à chercher Dieu, dans la compagnie fraternelle de ceux-là qui ont fait le même choix et aidée par eux sur ce chemin qui va de la « *lâcheté de la désobéissance* » [515] et s'épanouit, par la pratique de l'obéissance et des autres vertus monastiques, à

---

[512] Gérard GUYON, *la Règle de saint Benoît*, *op. cit.,* p. 121.
[513]*Ibid.*, p.184.
[514]*RB* (*Prol*. 45-46).
[515] Saint Benoît utilise cette expression dans le verset 2 du Prologue de la Règle quand il situe le propos et la finalité de son institution. Cette expression signale aussi l'anthropologie biblique qui est en arrière-fond de la pensée spirituelle de saint Benoît. L'homme auquel il s'adresse au début de la Règle est bel et bien « l'héritier » solidaire et le descendant d'Adam qui, dans *Gn* (3,6) s'est révolté contre Dieu au début de la

travers la course continue sur le chemin des « *commandements de Dieu*, *le cœur tout dilaté d'un indicible amour »*[516]. L'institution mise au point par saint Benoît est constituée de personnes unies les unes aux autres par des liens qui sont tout à la fois juridiques, évangéliques et spirituelles, fondés sur le même engagement à pratiquer une règle commune et à avoir les uns à l'égard des autres des attitudes fraternelles porteuses de la charité évangélique. La dynamique communautaire ainsi mise en place est une force d'immersion des personnes dans un corps, un groupe social multidimensionnel de même idéal. C'est en se donnant à sa communauté que la personne trouve aussi son compte. L'objectif de l'ensemble, ou l'idéal communautaire c'est de rendre chaque personne disponible aux autres, sensible et à l'écoute de chacun, pour favoriser la croissance d'un climat propice à la quête de la vie et du bonheur véritable, c'est-à-dire de Dieu lui-même, motivation fondamentale qui détermine le choix d'entrer au monastère. La communauté cénobitique de Benoît a en elle-même une valeur propre, une finalité qui, sans l'opposer à l'Église institutionnelle et hiérarchique, se distingue d'elle par un style de vie, une organisation et un idéal propre. Benoît fera même preuve de plus d'audace et d'ouverture par rapport au Maître en accueillant des clercs dans son institution et en permettant à l'abbé de faire ordonner tel ou tel de ses disciples pour les besoins du monastère. A sa base, l'institution cénobitique de Benoît reste un mouvement laïc proposé à tout chrétien pour lui permettre de vivre pleinement la grâce de son baptême et l'Évangile dans le cadre spécifique d'une communauté de cénobites, unis entre eux par des liens de la charité et de fraternité.

Dès le premier chapitre de sa règle, Benoît désigne clairement les moines cénobites comme les seuls destinataires de sa législation et justifie son choix en soulignant ce qui, à ses yeux, fait l'excellence morale de cette classe de moines : vie commune, pratique d'une règle et dépendance de l'abbé. Il importe donc de voir comment la personne individuelle se situe à l'intérieur de cette législation cénobitique très typée qu'est la *«Regula Monachorum*».

---

création. L'homme dans sa condition naturelle se trouve ainsi dans un état de désobéissance qui est en réalité une « *lâcheté »* par rapport à sa vocation fondamentale et originaire de se recevoir continuellement de Dieu, sa véritable source d'être. En s'inscrivant librement à l'« *École du service du Seigneur* » qu'est le monastère, le moine s'engage dès le départ à vivre une *relation d'obéissance à Dieu*. Cette obéissance du moine, louée par saint Benoît, actualise en Église dont la communauté est le signe, l'obéissance du Christ au Père.

[516]*RB* (*Prol*. 49): *«Dilatato corde, inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei»*

C. LA RELATION DU MOINE A L'ABBE DANS LA « *REGULA MONACHORUM* »

Une petite phrase du directoire de l'abbé traduit bien ce qui est en jeu dans la relation du moine avec son abbé : « …*studeat plus amari quam timeri* »[517].L'abbé est justement celui dont l'autorité pastorale est destinée à faire vivre à la personne du moine cette heureuse mutation qui vade la crainte servile liée à la transgression et à l'état de pécheur vers cet épanouissement de la personnalité profonde dans la perfection de la charité. Cette croissance dans l'amour de charité est en réalité source de maturité et de liberté pour la personne. La relation du moine à l'abbé chez saint Benoît est placée d'emblée sous le signe de la foi et de la confiance, empreinte de respect pour la fonction spécifique que l'abbé assume au sein de la famille monastique *« puisqu'il tient la place du Christ dans le monastère »*[518]. La relation du moine à son abbé s'exprime donc de façon juridique par l'obéissance que le moine lui doit. Elle fait l'objet d'un vœu explicite que le moine formule au moment de son engagement par la profession monastique. Obéissance que saint Benoît relie à la personne du Christ lui-même en citant *saint Luc* (10,16) : *« Qui vous écoute m'écoute* ». Inscrite dans la logique même de l'engagement initial du moine de s'offrir radicalement à Dieu, l'obéissance monastique est motivée non seulement par la *« crainte de l'enfer* » (le point de vue du Maître que Benoît adopte tout en le dépassant dans sa Règle), mais surtout par le désir pressant d'embrasser la vie éternelle. Aussi, Benoît reprend-t-il les qualités propres de cette obéissance monastique déjà élaborées dans la Règle du Maître, qualités enracinées dans la tradition monastique primitive: obéissance « *sans lenteur, sans tiédeur, sans murmure ni réponse négative »*[519].

Benoît exige même davantage du moine en matière d'obéissance. L'obéissance formelle dont pourrait se contenter la lettre de la Règle n'est en réalité qu'une exigence minimale, un point de départ pour une démarche qui engage plus radicalement puisqu'elle englobe aussi bien l'acte extérieur que les dispositions intérieures de celui qui obéit. Le moine est invité par Benoît à obéir de « bon gré ». L'expression qu'il

---

[517] *RB Chap.*64.
[518] *RB,* 2.
[519]*RB* (5, 14).

utilise est *« cum bono animo »* qu'il oppose à *« cum malo animo »*[520] qui traduit l'attitude du « *murmurateur*» qui subit l'ordre reçu et s'y plie avec amertume et tristesse. L'obéissance de bon cœur n'est autre chose que l'obéissance joyeuse à laquelle Benoît se réfère en citant (2 Cor, 9,7): *« Dieu aime celui qui donne avec joie »*. L'obéissance du moine à l'égard de l'abbé exprime le don de la personne à Dieu à travers la médiation humaine spécifique qu'est l'abbé. Un tel don de soi-même à Dieu se vit dans le contexte de l'amour qui à la fois suscite et parachève ce don. Telle que la conçoit saint Benoît, l'obéissance du moine est essentiellement religieuse même si elle comporte une dimension de soumission effective. « *L'obéissance comme subordination est aussi un terme analogue, qui recouvre des réalités diverses. Ainsi elle peut être notamment celle du moine qui, prenant exemple sur l'obéissance du Christ à la volonté de son Père, se soumet à Dieu, à la Règle, au souverain pontife, à l'abbé. On la désigne alors sous l'expression d'obéissance religieus*e »[521].

Le réalisme de saint Benoît l'amène toutefois à considérer les circonstances de crises qui peuvent affecter les rapports d'obéissance du moine à son abbé. La Règle envisage deux cas de figure particulièrement sensibles. Au *quatrième degré de l'échelle de l'humilité* du chapitre 7, le frère se voit imposer des *« choses contrariantes, voire des injustices de toutes sortes ».* Alors qu'à vues humaines, l'occasion paraît justifier toutes protestations pouvant aller jusqu'à la rupture du lien monastique et spirituel qui relie le frère à la communauté, Benoît conseille au moine de tenir bon, d'embrasser la patience, en silence, du fond de sa conscience et de *« supporter le Seigneur »*[522]. Dans de telles circonstances de crise de l'obéissance, le moine doit garder en vue la valeur évangélique de la persévérance et la perspective non moins évangélique du salut qui lui est associé[523]. Au chapitre 68, Benoît revient sur le même sujet de l'obéissance devenue difficile. Cette fois, il s'agit du cas où le frère estime l'ordre reçu bien au-delà de ses possibilités. La *« Regula Monachorum »* invite le moine à entrer en dialogue avec son abbé pour lui exposer avec patience et humilité les raisons pour lesquelles l'ordre lui paraît irréalisable. Si au terme de l'entretien, l'ordre du supérieur est maintenu, le moine

---

[520] *RB* (5,17-19).
[521] Jeanne-Marie TUFFERY-ANDRIEU, « L'Engagement religieux, Approche comparée sur l'obéissance canonique et sur la subordination juridique », *inDroit et Religion en Europe*, Étude en l'honneur de Francis Messner, Presses Universitaires de Strasbourg, 2013, p. 309.
[522] « *Confortetur cor tuum et sustine Dominum » RB* (7,37).
[523] Saint Benoît cite ici *Mt.* (10, 22) : « *Celui qui tiendra jusqu'à la fin celui-là sera sauvé ».*

doit y discerner un bien pour lui et s'engager à son exécution. Il le fera par amour, ayant placé sa confiance en l'aide de Dieu, précise saint Benoît.

La visée ultime de la pratique de l'obéissance c'est l'amour de Dieu qui, dans l'expérience cénobitique, est toujours vécu dans et à travers les médiations humaines que sont à la fois l'abbé et les frères.C'est au nom de cet amour que l'obéissance apparaît ici comme une exigence absolue dont l'exécution, très difficile en certaines circonstances, engage et mobilise autant la volonté que la liberté de la personne. La relation du moine à l'abbé, fondée dans l'engagement à l'obéissance, dépasse de loin la soumission formelle à un ordre quelconque ; elle est de l'ordre du service de charité dont l'abbé est le récepteur en raison de sa charge pastorale. Ainsi, l'amour dont le moine aime son abbé se rapporte à Dieu lui-même qui en est la source et le couronnement. Un amour qui doit être à la fois *« chaste et sincère* », rappelle saint Benoît.

La relation du moine à l'abbé a pour pendant la relation de l'abbé au moine. A maintes reprises, saint Benoît place l'abbé face à sa responsabilité pastorale, lui rappelant qu'il a des comptes à rendre à Dieu sur la qualité de son enseignement, sur l'obéissance de ses disciples[524], sur la vie de chacun de ses frères et sur la sienne propre. En effet, saint Benoît ne manque pas de rappeler à l'abbé sa propre fragilité et la nécessité dans laquelle il se trouve en tant que moine, de s'amender de ses propres défauts. C'est encore cette conscience de sa fragilité personnelle qui doit l'incliner à la miséricorde, à la mesure età la discrétion quand il faut corriger l'un ou l'autre de ses frères.

> *« Si le Père Abbé devient un gendarme, le monastère cessera d'être une École du service du Seigneur. Il deviendra une gendarmerie ou un bagne au lieu d'être une maison de Dieu. C'est pourquoi saint Benoît cherche à convaincre l'abbé qu'il doit se souvenir de la manière dont on l'appelle et réaliser par ses actes le nom qu'il porte »*[525].

Il doit faire preuve d'une charité égale envers chacun de ses frères, sans se laisser aller à des considérations uniquement humaines, fondées sur le prestige ou la condition sociale. Les seules distinctions qu'il peut opérer parmi ses disciples doivent se justifier

---

[524]*RB* (2,6.37-38).
[525] Dom Olivier QUENARDEL, *Introduction à la vie priante, Entretiens avec Véronique Dufief*, Paris, Salvator, 2011, p. 69.

uniquement par l'excellence personnelle dans la pratique des vertus monastiques, ce que la Règle du Maître avait déjà bien saisi en son temps.

Expert en humanité, l'abbé selon saint Benoît doit s'adapter parfaitement au tempérament particulier de chacun pour donner à l'ensemble de profiter de son action pastorale diversifiée et conforme aux préceptes divins. Il doit offrir une vie personnelle exemplaire qui soit éclairante pour les esprits simples et prodiguer en temps utile de sages admonestations pour ceux qui sont en mesure d'en profiter, et quand c'est nécessaire, administrer la peine des coups aux sujets bornés et rustres. L'égale charité envers tout le monde et la capacité d'adaptation *« aux dispositions et à l'intelligence de chacun »* font de l'abbé un pasteur à l'image du Christ, Bon Pasteur[526]. C'est cet amour pour les personnes individuelles et pour la communauté dans son ensemble qui motive l'action pastorale de l'abbé. L'amour de l'abbé pour la communauté est de nature théologale et transcende les considérations toutes humaines liées aux talents subjectifs, à l'efficacité matérielle ou artistique ou tout simplement au charme ou à la sympathie que suscite telle ou telle personne. La relation de l'abbé à chacun des frères est motivée par cet amour de sollicitude en quête du bien moral de chacun, c'est-à-dire de son salut au plan humain et spirituel. L'action pastorale de l'abbé selon saint Benoît est toute ordonnée à une communion fraternelle qui guérit les personnes et renforce les liens interpersonnels des membres de la communauté dans sa marche spirituelle à la suite du Christ[527].

D. LA RELATION DU MOINE A LA REGLE

La Règle de Saint Benoît représente ce lien qui tient ensemble les deux autres composantes du cénobitisme que sont la communauté et l'abbé. La Règle est cette instance juridique à laquelle tout le monde est soumis dans le monastère, l'abbé compris. En effet, l'enseignement de l'abbé, ses ordres comme sa propre conduite doivent inciter les moines à vivre en conformité sinon avec la lettre, en tout cas, avec l'esprit de la Règle. La relation du moine à la Règle bénédictine se caractérise par un souci de responsabilité, de cohérence avec soi-même et de fidélité vis-à-vis d'une institution librement choisie. Cette relation suppose à la base une connaissance objective

[526] *RB* 27.
[527] Cf. le Pape François, *La joie de l'Évangile*, *Exhortation apostolique*, Parole et Silence, 2013; p. 59.

du contenu de la Règle, d'où la recommandation de saint Benoît de faire lire la règle en entier au postulant à maintes reprises pendant son année de probation pour lui faire savoir à quoi il s'engage[528]. De la même manière, saint Benoît demande à l'abbé de faire lire régulièrement la Règle en communauté pour que personne ne puisse s'en excuser en prétextant son ignorance. Le rapport du moine à la Règle est essentiellement celui de l'obéissance tant à la lettre de celle-ci qu'à l'esprit qui s'en dégage et que l'enseignement de l'abbé rend manifeste.

La *« Regula Monachorum* » de Benoît est cet outil juridique qui permet au moine de traduire son idéal d'une vie vertueuse et évangélique dans la réalité concrète de son existence personnelle et communautaire. L'organisation matérielle de la journée monastique, prévue par la Règle, vise la mise en œuvre de l'entraînement spirituel tant au niveau de l'individu qu'au niveau de l'ensemble de la communauté, de manière à favoriser une vie authentiquement religieuse et évangélique. Au chapitre 48, Benoît structure la journée monastique autour de deux pôles constitutifs du temps cénobitique : « *l'Œuvre de Dieu* » ou l'Office divin et le travail, celui-ci comprend tout à la fois l'activité spirituelle.et intellectuelle qu'est la « *lectio divina »* et les occupations manuelles. La Règle bénédictine se révèle pour ainsi dire *« fondatrice d'une structure chrétienne du temps nettement dégagé des premiers moments du christianisme pendant lesquels les chrétiens étaient totalement inclus dans l'eschatologie qui les enlevait à leur dimension terrestre. Désormais le temps est orienté vers une finalité religieuse »*[529]. L'agencement de ces deux composantes de l'emploi du temps monastique est d'une souplesse telle qu'on doit tenir compte de l'alternance des saisons, des temps liturgiques, des exigences des récoltes et de la nécessité des temps de repas communautaire. De ses devanciers dans la mise en place de l'institution cénobitique (Pacôme, Basile et Cassien), saint Benoît a certainement retenu que la «*perte de temps*» ou « *vaniloquium »* au monastère, mais aussi l'oisiveté et la paresse, qui lui sont habituellement associées, constituaient de réels ennemis spirituels pour les moines. Aussi donne-t-il aux occupations manuelles une place importante dans l'équilibre monastique journalier. Le travail manuel est pour lui le moyen de subvenir aux besoins de la communauté fraternelle, mais aussi chemin de croissance de soi dans la charité

---

[528] *RB* (58,9-12).
[529] Gérard GUYON, *La Règle de Saint Benoît*, *op. cit*., p. 92-93.

évangélique, par la dimension ascétique qu'il comporte et par la possibilité qu'il offre de sustenter les plus pauvres. Le travail pour saint Benoît comporte une noblesse qui lui est intérieure. Il est voulu de Dieu et contribue efficacement à l'édification de l'homme :

> *« L'homme ne peut se contenter de contempler la nature. Il doit pouvoir la modifier, et la notion de droit est largement fondée sur son effort d'auto-institution par rapport au milieu ambiant, et dans ses rapports avec ses semblables »*[530].

La Règle de Benoît se vit sur le plan individuel et communautaire avec le sens des priorités à privilégier, des commodités à prendre en compte selon les circonstances de temps, de lieux et des personnes.

Chez Benoît, la mise en œuvre fidèle de la Règle n'est jamais dissociée de l'intelligence, du discernement et de la responsabilité personnelle ou communautaire. L'aphorisme par lequel Benoît ouvre ce chapitre 48 qu'il intitule *« De opera manuum qotidiana* » montre clairement qu'il considère le travail manuel comme une des valeurs essentielles du monachisme[531]. :

> *« Par le travail, l'homme participe à l'œuvre de Dieu et s'accomplit. Le travail est une composante essentielle constitutive de la nature humaine…il est inséparable de la condition humaine. Celui qui en est privé ou qui le refuse risque de perdre non seulement sa dignité, mais sa vie »*[532].

Cependant, la « *Regula Monachorum* » ne manque pas de préciser que ce travail monastique doit se faire avec modération par égard pour les faibles. Toute la Règle est construite sur cette tension entre les exigences des prescriptions qui engagent l'action et la vie du moine et le souci du compromis qu'impose la prise en compte de la personne en ses limites concrètes. L'idéalisme législatif chez saint Benoît est constamment revisité et corrigé par le réalisme pastoral. La législation sur l'office divin est particulièrement révélatrice en la matière. Saint Benoît y consacre 13 chapitres de sa Règle, du chapitre 8 au chapitre 20. Il passe ainsi en revue le contenu, la forme,

---

[530] Robert ROULAND, *Aux confins du Droit,* Paris, Odile Jacob, 1991, p. 298.
[531] *L'oisiveté est ennemie de l'âme*» *RB* (48,1). Saint Benoît s'inscrit, à travers cette citation qui est dans l'esprit même des écrits bibliques de la sagesse, en droite ligne de l'antique tradition du monachisme du désert où l'on voit les Pères du désert alterner la récitation des psaumes avec le travail manuel de tressage des nattes. Ce travail avait pour eux un caractère essentiellement ascétique dans la maîtrise de leur corps et des passions de leur esprit. Saint Benoît ajoute une autre raison pour justifier la nécessité du travail manuel chez ses moines : la valeur d'imitation des «*pères et des apôtres*», allusion à l'exemple de saint Paul travaillant de ses mains lors de ses tournées apostoliques.
[532] Gérard GUYON, *la Règle de Saint Benoît*, *op. cit*., p. 65 et 68.

l'exécution et le temps des offices liturgiques, tellement le sujet revêt de l'importance à ses yeux. Il le souligne même de façon très nette au chapitre 4, consacré *« aux instruments des bonnes œuvres »,* en demandant au moine de *« s'appliquer constamment à la prière »* ou encore de *« ne rien préférer au Christ* ». Une préférence que saint Benoît reconnaît au zèle que le moine met dans la célébration de « *l'œuvre de Dieu* » ou la célébration liturgique communautaire. L'engagement personnel dans la prière liturgique communautaire constitue même pour saint Benoît l'un des critères sûrs du discernement d'une authentique vocation monastique[533]. On s'attendrait ici tout naturellement à des prières communautaires interminables. Rien de tel pourtant chez saint Benoît qui est très explicite sur ce point[534].La raison de cette brièveté de la prière publique c'est le souci dont Benoît fait preuve pour assurer à cette prière commune une valeur spirituelle véritablement chrétienne. Ainsi, ce n'est pas l'abondance de paroles qui doit être recherchée, mais plutôt la componction du cœur[535]. Au chapitre 19, Benoît résume l'attitude à adopter pendant la psalmodie par « *l'accord de notre esprit avec notre voix ».*

C'est le souci d'honnêteté et de sincérité qui caractérise le rapport du moine avec la Règle de saint Benoît. Une Règle dont les prescriptions nombreuses ne se donnent pourtant pas comme des absolues, mais comme des outils et des moyens pédagogiques dont la mise en œuvre responsable permet à la personne et à la communauté de mener à bien l'engagement à la conversion de vie selon l'Évangile.

> *« Le formalisme crée le lien juridique. L'abbé agit Vices Dei, le moine Servus Dei. Le lien ne s'établit donc pas entre le moine et l'abbé en tant que personnes individuelles, pas davantage entre le moine et la communauté représentée par l'abbé, mais avant tout comme une adhésion d'une personne à une Règle »*[536].

La Règle se veut ainsi au service de la croissance et de l'épanouissement spirituel de la personne :

> *« Alors que le Maître, avec toute la tradition, construit son emploi du temps sur les heures de l'office, Benoît fonde le sien sur la lecture et le travail, la*

---

[533]*RB* (58, 7) « *… afin d'examiner si le novice cherche vraiment Dieu, s'il a du zèle pour l'œuvre de Dieu, l'obésissance et les humiliations ».* .
[534]*« In conventu tamen omnino brevietur oratio et facto signo a priore omnes pariter surgant » RB* (20,5).
[535]*Ibid,* 3.
[536] Jeanne-Marie TUFFERY-ANDRIEU, *«* L'Engagement religieux, Approche comparée sur l'obéissance canonique et sur la subordination juridique », *in Droit et Religion en Europe*, *op. cit*.,p. 309.

sieste et le repas. Ce qui prime dans le système traditionnel c'est le service divin. Chez Benoît au contraire, c'est le rythme de la vie humaine, avec ses alternances d'effort et de repos, de travail manuel et de travail spirituel. On ose dire que l'hégémonie est passé du sacré au profane : tout est sacré dans la vie du moine »[537].

C'est aussi la relation du moine à l'institution mise au point par Benoît qui fonde ses droits individuels et détermine ses devoirs par rapport à la communauté cénobitique. Après avoir posé l'exigence de la désappropriation totale pour le moine, la Règle s'évertue à souligner à l'intention de l'abbé et de tous les officiers qui agissent en son nom dans le monastère, l'attention bienveillante aux besoins des frères. Des besoins qui relèvent de ce qui leur revient de droit pour qu'ils soient dans les conditions requises en vue de la recherche de Dieu, objet de l'expérience monastique. La Règle demande que le nécessaire soit fourni à chacun, en matière de vêtements. Si le souci de sobriété et de pauvreté est bien attesté[538].Benoît fait également preuve de beaucoup de souplesse et de largeur de vue selon son habitude, car le trousseau du moine, tout en restant modeste, est extensible et modifiable selon les saisons de l'année et la variation des climats selon les lieux géographiques. Les moines doivent également avoir le nécessaire en matière de chaussures, accompagnées de bas pour des régions tempérées, Benoît n'en fixe pourtant ni la qualité, ni la quantité, c'est à l'abbé d'en discerner.

La nutrition fait aussi partie du nécessaire vital auquel le moine a droit. Ici le discernement de Benoît se trouve à rude épreuve puisqu'il se demande non sans scrupule comment légiférer sur les besoins digestifs d'autrui, sujet qui varie selon les besoins subjectifs de chacun[539]. Il parvient néanmoins à fixer le menu quotidien à deux plats cuits, accompagnés de crudités. L'abbé garde la faculté d'offrir un supplément en cas de grosse fatigue de la communauté, due à un surcroît de travail manuel par exemple ou à la rigueur de l'été. Vient enfin la question assez épineuse, celle du vin à la table des moines. Benoît cache mal sa nostalgie pour les nobles pratiques des temps anciens, face à la situation si peu enviable des moines de son temps… On ne pouvait convaincre

---

[537] Adalbert de VOGÜE, *La Règle de Saint Benoît, op. cit*., p. 603.
[538] Au Chapitre 55 où saint Benoît traite des vêtements des frères, il demande de ne tenir compte ni de la grossièreté du tissu, ni de la couleur, mais de se contenter de ce que l'on trouve sur place. Benoît manifeste ainsi sa communion de vue avec les législateurs antérieurs tout spécialement BASILE, mais aussi Césaire d'Arles.
[539] *RB* (40,1-2).

facilement ces derniers de se passer de vin[540]. Benoît tranche donc en faveur de la faiblesse de la condition humaine et fixe ce qu'il estime juste et suffisant concernant la portion de vin de chaque jour par moine : une *« hémine »*[541].

C'est en faveur des personnes en situation de précarité que la Règle se révèle comme principe défenseur des plus vulnérables dans la communauté cénobitique. Pour le soin des malades par exemple, Benoît demande à l'abbé d'affecter un frère capable, diligent et attentif envers les malades. Le soin des malades est une priorité absolue, Benoît en donne une justification théologique : « *On doit les soigner comme le Christ »*[542]. Il demande également au reste de la communauté de supporter les malades avec grande patience et charité, quand bien même ceux-ci se montrent exigeants et difficiles. La même sollicitude s'applique aussi en faveur des vieillards et des enfants. Ainsi, celui qui se permet de sévir sans mandat de l'abbé, ni discernement contre les anciens et surtout les jeunes enfants s'expose par le fait même à la correction régulière. La dite personne apprendrait ainsi par expérience à *« ne pas faire à personne ce qu'on n'aimerait pas subir soi-même »*, conclut Benoît qui montre par là que ce qui est en jeu dans la relation de la personne à la Règle, c'est la promotion de la charité que les frères doivent se témoigner les uns à l'égard des autres dans l'espace propre à la vie cénobitique que délimite matériellement l'enceinte du monastère.

Saint Benoît a organisé son institution expressément pour ceux qui vivent en communauté. La communauté fraternelle de personnes qui ne se sont pas choisies au départ, mais ont été rassemblées par un même appel du Seigneur constitue aux yeux de saint Benoît l'espace humain et géographique où la personne peut mieux répondre à son idéal de quête de Dieu selon la tradition cénobitique, elle-même nourrie de l'Évangile. La relation à la communauté est essentielle au moine parce qu'elle lui permet de se recevoir comme une personne humaine accomplie et d'édifier sa communauté comme

---

[540] Dans ce Chapitre 40 sur la mesure de la boisson, le point de vue personnel de Benoît est clair et il s'appuie sur la tradition des anciens moines : *«Licet legamus vinum omnino monachorum non esse».*

[541] Les commentateurs de la *Règle de saint Benoît* ont émis bien des hypothèses pour essayer de préciser la contenance de cette vieille unité de mesure sans parvenir à faire l'unanimité. L'hémine romaine équivalait à peu près au quart du litre, soit 0,2736mg, tandis que la mesure marchande approchait du demi-litre (.Adalbert. de VOGÜE). Un autre connaisseur du monachisme occidental, Père PlacideVERNET, estime, lui, que l'hermine atteignait 0, 75 cl. On peut ainsi raisonnablement penser qu'une bouteille de vin faisait partie de la ration quotidienne du moine. La robustesse et les besoins physiologiques ont certainement beaucoup changé au cours de l'histoire. Rien cependant n'incline à croire que tous les moines du temps de saint Benoît consommaient du vin à table.

[542] *RM* (36,1-3). Benoît appuie son argumentation sur *Mt*. (25, 36.40).

« famille de Dieu » et comme une Église en miniature. La relation du moine au reste de la communauté met en évidence les devoirs et les obligations propres du moine cénobite.

E. LA RELATION DU MOINE A LA COMMUNAUTE

La relation du moine à la communauté se noue de façon définitive par la profession monastique qui scelle l'appartenance totale du frère à Dieu et à la communauté cénobitique. Celle-ci l'accueille à travers cet acte liturgique comme l'un de ses membres à part entière. Benoît reprend le schéma de la profession monastique de la Règle du Maître en y introduisant des amendements conformes à son intuition institutionnelle personnelle. Là où la Règle du Maître met l'accent sur la désappropriation des biens matériels et l'extrême vigilance dont l'abbé doit faire preuve dans l'établissement des actes notariés relatifs à cette désappropriation, Benoît lui, place au centre du processus rituel, la personne du moine appelée à se consacrer lui-même à Dieu de manière aussi totale qu'irrévocable. La profession monastique engage la personne du moine, Dieu lui-même qui reçoit son acte d'auto-donation et l'abbé qui est le premier témoin de cet engagement. La communauté s'engage elle aussi dans la démarche du nouveau frère, à travers le geste solennel de l'accueil que traduit le prosternement du frère aux pieds de chaque moine et le signe de l'accolade. Elle s'apprête ainsi à aider le nouveau profès de sa prière et de son soutien tout au long de l'entraînement au combat spirituel jusqu'à son entrée dans la vie éternelle. A travers la succession des abbés, la communauté cénobitique se révèle comme le témoin privilégié du don radical de soi-même à Dieu. Cet espace communautaire est en définitive la médiation concrète à travers laquelle le frère réalise et expérimente l'authenticité de sa recherche de Dieu. La communauté est le témoin efficace de la consécration du moine à Dieu par une expérience de vie cénobitique. Le lien d'appartenance du frère à la communauté est de caractère à la fois spirituel et juridique. Cette double dimension apparaît clairement dans le schéma de profession retenu par saint Benoît.

Au chapitre 58 de la Règle, qui traite de la réception des nouveaux frères, Benoît stipule que le novice n'est jugé apte à prononcer ses vœux que s'il a manifesté au préalable son accord à pratiquer pleinement et fidèlement les prescriptions de la Règle. Il doit dès ce moment se défaire de ses biens matériels s'il en a, soit en les distribuant aux pauvres soit en en faisant don au monastère. Chez Benoît, l'essentiel de la

profession faite dans l'oratoire du monastère porte sur la promesse de *stabilité, conversion de vie* (rendue souvent par *vie de vertus religieuses*) et *obéissance.* Benoît insiste pour que le frère rédige de sa propre main sa cédule de profession, la signe et la dépose sur l'autel. Le nouveau frère entonne ensuite le *Psaume 118,116* :*« Accueille-moi, Seigneur, selon ta parole et je vivrai… »*[543]

La communauté répète trois fois le même verset et conclut par le *«Gloria Patri»*. Le nouveau profès se prosterne aux pieds de chaque frère et lui demande de prier pour lui. C'est ce dernier geste qui clôt le rituel de profession proprement dit. Dès ce moment, le nouveau frère est considéré comme membre de la communauté à part entière. De son côté, le frère sait, en vertu de la « *Regula Monachorum* », qu'il n'a plus le droit de faire scission en se séparant de la communauté. La donation de lui-même est telle « *qu'il ne peut même plus disposer de son propre corps »*[544], précise saint Benoît.

C'est cette désappropriation radicale qui est signifiée ensuite par le dépouillement des habits et effets personnels et la réception de ceux du monastère. Prudent, Benoît consigne les habits civils du frère dans le vestiaire du monastère pour pouvoir faire face à une malheureuse éventualité de défection *« sous l'instigation du diable »*. Le frère est alors *« chassé* » du monastère, revêtu de ses anciens habits. La charte de profession n'est toutefois pas remise au déserteur, mais conservée dans le monastère. Une telle mesure semble souligner chez saint Benoît la valeur irrévocable et définitive de l'engagement monastique ; elle marque peut-être davantage une pression morale exercée sur le frère fugitif pour l'amener à descendre au plus profond de lui-même en vue d'un discernement qui puisse le ramener au monastère. Un retrait de la communauté, décidé par l'intéressé lui-même ou imposé à titre pénal et médicinal ne signe pas nécessairement la rupture définitive du lien de la profession monastique: *« L'excommunication n'est qu'un constat de précaution qui laisse intactes des possibilités ultérieures de retour »*[545].

---

[543] « *Suscipe me Domine, secundum eloquium tuum et vivam ; et ne confundas me ab expectatione mea* », cf. *RM,* 58.
[544]*RB* (58,25).
[545] Gérard GUYON, *la Règle de Saint Benoît*, *op. cit*., p. 152.

La Règle prévoit effectivement que celui qui est sorti du monastère par sa propre faute puisse le réintégrer, mais pas au-delà de trois fois[546].

Membre de la famille monastique par le lien de la profession, le moine occupe normalement en communauté le rang que détermine son entrée dans la vie monastique. C'est en fonction de ce rang et de l'ordre qui en découle que le moine peut assumer certains services liturgiques et prendre place à l'oratoire du monastère. L'ordre de l'entrée au monastère prévaut sur l'âge naturel et la dignité séculière des personnes aux yeux de Benoît. Mais la règle reconnaît à l'abbé la faculté de promouvoir ou de faire déchoir l'un ou l'autre des siens pour de justes motifs. Ayant rang entre plus anciens et plus jeunes, le moine de saint Benoît développe au quotidien une qualité propre de relations que la lettre de la Règle lui spécifie au chapitre 4 sur les instruments des bonnes œuvres : *« Seniores venerare. Juniores diligere* ». Toutes les autres attitudes que le moine peut adopter à l'égard de ses frères en cette longue liste héritée de la Règle du Maître : respect des autres, attention envers autrui, esprit de service doivent se justifier sur la base de cette unique règle de l'amour mutuel. Une fervente dilection fraternelle, telle que saint Benoît la comprend, permet au moine de développer une relation juste avec chacun des frères, dans sa condition propre. Le *chapitre 72* sur « *Le bon zèle »* en est une belle illustration.

L'idéal spirituel et moral que Benoît garde présent à l'esprit quand il élabore sa Règle est sans conteste celui de la première communauté chrétienne de Jérusalem où tous les membres étaient unis dans la prière, l'écoute de la Parole de Dieu et la charité fraternelle exprimée par le partage équitable des ressources tant matérielles que spirituelles des uns et des autres. Mais le pragmatisme et le bon sens de saint Benoît lui ont appris, au cours de sa longue vie, que l'homme n'est ni naturellement bon ni naturellement saint. Il met d'ailleurs le moine en garde pour qu'il ne se fasse pas appeler *« saint »* avant de l'être en vérité. Pourtant, le moine est appelé à devenir à la fois « *bon »* et à la fois *« saint »*. C'est en vue de cette fin spirituelle et surnaturelle que saint Benoît organise son institution monastique en la dénommant expressément « *École du Service du Seigneur »*[547]. Pour lui, le service de Dieu va de pair avec la transformation intérieure de la personne. Le chapitre4 de la Règle sur « les *Instruments des bonnes*

---

[546] *RB* (*29,3*).
[547] *RB* (*Prol.* 45) *: « Constituenda est ergo nobis Domini scola servitii ».*

œuvres », le chapitre7 sur *« l'humilité* » et les chapitres 5 et 68 sur « l'*obéissance* » sont finalement autant de moyens pédagogiques que saint Benoît propose au moine, engagé dans une formation à vie dans le monastère. Le chapitre 72 sur le « *bon zèle que doivent avoir les moines* » apparaît comme le sommet et le point d'aboutissement vers lequel tend tout l'effort d'ascèse et de conversion du moine. Il s'agit d'édifier une communauté fraternelle qui soit le reflet et le signe authentique du mystère de l'Église ; un espace où la charité évangélique s'exprime et circule sans entrave.

Ce bon zèle qui doit animer la communauté monastique mature s'exprime essentiellement sous la forme d'une vie relationnelle et fraternelle marquée à la fois de transparence et surtout d'une exquise charité. Le bon zèle est synonyme de la charité sur le plan individuel et communautaire[548].Saint Benoît indique un idéal à atteindre, supposant une « tension vers », un mouvement dynamique dont l'unique terme est la vie éternelle à laquelle le Christ veut conduire l'ensemble de la communauté cénobitique[549]. Ce frère-là est parvenu à sa double maturité humaine et spirituelle, qui a la grâce de faire l'expérience du bon zèle dans le réel quotidien de sa communauté. La « *prévenance mutuelle »* dont parle saint Benoît[550], et surtout cette inaltérable capacité à supporter les « *infirmités physiques et morales d'autrui »*[551]*,* supposent tout un parcours personnel antérieur de dépassement de soi-même pour advenir finalement au don de la compassion qui est un test de vérité, dans la reconnaissance et l'accueil objectifs de l'autre comme autre. Il faut être un vrai « Je » pour devenir un « Nous ». Il faut des singuliers authentiques pour qu'il y ait un « pluriel » qui ne soit pas une foule impersonnelle. « *Il faut rentrer en soi pour sortir de soi. Il faut s'aimer soi-même pour aimer les autres en vérité comme soi-même, ainsi que fait Dieu »*[552]. L'objectif de la vie monastique en tant qu'acquisition de la charité parfaite est atteint à ce niveau et s'exprime en obéissance mutuelle, en charité fraternelle chaste et en humble dilection vis-à-vis de l'abbé.

---

[548] Nous reprenons ici une des analyses de notre mémoire de Master 2 de droit canonique, soutenu à l'Institut de droit canonique de Strasbourg en 2011, centré sur *la formation initiale et ses défis dans les communautés monastiques du Cameroun et du Bénin,* surtout à la page 28.
[549]*RB* (72,12).
[550] *ibidem*.
[551]*Ibidem.*
[552] Denis HUERRE, *« L'anthropologie de la Règle de Saint Benoît »*, in *Coll. Cist*, n° 64, 2002, p. 173-196.

La législation de saint Benoît que nous venons d'étudier sous l'angle du rapport personne-institution constitue à la fois une évaluation, une critique et une récapitulation raisonnée de toute la législation cénobitique antérieure. Du monachisme originel des Pères du désert, Benoît a su retenir la dimension subjective dans l'engagement à la conversion. Toute expérience de vie spirituelle s'enracine dans un désir, une liberté et une volonté individuelle de changer de vie et d'accueillir le salut de Dieu comme don venant de lui. Du cénobitisme primitif, Benoît retient la dimension de l'entraide fraternelle nécessaire à l'ouverture aux autres, au dépassement de soi-même, au combat contre les vices et à l'acquisition des grandes vertus monastiques que sont l'obéissance, l'humilité et la charité, traduites en service fraternel. Sa Règle est un judicieux équilibre dans le rapport de la personne individuelle à l'ensemble de la communauté. La *« Regula Monachorum* » met en place une reconnaissance et un respect de la personne humaine en son individualité. Elle reconnaît ses droits et les garantit tout en appelant continuellement la personne à dépasser le cadre étroit de son univers subjectif pour prendre place au sein de la communauté, y assumant pleinement son rôle en vue de l'édification communautaire.

Là où l'intérêt individuel rejoint l'intérêt communautaire, la communauté cénobitique tend à réaliser son idéal et sa mission qui est en réalité le reflet à petite échelle de la mission ecclésiale. Comme l'Église est un corps unique aux membres diversifiés animés par l'Esprit[553], en vue du salut de tous, de même la communauté cénobitique unit en une seule famille une multitude de frères aux histoires et aux tempéraments divers, mais rassemblés dans la pratique d'une même charité, signe tangible du salut vers lequel tend l'ensemble[554]. Le but final de toute la législation de saint Benoît c'est bien le salut de la personne, sa vie au sens plein : celle de l'âme et celle du corps. Cet objectif est plus net dans les chapitres du « code pénal » de la « *Regula Monachorum* ». La graduation des peines, qui va de la simple remontrance à la punition par le jeûne, les coups, l'excommunication[555],n'a d'autre but que d'ajuster la correction à la condition de chacun et à son degré d'intelligence pour l'amener à s'amender et à retrouver le droit chemin. La Règle manifeste le souci constant d'adapter la peine au degré de la faute, l'excommunication apparaît comme le degré le plus élevé

[553] 1 Cor, 12,12-30.
[554] *RB,* 72.
[555] *Ibid.,* 23-30.

des sanctions pénales, applicable seulement en dernier recours. Au-delà d'elle, il reste encore la prière de l'abbé et celle des frères en faveur du coupable ainsi que les témoignages d'une plus grande charité à son égard, attitude que saint Benoît recommande à toute la communauté. Quand tous ces soins se révèlent vains et inutiles, il ne reste plus à l'abbé qu'à administrer la « frappe chirurgicale » au frère rebelle et délinquant en l'expulsant de la communauté[556].

Les raisons qui expliquent l'expansion et même la suprématie de la Règle de saint Benoît dans l'histoire du monachisme occidental reposent sur sa clarté, la justesse et la modération de ses préceptes, l'équilibre de son organisation, le sens et le respect de la personne humaine dont elle fait preuve. Ces caractéristiques contrastaient avec les raideurs et les exagérations des autres Règles en vigueur au cours de la même période aussi bien en Italie, en Gaule que dans la Péninsule Ibérique où cette Règle se répand progressivement dès le VIII^{e} siècle. Pendant plus de d'un siècle, la Règle de saint Benoît ne fut guère connue ou appliquée. Après la destruction du Mont Cassin par les Lombards vers 577 et l'exode de des moines à Rome, on entre dans une période de stagnation durant laquelle aucune fondation monastique importante n'est signalée en Italie. La première mention de la « *Regula Monachorum »* apparaît dans une lettre de Vénérand, fondateur et abbé du monastère d'Auterive en Aquitaine (620-630). Pourtant, La *Règle de saint Benoît* avait franchi les Alpes bien avant ces dates puisqu'elle était connue de saint Colomban à Luxeuil (543-615). Il l'évoque dans sa propre Règle et c'est dans ses monastères que la *« Regula Monachorum* » qui cohabite avec celle de saint Colomban, est considérée et vénérée, c'est là qu'elle exerça pour la première fois son influence avant de supplanter progressivement la Règle colombanienne et les autres Règles gauloises.

Au cours du VII^{e} siècle, le « *Codex bénédictin* » est mentionné à côté d'autres Règles comme un texte dont on peut s'inspirer et tirer des suggestions, des préceptes utiles pour la vie communautaire. L'implantation et l'adoption de la Règle bénédictine dépendaient aussi de la circulation des manuscrits qui la contenaient, car au Moyen Âge, les livres voyageaient et véhiculaient dans l'espace un message ou une règle

[556] SaintBenoît utilise ici une expression savoureuse à signification très incisive, mais parfaitement adaptée à la situation de crise et d'impasse où peut se trouver le rapport personne-institution. L'abbé doit user du « *fer qui tranche »* ou «*ferro abscisionis* », cf. *RB,* 28.

concrète. C'est ainsi que le monachisme de la péninsule ibérique se trouva progressivement immergé dans la tradition monastique commune à l'Occident, dont commençait à faire partie la *« Regula Monachorum »* de saint Benoît. Dans la règle composée par saint Isidore de Séville, apparaissent de nombreuses traces de la Règle de saint Benoît. L'expansion de cette Règle va se poursuivre au fil des siècles suivants pour atteindre son apogée dans le monachisme clunisien dès le IX^{e} siècle et le monachisme cistercien au XII^{e} siècle. Mais avant d'examiner cet âge d'or du cénobitisme occidental, il convient d'étudier deux autres étapes importantes qui ont marqué de leur empreinte le développement du rapport *personne-institution* dans l'histoire de la vie religieuse, il s'agit du monachisme colombanien et aussi du monachisme carolingien.

III. LA RADICALISATION DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LE MONACHISME COLOMBANIEN (543-615)

Colomban est né au sud est de l'Irlande vers 543 à Leinster et il est mort le 21novembre 615 à Bobbio en Italie. Par l'importance de son œuvre cénobitique et missionnaire sur le continent européen et tout particulièrement dans la Gaule mérovingienne, Colomban se classe parmi les plus grands législateurs cénobitiques au même titre que Pacôme, Basile ou Benoît. Mais la comparaison s'arrête là. Notre personnage se révèle unique en son genre quant à la rigueur et à l'intransigeance de sa personnalité. Colomban est l'homme d'une pièce. L'institution cénobitique qu'il met en place avec ses compagnons dès son arrivée en Pays Burgonde est à l'image de sa personnalité *: « Une règle de fer pour un âge de fer »*[557]. C'est vers 575 que sa présence inclassable commence à se faire sentir à la cour des grands de son pays d'adoption. Au nom de l'Évangile dont il épouse la cause avec une ferveur voire un extrémisme radical, il fustige sans concession les abus et dérèglements de mœurs des rois et de leur entourage au point d'en subir des persécutions répétées, des poursuites et finalement l'exil. Son œuvre de prédilection restera la fondation du monastère de Luxeuil dont le

[557] Michel. MOURRE, *Histoire vivante des moines, des Pères du désert à Cluny*, Paris, Centurion 1965, p. 223.

rayonnement chrétien et social sera grand même après le départ de son fondateur. Bobbio, au nord de l'Italie, sera l'autre belle réalisation monastique du redoutable et saint abbé, à la fois législateur et thaumaturge[558].

A. L'IDEAL CENOBITIQUE DE SAINT COLOMBAN

Comme pour les premiers ascètes chrétiens, le désir du salut et la volonté de s'éloigner du péché vers lequel les passions de la jeunesse voulaient l'entraîner, décident le jeune Colomban à abandonner le monde pour suivre le Christ dans la voie monastique. Telle qu'il la conçoit, la suite du Christ dans le cénobitisme est inséparable du dépouillement radical, mais aussi l'engagement constant et inconditionnel au combat spirituel. C'est dans ce registre que s'inscrit la pratique ascétique personnelle de Colomban. C'est également sur cette base qu'il concevra sa Règle monastique pour une multitude de frères et la fera appliquer sans coup férir dans tous ses établissements monastiques. Certains accents tirés des exhortations à ses moines en disent long sur sa conception de la vie monastique :

> « *Grands sont les dangers mes frères, c'est vrai, puissant est notre ennemi, ne l'oubliez pas, et notre liberté est la porte qui reste ouverte à ses entreprises. Mais sans ennemis, point de combat, et sans combat, point de couronne. Là où il y a lutte, il y a aussi courage, vigilance, ferveur, patience, fidélité, sagesse, fermeté, prudence ; sans lutte au contraire, c'est la défaite et la ruine* »[559].

Certes, le thème du combat spirituel remonte aux origines du monachisme érémitique aussi bien en Égypte, en Syrie en Mésopotamie qu'en Palestine, mais Colomban va radicaliser ce concept pour en faire le principe structurel de son institution. Avec Colomban, la lutte contre le diable et contre les tendances mauvaises

---

[558] Pour une connaissance de Colomban et de son entreprise monastique en Gaule, nous renvoyons à Marguerite-Marie DUBOIS, *Un Pionnier de la Civilisation occidentale, saint Colomban*, Paris, Alsatia, 1950,.Traduction anglaise par James O'CARROLL, *Saint Columban, A Pioneer of Western Civilization*, Dublin, M.H. and Son, 1961 ; *Idem,Malanges Colombaniens* (collectif), *Actes du Colloque international de Luxueil, 20-23 juillet, 1950*, Paris, Alsatia, 1951 ;Marguerite HENRY-ROSIER, *Dans la barbarie mérovingienne*, *saint Colomban*, Paris, Spes, 1950 ; DESTRANGES Bernard, *Colomban a-t-il existé ? Mythe et réalité,* 2007 ; CUGNIER Gilles, *Histoire du Monastère de Luxeuil à travers ses abbés,* t. 1, « Les trois premiers siècles 590-888 », Guériot, 2003 ; t. 2, « 895-1495 », Guériot, 2004 ; t. 3, « Les trois derniers siècles », Les Amis de saint Colomban, 2005 ; MARKALE Jean, *Le périple de saint Colomban*, Genève, Georg., 2001 ; LABARONNE Cécile, *Le voyage de saint Colomban*, Mémoire de maîtrise dactylographié, soutenu en 2001, sous la direction de Mr. Judic, à l'Université François Rabelais de Tours ; CORNELIUS Jean-Baptiste, *Saint Colomban, le Randonneur de Dieu*, Paris, Fernand Lanore-Sorlot, 1992 ; GOBRY Ivan, *De saint Colomban à saint Boniface*, Paris, Fayard, 1987 ; J. AUFFRET, *saint Coulomb, Des origines à nos jours*, Les Presses Bretonnes, 1982 ;

[559] Texte indiqué par Mourre dans son ouvrage *Histoire vivante des moines*, *op. cit*., p. 223.

de l'individu atteint des sommets. Le moine colombanien est sur le pied de guerre au long des heures du jour et de la nuit. Et s'il jouissait de quelque liberté individuelle dans le monde, celle-ci semble prendre congé de lui dès qu'il franchit les portes du monastère. L'œuvre du moine colombanien consiste en une parfaite adéquation aux instructions de la Règle et des usages du «*coenobium»,* en une obéissance inconditionnelle et en un parfait renoncement à soi-même. La lettre de la Règle est claire :

> « *Que le moine vive dans le monastère sous la loi d'un seul et dans la compagnie de plusieurs pour apprendre de l'un l'humilité, des autres, la patience. Qu'il ne fasse point ce qu'il veut. Il doit manger ce qu'on lui commande, ne posséder qu'autant qu'il reçoit, obéir à ce qui lui déplaît. S'il a souffert une injure, qu'il se taise. Qu'il craigne son supérieur comme Dieu et qu'il l'aime comme un père. Il ne jugera pas la décision des plus anciens. Son devoir est d'obéir et d'accomplir les ordres, selon cette parole de Moïse : Écoute, Israël et tais-toi. Comme il faut toujours prier, toujours travailler, étudier toujours »*[560].

Il est étonnant que l'extrême sévérité de la Règle de Colomban n'ait pas rebuté ses contemporains. C'est même cette rigueur exceptionnelle qui explique pour une large part le prestige singulier de Luxeuil qui fit de lui un centre rayonnant de vie monastique pendant deux siècles dans toutes les régions du nord et de l'est de la Gaule, depuis la Picardie jusqu'à la Suisse alémanique. Ainsi,

> « *300 religieux se pressaient dans les fondations vosgiennes d'Annegray, Luxeuil et sa filiale Fontaines. Des dizaines de nouvelles abbayes allaient adopter la discipline colombanienne, des prêtres séculiers, des laïcs venaient à leur tour s'imprégner de l'esprit de Luxeuil. Colomban attirait par sa dureté même, par cette violence qui arrachait les âmes pour les jeter vers les sommets »*[561].

B. LA RELATION DU MOINE AU « *CODE PENAL* » COLOMBANIEN

La relation du moine à l'institution colombanienne, tout particulièrement à l'abbé et à la « *Regula Coenobialis »,* est profondément marquée par la crainte. Crainte de l'abbé, gardien intransigeant de la Règle, chargé de veiller à son application exacte et

---

[560] *Ibid.* Les injonctions mentionnées dans cette citation mettent en évidence les éléments caractéristiques d'un cénobitisme vertical avec la prépondérance de l'autorité du supérieur et du rapport du moine à cette autorité.
[561] *Ibid.*, p. 228.

rigoureuse. L'exhortation de Colomban invitant le moine à regarder l'abbé comme Dieu lui-même et à l'aimer comme un père ne changeait pas grand-chose à l'esprit de crainte, sans doute aussi de stress qui prévalait dans ces communautés parfois nombreuses, placées sous la Règle du célèbre législateur. La fidélité à l'état monastique se ramenait à la docilité aussi parfaite que possible aux prescriptions de la Règle et des usages communs du monastère et trouvait dans cette exactitude sa vérification, son authenticité. Le « *code pénal* » de la législation colombanienne, extrêmement lourd et minutieux, était ramassé dans des recueils de pénitences qui avaient pour but d'assurer la réparation après toute infraction, grande ou minime, contre la règle établie. Le but final était de maintenir dans le droit chemin des individus dont il est aisé d'imaginer le tempérament fruste et même brutal en cette période trouble du VI^{e} au VII^{e} siècle où l'Europe occidentale peinait à se doter d'une conscience morale et sociale. Mais cela justifiait-il le caractère austère et sévère du fondateur de l'Abbaye de Luxeuil et les extravagances de sa discipline ?

Examinons la manière dont cette Règle s'appliquait au moine dans la vie quotidienne. Une telle application de la règle cénobitique de Colomban permet de se faire une idée non seulement de sa conception de la vie monastique, mais aussi de sa vision de La personne humaine.

Le « corpus pénitencier » de Colomban se subdivise en plusieurs éléments qui forment des petits recueils ou « pénitentiels ». La conception des ces différents pénitentiels chez Colomban est indissociable du thème de la confession législateur qui lui est cher, *« la confession et la pénitence libèrent de la mort ».* Ici encore, Colomban n'innove pas, la coutume de l'ouverture du cœur et de la confession fréquente de ses fautes et manquements à l'ancien est une pratique spirituelle constante dans toute la tradition monastique antérieure. Une pratique restée à l'honneur dans le monachisme irlandais dont relevait Colomban. Cette place réservée à la confession des péchés dans le *corpus* pénitencier ou « *Paenitentiale »,* manifeste la visée spirituelle de l'institution cénobitique de Colomban.

> *« Les sanctions infligées aux moines délinquants ne sont pas seulement, ni même principalement des mesures disciplinaires destinées à assurer l'ordre*

communautaire, mais des moyens offerts aux âmes pour qu'elles se purifient et parviennent à Dieu »[562].

Toute la nouveauté réside ici dans la tournure que Colomban donne à cette pratique au sein de son institution cénobitique, sa dimension contraignante et obligatoire. Dans son pénitentiel primitif, Colomban utilise plusieurs fois le terme *« superpositio »,* qui a nettement un caractère pénal puisqu'il vise une privation d'un bien, d'un droit, à la suite d'une faute. Cette privation peut concerner la nourriture, mais aussi la parole pour une durée d'un jour, elle peut être doublée ou triplée selon la récidive ou la résistance obstinée du frère coupable d'un manquement à la Règle.

Ainsi, une *« superpositio silentii »* équivaut à cinquante coups de bâton[563]. Une faute peut occasionnellement être effacée par une prière commune pour le coupable[564] ou par une longue prostration de ce dernier au cours de l'office liturgique[565]. Une perte d'aliment, par négligence entraîne la privation de ceux-ci pour le coupable[566]. Il suffit parfois que le fautif demande pardon (*petere veniam*) pour qu'il soit absous de sa faute[567].Pour les fautes plus graves, on peut être puni de réclusion en cellule[568] ou de quarante jours de pénitence. Une parole oiseuse s'expie par trois heures de silence. Une pollution nocturne par la récitation des psaumes.

D'après le « *Pénitentiel pour les moines* », si quelqu'un pèche en pensée (désir de tuer, de forniquer, de voler, de manger en cachette, de s'enivrer, de frapper une autre personne ou de s'enfuir du monastère) et qu'il a le cœur prêt à exécuter son dessein, il est soumis à la pénitence au pain et à l'eau durant la moitié de l'année. Pour des cas minimes, il écope simplement de quarante jours de jeûne au pain et à l'eau[569].

Celui qui pèche en acte par homicide, sodomie, fera pénitence pendant dix ans. S'il fornique une fois : trois ans de pénitence. Si c'est une habitude : sept ans. Celui qui

---

[562] Adalbert de VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, op. cit*., t. 10, 2006, p. 265.
[563]*Pénitentiel primitif de Saint Colomban* 4,9, rapporté par Michel MOURRE dans son ouvrage *Histoire vivante des moines, Des Pères du désert à Cluny, op. cit.*
[564]*Pénitentiel* 2, 5-7.
[565]*Ibid.,* 3, 4.
[566]*Ibid.,*3, 3.
[567]*Ibid.,*3, 4 ; 4, 10.
[568]*Ibid*., 6, 2.
[569]*Ibid*., 2.

rompt ses vœux, mais se reprend promptement reçoit une pénitence de trois quarantaines. Si c'est au bout de plusieurs années qu'il revient : trois ans de pénitence.

Le vol est puni d'un an de pénitence[570]. Si quelqu'un se parjure : sept ans de pénitence[571].Si quelqu'un frappe son frère et verse le sang : trois ans de pénitence[572].Si quelqu'un perd une hostie : un an de pénitence[573].Les révoltes dans la vie fraternelle et quotidienne ainsi que le murmure entraînent trois jours de privation. Un mot opposé à un autre mot sans réflexion : cinquante coups de bâton. Une altercation se répare par un jour de privation de la parole. Une querelle par une semaine de pénitence. Celui qui médit ou écoute avec complaisance une médisance est soumis à 3 jours de pénitence, celle-ci est portée à une semaine si la médisance concerne le supérieur[574].

C. DES *CONSEILS EVANGELIQUES* A L'OBLIGATION ABSOLUE DE LA PERFECTION RELIGIEUSE

Le point de départ de toutes les formes de vie religieuse se situe dans la motivation libre et volontaire de vivre pleinement son baptême, par une imitation du Christ aussi étroite que possible, dans une vie radicalement tournée vers Dieu. Une telle vie est marquée par le désir de conversion personnelle à l'Évangile, exprimé et actualisé par la pratique de la pauvreté, de l'obéissance et de la chasteté. Dans l'histoire de la vie religieuse, toute cette dynamique de conversion au Christ se vit sur fond d'engagement personnel et d'une disponibilité permanente à l'action de l'Esprit de Dieu, autrement dit de la grâce. Or, c'est justement ce jeu de la liberté individuelle qui s'engage et de l'appui de Dieu qui couronne l'effort humain qui semble voilé dans le cénobitisme colombanien. Colomban projette ses disciples vers la perfection de la vie religieuse, perçue comme un objectif impérieux et absolu, ne tolérant aucun écart, aucune tergiversation venant de l'individu. Tout se passe comme si la perfection de la vie cénobitique était objet de conquête et fruit du seul effort de la volonté individuelle pleinement accordée à une discipline objective et auto-suffisante, celle de la « *Regula coenobialis* ».Une telle conception de la sainteté monastique pouvait entraîner un rapport biaisé du moine avec une institution qui aurait dû être au service de son

[570]*Ibid.,* 4.
[571]*Ibid.,* 5.
[572]*Ibid.*, 6.
[573]*Ibid.,* 7.
[574]*Ibid.,* 11.

épanouissement individuel et spirituel en lui permettant de tendre vers l'idéal monastique avec bonheur, dans la reconnaissance judicieuse des limites et des possibilités de la personne individuelle.

Le souci de perfection ou plutôt la peur de faire un faux pas vis-à-vis des prescriptions régulières maintient le moine colombanien dans un état d'alerte permanent. Il vit sur ses gardes dans la préoccupation continuelle de se purifier. Ainsi chaque jour, par deux fois, avant de s'asseoir à table et de se coucher, le moine doit se confesser de ses fautes et négligences à un frère, de préférence un ancien. Chaque jour aussi, avant la messe du matin, le moine fait au prêtre une confession secrète, assortie d'une correction sévère. Chez Colomban, la marche sur le chemin de la perfection évangélique est rythmée parla pénitence et le fouet. A-t-on parlé sans nécessité au réfectoire ou frappé la table de son couteau ou bien omis de signer sa cuiller? On écopait de six coups de verges. L'oubli de demander une bénédiction à l'ancien en sortant ou en entrant au dortoir était sanctionné par dix coups de verges. On n'en recevait que six si on s'était approprié indûment tel ou tel objet commun du monastère en disant « *ma* » pelle, ou « *ma »* faucille. Si l'on a causé seul avec une femme, on subissait deux jours de jeûne au pain et à l'eau, en réparation. Si l'on a continué une telle conversation : cinquante coups de verges et autant, lorsqu'on essayait de se justifier devant une réprimande. Même le temps de la célébration liturgique, combien sacré aux yeux de Colomban, restait favorable pour la correction et le redressement des fautifs :

> « *Celui qui, après avoir reçu la bénédiction, ne se sera pas signé, et ne se sera pas tourné vers la croix, sera châtié de douze coups. De même celui qui aura oublié la prière, avant ou après le travail méritera douze coups. Et celui qui mangera sans avoir demander la bénédiction, recevra douze coups. Celui qui, au début d'un psaume ne se sera pas suffisamment retenu de tousser, méritera six coups. De même celui qui touchera des dents le calice du salut aura six coups. Celui qui ne respectera pas bien l'ordre du sacrifice recevra six coups. Le prêtre officiant qui n'aura pas bien rogné ses ongles, et le diacre qui ne se sera pas bien rasé la barbe recevront six coups »*[575].

Ainsi se déroulait la journée monastique du moine colombanien, entrecoupée autant par le travail des mains, le service liturgique et les multiples «*satisfactions»* soigneusement répertoriées dans les *Pénitentiels*. Le monachisme colombanien tout particulièrement la *Regula Coenobialis* ignore tout engagement à l'obéissance par vœu,

---

[575]*Regula Coenobialis,* 10.

et donc, toute dimension juridique de l'obéissance religieuse. La *Régula Coenobialis* résout la question par un autre biais en fixant une liste tarifée de sanctions, en réponse aux divers cas d'insubordinations dans le monastère. Ces sanctions vont des psaumes récités à la peine des coups de bâtons, en passant par les jeûnes. *« Pourtant, cette absence ne signifie nullement que la résolution des moines de Colomban ait été fantaisiste, ni leur engagement révocable. Elle signifie simplement que la spiritualité de Colomban était étrangère à tout élément juridique »*[576]. Avec le cénobitisme colombanien, nous avons l'exemple d'une institution religieuse où la personne semble dépouillée de cette liberté et de cette responsabilité qui permettent d'apprécier par soi-même ses actes et de les assumer. On peut se demander si la place accordée au maintien de la discipline et au respect de la Règle n'était pas celle qui revenait normalement à la charité fraternelle faite d'attention aux personnes, avec une note de compassion pour l'humaine faiblesse.

D. LE SENS DE LA PERSONNE HUMAINE CHEZ COLOMBAN

S'il n'ignore pas la valeur de la vie personnelle, Colomban n'attache pourtant pas beaucoup de considération à la personne en son individualité. Et quand il lui arrive de prendre en compte la personne individuelle, c'est uniquement sous l'angle de son salut spirituel, celui de l'âme. La dimension corporelle de l'être ne l'intéresse pas. Elle est même nettement dangereuse dans la mesure où les besoins de la condition charnelle ont tendance à attirer l'homme vers le bas, vers la réalisation de ses instincts et de ses passions qui, pour Colomban et pour une partie de la tradition ascétique antérieure, constituent une entrave non négligeable à la croissance de la personne dans la spiritualité. Les prescriptions ascétiques de Colomban au sujet de la nourriture par exemple, reflètent cette vision des choses :

> « *Que la nourriture soit frugale et se prenne le soir ; qu'elle n'atteigne pas la satiété, ni la boisson l'ébriété ; il s'agit de réparer les forces, non de se rendre malade. Les herbes, les légumes, la farine, tout cela cuit à l'eau, avec une petite ration de pain, voilà qui ne peut, ni charger l'estomac, ni troubler l'esprit »*[577].

Ce régime d'exception s'appuie sur un effort physique et psycho-spirituel qui couvre la majeure partie de la journée monastique chez Colomban. En effet, les moines

---

[576] Catherine CAPELLE, *Le vœu d'obéissance, des origines au XII^e siècle*, *op. cit*., p.125.
[577] *Règle de Luxeuil*, III.

abattent dix heures de dure besogne aux champs ou dans la forêt vosgienne chaque jour de la semaine, le dimanche excepté. Et pour tout repos, des offices à la longueur interminable : trente-six psaumes pour l'office des vigiles en été, soixante-quinze en hiver. En outre, on priait à Luxeuil avec des techniques gestuelles ramenées d'Irlande engageant autant son âme que son corps : les bras en croix en ponctuant la mélodie par d'innombrables génuflexions et prostrations[578].

Colomban a une très haute idée de la vie religieuse. Sans avoir élaboré un rituel de consécration à Dieu en bonne et due forme comme l'ont fait le Maître et saint Benoît. Il a une perception précise des différentes composantes qui vont signifier au long des âges les valeurs spirituelles essentielles de toute authentique consécration de la personne à Dieu, telles que la pauvreté, l'obéissance et la chasteté.

Chez Colomban, la pauvreté vise avant tout à combattre la cupidité qui est une véritable lèpre pour l'âme. L'exigence de la pauvreté s'adresse à celui qui quitte tout pour le Christ. La pauvreté religieuse s'ordonne en une triple perfection que le moine doit acquérir nécessairement. La première perfection c'est le dénuement et le mépris des richesses, pratique en laquelle excellait le fondateur lui-même. La deuxième perfection consiste en la purification des vices, la troisième perfection en la continuelle dilection de Dieu et en l'amour incessant des choses divines.

L'obéissance du moine est offerte à Dieu. Elle imite celle du Christ. L'obéissance du moine doit être totale, prompte, joyeuse et fervente. Elle doit être vécue jusqu'à la mort. Des qualités qui, pour l'essentiel, étaient déjà signalées dans la Règle de saint Benoît, entrée assez tôt dans le monastère de Luxeuil. L'observance de la continence et de la chasteté était elle aussi en honneur dans le monastère de Colomban. Tout ce qui touchait la pratique de cette vertu faisait l'objet d'une grande vigilance. Nous avons vu à quel châtiment s'exposait celui qui prenait la liberté de discuter seul avec une femme.

> « *A quoi sert d'être vierge de corps si on ne l'est dans l'âme?* Interroge le législateur de Luxeuil. *Dieu est esprit et il habite dans l'esprit et le cœur qu'il aura trouvés sans souillure, dans lequel il n' y a aucune pensée adultère, aucune tache d'esprit impur, aucune souillure du péché »*[579].

---

[578]Cf. Michel MOURRE, *Histoire vivante des moines, Des Pères du désert à Cluny*, *op. cit*., p. 15.
[579]*Ibid.*

Si la question des droits subjectifs et du respect de la personne humaine tels que nous les comprenons de nos jours, semble n'avoir jamais effleuré notre législateur cénobitique, on ne peut pourtant pas affirmer que la cause de l'homme, en lui-même, lui soit étrangère. C'est pour le salut spirituel de l'homme en Dieu, qu'il organise son institution. Colomban aborde la personne humaine en fonction de sa destinée divine à laquelle il ne pourra correspondre qu'au terme d'un combat spirituel intense qui dure toute la vie, car l'homme est pécheur et conditionné d'une certaine manière par le désordre du péché en lui. L'homme auquel s'intéresse Colomban est celui qui est sensible à son salut éternel et qui cherche de toutes les manières à s'affranchir de la pesanteur charnelle pour vivre selon l'esprit, de la vie même de Dieu, de sa pureté et de son amour. C'est vers un tel idéal que la règle colombanienne propulse le moine, de plein gré et au besoin, par contrainte. Chez Colomban, la personne humaine est considérée en fonction de l'institution. Dans la mesure où cette institution est respectée dans ses dispositions avec fidélité et soumission, la personne individuelle trouve elle aussi son compte, sa sécurité et d'une certaine manière, la garantie de son salut. L'un des grands mérites de Colomban et de son institution cénobitique au VI^{e} et VII^{e} siècles est de révéler que le respect et l'intégrité d'une institution religieuse comme la sienne étaient indispensables au salut de la personne consacrée qui pouvait ainsi évoluer avec un bénéfice moral certain dans un espace approprié à son idéal spirituel. Ce respect de l'institution cénobitique concerne tout autant la vie à l'intérieur de l'enceinte monastique que le genre de rapport que le monastère peut tisser avec la société ambiante. On comprend pourquoi Colomban a lutté pour garantir la liberté de son abbaye en la soustrayant à toute tutelle, royale ou épiscopale, fermant ainsi la porte aux intrigues et aux corruptions du monde dont le monachisme des siècles suivants n'allait pas complètement s'affranchir, malgré les bonnes intentions des réformes de Charlemagne et de Benoît d'Aniane.

CONCLUSION DU CHAPITRE TROISIEME

La période historique de modélisation du rapport personne-institution que nous venons d'étudier est intéressante dans la mesure où elle met en lumière, par témoins historiques interposés, les différentes d'expressions que peut revêtir l'institution cénobitique au cours d'une période donnée. Si le cénobitisme présente des caractéristiques propres qui le distinguent de tout autre style de vie : vie commune fondée sur le partage des biens matériels et spirituels, une règle, une autorité personnifiée reconnue par tous, la dynamique interne peut cependant varier de beaucoup d'une institution cénobitique à une autre. Outre le fait qu'une législation cénobitique reste conditionnée par la perception que le législateur a de la vie, du monde, de ses semblables et même de sa représentation subjective de la Transcendance. Il demeure qu'une législation cénobitique, même objectivement austère, peut trouver, en la personne du modérateur, le supérieur, une tonalité plus humanisante qu'elle n'avait peut-être pas, même du temps de son inspirateur initial.

La valeur et l'efficience d'une règle écrite dépendent donc foncièrement de la qualité subjective de son interprète humain, en l'occurrence l'abbé, en sa fonction de modérateur et de pasteur. Dans cette fonction comme dans d'autres d'ailleurs, on y va avec son tempérament ! Entre saint Colomban, pénétré du sens de Dieu, de la valeur du sacré, mais aussi du sens du devoir jusqu'à la nécessité impérieuse de ramener les égarés par tous les moyens dans le droit chemin ; entre le « *Maître »,* juriste consommé, mais au tempérament tatillon voire paranoïaque , et saint Benoît, imprégné de la présence de Dieu et soucieux que tout au monastère, soit fait pour la gloire de Dieu et le maintien de la charité, de la paix dans les rangs fraternels, il y a des différences déterminantes. L'efficacité, la fécondité et la pérennité d'une institution de vie religieuse varient selon les qualités propres de son inspirateur initial. Le rapport des personnes à la Règle n'est pas le même non plus, selon qu'il s'agit du monachisme du « *Maître »*, de celui de saint Benoît ou de celui de saint Colomban. Le rapport de la personne à l'institution peut donc varier, allant de la peur et de la servilité à la conscience de sa responsabilité qu'engendre le don de soi, vécu dans la réciprocité d'une exquise et exigeante charité. De tels sommets dans l'édification de soi et celle des autres, rendus possibles dans le cénobitisme ne sont pleinement perceptibles que dans la *« Regula Monachorum* ».

Ce texte qui est l'un des plus importants et des plus prestigieux de tout le droit monastique ancien de l'Occident[580] fut livré à la postérité qui, au long des âges, s'est chargée de l'étudier, de le vivre ou de le faire appliquer. L'œuvre de Réforme de Charlemagne s'inscrit de plain-pied dans cette perspective.

[580] Dans sa thèse de droit canonique, *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, *Étude sur le développement général du monachisme de saint Benoît de Nursie à saint Benoît d'Aniane,* Térence Mc LAUGHLIN montre comment saint Benoît a su recueillir le meilleur de la tradition cénobitique antérieure, tout particulièrement la doctrine de Cassien, ainsi que l'héritage pacômien et basilien. Il en a fait une synthèse originale, fortement marquée de sa propre expérience de moine et de pasteur. D'après Mc LAUGHLIN, le succès de la législation de saint Benoît est lié à son insistance sur la *stabilité monastique* et aussi à une prise en compte souple de tous les éléments essentiels de la vie monastique. Si la journée du moine est parfaitement organisée par la Règle, le moine jouit cependant d'une grande liberté dans la mise en œuvre concrète des exigences de la vie monastique, la *RB* ne s'occupe pas du détail.Cf. Mc LAUGHLIN Térence, *Le très ancien droit monastique de l'Occident,* Poitiers, Imprimerie Moderne, REGNAULT et Cie, 1935, p. 16.

CHAPITRE QUATRIEME

LA QUÊTE LABORIEUSE D'UN NOUVEL EQUILIBRE DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION AU SEIN DU MONACHISME OCCIDENTAL (VIII^{e}-IX^{e} SIECLE)

Si l'institution cénobitique dans son ensemble avait su trouver sa structure et son identité propre au sein de l'Église au cours des siècles précédents, son exposition aux influences civiles et politiques du fait même de son caractère social allait l'amener au VIII^{e} et au IX^{e} siècle à rechercher un nouvel équilibre et à se redéfinir selon les attentes hégémoniques de l'époque de Charlemagne. Le rapport *personne-institution* put se maintenir et se rénover jusqu'à un certain point, mais souvent au détriment des grandes intuitions institutionnelles du cénobitisme. Il en résultera un rapprochement des grandes Règles cénobitiques, une confrontation et une sélection entre différentes institutions aboutissant finalement à la suprématie de la Règle de saint Benoît en Occident. L'œuvre de réforme de Charlemagne trouvait ainsi son aboutissement dans l'action réformatrice de saint Benoît d'Aniane.

I. LA RÉFORME MONASTIQUE SOUS CHARLEMAGNE (742-814)

Près de deux siècles ont passé entre la destruction de l'Abbaye du Mont Cassin par les Lombards en 577 et la lente implantation de la Règle de saint Benoît dans l'Europe occidentale. Après sa reconstruction au début du VIII^{e} siècle, le Mont Cassin devient assez rapidement le centre monastique exemplaire de toute l'Europe où l'on se rend pour s'initier à l'observance monastique authentique, soutenue et encouragée officiellement par le pape Zacharie qui va même traduire les « *Dialogues de saint Grégoire* » en grec. Ce même pape lègue à la communauté du Mont Cassin le manuscrit autographe de la Règle et c'est dans cette même abbaye que Charlemagne reçoit, en 787, une copie de la « *Regula Monachorum* » de saint Benoît. Auparavant, le Concile de 742, dit « *Concile germanique* », avait décidé que la Règle de saint Benoît constituera dorénavant la norme qu'observeront les moines comme les moniales. Benoît d'Aniane, comparant les Règles existantes à celle de saint Benoît, reconnut sa supériorité et imposa cette Règle au Concile des abbés, convoqué par lui en 817 à Aix-la-Chapelle sous l'égide de Louis le Pieux. Dès lors, l'Europe monastique était appelée à devenir

essentiellement bénédictine[581]. Une métamorphose qui prendra plusieurs siècles. Au cours de ces siècles, la question du rapport de la personne à l'institution dans le monachisme épousera le même sort que celui des communautés monastiques elles-mêmes. Aussi longtemps que les abbayes jouissaient de la reconnaissance et de la protection de l'autorité ecclésiale, habituellement pontificale, le lien *personne-institution* était par le fait même garanti en son expression traditionnelle. Ce lien se trouvait cruellement menacé chaque fois que l'institution monastique elle-même était malmenée par des influences sociopolitiques hostiles et étrangères à la nature du cénobitisme. Le règne de Charlemagne et son œuvre de réforme ecclésiastique dans son Empire marque le début de l'expansion de la « *Regula Monachorum* » de saint Benoît dans l'Église d'Occident.

La réforme monastique sous Charlemagne s'inscrit à l'intérieur d'une réforme de grande envergure que le roi souhaitait pour toutes les institutions de son Empire. Cette réforme a pour arrière-plan la situation des relations entre le pouvoir civil et la papauté, très mal définies en ce VIII^{e} siècle et donc source de tensions et d'interférences abusives du domaine politique dans le domaine religieux[582]et vice versa. Pour saisir la portée de cette réforme de Charlemagne et ses conséquences sur le rapport de la personne consacrée à l'institution, il est utile de la situer d'abord dans son contexte historique et socio-politique.

A. LE CONTEXTE SOCIO-POLITIQUE DE LA REFORME CAROLINGIENNE

Pendant tout le Moyen-Âge, la vie sociale s'élabore autour de deux pôles référentiels, le premier est la germanité, comprise comme *éthos* et comme *armature socio-culturelle* qui étend son influence dans une grande partie de l'Europe occidentale. Le second pôle est la puissance spirituelle chrétienne, grâce à la montée en influence de l'institution papale. Devant le vide laissé par le démantèlement progressif de l'Empire romain et l'écroulement de ses institutions, les deux seules forces en présence, la dynastie franque et l'Église vivaient en rapport concurrentiel où les empiètements sur le terrain de l'un et de l'autre étaient chose fréquente, justifiés au besoin par des théories de nature théologique. Pour ce qui est du christianisme proprement dit, il se confond,

---

[581] Juan Maria LABOA, *La grande aventure du monachisme, op. cit.,* p. 84-86.
[582] R. BARBIERI, *Atlas historique du Moyen Âge occidental*, traduction française : Rouergue, 2007, p. 85.

entre le milieu du VIII[e] siècle et la fin du IX[e] avec l'histoire de l'Église Franque. Pépin, roi en 751, laisse le pouvoir à Charlemagne qui, pendant son long règne (768-814), conquiert une grande partie de l'ancien Empire romain. Seules les Iles britanniques, l'Espagne chrétienne et l'Italie méridionale échappent à son autorité.

Depuis le sacre de 751, le roi a conscience qu'il est « *l'Élu de Dieu* » ; la royauté est de droit divin. Son fils Charles ira beaucoup plus loin dans cette sacralisation du pouvoir politique. A partir du Concile de Francfort, il est même appelé *« Rex Sacerdos » :« Souviens-toi,* (avertit le prêtre officiant Cathulf), *que tu dois garder et diriger tous les membres de l'Église à la place de Dieu et que tu devras en rendre compte au jugement dernier »*[583].

Le pas décisif est franchi en l'an 800 quand Charlemagne reçoit le sacre des mains du pape comme Empereur d'Occident. Investi d'un pouvoir impérial de droit divin, Charlemagne entend désormais contrôler et mettre sous sa seule autorité toutes les institutions présentes dans son Empire dont les contours iront jusqu'à près d'un million de kilomètres carrés[584]. Le désir d'unification d'un immense Empire auquel manquent encore des voies de communications suffisantes et un quadrillage administratif efficace fait partie des motivations essentielles de la réforme carolingienne. Même si le rayonnement spirituel et moral des grandes abbayes des temps mérovingiens comme Luxeuil, Bobbio, Fulda, et celui d'autres fondations plus récentes comme saint Gall ou saint Wandrille pouvait encore se faire sentir, l'état général des institutions d'Église et la vie morale des clercs et des laïcs laissaient à désirer. En amont de tous ces désordres, il y avait une immense carence dans la formation des prêtres et des laïcs, une perte de la discipline ecclésiastique et un relâchement certain de la vie régulière dans les monastères, preuve que le lien essentiel qui tient ensemble les trois composantes du cénobitisme traditionnel : communauté- abbé- règle n'était plus évident pour tous[585].

---

[583] Cité par Pierre RICHE dans son ouvrage « *Le Christianisme dans l'Occident carolingien », Histoire du Christianisme,* sous la direction de Gilbert. DAGRON, t. 4, p. 683-772.

[584] Gilbert DAGRON, Pierre RICHE et André VAUCHEZ, *Histoire du Christianisme. Évêques, moines et empereurs* (610-1054), t. 4, p. 638.

[585] Pour la connaissance de l'œuvre de Réforme de Charlemagne, nous renvoyons à Laurent FELLER, *Église et société en Occident : VII[e] -XI[e] siècle*, Armand Colin, 2009 ; Cyrille VOGEL, *La Réforme liturgique sous Charlemagne*, L. Schwann, 1966 ; Michel KAPLAN, *Le Moyen-Âge, IV[e]-X[e] siècle*, Bréal, 1994 ; Hubert ORDRONNEAU, *La Réforme carolingienne, Sur la liturgie des Gaules et la liturgie romaine*, Mémoire de master de théologie soutenu à l'Institut Orthodoxe Saint Denis en 2006 ; Gabriel-Henri GAILLARD, *Histoire de Charlemagne*, 1819.

Dans certains monastères de l'Empire coexistaient la Règle du fondateur et celle venue de l'autre côté des Alpes, sans qu'on puisse ou qu'on veuille prendre position pour l'une ou pour l'autre. Une telle situation pouvait ouvrir la porte à bien des abus. Toute cause de dissensions, de désordres et de divisions, quelle qu'en fût l'origine, n'était pas de nature à plaire à Charlemagne. Par tempérament personnel, mais aussi pour des raisons politiques, Charlemagne recherchait plutôt ce qui va dans le sens de l'uniformité et aussi de la stabilité de l'État. A travers les Conciles qu'il convoque et qu'il préside comme celui de Francfort en 794, Charlemagne met en œuvre sa volonté de réforme de l'Église franque dans tous les domaines : dogmatique, liturgique, sacramentaire et disciplinaire. Les usages liturgiques romains sont appliqués à toutes les autres Églises de son Empire. Il en sera de même de la Règle monastique du Mont Cassin, dont il a reçu une copie authentique du dit monastère.

Au moyen de conciles et d'assemblées générales, l'Empereur produit des capitulaires pour rendre opérant son projet de réforme ecclésiastique partout dans son territoire. Ainsi voit le jour son « *Admonitio Generalis* » en 82 articles adressée aux évêques, aux prêtres et aux moines. Ce texte reprend pour l'essentiel les dispositions déjà en vigueur du droit canonique. En 802, Charlemagne convoque une fois de plus un concile à Aix-la-Chapelle au cours duquel il fait lire aux évêques ainsi qu'aux prêtres et aux diacres tous les canons et décrets des Pontifes. Il réunit en une assemblée à part les moines et les abbés présents qui lurent en entier la Règle de saint Benoît :

« Il ordonna à tous les abbés, prêtres et diacres et à l'assemblée des clercs, un ordre (sic) *pour que chacun vive à sa place selon les constitutions des Saints Pères de l'Église*, note une vieille chronique »[586].

La volonté de réforme ecclésiastique de Charlemagne est nette dans le contenu du capitulaire de 802 sans pour autant voiler les intentions politiques de son auteur. Il y est recommandé aux évêques et aux abbés d'être unis entre eux et avec les comtes par une véritable charité dans l'harmonie et la paix. Les abbés doivent être soumis aux évêques. Ils ne doivent pas faire acception depersonne. Il leur est interdit de posséder des chiens de chasse ou des faucons sous peine de déposition. Les moines ordinaires sont rappelés

[586]*Annales* de l'Abbaye de Lorsch, Chap. 35. Nous renvoyons au texte latin *Annales Regni Francorum* (*Annales Laurissenses Maiores*), et aussi à l'ouvrage de Pierre RICHE, Les Carolingiens, Paris, Hachette, *Coll. « Pluriel »*, 1997.

à leur devoir d'obéissance rigoureuse à la Règle. Ils ne doivent pas sortir du monastère, ni percevoir des revenus. Le capitulaire leur interdit également de se livrer à des réjouissances profanes et aux dépravations de mœurs[587]. Plus explicite encore, cette citation tirée du même capitulaire de 802 :

> « *Que les évêques, les abbés et les abbesses qui sont les supérieurs des autres, s'emploient à gouverner leurs subordonnés avec un grand respect et une grande affection, et non pas à les opprimer par une domination despotique et tyrannique ; mais qu'ils veillent diligemment sur le troupeau qui leur a été confié, avec un amour sincère, douceur, charité, et l'exemple de leurs bonnes œuvres »*[588].

Pour veiller à leur application dans toutes les circonscriptions ecclésiastiques de l'Empire, les capitulaires étaient confiés aux *«Missi Dominici* »[589] qui devaient faire le tour des évêchés, des abbayes, des cathédrales et des paroisses, deux par deux, un clerc et un laïc. La tâche des « *Missi »* consistait surtout à maintenir entre le pouvoir impérial et le pouvoir provincial un lien plus étroit et plus fréquent et à vérifier la fidélité des fonctionnaires, au fur et à mesure que l'Empire s'étendait et que l'Empereur, mobilisé par les guerres incessantes, perdait le contact avec les fonctionnaires locaux. De plus, les tournées des « *Missi »* devenaient des occasions efficaces de prélèvements de toutes sortes de biens en nature pour assurer le ravitaillement des armées impériales. Les campagnes paysannes, les évêchés et les abbayes faisaient naturellement les frais de ces prélèvements réguliers[590]. C'est dans un tel contexte social qu'il nous faut évaluer la portée de la réforme de Charlemagne et ses conséquences sur les relations de la personne avec les institutions de vie religieuse, tout particulièrement dans le domaine du monachisme.

B. LES RESULTATS CONTRASTES DE LA REFORME CAROLINGIENNE ET LEURS CONSEQUENCES SUR LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION

> « *Que nos Missi examinent si les abbés vivent selon la Règle et canoniquement, et s'ils connaissent bien les canons ; si dans les monastères d'hommes, les moines vivent selon la Règle ; si dans les monastères de filles, elles vivent selon la Règle et quelle en est la clôture…Qu'ils examinent dans chaque cité, les monastères d'hommes et de filles. Qu'ils s'informent soigneusement des*

---

[587] Ivan GOBRY, *Charlemagne, fondateur de l'Europe*, Éd. du Rocher 1999, P. 187.
[588] *Ibidem*.
[589] *Ibidem.*
[590] *Ibid.* p. 172 .179.

mœurs de chacun et de ce qui a été fait quant à ce que nous avons ordonné sur les lectures, le chant, et tout ce qui concerne la discipline ecclésiastique »[591].

Cet extrait d'un capitulaire de l'an 806 pourrait laisser croire que la réforme des institutions monastiques de l'Empire faisait partie des priorités de Charlemagne, mais un jugement critique face à l'ensemble de son action de réforme nous amène à reconnaître que la cause du monachisme en soi ne l'intéressait pas particulièrement. L'Empereur regardait l'institution monastique en fonction des avantages qu'il pouvait tirer tant sur le plan matériel que sur le plan plus politique dans la cohésion de son État. La volonté de réforme des institutions religieuses s'exprime chez Charlemagne par l'effort de regroupement du personnel de l'Église en des ensembles bien déterminés et contrôlables. Les clercs doivent faire partie d'un groupe vivant en communauté ou être attachés de façon stable à une paroisse rurale. Les moines et les femmes consacrées doivent appartenir à un monastère particulier et y demeurer. Plus de clercs ou de moines gyrovagues, d'anachorètes ou d'ermites[592]Quand Charlemagne accède au pouvoir, le territoire dont il hérite possède encore quelques grandes abbayes mérovingiennes qui ont survécu aux invasions barbares et à diverses formes de spoliations. De fait, depuis le règne de Pépin le Bref, l'institution monastique était déjà malmenée car plusieurs monastères, riches au départ, étaient devenus des possessions royales ou bien avaient été attribués en bénéfice aux membres de la famille royale ou à certains nobles du royaume. Le long règne de cinquante années de Charlemagne n'allait rien faire pour améliorer la situation, bien au contraire, elle devait se compliquer davantage pour les institutions monastiques, à côté de réels succès dans bien d'autres domaines comme celui de la liturgie, de l'éducation chrétienne, de la formation du clergé et de l'assainissement des mœurs.

---

[591]*Capitulaire 5* de l'Année 806.

[592] Dictionnaire de droit canonique, sous la direction de R. NAZ, LETOUZEY et ANE, Paris, 1942*, col*. 620. Dans ses orientations fondamentales, la Réforme de Charlemagne entérinait plusieurs mesures disciplinaires prises par les conciles gauloises à l'égard des clercs et des moines. La traduction en français des *canons des conciles mérovingiens* (VI^e^ - VII^e^ siècles) par Jean GAUDEMET et Brigitte BASDEVANT, Paris, Cerf, (*SC*, n° 353), 1989, met bien en lumière cette législation intense sur les clercs et les moines pour les amener à la réforme de vie. Le canon 19 du concile d'Orléans en 511, demande au moine d'être soumis à son abbé, lui obéissant avec respect. Si le moine se montre opiniâtre ou se livre au vagabondage, on doit le ramener comme fugitif au monastère et son pécule doit être confisqué et remis à l'abbé (p. 83). Le canon 4 du concile d'Arles IV en 524 menace de priver de la communion de l'Église quiconque accueille chez lui un clerc vagabond, (p. 141).

A l'époque de Charlemagne, on estime à environ650, le nombre de monastères d'hommes et de femmes répartis sur tout le territoire soumis à sa juridiction, tout particulièrement dans le nord de la Gaule, en Germanie, en Bavière, en Saxe, en Aquitaine et en Italie. Près de 200 parmi ces monastères sont royaux et sont, à ce titre, dirigés par les membres de la famille royale qui, bien souvent n'étaient que des laïcs. Quelques uns parmi eux pouvaient accumuler plusieurs abbayes à leur profit. Ainsi, Eginhard est à la fois abbé de Seligenstadt en Franconie, de saint Jean Baptiste de Pavie, de Saint Wandrille[593]. Les effectifs de chaque communauté à cette époque sont difficiles à évaluer. Il y aurait eu à l'abbaye de Jumièges 900 moines alors qu'une liste datée de l'année 826 donne 114 noms. A saint Gall, le dortoir était prévu pour 70 moines. A Ferrières, on compte 72 moines. A saint Wandrille, 70 moines. Adalard de Corbie parle pour son monastère de 300 moines. Charroux, fondé par le Comte Hugues, comprend 84 membres. Fulda en 779 comprend 358 membres. On estime à la fin du VIII^{e} siècle que 20% des effectifs des monastères d'hommes sont constitués de prêtres et de diacres. Une proportion qui grimpera à 60% à la fin du siècle suivant[594].

Au milieu du VIII^{e} siècle, une réforme monastique d'ensemble s'avère difficile en raison de la grande variété des règles monastiques. Charlemagne, lui, souhaite des familles monastiques stables, clairement identifiables, dirigées par des abbés de valeur, s'adonnant au travail manuel et intellectuel et surtout à la liturgie. L'Empereur compte effectivement sur les prières que les moines adressent à Dieu pour le succès de ses entreprises. Il se méfie par contre des ermites, ces hommes qui s'isolent du reste de la société, même si c'est pour mener une vie sainte, toute de méditation de l'Écriture et de prière. Les capitulaires et les canons émanant des conciles de cette période rappellent donc sans cesse à la population des cloîtres carolingiens les principes essentiels du monachisme : observance des vœux de chasteté et de pauvreté et fidélité à tous les devoirs de l'état religieux, intervention des évêques dans les monastères, interdiction de toute activité extérieure contrairement aux chanoines dont la réforme reconnaissait l'engagement pastoral au service des âmes et même l'encourageait.

Charlemagne lit et interprète la Règle de saint Benoît en fonction de certains intérêts. L'application qui s'en suivait dans les monastères, surtout royaux, entraînait un

---

[593] Gilbert DAGRON, *Histoire du Christianisme, op. cit.,* p. 696-697.
[594] *Ibidem*.

gauchissement de l'institution par rapport à son esprit originel, voulu par le grand législateur du Mont Cassin. Ces altérations avaient des conséquences graves sur la qualité de la relation entre la personne et l'institution monastique dont elle dépendait. Charlemagne s'est trouvé en désaccord avec la Règle de saint Benoît sur l'élection de l'abbé par l'ensemble des moines profès du Monastère[595]. Les moines perdaient ainsi non seulement le privilège que le législateur originel leur donnait d'élire eux-mêmes et d'un commun accord un membre issu de la communauté pour être établi à la tête de tous comme abbé, mais encore la légitimité et la valeur institutionnelle de leur relation à la personne de l'abbé. L'abbé institué par l'empereur n'avait habituellement pas les qualités voulues par saint Benoît puisqu'il pouvait être un homme du monde ignorant tout de l'institution cénobitique. Ce type de nomination favorisait le contrôle impérial sur l'abbaye, c'était aussi un moyen de récompenser l'un ou l'autre de ses fidèles collaborateurs, pour les services rendus. Élire son propre abbé devenait pour la communauté monastique une grâce relevant de la seule discrétion impériale, mais parcimonieusement accordée…

Une autre discrimination artificielle à l'encontre de la vie monastique était la substitution de la Règle canoniale, plus douce et pleine de concessions, à la Règle monastique. Les moines se muaient en chanoines. Tel fut le cas à Saint Martin de Tours et à Saint Denis[596]. Ces passages de moines à l'état de chanoines, opérés sous forme d'une démarche personnelle ou collective, impliquaient l'abandon de l'observance monastique au profit des avantages matériels. Le passage de toute une communauté monastique à une observance canoniale était davantage le fruit des manœuvres politiques venues du palais impérial, facilitées par la complicité de certains moines désireux de soustraire à la discipline monastique. Dans tous les cas, ces passages de l'observance monastique à l'observance canoniale affaiblissaient l'institution monastique bénédictine :

> « *Charlemagne rêve au fond d'une sorte de monachisme d'État. Il demande aux cloîtres de lui fournir non pas tant des saints que des éducateurs, des administrateurs, des ingénieurs agronomes. Que les abbés observent et fassent observer la Règle, qu'ils soient des hommes de Dieu, mais d'abord qu'ils soient ses hommes à lui, de bons serviteurs de l'État. On exigera d'eux un*

[595] *RB* 64.
[596] Augustin FLICHE et Victor. MARTIN, *Histoire de l'Église, op. cit*., t. 6, p. 259.

serment de fidélité ; souvent on les chargera d'importantes fonctions officielles qui les arracheront à leurs monastères. Ils devront aussi le service d'ost, participation aux expéditions militaires avec un contingent levé dans les populations dépendant de l'abbaye ; à des périodes déterminées. Ils seront tenus d'assumer à tour de rôle le service du Palais ; chaque année, le monastère enverra au souverain de coûteux cadeaux d'hommage, aimable euphémisme pour désigner en fait un véritable impôt »[597].

De tels liens de vassalité entre les abbayes et le Palais impérial ont dû considérablement dégrader les relations normales des religieux avec leurs institutions telles que les fondateurs les avaient rêvées et voulues. Pour ce qui est de la Règle de saint Benoît, qui eut la préférence de Charlemagne et qui allait progressivement s'imposer dans toute l'Europe de l'Ouest, la personne de l'abbé assure un lien vital entre les trois composantes du cénobitisme : autorité, communauté et règle de vie. Sa présence, non seulement morale mais aussi physique, dans l'espace de vie concrète des moines est essentielle pour permettre à chaque frère de vivre une relation signifiante et qualitative avec l'institution cénobitique telle que la «*Regula Monachorum*» la structure pour ses membres et pour la communauté dans son ensemble.

Quand l'emploi du temps de l'abbé dépend du calendrier de la fonction impériale et de son lot d'expéditions guerrières d'une région à l'autre du vaste territoire, c'en est fini du de son rôle pastoral tel que saint Benoît le définit avec tant de précisions dans les chapitres 2 et 64 de sa Règle consacrés à l'abbé. L'abbé qui tient la « *place du Christ dans le monastère* » a pour mission spirituelle principale de former ses frères à l'obéissance de la foi, les amenant aussi bien par son enseignement que par l'exemple de sa vie à se convertir à l'Évangile, à grandir dans les vertus chrétiennes tout particulièrement la charité, l'humilité et la pauvreté, de manière à parvenir ensemble au salut éternel, entendu comme l'horizon spirituel de la personne et de la communauté instituée. Les absences fréquentes des abbés pour assumer des fonctions officielles à la cour ou pour exécuter des missions diplomatiques au loin rendaient problématique l'accomplissement de cet idéal monastique prévu par saint Benoît.

Par ailleurs, la relation à l'abbé que saint Benoît voulait confiante, cordiale et vraie était mise à rude épreuve dans le cas d'un abbé nommé par une autorité extérieure à la législation monastique, quand bien même cette autorité était celle de l'empereur

---

[597] Michel MOURRE, *Histoire vivante des moines*, Paris, *op. cit*., p. 274.

Charlemagne. L'abbé Père spirituel, l'abbé Pasteur ou l'abbé Médecin des âmes, capable de servir ses frères au nom du Christ et par amour pour eux, est celui qui reçoit sa charge à partir de l'institution cénobitique elle-même qu'incarne la communauté locale. Saint Benoît a voulu cette institution libre et indépendante de toute tutelle extérieure, qu'elle soit ecclésiastique ou civile. La Règle réduit le droit d'ingérence aux affaires du monastère *ad minima.* Le seul cas d'intervention extérieure que saint Benoît admet est celui de l'évêque du lieu et de quelques clercs du voisinage pour aider le monastère, dans le cas d'une élection abbatiale difficile et houleuse, à mettre en place un bon intendant pour la maison de Dieu. Quand un abbé était nommé par l'empereur lui-même, cette personne apparentée au souverain, laïque ou non, entretenait avec l'abbaye une relation d'intérêt, sur l'unique base du bénéfice matériel par pressure de la communauté à qui ne revenait le plus souvent qu'une part insignifiante de ses ressources. La relation fondée sur la confiance et l'amour que le moine ordinaire devait normalement avoir envers son abbé se transformait en méfiance, sinon en haine ouverte rendant l'obéissance monastique impossible. Or la prescription de l'obéissance est si essentielle dans la Règle que le reste des autres exigences monastiques en dépend. La relation du moine à l'institution ne pouvait que souffrir d'une telle situation. Communautés et individus pouvaient se retrouver en situation de survie. Il fallait se battre tant bien que mal pour trouver sa subsistance. Mais en fait les personnes et les communautés se retrouvaient dans la plus grande misère matérielle qui entraînait à son tour la misère morale. Il est alors facile d'imaginer ce qu'il en était en fin de compte de certains capitulaires interdisant aux moines la chasse, l'élevage de chiens à courre et celui des faucons.

Cette mainmise impériale sur l'institution cénobitique et ses fâcheuses conséquences sur la qualité de la vie fraternelle et l'intégrité de l'idéal monastique propre n'affectaient heureusement qu'une partie des monastères, ceux qui étaient officiellement reconnus comme royaux ou dépendants de la noblesse. D'autres plus modestes, suscitant moins la convoitise des puissants ou ceux qui parvenaient à obtenir le droit de se gouverner eux-mêmes parvenaient à mener une vie régulière conforme à la Règle de Saint Benoît ou à celle de Luxeuil, avant que cette dernière ne soit complètement supplantée par la Règle bénédictine en voie d'expansion. Il y eut donc, malgré des difficultés institutionnelles réelles, nées des ambitions politiques et de la convoitise des biens ecclésiastiques, des communautés où des personnes, pouvaient

vivre sereinement leur quête de Dieu dans un rapport harmonieux et fidèle à l'institution monastique. Car en définitive, le lien personne-institution dépend avant tout de l'engagement volontaire de la personne individuelle qui choisit librement le style de vie cénobitique, acceptant de mettre tout en œuvre pour tendre vers l'idéal religieux, parfois dans des circonstances historiques difficiles. Même s'il n'a pas lui-même mené à terme la réforme dont il fut l'instigateur, Charlemagne a contribué à sa manière au maintien et à la structuration systématique du cénobitisme occidental. L'empereur fut même à l'origine de plusieurs fondations monastiques d'hommes et de femmes dans plusieurs parties de son Empire, surtout en Germanie où, à maintes reprises, il transforma de simples ermitages en véritables abbayes. Il est aussi à l'origine de l'abbaye de Feuchtwangen près d'Augsbourg. En Francie, il subventionne l'érection de Saint Saulve de Valencienne en 801 et la restauration de Saint Quentin où il plaça son cousin Fulrad comme abbé. Il prit d'autres initiatives analogues ailleurs, notamment en Espagne où il édifia Sainte Marie d'Amer, Saint Cugat, Saint Félix de Guixols et Bagnolas[598].Ainsi, Charlemagne a eu le mérite d'engager une vaste réforme touchant tous les aspects de la vie ecclésiale. Mais sa mort survenue en l'an 814 ne lui a pas permis d'aller jusqu'au bout de son action. Il revenait à son successeur Louis le Pieux et à ses fidèles collaborateurs, surtout Benoît d'Aniane, le plus important de tous, de mener l'œuvre de la Réforme carolingienne à son terme.

L'œuvre entreprise par Charlemagne se comprend moins comme une renaissance, mais davantage comme une rectification, une correction de l'institution monastique. Le progrès de l'éducation, l'amélioration des connaissances et l'amendement des mœurs, la planification d'une observance religieuse unifiée et stable devaient permettre le renouvellement du corps social dans une perspective spirituelle. Le souverain avait pour mission de favoriser l'accès de ses sujets au salut, une certitude jamais mise en doute dans la société du Moyen-Âge même si les tensions ne manquèrent pas par rapport à la juridiction ecclésiastique. Charlemagne s'adressait à ses sujets comme aux « *fidèles de Dieu et aux nôtres* », mettant sur le même plan foi en Dieu et fidélité à la couronne impériale. Par conséquent, son action législative, comme celle de ses successeurs, revêtaient un caractère spirituel, voire eschatologique qui n'a pas manqué d'influencer

[598] Ivan GOBRY, *Charlemagne, Fondateur de l'Europe*, *op. cit*., P. 199-200.

le cénobitisme occidental en voie de structuration ainsi que les rapports des personnes physiques à cette même institution en sa courbe évolutive[599].

II.LA RÉFORME DE BENOÎT D'ANIANE (760-821) ET LA REDÉFINITION DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LE MONACHISME ET LA VIE CANONIALE

La Réforme carolingienne, amorcée par Charlemagne de son vivant et poursuivie avec succès par Benoît d'Aniane allait bien au-delà la seule institution monastique et englobait toutes les formes de vie consacrée connues dans l'Empire. C'est ainsi que le mouvement de la réforme a touché l'ordre canonial entre le VIII^{e} et le IX^{e} siècle. Une mise en parallèle de l'institution monastique et de l'institution canoniale permet de saisir les similitudes entre les deux institutions et de mieux percevoir la spécificité du rapport *personne-institution* en milieu monastique au cours de cette période de l'histoire de la vie religieuse en Occident. C'est ce qui justifie notre choix de traiter de la vie canoniale à ce niveau de notre étude.

A. LA REFORME MONASTIQUE DE BENOIT D'ANIANE : CONTINUITE ET ADAPTATION

Saint Benoît d'Aniane nous apparaît comme ce témoin de l'institution cénobitique qui va permettre au mouvement de la réforme amorcé sous Charlemagne de parvenir à sa meilleure expression et à son plein épanouissement dans la seconde moitié du VIII^{e} siècle. Fils du comte wisigoth de Manguelonne dans le Midi, Benoît, né Witiza vers 760 et mort le 11 février 821, arrive tout jeune à la cour de Pépin le Bref et y grandit en jeune page, avant de devenir soldat sous Charlemagne. Au cours de la campagne de Lombardie, il frôle la mort en tentant vainement de sauver son frère de la noyade. L'incident provoque en lui un retournement intérieur qui le décide à quitter la cour pour mener une vie ascétique extrême :

> « *Il commence à ne vivre que de pain et d'eau, évitant le vin comme un poison empesté, dormant sur la terre nue ou passant des nuits entières à genoux, sur le pavé glacé de l'église…Dans ses vêtements, il se résignait à une telle pauvreté que ceux qui ne l'ont point vu ne sauraient imaginer. Il avait une tunique grossière et très vieille qu'il ne changeait pas. Aussi une multitude de poux courrait sur sa peau rugueuse, dévorant ses membres déjà amaigris par*

[599] Philippe DEPREUX, *Charlemagne et la dynastie carolingienne,* Tallandier, 2007, p. 112.

des jeûnes. Ses scapulaires étaient usés jusqu'à la corde et il les rapiéçait par des morceaux de couleurs différentes. On se moquait de lui, on le conspuait… jamais il ne se baignait… »[600].

Cette citation en dit déjà long sur la conception que Benoît se fait du dépouillement, de l'ascèse chrétienne en général et de la sainteté religieuse qui leur est associée. Il étudie intensément les grandes institutions cénobitiques tant d'Orient que d'Occident : la règle de saint Pacôme, celle de saint Augustin, de saint Basile, puis, celle de saint Benoît sur laquelle il jette son dévolu. De toute cette étude, il en tirera plus tard une de ses œuvres magistrales : la « *Concordia Regularum* ». L'expérience monastique proprement dite de Benoît d'Aniane commence dans l'abbaye bourguignonne de Saint-Seine, soumise à la Règle de Saint Benoît. Mais les moines qui y mènent une vie plutôt relâchée et qui ne tiennent aucunement à changer leurs habitudes manifestent une hostilité ouverte à l'encontre de Benoît, leur cellérier qui refuse de leur fournir du vin à discrétion. Benoît quitte Saint-Seine en780 et rentre dans sa région natale où il mène d'abord une vie d'ermite avant de susciter une communauté qui se structure progressivement en vrai monastère.

Dès cette époque, les grandes intuitions de sa réforme émergent déjà clairement : esprit de pauvreté et de pénitence que voulait promouvoir la Règle de saint Benoît, revalorisation du travail des mains au moyen de l'agriculture, pratique menacée par la prévalence de l'activité intellectuelle dans les cloîtres, surtout masculins. C'est sur cette base que Benoît entendait réaliser la réforme monastique dans sa propre abbaye d'Aniane. Le succès de son entreprise, remarquée par le concile régionale de Chalon-sur-Saône en813 et surtout par Pépin le Bref, Roi d'Aquitaine lui vaut la mission d'étendre la réforme monastique dans toute la province. A la mort de Charlemagne, Louis le Pieux lui succède. L'une de ses décisions significatives en faveur de la réforme monastique fut d'inviter Benoît d'Aniane dont il admirait et louait l'action réformatrice, pour créer une abbaye non loin du Palais, à Inden. Cette proximité allait permettre à Benoît d'Aniane de mettre en œuvre, à partir de 816, les lois impériales en faveur de la réforme monastique[601].

---

[600] Michel MOURRE, *Histoire vivante des moines, Des Pères du désert à Cluny, op. cit.,*. p. 275.

[601] Les deux œuvres écrites importantes de Benoît d'Aniane sont La « *Concordia Regularum* » éditée en 1638 et le « *Codex Regularum* », édité à Paris en 1663. Pour une connaissance de Benoît d'Aniane et de son œuvre de Réformateur monastique, nous renvoyons à la Nouvelle Édition de sa vie par Ardon,

Les délibérations de la diète d'Aix en 816 allaient nettement dans le sens de la réforme monastique. Tous les moines étaient tenus aux mêmes obligations et devaient émettre les mêmes vœux. L'assemblée prescrivit l'adoption dans tous les monastères de l'office divin tel que le détermine la « *Regula Monachorum* ». L'année suivante, une nouvelle assemblée, toujours à Aix-la-Chapelle mettait au point une série d'articles législatifs et l'ensemble fut publié par l'Empereur sous le titre de « *Capitulare monasticum* ». Le contenu de ce corpus rejoignait les idées de Benoît : travail manuel obligatoire dans les monastères, l'école monastique exclusivement réservée aux petits oblats destinés à l'état monastique, retour à la solitude monastique. Un capitulaire de 818-819 restitua aux monastères le droit d'élire leurs abbés. Le retour du droit d'élection abbatiale à la communauté, confisqué dans les monastères royaux par Charlemagne et la réservation des écoles monastiques aux seuls oblats du monastère marquent deux seuils importants de rupture de la réforme de Benoît d'Aniane par rapport à l'action de réforme initiée par Charlemagne et aux vices inhérents qui en refreinaient l'essor. Il y avait en même temps un effort de restriction des obligations des monastères envers l'État, tout particulièrement les charges militaires. Autant de mesures qui amenèrent une grande amélioration des conditions de vie à l'intérieur des communautés et sans aucun doute une meilleure qualité des relations des personnes religieuses avec les différentes dimensions essentielles de l'institution cénobitique[602].

La dernière mesure de Louis le Pieux en faveur de la réforme a été un effort de réglementation équilibrée dans les rapports matériels des monastères avec le pouvoir royal. Le document *« Notitia de Servitio Monasteriorum* », qui date de l'année 818 et dont le but est de réguler les rapports des monastères et de l'État, regroupe finalement les monastères en trois catégories : en premier, ceux qui doivent au souverain le service complet et qui devront fournir des dons et une milice ou *l'ost*. En deuxième lieu, ceux qui sont affranchis du service militaire, mais qui devront offrir des dons. Et enfin, les monastères exempts du service de l'ost et de l'envoi des présents et qui ne seront tenus qu'au devoir de prier pour la famille impériale et pour la stabilité de l'Empire[603].

Introduction et notes par Pierre de BONNERUE,Traduction de F. BAUMES aux Éd. de Bellefontaine, (*Vie monastique*), 2001, voir aussi Jean MERLIER*, Histoire de l'Église en Bourgogne*, Les Éditions du Bien Public, Dijon, 1991 ; Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, Maredsous, t. 1, 1942.

[602] Augustin. FLICHE et Victor MARTIN, *Histoire de l'Église*, *op. cit*., p. 261.

[603] Mc LAUGHLINTERENCE*, Le Très Ancien Droit monastique de l'Occident, op. cit.,*, p. 230.

B. LA REFORME CANONIALE ET LA PERCEPTION DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION

Dans son mouvement de réforme, Charlemagne avait cherché de son vivant à promouvoir une certaine forme de vie commune pour tous les clercs vivant dans son Empire. La règle de l'évêque de Metz, saint Chrodegand, donnée aux clercs qui desservaient la cathédrale saint Étienne, servait de modèle à cette réforme canoniale à l'intention des groupements ecclésiastiques. Son application s'étendit à certains monastères qui de ce fait, abandonnèrent la Règle de saint Benoît pour vivre à la manière des séculiers. S'il y avait de réelles similitudes entre la manière de vivre des chanoines et celle des moines, les deux observances n'avaient pourtant pas les mêmes visées et il devenait important de les distinguer l'une de l'autre. En réalité, Charlemagne manifestait une réelle préférence pour les chanoines par rapport aux moines. Il pouvait davantage associer les premiers à son action de réforme du fait que les chanoines vivaient davantage en contact avec la société en acceptant d'assumer des charges pastorales. Ils devenaient des maillons concrets de diffusion des principes de la réforme carolingienne dans le domaine de l'éducation, de la formation chrétienne, de la liturgie et de l'administration des sacrements. La règle qui leur était proposée était beaucoup plus souple, comportant des privilèges matériels qu'on ne retrouvait pas dans l'observance monastique traditionnelle. La mutation de certains moines en chanoines et le changement d'observance d'une communauté monastique en Chapitre de chanoines s'expliquent par ces différences de statuts et de traitements entre les deux institutions religieuses.

L'assemblée d'Aix de 816, où l'influence des idées de réformes de Benoît d'Aniane était particulièrement grande, permit donc l'élaboration d'un document législatif à l'usage des chanoines : *« De Institutione Canonicorum »*.le texte comportait trois parties. La première est faite de citations patristiques. La deuxième faites de remarques générales sur la vie et les mœurs des clercs. Et La troisième partie constitue la Règle des chanoines proprement dite. Le mouvement général de ce texte s'inspire à la fois de la Règle de Chrodegang et aussi de celle de saint Benoît, même si dès le début du document, la différence est clairement soulignée entre les moines et les chanoines :

«*Les chanoines peuvent porter du lin, manger de la viande, posséder des biens en propre, toutes choses interdites aux moines* »[604].

Et pourtant, le chanoine auquel s'adresse l'« *Institutio Canonicorum* » est tenu à la vie commune et à la clôture, même si celle-ci est beaucoup plus souple que la clôture monastique. En fait, c'est la *« cura animarum* » qui explique certaines particularités de la vie canoniale par rapport à celle des moines, en particulier le fait que la clôture ne soit pas stricte. Les portes du « *claustrum* » ne sont fermées qu'à l'heure des Vêpres. Seules les femmes n'ont pas le droit d'y pénétrer. La présence au réfectoire n'est obligatoire qu'une fois par jour. Et puisqu'ils sortent et sont en contact avec le monde extérieur, les chanoines ne doivent pas mettre de coule comme le font les moines dans leurs abbayes. La Règle canoniale engage les chanoines au respect des exigences liturgiques et de la prière des heures qui jalonne normalement toute la journée : *Vigiles, Laudes, Tierce, Sexte, None et Complies.* Mais un article du règlement précise que la présence de tous n'est obligatoire qu'à la prière des *Complies*. Cela réduit considérablement la portée de l'obligation des heures canoniales[605]. Mais d'autres libertés attestées dans la règle de vie ne s'expliquent pas par la *« cura animarum »,* telle que la possibilité de manger de la viande, de se vêtir de lin, d'avoir sa propre maison dans le « *claustrum* » et d'avoir des biens personnels. La relation du chanoine à son institution paraît toute de souplesse, révélatrice d'une certaine perception de la personne menant une forme de vie consacrée.

Si la Règle canoniale est organisée de telle manière que les différents services ministériels puissent être menés efficacement par le chanoine, sans les entraves causées par une observance tatillonne et obtuse, le capitulaire impérial semble avoir fait le maximum pour que le chanoine puisse mener une vie bien épanouissante, voire confortable au quotidien. Tout en imprimant un certain idéal moral de perfection et de fidélité évangélique, la règle canoniale semble faite pour s'adapter aux personnes et à leurs capacités sur le plan de l'effort spirituel et de la donation d'eux-mêmes à Dieu et à leur vocation propre. Cette règle est à cheval entre le monachisme proprement dit et la vie dans le monde. Ici, la loi est fait pour l'homme et pour son auto réalisation, et non pas l'homme pour la loi. Toutes ces libertés accordées aux chanoines expriment le lien

---

[604] *Ibidem,* p. 263.
[605] Michèle GAILLARD*, D'une réforme à l'autre* (816-934), *les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienn*e, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 128.

qui les attache au siècle. A la différence des moines, les chanoines sont avant tout des clercs. Ils n'ont pas émis de vœux de pauvreté personnelle. On ne leur demande donc pas des prouesses ascétiques. Leur mission consiste essentiellement à montrer aux fidèles comment on peut vivre pour l'amour de Dieu sans pourtant renoncer à tout. Clercs vivant en communauté, les chanoines doivent autant que possible égaler les moines en vertu, sans pourtant renoncer au contact avec le siècle. C'est l'intuition de fond qui guidait les orientations de Benoît d'Aniane dans la réforme canoniale. La Règle des chanoines n'est pourtant pas exempte d'exigences. Tout chanoine doit dormir dans le dortoir commun. Le « *code pénal* » prévu par leur Règle a de la matière: sévères punitions allant jusqu'aux châtiments corporels (pour les non-prêtres) sont prévues à l'endroit des délinquants. Tout est mis en œuvre pour assurer une discipline exacte et ferme dans la communauté de vie canoniale.

La Réforme de Benoît d'Aniane n'est nullement cantonnée de façon exclusive aux communautés masculines ; elle concerne également les communautés féminines de toutes obédiences : les moniales traditionnelles proprement dites, soumises la plupart du temps à la « *Regula Monachorum*» ou à quelque vieille règle gauloise ; les groupements de vierges consacrées qui ne souhaitaient pas vivre sous la Règle de saint Benoît et enfin les ermites.

En règle générale, les ermites étaient les laissés pour compte de la Réforme carolingienne. Charlemagne, nous l'avons déjà fait remarquer, se méfiait de ces personnes isolées dont le rapport à l'institution cénobitique classique échappait souvent à tout contrôle, même si la qualité morale de la vie personnelle de tel ou tel ermite était bien attestée par son entourage. Bien souvent pour une femme, l'ermitage prenait la forme d'une vie recluse. Le reclus, homme ou femme, s'insérait dans un monde habité et s'isolait en se faisant emmurer dans un logement d'où il pouvait communiquer avec l'extérieur par une fenêtre, à travers laquelle il recevait sa subsistance. Ces recluseries étaient accolées à une église avec laquelle ils pouvaient communiquer par une ouverture permettant de suivre les offices. Au Moyen-Âge central, mener une vie religieuse en solitaire dans la campagne ne convenait guère à une femme seule en raison du manque de sécurité[606]. Il y eut quand même quelques belles exceptions dans l'histoire du

monachisme, depuis les origines anachorétiques de la vie monastique jusqu'au Moyen-Âge. on peut évoquer ici la figure d'*Amma Scinclétique* [607], (une Mère du désert) louée et connue du monachisme du désert au IV^e^ siècle et beaucoup plus tard à l'approche des Temps Modernes, la mystique anglaise *Julienne de Norwich*(1342-1416).

Pour ce qui est de la vie religieuse féminine au milieu du VIII^e^ siècle, la situation était loin d'être brillante. A la disparité des Règles monastiques, rendant difficile un contrôle planifié des communautés, s'ajoutait un relâchement qui accusait la relation défectueuse des personnes religieuses avec leurs institutions. Les mêmes règles savaient pourtant fait leurs preuves à d'autres époques avec certaines personnalités de valeur. Le relâchement perceptible dans certaines communautés de femmes au temps de Louis le Pieux et de Benoît d'Aniane, cheville ouvrière de la réforme monastique, manifestait que la conscience du lien qui lie la personne à l'institution et qui n'est autre que la profession des conseils évangéliques était en déperdition. Bon nombre de fondations féminines qui pendant longtemps avaient professé la Règle bénédictine ou colombanienne finissait par déchoir de leur observance. Or, la perte d'identité institutionnelle entraîne aussi celle du sens de l'engagement et celle de l'idéal spirituel des personnes qui relève de l'institution. Aux yeux des responsables de la diète d'Aix en 816, fournir un corpus législatif de référence à ces communautés de femmes devenait une urgence pastorale, une garantie contre des défaillances ultérieures et contre les abus qui s'y étaient introduits. C'est ainsi que *« De Institutione Sanctimonialium »* vit le jour. Au départ, le terme *« sanctimoniales »* s'appliquait indifféremment à toutes les religieuses. Elle désignait une femme vouée à Dieu et soumise à une règle ou aux canons des saints conciles. Dans les conciles de la deuxième moitié du VIII^e^ et du début du IX^e^ siècle, le terme *« monialis »* n'est pas utilisé, par contre, on trouve plus fréquemment *« sanctimoniales ».* C'est à partir de la fin du VIII^e^ siècle que la distinction commence à devenir nette entre les communautés féminines proprement monastiques et les communautés de type canonial. Dès le concile de Chalon en 813, les statuts établis pour la vie canoniale visaient à renforcer l'autorité épiscopale sur ces communautés, à rendre la clôture plus stricte et à préciser les obligations liturgiques. Ces deux dernières mesures rapprochaient le mode de vie canonial du mode de vie

---

[606] Michel PARISSE, *Les Nonnes au Moyen Âge,* Le Puy, Christine Bonneton, 1983, p. 215.
[607] Au sujet de sainte Synclétique, nous renvoyons à l'ouvrage de François Bourgoing de VILLEFORE, *Les vies des saints Pères des Déserts d'Orient*, Amsterdam, Mariette, 1715.

monastique, alors que l'autorisation d'avoir des maisons individuelles dans la clôture et de disposer de servantes semblait propre aux « *canonicae* ».

L'« *Institutio Sanctimonialium* » était une codification d'usage existant déjà dans des communautés de femmes qui ne suivaient pas à la lettre ou ne se réclamaient pas d'une règle monastique précise. Le travail de la réforme canoniale consistait à codifier ces pratiques existantes en y apportant des modifications judicieuses, à assurer leur diffusion auprès des évêques et à promouvoir leur meilleure application. Le mode de vie canonial était proposé comme modèle à ces communautés. La distinction entre ces deux formes de vie est de nouveau proposée au concile de Paris en 829, puisqu'on y trouve la mention *« Monasteria sanctimonialium tam monacharum quam canonicarum »*[608]. La volonté de réforme soutenue par ce concile de Paris s'appréhende clairement par ces termes :

> *« Voici les dispositions qu'il faut prendre vis-à-vis de la discipline de ces mêmes congrégations : que les chanoines se comportent religieusement de la façon qui est décrite dans les livres qui recueillent ce qui concerne leur vie, que les moines unanimement selon la règle transmise par saint Benoît, autant que faire se peut, suivent en tout la vie régulière de chaque observance. Et enfin, que les religieuses, selon ce que la fragilité de leur sexe permet, se soumettent à la vie religieuse avec rigueur »*[609].

L'« *Institutio sanctimonialium* » seprésente comme une règle *a minima* pour des communautés ne souhaitant pas suivre la Règle monastique et dont seule la « *fragilitas sexus »* explique l'existence. Ce texte n'avait donc pas de fondement social ni religieux, contrairement à l'« *Institutio canonicorum* » des chanoines. Il voulait seulement permettre aux filles de la noblesse qu'on ne voulait ou qu'on ne pouvait pas marier de mener une existence tranquille à l'abri des murs du « *claustrum »*.Derrière cette vie matérielle relativement confortable, à l'abri du besoin, mais dans une solitude non choisie, que de vies individuelles brisées ! La misère affective de quelques unes de ces « *sanctimonialium»* a donné naissance à plus d'une chanson populaire pendant le Moyen-Âge. Au-delà du sarcasme perce la voix de la résignation et même de la révolte contre certaines pratiques foncièrement injustes. En effet, la vie sociale durant tout le premier millénaire est profondément marquée par l'effort de l'individu, de vivre en accord et en harmonie avec les institutions quelles qu'elles soient et indépendamment

---

[608] Michèle GAILLARD, *D'une réforme à l'autre*, *op. cit.,* p. 640.
[609] *Ibid.*, p. 132.

des sentiments subjectifs même les plus viscéraux. La chanson restait alors la manière quasi ludique de souligner la liberté individuelle, encore balbutiante, mais déjà en route:

« Je suis une jeune demoiselle, enjouée, gracieuse et charmante,

Je n'ai pas quinze ans et le temps est venu où s'arrondit ma poitrine

Je devrais apprendre ce qu'est l'amour

Et savoir interpréter les manèges séduisants.

Mais on m'a mise en prison,

Que la malédiction divine frappe celui qui m'y mit !

Mon Dieu, je suis bien trop jeune.

Je sens les maux délicieux sous ma ceinturette,

Maudit soit de Dieu, qui me fit nonnette »[610] *!*

Malgré ses orientations pastorales et disciplinaires affichées, qui ont pu ramener plus d'une communauté de femmes sur la voie de l'observance dans une quête authentique de perfection évangélique, l'« *Institutio sanctimonialium* » avait aussi ses limites. Elle était destinée aux femmes issues de la noblesse pour leur permettre de mener une forme adaptée de vie consacrée à Dieu, avec un dosage modéré des exigences traditionnelles de l'ascèse et du dépouillement, habituellement poussées à la radicalité dans les institutions cénobitiques traditionnelles telle que la Règle de saint Benoît, la Règle de saint Colomban ou encore celle de saint Basile. Si la majorité des religieuses soumises à l'« *Institutio sanctimonialium* » y adhéraient fidèlement du fait de leur choix personnel et responsable de ce genre de vie, d'autres par contre la subissaient vaille que vaille par suite des pressions familiales dues le plus souvent aux intérêts matériels comme la question de la dot. Rendues ainsi prisonnières d'une institution religieuse non choisie et non assumée, ces chanoinesses vivaient un rapport déplorable à une institution qui, en elle-même, prétendait à la réforme de la vie religieuse. Or, la qualité morale et l'unité interne d'une institution de vie commune repose sur l'adhésion de tous à ce qui est reconnu comme l'idéal spirituel à partager communautairement. On peut penser que la priorité de l'Empereur et des évêques dans le cadre de ce document destiné aux religieuses n'était pas tant leur réforme que leur

[610] Michel. PARISSE, *Les nonnes au Moyen-Âge, op. cit*., p. 255.

contrôle et le maintien de leurs établissements dans la paix. L'objectif de *l'« Institutio canonicorum »* est nettement celui d'une promotion institutionnelle, dans le sens d'une réforme avec préséance sur l'institution monastique traditionnelle. Quand on considère dans leur ensemble les textes législatifs de tout le mouvement de la réforme carolingienne, leurs insistances et leurs modes d'application, on s'aperçoit que les intentions de réforme visaient davantage les religieux hommes que les religieuses en ce début du IX^{e} siècle.

C. LA RELATION DU CHANOINE ET DE LA CHANOINESSE A L'INSTITUTION

Le rapport du chanoine à l'institution s'exprime, comme nous l'avons déjà vu dans l'étude des premières institutions cénobitiques, sous plusieurs aspects de la vie quotidienne. Ce rapport se perçoit dans la façon d'habiter son milieu de vie dans sa structure concrète, le *« claustrum »* et ce qui en fait le cœur, la communauté des frères ou des sœurs. Cette relation à l'institution se traduit aussi dans la manière de mener la vie liturgique, de vivre les relations fraternelles avec les autres membres de la communauté, et enfin dans les activités personnelles et dans l'usage des biens. Une comparaison de l'*« institutio canonicorum »* et de *l'« Institutio sanctimonialium »* permet de saisir certaines différences établies et entretenues entre hommes et femmes au cours d'une même période de l'histoire de la vie religieuse, par la législation ecclésiastique.

Dans le § 117 de *l'IC*[611]le lieu d'habitation du chanoine nous est décrit comme un espace clos dans lequel se trouvent le dortoir, le réfectoire, les celliers à l'usage des frères. On y trouve également un *« receptaculum ubi pauperes coligantur* [612]». Le § 142 de l'*IC* mentionne les « *mensiones* » pour les malades et les vieillards construits par les soins des « *Prelati ».* A l'intérieur de cette enceinte, le chanoine qui en avait les moyens pouvait disposer de sa propre maison. Le § 123 indique que le chanoine ne doit pas s'absenter du « *claustrum »*sans autorisation et qu'il est tenu au moins à un repas par jour au réfectoire. Les portes du *« claustrum »* sont fermées après l'office des Vêpres et

[611] Nous désignons par « *IC » l'Institutio canonicorum* et par « *IS » l'Institutio sanctimonialium*..
[612] Il s'agit d'un hospice pour l'accueil des indigents. Chez les chanoines, ce service qui relevait normalement d'une pratique du cénobitisme traditionnel : accueil et hospitalité, absorbait 1/10 de leurs revenus.

Complies ; ouvertes pendant toute la journée, elles sont néanmoins interdites aux femmes.

Depuis ses origines, l'Église chrétienne a toujours tenu en honneur la prière commune et publique. Au fil du temps, l'habitude s'est créée, et s'est affirmée à l'époque carolingienne d'avoir dans les cathédrales un chœur de clercs, chargé de chanter l'office divin à des heures précises de la journée, d'où l'appellation « *Heures canoniales* ». L'institution des chanoines répond à cette nécessité d'une prière collective heures précises même si cette exigence était déjà largement assumée dans la tradition monastique et se calque justement sur elle. Une communauté de chanoines avait un lien plus marqué avec l'église cathédrale et avec la personne de l'évêque que ne l'avait une communauté monastique classique dont la tendance naturelle était de se distancier par rapport aux intrusions et à la main mise épiscopale sur le domaine monastique. Par la nature de leurs fonctions, les chanoines formaient un corps fondé non sur le partage des biens mais sur la mission de prier Dieu en commun et de desservir ensemble une église. Ce corps de chanoines était désigné par les noms de « *congregatio* », de « *conventus* » ou de « *capitulum* ». Leur discipline, quoique plus souple et large, les rapprochait de l'observance monastique. Placés sous la juridiction de l'évêque, les chanoines devaient en principe en partager la vie, chose difficile, car les intérêts des deux parties n'étaient pas les mêmes et parfois s'opposaient franchement. Pourtant, l'évêque ne pouvait se dérober à son obligation de subvenir aux besoins des chanoines de sa cathédrale :

> « *La dépense la plus importante d'une communauté de chanoines était l'alimentation. Originairement, on entendait par «praebenda», la quantité de vivre et de denrées que l'évêque faisait servir chaque jour à ses chanoines. C'était ce qu'il devait leur fournir. Des biens furent réservés dont les revenus remplacèrent ces fournitures : destinés à fournir la praebenda, ils en prirent le nom, en sorte que, à la fin du 9ème siècle, ce mot s'appliquait à l'ensemble des biens affectés aux vivres* »[613].

D'après *l'IS,* l'habitation des religieuses, chanoinesses ou celle des moniales classiques, est entourée de murs où l'on ne peut entrer que par une seule porte[614], pour que les hommes ne rentrent pas et que les religieuses ne sortent pas. L'abbesse elle-même ne doit sortir qu'accompagnée de deux ou trois sœurs de bonne réputation,

---

[613] Augustin. FLICHE et Victor MARTIN, *Histoire de l'Église*, *op. cit.*, t. 7, p. 257.

[614] Nous avons ici quelques réminiscences de la législation de saint Césaire d'Arles pour les vierges. Des éléments de cette Règle dans le sens d'une clôture stricte ont été introduits dans «*l'Institutio sanctimonialium*».

recommande le §7. Toutes doivent éviter la fréquentation des hommes lors de ces déplacement §§ (19-20). Quand des travaux doivent être faits dans leur habitation par des hommes, les religieuses doivent éviter de se rendre sur les lieux. Les prêtres et autres clercs chargés du ministère auprès des religieuses doivent habiter hors clôture, avec leur oratoire différent de celui des religieuses. Ils ne pénètrent à l'intérieur du monastère qu'aux moments autorisés par les règlements, (§27).

Chez les chanoines, la vie de la communauté à l'intérieur du *« claustrum »* est à la fois ordonnée et hiérarchisée. Le supérieur de la communauté est désigné par le nom de « *praepositus* » et les §§117 et 139 lui rappellent le sens de ses responsabilités pastorales pour l'ensemble de sa famille religieuse. Les *« prelati »* au §123 de l'*IC* désignent les chefs de la communauté. Leur statut est proche de celui des évêques. Ce sont les « *prelati »* qui nomment les différents responsables des services de communauté, tels que les cellériers, portiers et custodes. Chacune de ces responsabilités exigent des aptitudes correspondantes. Ainsi, les portiers devaient faire preuve à la fois de vigilance et de discrétion. Du cellérier, on attendait la sollicitude à l'égard de chaque membre de la communauté. Le §123 demande la tenue de la réunion communautaire chaque jour ; c'est le chapitre où tous les membres de la communauté écoutent la lecture de l'*« Institutio canonicorum »* en tant que règle de vie à laquelle tous sont tenus. C'est donc l'occasion où les frères sont amenés à confesser publiquement leurs manquements et à recevoir la sentence qui correspond à la nature de leur manquement. Le § 133 indique une graduation dans l'échelle de la réprimande, selon l'importance de la faute.

L'*IS* destinée aux religieuses insiste davantage sur les qualités que doivent avoir certaines responsables de la communauté des chanoinesses ou des moniales : qualités pastorales des *« praepositae »* et des *abbesses* ou encore de la cellérière. Les femmes doivent elles aussi se réunir au chapitre chaque jour pour écouter leur règle de vie et pour confesser publiquement leurs manquements à l'observance de la règle de vie commune. Ici, les peines sont davantage spécifiées : jeûne au pain et à l'eau, séparation des autres sœurs à l'office et à table, appel à l'évêque si rien n'est efficace.

Le § 135 de l'*IC* pour les religieux signale l'éducation des enfants dans le « *claustrum* ». Ceux-ci étaient soumis à la même discipline que les chanoines eux-mêmes. Du côté des femmes, l'*IS* mentionne aussi l'éducation des enfants. C'était des jeunes filles que les religieuses devaient élever selon la méthode tracée par saint Jérôme.

Le § 13 de l'*IS* montre que les religieuses, contrairement aux chanoines, s'adonnent à quelques activités manuelles comme le tissage de la laine et du lin, le jardinage, le petit élevage, ce qui ne les empêchait nullement d'avoir des servantes pour celles qui en avaient les moyens, et qui bien souvent étaient issues de la noblesse.

N'ayant pas prononcé un quelconque vœu de pauvreté, le rapport du chanoine ou de la chanoinesse aux biens matériels s'en ressent à tout niveau. Le souci du dépouillement qu'on retrouve en première ligne dans tout l'arsenal ascétique de la tradition cénobitique semble absent ici. La propriété privée est chose possible tant dans l'*IC* que dans *l'IS.* D'où une certaine aisance dans l'habillement : le port du lin est autorisé tant chez les hommes que chez les femmes. La tenue doit garder une certaine modestie et sobriété, même pour le culte (§ 124 de *l'IC*.) Cependant, une certaine forme de partage existait parmi les chanoines puisque le § 120 de l'*IC* demande de fournir le vêtement pour les membres les plus pauvres de la communauté.

En matière de nourriture, on observe pour les chanoines une plus grande latitude. L'usage de la viande est autorisé (§ 115 de l'*IC*). Elle est fournie pour tous § 120. La ration quotidienne comprend 4 livres de pain par clerc, vin et cervoise selon la richesse de la communauté, au total 5 livres de boisson par clerc. On constate aussi une amélioration de l'ordinaire rendue possible grâce aux produits du potager.

Les religieuses n'étaient point malheureuses en ce domaine puisque le §12 de l'*IS* prévoit la *« nourriture et la boisson en même quantité pour toutes ».* Concrètement, 3 livres de pain par jour ; selon la fertilité de la région en vin, 3 livres de vin par jour, ou cervoise en remplacement. Les religieuses bénéficient d'un repas amélioré les jours de fêtes. Pour faire le ragoût selon possibilité, viande, poisson, légumes, bois doivent être fournis à toutes[615].

D. LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION D'APRES LE « *CAPITULARE MONASTICUM*»

Le « *Capitulaire monastique* » n'avait pas la prétention de se substituer à la Règle de saint Benoît. Il visait seulement à en promouvoir l'observance dans les monastères de l'Empire. Il apportait ici et là des compléments d'interprétations en vue d'une

[615] Michèle GAILLARD, *D'une réforme à l'autre*, *op. cit*., p. 140-141.

application plus stricte de cette vieille Règle monastique dans les monastères de moines. L'essentiel de l'effort d'unification se trouvait dans les mesures prises pour que les moines apprennent à observer cette Règle à la lettre selon les instructions impériales que les « *Missi* » étaient chargés de faire respecter en tout lieu. C'est aussi dans ce but que certaines communautés envoyaient quelques-uns de leurs moines en stage de formation à Inden, *Abbaye-Modèle* fondée par Benoît d'Aniane, par la volonté de Louis le Pieux, non loin de son palais. Le fondement de la théorie d'unification du monachisme se trouvait, non pas dans le « *Capitulaire »*, mais bien dans la *« Concordia Regularum »,* œuvre personnelle de Benoît d'Aniane. Le « *Capitulaire monastique* » fut finalement au service de la diffusion de ces principes de réforme monastique qui accompagnèrent la vie et l'œuvre de Benoît d'Aniane, en qui ses contemporains reconnaissaient l'émule du grand Législateur outre-alpin. C'est à travers ces ajouts, compléments et commentaires de la Règle, parfois fastidieux ou nettement tatillons, que nous mesurons ce que pouvait être le rapport du moine à l'institution monastique depuis la moitié du VIII^{e} siècle jusqu'à la fondation de Cluny au tout début du X^{e} siècle. L'esprit qui prime ici est celui de l'ajustement de l'individu autant que possible aux diverses prescriptions législatives de l'observance monastique telles que les entendaient les auteurs du « *Capitulaire* ».

Par principe, tous les monastères de l'Empire étaient invités à suivre la Règle de saint Benoît. Le contenu de l'office liturgique tout comme sa forme devaient être conformes aux dispositions prises par saint Benoît dans les chapitres 8 à14 et 16 à 18 où Benoît de Nursie précise le nombre de psaumes à chanter à chaque offices, les leçons, les répons à dire en fonction de chaque «Heure» et surtout en fonction du temps liturgique. On est tout de même étonné de certains ajouts et même de certaines contradictions du *« Capitulaire* » par rapport à la Règle de saint Benoît. Celui-ci avait prescrit au Chapitre 15 de sa Règle de ne pas dire l'*Alléluia* pendant le Carême respectant sans doute en cela un vieil usage liturgique de l'Église de Rome. Le « Capitulaire » précise pour sa part « *qu'on ne chantera pas d'Alléluia pendant le Septuagésime ».*

Le rituel monastique s'affine et se complique en même temps. Au § 21 du « *Capitulaire*», le rituel du lavement réciproque des pieds en usage dans la « *Regula Monachorum* » concernant particulièrement les semainiers de la cuisine est repris par le « *Capitulaire monastique* » qui le prescrit pendant le carême, au chant des

antiphonaires. Le même rituel se retrouve au Jeudi-Saint, quand l'abbé lave les pieds de ses frères et leur offre une soupe. Le § 6 du « *Capitulaire* » institue encore pendant les solennités durant lesquelles l'office est habituellement développé, de répéter ce même office une deuxième fois… (Par dévotion sans doute, mais certainement par esprit de mortification).

Les règles sur la clôture des moines sont nettement plus strictes que celles qui concernent les chanoines. Elles sont pourtant plus souples que celles qui concernent les religieuses et qui sont précisées dans l'« *Institutio sanctimonialium* ». Ainsi, le moine ne doit pas aller en voyage sans être accompagné d'un autre frère (§ 13). Il ne doit pas être parrain, ne doit pas regarder une femme (§ 14). L'abbé ne doit se rendre dans les domaines appartenant au monastère qu'en cas de nécessité et ne pas y envoyer de moines. S'il est obligé de s'y rendre, il doit revenir aussitôt au monastère. Les abbés canoniques ne doivent pas emmener les moines en voyage ou au synode général (§ 25).Interdiction est faite à tout laïc et à tout prêtre de demeurer dans le monastère sauf, s'il veut devenir moine.

Le « *Capitulaire* » demande de ne pas recevoir facilement les novices, mais de les mettre d'abord à l'épreuve pendant quelques jours et de leur imposer ensuite un noviciat d'une année conformément à l'esprit de saint Benoît. Le prévôt a un pouvoir certain sur ce que l'abbé lui a confié (§ 29). Pourtant, dans sa Règle, saint Benoît se montre particulièrement prudent, voire méfiant, à l'endroit de ce personnage qui prend rang après l'abbé à cause de l'orgueil et de l'ambition du pouvoir qui guettent[616] tout particulièrement sa fonction, menaçant par là la paix et l'unité de la communauté monastique. Le § 19 donne préséance au plus ancien des doyens sur tous les autres. Saint Benoît s'était gardé de cela, même s'il traite effectivement de l'institution des doyens dans sa Règle (au chapitre 21). Loin d'en établir un au dessus des autres, malgré l'ancienneté, Benoît les situe au même pied d'égalité pour que là aussi, aucun de ces

[616] Dans le chapitre 65 de sa Règle, Benoît explique la nature de ce danger qui guette le prieur du monastère. Là où le prieur est choisi par la communauté qui a institué l'abbé, le prieur peut penser qu'il est soustrait à l'obéissance et à l'autorité de l'abbé, devenu pour ainsi dire son égal de par les conditions de leur institution à tous les deux. La rivalité qui s'instaure entre les deux responsables est alors source de division et même de ruine pour leur âme et pour la communauté. Benoît confie par conséquent toute l'organisation du monastère à l'abbé, et à ce titre, c'est l'abbé qui nomme son second et non pas la communauté même si par ailleurs, saint Benoît demande à l'abbé de disposer tout au monastère en prenant conseil.

doyens qui avaient la responsabilité d'un dizainier ne se laisse égarer par l'appétit du pouvoir au point de s'estimer supérieur aux autres. Avec les mêmes conséquences que celles provoquées par l'orgueil d'un prieur intriguant[617].

Le *« Capitulaire monastique* » met en place un «code pénal» dont la teneur manifeste une sévérité supérieure à celle de saint Benoît. Certes, la Règle de saint Benoît prévoit les modalités de réparation pour le frère fautif, avec une graduation des peines selon l'importance de la faute dont l'estimation revient au seul jugement de l'abbé. Cette graduation va de la simple réprimande verbale à l'excommunication, qui est pour Benoît la mesure pénale la plus sévère de toute sa législation cénobitique. De caractère médicinal et pastoral, l'excommunication est en soi temporaire et prend fin avec l'amendement et la repentance du frère. Les chapitres (23-24.44) de la Règle traitent explicitement de cette question de l'excommunication avec un sens pastoral très prononcé de la part de saint Benoît. Il y fait preuve d'une compréhension très juste de la personne appelée à la croissance morale et à la perfection de la charité, dans une perspective spirituelle qui intègre justice et miséricorde.

Dans le « *Capitulaire monastique* », la procédure de la réparation des fautes et le «code pénal» en général sont ordonnés différemment, révélant une conception autre du rapport du moine à son institution. L'accent ici semble davantage mis sur le respect, le maintien et l'application de la discipline régulière au coupable même si l'attente et l'espoir de sa conversion sont bien présents à travers les méthodes de correction mises en œuvre. Par ailleurs, la figure de l'abbé (toujours régulier pour saint Benoît), si nécessaire dans l'appréciation et l'application des peines, passe complètement au second plan et même disparaît dans les paragraphes du *« Capitulaire* » concernant la correction des fautes. C'est devant le prieur que le fautif fait son *« mea culpa* » et sa prosternation (§ 12).Si le moine a commis un vol, il est écarté de la prière commune et frappé d'une excommunication jusqu'à ce qu'il confesse son larcin, demande le «*Capitulaire* » (§ 30).Si un frère témoigne contre un autre, il faut croire le plus parfait des deux (§ 31). Le *« Capitulaire monastique* » ira même beaucoup plus loin avec l'institution d'une prison pour les moines fugitifs ou pour ceux qui en viennent aux

[617] Michèle GAILLARD, *D'une réforme à l'autre*, *op. cit.,*. p. 142.145.

mains à l'intérieur du monastère. Cette disposition est inconnue de la Règle de saint Benoît.

Quand les moines sont réunis au chapitre, on doit d'abord lire le martyrologe, puis un verset, puis la Règle et l'homélie qui convient. Ici encore, transparaît une dynamique communautaire assez différente de celle voulue par saint Benoît. La *« Regula Monachorum* » fait de l'abbé le principal animateur spirituel de sa communauté. Il doit l'édifier par son enseignement puisé dans la Parole de Dieu et dans les sources patristiques dûment établis. C'est encore par sa parole que l'abbé amène chacun des frères à comprendre le sens de la volonté de Dieu au quotidien, par un commentaire de la Règle en lien avec la vie, permettant ainsi à chacun de mieux vivre cette alliance de la personne avec les trois piliers traditionnels du cénobitisme : la communauté locale - l'abbé et la Règle. Saint Benoît ajoute un dernier élément non négligeable : l'enseignement de l'abbé par l'exemple. Autant d'aspects du cénobitisme bénédictin qui semblent n'avoir pas été suffisamment pris en compte par la Réforme de Benoît Aniane. On peut penser que la conscience aiguë que le Réformateur monastique avait de sa mission et la divulgation de ses intuitions spirituelles, de sa relecture de la Règle suffisaient pour que ces monastères soumis au *« Capitulaire monastique* » puissent vivre le charisme cénobitique dans la fidélité dont rêvait saint Benoît tout en relativisant fortement le rôle de l'abbé local.

Pour ce qui est des vêtements, saint Benoît s'est contenté des simples orientations d'ensemble, laissant le soin d'apporter des précisions et des adaptations à l'abbé, en fonction des besoins, des régions et des climats[618]. Le « *Capitulaire monastique* » se veut plus précis avec un certain luxe de détails. Il est vrai que le § 18 sur l'habillement demande que la tenue monastique soit modeste, *« ni trop vile ni trop précieuse* ». Le § 23 précise la taille et les dimensions de la coule. Le § 20 traite du reste : *2 chemises, 2 tuniques, 2 coules et 2 manteaux* par moine, si nécessaire *un troisième, 4 paires de chaussettes, 2 caleçons, une ceinture, une pelisse jusqu'aux talons, 2 jarretières et si nécessaire une autre paire pour le voyage, des maniques, qu'on appelle «gants» en été, moufles en hiver, 2 paires de sandales de jour, 2 sandales de nuit en été,* en hiver *des*

[618]*RM,* 55.

pantoufles, savons et onguents en suffisance. La coule se porte sur la tête pendant les trois jours suivant la profession (une innovation inconnue de saint Benoît).

L'hygiène corporelle est aussi bien réglementée dans le « *Capitulaire* ». Le § 8 demande de ne pas se raser pendant le Carême, ni pendant la Semaine Sainte, sinon se raser tous les quinze jours. Les bains se prennent séparément, à Noël et à Pâques (§ 7). Mais les bains se prennent avec l'autorisation du prieur (§ 10). La pratique de la saignée n'est pas régulière, mais répond à la nécessité.

On constate une certaine insistance sur le travail manuel dans le «*Capitulaire*» or, cette pratique est très modérée et équilibrée dans la Règle de saint Benoît (cf. chapitre 48). Dans le « *Capitulaire* » par contre, le régime alimentaire des moines gagne un plus en sobriété, voire même en austérité. Aux dispositions prises par saint Benoît s'ajoutent de nouvelles règlementations : Pas de volaille à la table des moines, sauf pour les malades, rappelle le § 6 du « *Capitulaire* ». Il n'est permis à aucun évêque d'obliger un moine à manger de la volaille (§ 31). Pas de fruits ou de laitues sauf, s'ils accompagnent un autre met. Si le travail le rend nécessaire ou si l'on a célébré l'office des morts, il y a boisson avant Complies (§ 11). Pas de graisse le vendredini pendant les 20 jours précédant Noël et la semaine avant le Carême où on ne donne pas de vin non plus, mais une double hémine de bonne cervoise (§ 20).

Si l'institution de l'abbé avait déjà retrouvé l'essentiel de sa légitimité avec le recouvrement par les moines du pouvoir d'élire un frère de leur choix, la personne de l'abbé n'avait plus certains privilèges que lui reconnaissait la Règle de saint Benoît. En effet, saint Benoît avait prévu une table pour l'abbé qui devait partager habituellement son repas avec les hôtes et à certains moments, avec les frères de son choix. Les soins apportés à cette table n'étaient pas les mêmes que ceux de la table commune puisque saint Benoît admet volontiers que l'abbé puisse rompre l'observance du jeûne au nom de l'hospitalité, d'accord en cela avec la tradition monastique des origines[619]. Tout cela est balayé par le « *Capitulaire monastique* » qui précise aux §§ 23.25 que l'abbé se contente des mêmes portions que les frères en tout et que l'abbé et les frères ne mangent pas avec les hôtes à la porterie mais dans le réfectoire

[619] *RM,* 56.

Par son engagement personnel dans la vie cénobitique, son action pastorale d'abbé et de réformateur, Benoît d'Aniane a permis à l'institution monastique de se maintenir dans la ferveur et de cultiver une plus grande homogénéité dans la mise en œuvre de l'observance régulière. C'est grâce à lui que la « *Regula Monachorum* » prendra le dessus de façon irréversible sur les anciennes Règles d'origine gauloise, égyptienne et celtique dans l'espace géographique occidental du IX^{e} au X^{e} siècle. Néanmoins, les choix personnels de Benoît d'Aniane dans la compréhension de la Règle de saint Benoît et dans les méthodes de son application au sein des monastères n'ont pas suscité l'unanimité. La réception de sa réforme fut plutôt lente et les résistances ici et là ne manquèrent pas. Cela montre que le succès du rapport de la personne à l'institution cénobitique, en temps normal de régularité religieuse mais aussi en périodes de reprises et de réforme, passe nécessairement par l'adhésion des esprits et des cœurs, en un mot, par la liberté des personnes humaines.

E. La reception problematique de la reforme monastique de saint Benoit d'Aniane

La réception de la réforme de Benoît d'Aniane ne s'est pas faite sans difficultés dans certains établissements monastiques de renom. Les prescriptions nombreuses de l'abbé d'Inden pour une observation rigoureuse de la Règle de saint Benoît mettaient à mal les habitudes de relâchement fortement enracinées ici et là. Ce fut le cas de la célèbre abbaye royale, sise aux portes de Paris, l'abbaye de Saint Denis. Les moines y menaient déjà une vie tout à fait séculière, se croyant autorisés à garder la propriété et l'usage de leurs biens particuliers. Ils ne pratiquaient la vie commune que de manière très lâche. L'office divin, première occupation du moine laissait à désirer. Vers 817, Benoît d'Aniane lui-même en compagnie d'un autre abbé, Arnoul de Saint Philibert, vint à Saint Denis pour tenter de remédier à la situation, mais ils se heurtèrent à l'opposition farouche de la majorité de la communauté. Les visiteurs durent se contenter d'un compromis : une petite minorité favorable à la réforme était autorisée à vivre sur place selon les nouveaux statuts tandis que la majeure partie de la communauté continuait à mener sa vie comme bon lui semblait. Ce n'est qu'en janvier 832, au terme d'une réunion synodale tenue à Saint Denis, que toute la communauté pu enfin rallier la réforme monastique menée par Benoît d'Aniane. La réforme rencontra aussi des

difficultés d'adhésion et de réception auprès de certaines communautés tant de chanoines que de chanoinesses au cours de la première moitié du IX^e siècle.

Toutefois, l'action énergique et persévérante de Benoît en faveur de la réforme a pu porter des fruits encourageants qui rendirent au monachisme une nouvelle vitalité. L'adhésion enthousiaste de certaines abbayes, telles que Reichenau et un peu plus tard Saint Gall en 844, au mouvement de la réforme, faisait de ces établissements de véritables lieux de rayonnement spirituel. Ces monastères devenaient également de nouveaux centres de diffusion d'un mouvement qui devait contribuer à la rénovation de la vie spirituelle et dans une certaine mesure de la société elle-même. Malgré des relents de barbarie à la fin du IX^e siècle, les couvents et les monastères de la fin de l'époque carolingienne sont restés de vrais centres d'érudition ecclésiastique et de vertu chrétienne. Ces monastères constituaient également des points d'appui pour l'action missionnaire et c'est pendant la période du règne de Louis le Pieux que l'œuvre d'expansion chrétienne et le monachisme trouvent leur meilleur accord solidaire au sein d'une société de plus en plus marquée par les valeurs transcendantales du christianisme[620].

[620] Augustin. FLICHE et Victor MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. 6, p. 265-266.

CONCLUSION DU CHAPITRE QUATRIEME

La réforme des institutions ecclésiales esquissée par Charlemagne avait été partiellement compromise par sa vision politique, son emprise matérielle sur bien des abbayes et parla mort de l'Empereur survenue en l'an 814. Son œuvre réformatrice put se poursuivre de main de maître par Benoît d'Aniane, puissamment soutenu et encouragé par Louis le Pieux[621].

Les raisons du succès de Benoît d'Aniane viennent d'abord de son rapport personnel à l'institution cénobitique. Le moine Benoît d'Aniane témoigne par son œuvre que la réforme d'une institution religieuse comme le fut le monachisme du VIII^{e} siècle, ne peut être performante qu'à partir de l'intérieur. C'est l'engagement personnel, guidé par un idéal spirituel librement assumé, qui garantissent la valeur du rapport personne-institution. Dans le cas de Benoît d'Aniane, ce rapport à la vieille institution bénédictine n'était commandé ni par le besoin des biens matériels, ni par un désir pur et simple d'hégémonie sur d'autres établissements monastiques, mais par une détermination active de vivre les exigences fondamentales de la Règle de saint Benoît : *pauvreté, ascèse et liturgie* dans un cadre de vie fraternelle caractérisée par *l'humilité et la charité*. Le retour à la pratique de la Règle de Saint Benoît est d'abord pour le Réformateur une expérience vécue et en deuxième temps, une expérience partagée avec d'autres, grâce à une personnalité entraînante et très déterminée. C'est ce qui explique le succès de la première fondation de Benoît en sa région natale à Aniane. L'Abbaye d'Inden ne fera qu'imprimer une plus grande extension à ses intuitions de réforme

---

[621] «*Thanks largely to the assistance of his advicer Benedict of Aniane, Louis the pious was in the position to propose a complete program for the reform of religious communities to the church councils garthered to Aachen 816-817 and from 818-819. Monks would each receive the same initiation, based in obedience to the abbot, and a balanced division of their daily life into prayer, study, and manual labor. They would be obliged to observe the Rule of Benedict of Nursia, to which would be added a series of consuetudines (customs) which the abbot could adapt according to his whishes, but drawing inspiration from the pattern established by Benedict of Aniane*". Cf. Thomas NOBLE and .Julia SMITH, The Cambridge History of Christianisty, vol. 3, Early medieval Christianities c.600 - c. 1100. Cambridge University Press 2008. p. 285.

monastique qui avaient déjà fait leurs preuves en Aquitaine. En favorisant une certaine autonomie des communautés ne serait-ce que par le droit recouvré du choix des abbés par les communautés elles-mêmes, Benoît d'Aniane a permis à l'institution cénobitique traditionnelle de retrouver sa vigueur et sa force de témoignage dans l'Église et la société du Moyen Âge occidental, même si certains désordres sociaux comme les guerres et d'autres abus, liés à la rapacité des grands de ce monde et au mœurs des gens du commun, devaient encore nuire à la pleine expression de l'institution cénobitique pendant plusieurs siècles.

Par sa relecture assez innovante de la Règle de saint Benoît, la réforme de Benoît d'Aniane annonce déjà le monachisme clunisien et, après lui, la réforme cistercienne. Benoît d'Aniane amorce ainsi un nouveau type de rapport avec l'institution monastique et toute la législation qui lui est propre. Le rapport aux textes fondateurs du cénobitisme et tout particulièrement à la Règle de saint Benoît passe par une relecture et une interprétation qui englobe la lettre, mais va bien au-delà de la lettre. La fidélité à un texte législatif ancien comme la Règle de saint Benoît, document du VI^{e} siècle, devient avant tout comme une nouvelle quête de sens et d'équilibre entre la substance de l'expérience cénobitique primitive et les réalités humaines et sociales du moment. Cette ouverture de la Règle bénédictine aux situations nouvelles et à l'évolution des mentalités dans le temps évite à une législation de se scléroser et de tomber en désuétude. Le travail de relecture et d'interprétation de la Règle de saint Benoît par Benoît d'Aniane, et par d'autres réformateurs de la famille bénédictine après lui, grâce à la souplesse originelle de cette Règle, a donné à la législation monastique un caractère de «*tradition vivante*» qui a été l'une des garanties de sa pérennité dans le temps. La loi étant ainsi comprise comme «instrument reconnu» au service de la vie, plus précisément au service de la personne humaine dans sa quête de vie et de bonheur en plénitude de Dieu même[622]. Mais jusqu'où peut-on interpréter un texte normatif ancien comme la Règle de Saint Benoît sans renier ni trahir l'intuition originelle ? A partir de quel moment la créativité porte-t-elle atteinte à la fidélité quand il s'agit d'une institution et de ceux qui vivent à partir d'elle ? L'histoire des siècles suivants nous permettra de poursuivre cette réflexion.

---

[622] Nous renvoyons ici au l'ouvrage de Marie Gérard DUBOIS, *La joie en Dieu, les trois âges de la vie spirituelle*, Paris, Presses de la Renaissance, 2010, particulièrement p. 318-320.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

Le but de cette première partie de notre travail a été de fonder historiquement le phénomène de la vie religieuse, son articulation interne, sa maturation et son déploiement dans le temps, tout en montrant le rapport intime de la notion de « *personne humaine* » avec la révélation de la foi chrétienne et comment une telle notion a pu trouver son lieu d'incarnation dans les institutions ecclésiales et plus précisément cénobitiques au cours du premier millénaire chrétien. C'est au creuset des institutions ecclésiales et spécialement le monachisme que l'individu prend progressivement conscience de lui-même en tant que personne, sujet jouissant des droits propres et soumis aux obligations dans le cadre institutionnel d'une vie en communauté de foi et de charité, menée avec d'autres : *« La vie monastique a connu une évolution : elle est passé du combat contre les démons*[623]*, hérité des Pères du désert, au développement de la vie spirituelle intérieure, par le moyen de la prière, de la pensée et de la philosophie*[624]*. Le monachisme a mis l'Éternité dans le temps social »*[625]. Et par là même, il a favorisé la formation, la prise de conscience de soi et l'avènement de la personne humaine.

Si l'Église n'a pas inventé à proprement parler la notion de personne, mais l'a adoptée en puisant dans l'humanisme antique qui l'a précédé, elle se révèle néanmoins comme la principale institution de l'histoire qui va conférer à cette notion une richesse de sens théologique et philosophique qui, par analogie, sera appliquée avec succès à l'individu humain :

> *« La communauté monastique a accentué la révolution opérée par le christianisme dans le monde antique. Elle a même conditionné l'évolution future vers les droits de la personne* »[626].

---

[623] La figure emblématique de ce monachisme primitif c'est bien saint Antoine d'Égypte, voir le chapitre deuxième de notre étude, p. 86.

[624] Les meilleurs exemples ici se trouvent à notre avis chez les auteurs cisterciens du XII^e^siècle : saint Bernard, Aelred de Rielvaux ou Guerric d'Igny entre autres. Ce développement de la*« vie spirituelle intérieure »* se retrouve chez les mystiques de l'« *École rhénane* » tels que Maître Eckhart, Jean Tauler, et plus tard Gérard Groote, l'initiateur de la « *devotio Moderna »* et Jan de Ruusbroec au XIV^e^ siècle. Un développement qui atteindra ses sommets avec l'« *École espagnole* » du XVI^e^ siècle, à travers ses grandes figures : Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, mais aussi Ignace de Loyola.

[625] Gérard GUYON, *La Règle de saint Benoît*, *op. cit*., p. 182.

[626] *Ibid.,* p. 104.

Le sujet humain jouit ontologiquement de la dignité de «*personne*» de par son incorporation au Christ et à son Église, au moyen du baptême. Les droits et les obligations dont il dispose dans la communauté ecclésiale et plus tard dans la communauté monastique cénobitique, sont finalement autant de privilèges qu'il assume pour répondre au mieux à sa vocation baptismale comprise comme une communion de vie et d'amour au Dieu Trinité. Gérard Guyon a parfaitement raison quand il affirme dans son ouvrage que :

> *«Tout en approfondissant et en rendant plus exigeante la conception communautaire du peuple des sauvés, le monachisme est contre l'individualisme sous-jacent à la foi chrétienne dans laquelle le salut de l'âme est individuel »*[627].

On peut penser qu'une telle altération de la notion du salut chrétien est quelque chose de relativement tardif dans l'histoire de la spiritualité. Le salut chrétien est perçu dès les premières générations chrétiennes comme cette communion parfaite à la vie divine par et dans le Christ au moyen d'une imitation exemplaire de la vie même de Jésus de Nazareth, modèle de la personne humaine par qui nous nous réalisons nous-mêmes comme « personne s» accordées au projet de Dieu. Parvenir au salut, telle était la préoccupation spirituelle primordiale des premières communautés chrétiennes et de leurs membres. « Être sauvé » pour beaucoup revenait donc à communier à la passion du Christ. Ainsi le baptême constituait un véritable porche pour un entraînement plus ou moins long au martyre, à une période où la nouvelle religion n'était guère tolérée dans l'Empire romain. Avec l'avènement de la paix constantinienne au début du IV^{e} siècle, les fervents de la « *Nouvelle Voie* » reconnurent dans l'ascétisme du désert le substitut du martyre, devenu rare. La « *Fuga mund i*» qui correspond à la ruée des multitudes dans le désert, à la recherche d'une solitude matérielle obéit à cette soif d'échapper à la perdition du monde et de parvenir au salut reçu, par imitation du Christ et par fidélité non seulement à l'Évangile mais aussi à toute la spiritualité découlant des Écritures bibliques. La lutte contre le mal moral et contre celui qui en est l'instigateur, le diable, fonde et légitime l'effort ascétique de ces « habitants du désert ».Le combat contre les passions et les vices propres à l'homme, l'entraînement soutenu à la pratique des vertus telles que l'humilité, la pauvreté, la pureté du cœur, la charité et l'obéissance, posent déjà les jalons essentiels qui vont structurer dès le départ tout le phénomène

[627] *Ibid.,* p. 105.

spirituel du monachisme à l'intérieur du christianisme, aussi bien en Orient qu'en Occident, en posant sans cesse la dialectique du juste rapport entre la personne et l'institution.

Peu à peu, la prise de conscience au cœur du monachisme de la valeur communautaire et universelle du salut de Dieu, le rôle de l'exemple et du soutien fraternel dans la croissance spirituelle de la personne, l'action pastorale de l'Église et sa volonté de contrôle des groupements anachorétiques, favorisent ensemble l'éclosion du cénobitisme chrétien. Grâce à l'œuvre de grands initiateurs de la vie commune que sont Pacôme, Basile, Augustin d'Hippone, Jean Cassien, Césaire d'Arles et Benoît de Nursie, le monachisme s'institutionnalise sans que ses formes plus archaïques disparaissent pour autant. Notre étude sur le rapport «personne-institution» montre que cette dimension est essentielle dans l'expérience monastique cénobitique. Elle ressurgit toujours quelle que soit l'origine de la règle cénobitique considérée et quelle que soit l'époque, la culture ou la personnalité du fondateur. C'est un rapport structurant et même « fondateur » pour des personnes engagées dans une institution monastique donnée. S'il faut au départ une personne pour inventer une règle de vie particulière, il est indispensable que cette règle de vie éprouvée dans temps et par l'expérience, garantisse le passage de la simple individualité à la « personnalisation » de soi. En effet, sur le plan chrétien, ce qui fait la personne c'est à la fois la conscience de soi, mais aussi celle de l'altérité et la nécessité vitale de vivre la relation comme réciprocité, reconnaissance, et communion fondée sur la valeur de l'amour. La règle cénobitique veut rendre une telle relation possible et pérenne.

Le rapport *« Personne-institution* », est vécu tout au long du cénobitisme du premier millénaire chrétien sous la forme de l'observance d'une Règle de vie cénobitique à vocation essentiellement spirituelle avec pour exigences prioritaires le renoncement à soi-même pour suivre le Christ, la lutte contre le péché et toutes les tendances égoïstes de l'homme charnel, l'entraînement à l'humilité, l'amour de Dieu et du prochain. L'horizon eschatologique de toute cette pratique au long des siècles est rigoureusement le même que celui des premiers ascètes du III^{e} siècle : le bonheur et le salut éternel de l'homme dans une vie de communion avec Dieu. Au-delà des vicissitudes souvent extérieures au cénobitisme, invasions et désordres de toutes sortes, au-delà des compromissions nées au sein du monachisme lui-même, phénomènes de

relâchement et retour à un certain esprit mondain, les institutions cénobitiques tant en Orient qu'en Occident ont souvent bien rempli leur rôle de guides pédagogiques des personnes et des communautés vers leur idéal spirituel : l'accueil du salut et du bonheur en Dieu[628].

Le cénobitisme du deuxième millénaire hérite comme naturellement de certaines difficultés des siècles précédents, mais aussi des débuts de solutions surtout dans le domaine de la réforme des institutions ecclésiales. De plus en plus, l'Église en sa structure hiérarchique et par son autorité, va s'associer étroitement à cette réforme des institutions religieuses relevant de près ou de loin de sa mission pastorale universelle dont la conscience ira grandissant jusqu'aux Temps Modernes. Ces réformes des institutions religieuses soutenues par l'autorité de l'Église, les pontifes romains et certains conciles œcuméniques ont eu des répercussions sur l'évolution des rapports de la personne à l'institution dans la vie religieuse. De même, les transformations sociales, l'évolution des idées, les besoins humains d'une période à l'autre, contribuent aussi grandement à la modification de cette relation personne-institution dans la vie religieuse, tout en préservant au long des siècles ce qui en constitue la « *res* » et le fondement.

Notre objectif dans la deuxième partie de ce travail consistera à examiner l'évolution de ce rapport *personne-institution* du X^{e} au XVIII^{e} siècle en étant attentif à l'action de l'Église dans ses divers mouvements de réforme, mais aussi à d'autres stimulants et facteurs externes comme les changements de la perception philosophique de l'homme sur lui-même, les interpellations suscitées par les changements de société,

---

[628] "*The period from 600 to 1100 corresponds in both West and East to the long process of institutionalization of asceticism, which was progressively constrained within monasteries that were themselves more and more organised. If this was theoretically more rigorous in the West than in the East, in practice monasteries confronted similar problems and found solution comparable in their diversity. Such similarities ought not to surprise us: they rest upon the shared tradition of the origin of asceticism, which constituted the very foundation of medieval monastic thought. It is the shared tradition that explains the tremendous success with which monasticism was met during the period: for the majority of the faithful in both East and West, the saint was first and foremost the monk"* Cf..Tomas.NOBLE and Julia.SMITH, *the Cambridge history of Christianity*, *op cit*., p. 298. Cette remarque rejoint tout a fait le point de vue de Gérard GUYON: "*En effet, le monachisme a beau être apparemment une forme spécifique et minoritaire de la vie chrétienne, il en est cependant, à partir du IV^{e} siècle, l'expression par excellence…Il illustre des idéaux qui concernent tous les chrétiens* », Gérard GUYON, *La Règle de saint Benoît*, *op. cit*., p. 16.

tout particulièrement l'impact de la *Révolution Française* sur le rapport personne-institution. Nous pourrons ainsi mieux cerner l'originalité de cette relation de la personne à l'institution au cours de cette période historique, en élucidant ses richesses et ses fragilités. Nous pensons déjà que l'avènement de la personne humaine comme tel est le fruit d'une élaboration progressive et d'une longue maturation menée au sein de l'histoire du christianisme et nous faisons nôtre ici cette réflexion de Gérard GUYON : *« L'universalité dans le droit romain est essentiellement centré sur l'État, seul le christianisme réalise concrètement cette universalité des hommes »*[629].Cela n'a pu être possible sans une solide réflexion théologique des Pères de l'Église des cinq premiers siècles sur la notion de la personne par rapport au mystère de Dieu et sans une application analogique très judicieuse de cette notion de «personne» à l'individu humain. En favorisant l'universalité des hommes du fait que tous sont appelés au salut dans le Christ, le christianisme et tout particulièrement les *institutions de vie cénobitiques* ont rendu possible l'avènement du sujet et la mise en place d'une identité individuelle, digne de reconnaissance et aussi de respect, ayant des droits respectifs, mais tenue à certaines obligations par rapport aux autres. Ainsi l'universalité et la transcendance liées à la nature et à la condition humaine posent paradoxalement l'exigence de la singularité et de l'identité. Cela a été fort bien perçu par un moine Cistercien Trappiste contemporain, Thomas MERTON lorsqu'il nous dit :

> *« L'authenticité que le moine moderne désire sincèrement et avec raison, c'est avant tout une fidélité à sa vérité personnelle et à son être intérieur en tant que personne. Ce qui passe avant tout, c'est l'affirmation sincère de son identité. Une vie monastique qui tend systématiquement à refuser au moine cette quête de son identité intérieure menacera obligatoirement l'authenticité de sa vocation…Nous conclurons que nous ne devons en aucun cas, tolérer la survivance d'une spiritualité qui semble explicitement, ou implicitement exiger le sacrifice de l'authenticité et de l'intégrité personnelles. Se serait sacrifier la vérité, vivre dans le mensonge »*[630].

Le génie des institutions cénobitiques aura consisté tout au long de l'histoire de la vie religieuse à conjuguer en un rapport fondateur et libérateur de vie, la dimension universelle et subjective de la personne. Marqué nécessairement par la personnalité de chaque fondateur, le rapport *« personne-institution* » cherche en définitive à garantir un

---

[629] *Ibid.*, p. 104.
[630] Thomas MERTON, *Le retour au silence,* traduit de l'américain par Marie TADIE, Paris, DDB, 1975, p. 234.

équilibre sain entre l'individu et la communauté, dans une perspective du salut spirituel qui est universel.

DEUXIEME PARTIE

LA DYNAMIQUE DU RAPPORT *PERSONNE-INSTITUTION* DANS LA VIE RELIGIEUSE EN OCCIDENT : DU MOYEN-ÂGE CENTRAL A L'EPOQUE MODERNE

La question du rapport de la personne à l'institution qui surgit de façon plus nette avec l'émergence du cénobitisme chrétien au IV^e^ siècle est constamment prise en considération par tous les grands législateurs monastiques, de saint Pacôme à saint Benoît de Nursie. Ce rapport personne-institution est conçu et articulé différemment d'un fondateur à l'autre selon l'intuition que chacun a du mystère de Dieu, selon sa compréhension de l'être humain et selon l'objectif que le législateur assigne à son institution. A la base de ce rapport, il y a d'abord la démarche personnelle et individuelle d'un croyant qui décide de vivre dans leur radicalité les exigences de l'Évangile pour répondre avec succès à la vocation chrétienne, comprise comme une vie de communion avec Dieu par et en Jésus-Christ. Dans une telle perspective, la mise en œuvre personnalisée de l'enseignement de Jésus, accompagnée de la pratique de l'ascèse, sera considérée comme l'axe fondamental de la « *praxis* » du monachisme naissant depuis la fin du III^e^ siècle et tout au long du développement du cénobitisme du IV^e^ au X^e^ siècle. Le monachisme, dans sa forme érémitique et cénobitique, propose ainsi une méthode sûre pour tendre et parvenir à la sainteté chrétienne, laquelle est en fin de compte la réponse juste à l'aspiration au salut. Les institutions cénobitiques abordent la problématique du salut non en fonction d'un individu isolé qui ne se préoccuperait que de son sort personnel, mais en fonction d'un plus large éventail possible de personnes faisant le libre choix de mener une vie commune sous une même règle de vie. Le rapport personne-institution à travers les grandes règles cénobitiques se veut le garant de ce salut chrétien considéré en sa dimension ecclésiale et universelle. La mise en œuvre des règles cénobitiques articulées autour du rapport personne-institution mène effectivement la personne individuelle au salut, mais par la promotion du salut de son semblable. Nous retrouvons dans ces institutions cénobitiques, la dimension sociale inhérente à toute institution.

La problématique du rapport de la personne à l'institution dans la vie religieuse connaît une nette évolution dès le X^e^ siècle et tout au long du second millénaire de l'histoire de l'Église en Occident. Les exigences des réformes ecclésiales, l'évolution des idées et des sociétés, les crises sociopolitiques, tout comme l'émergence de la conscience de soi et de l'autonomie individuelle, sont autant de facteurs qui marqueront désormais la structure essentielle de la vie religieuse et favoriseront la diversification de ses expressions. Tout au long de ces métamorphoses de la vie religieuse, étalées dans le temps, le rapport personne-institution s'enrichit aussi bien au niveau du sens que de son

expression, à travers les institutions cénobitiques traditionnelles. Ce même rapport personne-institution s'enrichit également à travers la création de nouvelles familles religieuses. Durant le premier millénaire chrétien qui voit naître le cénobitisme, le rapport de la personne à l'institution est voulu, conçu et entretenu sous l'angle de l'ajustement, de la fidélité et de l'obéissance du sujet vis-à-vis de la règle monastique. Un tel rapport de la personne à l'institution était d'ailleurs le reflet d'une certaine anthropologie et d'une vision unifiée du monde. Du XI^{e} siècle jusqu'à l'Époque Moderne, le rapport personne-institution va s'éprouver au creuset des ruptures, des recommencements, des crises et des révolutions d'ordre culturel, social et politique qui accompagnent l'histoire de la vie religieuse en Occident depuis le Moyen-Âge. Au cours de cette deuxième étape de l'histoire de la vie religieuse, allant du XI^{e} au XVIII^{e} siècle, le rapport personne-institution reste fidèle aux intuitions constitutives et originelles du cénobitisme, malgré certaines périodes de crises institutionnelles, plus ou moins longues dans le temps. L'obéissance religieuse, la pauvreté volontaire, la fidélité à la règle, l'ascèse individuelle et l'engagement dans la pratique de la charité et le service fraternel forment un idéal spirituel jamais complètement perdu de vue. C'est dans la poursuite d'un tel idéal que s'opère l'expérience personnelle de la conversion à l'Évangile. Cependant, de manière progressive, le rapport personne-institution évolue d'une assimilation plus ou moins totale de la personne à l'institution vers un partenariat responsable et exigeant qui situe la personne humaine en vis-à-vis de son institution. A ce niveau, la personne considère l'institution comme une aide, certes nécessaire, pour tendre vers l'idéal religieux, mais non comme un absolu.

Ainsi, le rapport personne-institution va s'exprimer davantage comme une alliance reposant sur ces deux pôles que sont l'engagement individuel, fondé sur la notion de la liberté de la personne, et l'objectivité juridique, inscrite dans la structure des institutions de vie religieuse elles-mêmes. C'est un rapport complexe et délicat, que les circonstances historiques suscitées par la responsabilité des hommes ou purement accidentelles, invitent sans cesse à redéfinir et à clarifier. Au cours de certaines périodes particulièrement critiques, ce rapport personne-institution a subi des dommages parfois intérieurs aux institutions religieuses elles-mêmes, le plus souvent liés aux causes extérieures : la Révolution française de 1789 en est une bonne illustration. Mais il est intéressant de constater qu'au bout du compte, la vie religieuse comporte dans sa nature une capacité d'adaptation et de résilience qui lui permet de traverser les crises les plus

variées sans perdre l'essentiel de sa nature, ni cette structure dialectique *personne-institution* qui lui est constitutive. On peut même affirmer au terme de cette longue période qui va du X^e^ au XVIII^e^ siècle que malgré des périodes de faiblesses des institutions et des pasteurs, le rapport personne-institution a gagné en signification et en qualité, grâce aux différents seuils de réformes qui jalonnent l'histoire de la vie religieuse. De la Curie pontificale à la plus humble paroisse, la réforme des institutions va de pair avec celle des communautés et celle des personnes humaines. La légitimité de ces réformes, aussi bien carolingienne, grégorienne, clunisienne que cistercienne est fondée sur la poursuite et même la garantie du salut de la personne humaine animée de la foi au Christ[631] .

[631] Cf. Gabriel le BRAS et Jean GAUDEMET, *Le gouvernement de l'Église à l'époque classique*, Paris, Cujas, t. 2, 1979, p. 320.

CHAPITRE PREMIER

LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LA MOUVANCE DE LA REFORME GREGORIENNE (X^E-XII^E SIECLE)

La réforme de l'Église, de ses institutions et de sa discipline, incarnée par le moine de l'Ordre de saint Benoît, Hildebrand, devenu pape sous le nom de Grégoire VII[632], a trouvé dans l'institution cénobitique bénédictine, l'un de ses meilleurs espaces d'expression. Ce fut d'abord l'abbaye de Cluny, qui manifesta depuis sa fondation la volonté d'une réforme de la vieille institution bénédictine. Ses abbés, par leur sens d'organisation, la qualité de leur personnalité et leur valeur morale serviront de relais efficaces aux idées réformatrices de la Curie romaine dès la fin du X^e siècle et tout au long du siècle suivant. Le privilège d'exemption dont jouissait Cluny et la grande proximité de ses abbés : Odon, Mayeul, Odilon et Pierre le Vénérable avec le Siège apostolique permirent à l'institution clunisienne non seulement d'atteindre sa pleine efficacité de son organisation complexe et centralisée, mais aussi de mener à terme son idéal de réforme monastique fondée sur l'expansion de la liturgie et du culte public. La grande importance accordée à la liturgie débordait le cadre strict de l'abbaye de Cluny et touchait également ses nombreuses filiales et même un certain nombre de paroisses. La foi des couches populaires s'en trouvait renouvelée. Avec des accentuations différentes de celles de Cluny, nous retrouverons la même volonté de réforme monastique clairement soulignée dans les textes fondateurs du monachisme cistercien au XII^e siècle[633].

---

[632] Augustin FLICHE, *Histoire de l'Église, Réforme grégorienne et Reconquête chrétienne* (1057-1123), Bloud & Gay, t. 8, p. 56-146.

[633] C'est tout le propos du « *Petit Exorde de Cîteaux* » qui expose les raisons du choix des fondateurs de sortir de leur Abbaye de Molesmes pour une nouvelle implantation monastique dans la solitude et le dépouillement radical de Cîteaux. Si les données historiques du document sont indéniables, le texte lui-même constitue un « manifeste » à travers lequel les pionniers de Cîteaux mettent en avant les principaux idéaux qui caractérisent à leurs yeux la réforme de l'institution monastique dont ils rêvaient : *pauvreté volontaire, austérité de vie, solitude, travail manuel, observance intégrale* de la Règle de saint Benoît. Nous renvoyons aussi aux *Actes du Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon de juin 1990, Bernard de Clervaux, Histoire, mentalités, spiritualités,* tout particulièrement à l'étude de Constance BERMAN : « Les cisterciens et le tournant économique du XII^e siècle », p. 156-176.

Le monachisme clunisien et cistercien n'est pas la seule réponse des institutions de vie religieuse au mouvement de la réforme grégorienne qui a marqué les trois premiers siècles du deuxième millénaire de l'Église ; L'érémitisme y a aussi joué un rôle important à travers plusieurs figures de fondateurs, saint Romuald (951-1027), fondateur des Camaldules, saint Jean Gualbert (995/99-1073), fondateur de Vallombreuse et saint Bruno (1030-1101), fondateur de la Grande Chartreuse. Un certain nombre de ces « nouveaux inspirateurs » du mouvement érémitique se réclamaient de la Règle de saint Benoît[634]. Nous retiendrons l'exemple de saint Bruno pour notre étude en raison du caractère emblématique de son œuvre dans la réforme érémitique et à cause de la pérennité ecclésiale de son institution. La motivation fondamentale de tous ces chefs de file du renouveau érémitique était l'aspiration à la contemplation comme chemin de sanctification personnelle. La société de leur temps percevait leur détermination comme une incitation prophétique à la réforme de vie et de mœurs dans la société et dans l'Église. En optant pour la *« solitude du désert »* avec l'érémitisme, les Chartreux surent dès le départ s'inspirer des avantages de l'organisation cénobitique pour créer un type original de monachisme à cheval entre le cénobitisme traditionnel et l'érémitisme classique.

Le renouveau de la vie cénobitique et celle de la vie érémitique ou semi érémitique du X^e^ au XII^e^ siècle ont pour dénominateur commun le sens ou l'attachement à *l'Église-Institution* qui animait les grands inspirateurs de la réforme monastique de cette période. Fidèles à leur charisme propre, ces fondateurs, clunisiens, cartusiens ou cisterciens entendaient inscrire leur œuvre dans la volonté officielle de réforme ecclésiale soutenue par la Siège Apostolique. Cette référence des fondateurs à l'autorité pontificale constituait sans nul doute une garantie stable au rapport personne-institution dans ces différentes réformes monastiques. Une esquisse du contexte socio-ecclésial de la Réforme grégorienne nous semble un préalable nécessaire pour saisir la portée du renouveau de ces institutions religieuses qui s'en sont réclamées[635].

---

[634] Gabriel LE BRAS, *Histoire du droit et des Institutions de l'Église en Occident, l'Âge classique* (1140-1378), *Les religieux*, Cujas, t. 10, p. 54-57.

[635] Gilbert DAGRON, Pierre RICHE et André VAUCHEZ, *Histoire du Christianisme*, *Évêques, moines et empereurs* (610-1054), DDB, t. 4, 1993, p. 786. Voir également le tome V dans la même *Collection*, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, DDB, 1993 ; et aussi les articles de Federico MARAZZI sur Grégoire IV ; Hans-Henning KÖRTUM sur Grégoire V ; Klaus-Jürgen HERRMAN sur Grégoire VI et l'article de Marcel PACAUT sur Grégoire VII. Toutes ces étudesmettent en évidence la

I. LE CONTEXTE SOCIO-ECCLESIAL DE LA REFORME GREGORIENNE[636]

La période qui va du XIe au XIIe siècle marque à la fois l'apogée de la montée en puissance de la papauté et le sommet de l'expansion de la chrétienté. Malgré cette expansion ecclésiale au niveau des structures avec l'augmentation des paroisses[637] et le rayonnement des institutions cénobitiques, beaucoup de carences persistaient, tant sur le plan hiérarchique que sur le plan pastoral. :

> « *Le christianisme subit un double mouvement. Au sommet de la hiérarchie, un mélange de conservatisme ; souvent un recul de la foi parmi certaines des autorités de l'Église. A la base au contraire, on assiste simultanément à un déclin des mœurs et des traditions, et à une volonté résolue de réformer les institutions »*[638].

La population européenne de l'époque est en croissance et en structuration. C'est la naissance des bourgs et des grandes villes. C'est aussi le début des échanges commerciaux entraînant l'apparition de nouvelles classes sociales et des nouveaux rapports humains qui ne modifiaient nullement le clivage riches /pauvres. Par ailleurs, la mainmise du pouvoir impérial sur l'Église constituait une réelle entrave à sa liberté d'action. Pendant longtemps, la papauté resta trop impliquée dans des querelles intestines des grandes familles romaines. Par ailleurs, un certain nombre de pontifes de cette période n'étaient pas des modèles de vertus pour le corps ecclésial. Les prêtres quant à eux étaient pour la plupart enlisés dans la société laïque. Ils étaient mariés la plupart du temps, sans réelle influence sur leurs ouailles. Ils ne constituaient plus qu'un maillon héréditaire d'une structure qui avait besoin de renouvellement. Plongée comme elle l'était dans les factions politiques romaines, la papauté vivait sous la domination du Saint Empire germanique. Les maux les plus corrosifs de l'Église de cette époque avaient pour nom *« simonie* » et *« nicolaïsme »*. La simonie désigne une croyance très ancienne et opiniâtre, dont les premières traces remontent à la première communauté chrétienne[639] selon laquelle les dons surnaturels et les pouvoirs charismatiques pouvaient être achetés à prix d'argent. Cette tendance déboucha, lorsque le système

---

montée progressive en puissance de l'autorité pontificale au XI[e] siècle, *in* Dictionnaire historique de la papauté, p. 742-750.

[636] Notre réflexion s'appuie sur l'ouvrage d'André Vauchez, *Histoire du Christianisme, Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté, op. cit.,* p. 349-442

[637] Jean GAUDEMET*, Histoire du droit et des Institutions de l'Église en Occident, Le gouvernement de l'Église à l'époque classique*, Cujas, t. 8, p. 226.

[638] Georges SUFFERT, *Tu es Pierre,* Paris, Éd. de Fallois, 2000, p. 215.

[639] Cf. *Actes, chap. 8 (18-24).*

féodal fut en place, sur l'appropriation par des laïcs des domaines et des charges ecclésiastiques, avec leurs conséquences désastreuses : servitude, pillage des biens ecclésiastiques et monastiques, dégradation morale.

> *« Le terme simonie, originellement employé pour désigner le trafic des choses sacrées, connaîtra très tôt une importante extension et sera particulièrement utilisé pour désigner l'achat et la vente d'offices et de charges ecclésiastiques. Il ne fera toutefois son entrée dans le vocabulaire juridique qu'au Vie siècle »*[640].

Le *« nicolaïsme »* constituait un autre abus grave dont l'Église était victime. Ce terme, calqué sur l'expérience des premières communautés chrétiennes dont on trouve les traces dans l'Apocalypse de Jean[641], avait fini par désigner l'incontinence des clercs. Chasteté et célibat faisaient partie de la discipline canonique de l'Église, mais la pratique s'était peu à peu relâchée au point que le mariage et le concubinage des clercs s'étaient finalement répandus[642].

L'aspiration à la réforme de l'Église était donc généralement partagée. Une aspiration qui venait du sommet de la hiérarchie ecclésiale, la papauté, mais qui avait été précédée par des initiatives, souvent individuelles, mais aussi collectives de la base. Ces initiatives de réformes étaient reconnaissables à travers le foisonnement des fondations monastiques et des mouvements érémitiques qui font des XI^{e}, XIIe et XIII^{e} siècles *« l'âge-charnière »* de l'histoire monastique et des institutions de vie religieuse. Tenant bien en main leurs institutions monastiques, les réformateurs de cette période voulaient *« monachiser »* l'Église, en proposant au peuple chrétien la vie soumise à une Règle et en donnant autant que possible une Règle monastique au clergé séculier et aux laïcs. Le monachisme de cette époque devait se révéler bientôt un fidèle et puissant allié à la Réforme grégorienne, qui entendait mettre en œuvre toutes les forces vives de l'Église et remédier aux maux qui la minaient de l'intérieur. Pour être efficace, la Réforme devait s'appuyer sur des pontifes à l'autorité bien établie et sur la collaboration d'un épiscopat bien uni autour du pape, et enfin sur un clergé assaini, mieux structuré et

---

[640] Marc AOUN, *« Aspects de la simonie en Égypte, VII^{e}-XIII^{e} siècle », in Revue des Sciences Religieuses* 76, n° 2, 2002, P. 185-200.
[641] *Ap. (2,15).*
[642] M.D.KNOWLES, *Nouvelle Histoire de l'Église, le Moyen-Âge*, texte français Paris, Seuil, 1968, p.199-204.

mieux formé. Le moine Hildebrand, se révéla à bien des égards l'homme de la situation, malgré, et peut-être même grâce à un caractère intransigeant à nul autre pareil.

Nous manquons de précisions sur la date et le lieu de naissance de Hildebrand[643]. On pense généralement qu'il serait né en Toscane dans la première moitié du XI[e] siècle. Jeune, il est confié à son oncle maternel, abbé de Sainte-Marie-sur-l'Aventin. Devenu moine, le Pape Léon IX, véritable initiateur de la réforme[644] le nomme d'abord « *Oeconomus »,* puis cardinal sous-diacre de l'Église romaine et recteur de l'abbaye Saint Paul-hors-les-murs en 1050. Dès cette époque, Hildebrand manifeste déjà la vigueur de sa personnalité exceptionnelle et s'implique activement dans l'élaboration du décret de 1059 sur l'élection papale, première étape sérieuse vers la réforme de l'Église et l'affranchissement de la tutelle impériale dans l'élection du pape.

En avril 1073, Hildebrand succède à Alexandre II comme pape et prend le nom de Grégoire VII. C'est le début d'une réforme de grande envergure, aux conséquences durables dans l'Église. Son courage et sa détermination lui vaudront beaucoup de persécutions de la part de l'Empereur germanique. Inflexible, Le pape réitère, après Nicolas II, la condamnation de l'investiture laïque au Synode romain de 1075 par un décret assorti d'excommunication. Ce décret concernait le don d'un évêché ou d'une abbaye aux laïques, la juridiction spirituelle et le domaine temporel. Le pape s'engageait également à une lutte sans merci contre la « *simonie* » et le« *nicolaïsme*. Pour mener un tel combat à bonne fin, Grégoire VII sentait la nécessité d'une autorité irrécusable par sa nature. Cela entraîna une profonde modification des structures et la transformation de l'Église en une monarchie souverainement gouvernée par le successeur de Pierre. Ainsi, Le pouvoir de lier et de dissoudre donné à Saint Pierre visait aussi les rois comme ce fut le cas avec L'Empereur Henri IV. *« Le Siège Apostolique a le pouvoir de juger des choses spirituelles ; il le peut, à fortiori des choses séculières »,* peut-on lire dans une, lettre de Grégoire VII à Hermann de Metz le 27 août 1076. Le Siège Apostolique pouvait donc juger de tout, mais ne pouvait être jugé par personne. Selon Grégoire VII, La substance de l'autorité qui dirige est unique, si bien que le Pontife romain a le droit

---

[643] Nous nous appuyons sur une étude de marcel PACAUT*in* Dictionnaire historique de la papauté par Philippe LEVILLAIN Fayard, 1995, p. 746-749 sur *Grégoire VII.* Voir aussi André VAUCHEZ, *Histoire du Christianisme, Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté*, Desclée, 1993, p. 118-123.

[644] Gilbert DAGRON, Pierre RICHE et Andrez VAUCHEZ, *Histoire du Christianisme, Evêques, moines, et empereurs* (610-1054), Desclée, p. 865.

et le devoir de contrôler les actes de la puissance civile et de punir ceux qui en usent de façon perverse, pour le salut des âmes, par des sanctions spirituelles telle que l'excommunication, et au besoin, par une intervention politique telle que la déposition. Le pape détient ainsi et à lui seul la souveraineté sur le monde. Du point de vue de la doctrine, formulée de façon cohérente en petites sentences succinctes, les « *Dictatus Papae* », toutes les dispositions étaient prises désormais pour qu'un vaste mouvement de réforme s'engage dans l'Église, à tous les niveaux. Les réactions au niveau du pouvoir impérial furent particulièrement violentes et se concrétisèrent par la « *Querelle des Investitures* » entre l'autorité pontificale et l'Empire. Le pape mourut le 25 mars 1085, dans son refuge du Mont-Cassin, épuisé et affaibli par ses luttes, sans avoir vu les premiers fruits de sa réforme. Pourtant, l'impulsion donnée par Grégoire VII allait trouver son meilleur aboutissement dans le renouveau monastique du XI^{e} et XII^{e} siècle[645].

Cet arrière-plan ecclésial, avec les besoins de réforme qui le caractérisent permet de situer à sa juste place les deux grands mouvements monastiques clunisiens et cistercien des XI^{e} et XII^{e} siècles et de mettre en lumière l'originalité du rapport personne-institution à l'intérieur de ces deux types de monachisme médiéval. Chez les moines clunisiens d'abord et chez les cisterciens ensuite, la conscience ecclésiale et le souci d'appartenance à l'Église institution font corps avec le charisme monastique lui-même. Dans leur rôle d'exemplarité au sein du peuple chrétien, l'abbaye de Cluny, un peu plus tard celle de Cîteaux et surtout celle de Clairvaux, du temps de son Fondateur Bernard de Fontaine, se donnent comme des illustrations institutionnelles de la « *Cité de Dieu »,* thème très prégnant dans les esprits de l'époque. C'est la vie cénobitique elle-même qui est, dans sa structure traditionnelle de prière, de travail et d'étude, mais aussi dans la qualité du rapport de la personne à la règle, un appel à la réforme et à la fidélité d'une vie chrétienne authentiquement vécue et accordée à l'Évangile. Ce style de vie est ainsi proposé comme modèle à toute la chrétienté.

---

[645] Nous renvoyons à l'article de H.-X. ARQUILLIERE*in* Dictionnaire de droit canonique, *sous la direction de* R. NAZ, Paris, Letouzey et Ané, tome. 5, *col*. 994-999 à propos de Grégoire VII; et aussi à l'article de Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *in* Dictionnaire encyclopédique du Moyen-Âge, *sous la direction* d'André VAUCHEZ, Paris, Cerf, t. 1, 1997, p. 686, sur Grégoire VII.

II.LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LE MONACHISME CLUNISIEN

Historiquement, l'abbaye de Cluny a précédé la Réforme de Grégoire VII. Elle devait par la suite, en assumer l'impulsion spirituelle au point d'en devenir, au XI^e^ siècle, le symbole institutionnel au cœur de la chrétienté médiévale. L'abbaye de Cluny fut fondée en 910 à partir d'une donation de Guillaume d'Aquitaine, désireux d'assurer le salut de son âme. L'acte de donation, magnifiquement rédigé, plaçait la fondation sous d'heureux hospices et annonçait déjà sa prospérité future[646]. Il voulut dès le départ, rattacher l'œuvre au « *Patrimoine de Saint Pierre* », autrement dit, à la papauté[647]. La particularité de Cluny tient à la succession à sa tête de plusieurs abbés de grande personnalité et de sainte vie, et aux abbatiats de longue durée, ce qui a fortement contribué au rayonnement spirituel du monastère pendant deux siècles, avant le lent déclin de la somptueuse institution. Les abbés du premier Cluny apparaissent comme des agents de transformation de l'Église en tant que réformateurs monastiques au X^e^ siècle. Ce sont des *« multi-abbés* » puisqu'ils dirigent simultanément plusieurs établissements qu'ils ont réformés[648]. Appuyée par la papauté, l'abbaye de Cluny pouvait accueillir en son sein des moines venus d'autres établissements, mais animés du désir d'une réforme de mœurs et d'une authentique vie cénobitique selon la Règle de saint Benoît. Les abbés clunisiens eurent donc à concilier plusieurs oppositions qui structurent habituellement la pensée monastique : *« Intérieur et extérieur, siècle et cloître, stabilité et mobilité »*[649].

En outre, le privilège d'exemption reçu du Siège apostolique, qui soustrayait l'abbaye à la tutelle des évêques et à la mainmise des laïques, contribua grandement à

---

[646] *« Je fais cette donation à condition qu'à Cluny sera construit un monastère régulier consacré aux saints apôtres Pierre et Paul ; là vivront des moines soumis à la règle de saint Benoît qui posséderont les objets donnés pour l'éternité, les conserveront et les administreront à leur gré ; que ce soit là véritablement la maison de prière, ouverte à tous ceux qui voudront implorer la miséricorde céleste…Que les religieux et tous les biens que je viens de citer soient soumis à l'abbé Bernon, qui les gouvernera régulièrement dans la mesure de ses forces et de son savoir. Qu'après sa mort, ils aient le droit d'élire un abbé de leur ordre selon le bon plaisir de Dieu et la règle de saint Benoît, sans que notre pouvoir ou tout autre puisse contredire ou entraver cette élection religieuse* », extrait de Louis Henri CHAMPLY, *Histoire de l'Abbaye de Cluny*, Paris, Librairie Centrale des Sciences, 1930, p. 23.

[647] Juan Maria LABOA, *La Grande Aventure du monachisme, op. cit.,* p. 128. Voir également Jean Marie-MAYEUR (*et alii*), *Histoire du Christianisme, Evêques, moines, empereurs* (610-1054), Desclée, 1993, p. 825-828.

[648] Cf. IOGNA-PRAT Dominique (*et alii)*, *Cluny, les moines et la société au premier Âge féodal*, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p.40.

[649] *Ibidem.*

l'épanouissement et à la stabilité de l'institution clunisienne : « *Le pape Jean XI, confirmant le statut donné par le duc Guillaume le Pieux, reconnaissait à la sainte maison une pieuse immunité avec la liberté de l'élection de l'abbé* »[650].

L'abbaye de Cluny pouvait dès lors développer son exceptionnelle organisation d'une multitude de prieurés, puissamment centralisés autour de l'abbaye-mère de Cluny[651]. Bien plus, certaines abbayes placées sous la tutelle de Cluny, finirent par être réduites à l'état de prieurés dépendants. Cette centralisation du gouvernement de l'ordre obéissait au désir de monopolisation du pouvoir par la seule abbaye de Cluny[652]. Un tel système put se maintenir en état pendant deux siècles, avant d'entamer une lente désagrégation sous la poussée des dissensions internes C'est au sein de cette organisation complexe que nous allons analyser les principaux niveaux de rapports du moine à l'institution cénobitique : le rapport à la liturgie, au travail manuel et au service communautaire, au travail intellectuel, à la communauté fraternelle, à l'ascèse et à nourriture, nous évoquerons *in fine* le rapport du moine clunisien au « code pénal cénobitique ».

A. LE RAPPORT DU MOINE CLUNISIEN A LA LITURGIE

Le moine de l'ordre de Cluny, généralement prêtre, entretient un rapport privilégié à la liturgie monastique. C'est son occupation essentielle, quasiment la seule. L'observance monastique clunisienne avait radicalisé une certaine interprétation de la Règle de saint Benoît promue par la réforme de Benoît d'Aniane, portant sur une amplification excessive de la liturgie communautaire. Le judicieux équilibre de la vie quotidienne, mise en place par saint Benoît entre la prière, la lecture, le travail, le repas et le repos[653] se trouva altéré par la place prépondérante de la prière liturgique à Cluny,

---

[650] Augustin FLICHE et Victor MARTIN, *Histoire de l'Église*, *op. cit*., t. 7, p. 323.

[651] Nous renvoyons à HUREL et RICHE, DENYSE, *Cluny, de l'abbaye à l'ordre clunisien (X^e^-XVIII^e^ siècles),* Paris, Armand-Colin, 2010.

[652] Cf. Guy de VALOUS, *Le monachisme clunisien, des origines au XV^e^.siècle,* Abbaye de Ligugé, t. 2, 1935, p. 67-69. Voir aussi André VAUCHEZ, *Histoire du Christianisme, Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté, op. cit.*, p. 163-168 ; Miri ROBIN ans Walter SIMONS, *The Cambridge history of Christianity, Christianity in Western Europe* c. 1100 – c.1500, Cambridge University Press, volume 4, 2009, p. 57.

[653] Tout le chapitre 48 de la *RB* est consacré à la mise en place de ce rythme de base de la journée monastique à partir d'une alternance savamment dosée de la lectio, du travail, des repas et du repos. Une ordonnance que saint Benoît adapte au rythme des saisons et aux conditions de vie concrètes du monastère. Pour lui, ce qui est en jeu c'est le principe fondamental du monachisme classique fondé sur la vie de prière et de travail. Tout déséquilibre introduit entre ces deux pôles affecte l'essence et l'authenticité même de l'expérience monastique. Il en va ainsi de la paresse volontairement entretenue ou,

et dans une moindre mesure au sein de ses prieurés dépendants. Certes, saint Benoît demande à son moine de ne rien préférer à l'œuvre de Dieu. Mais celle-ci avait fini, à Cluny, par prendre le pas sur les autres composantes, garantes de l'équilibre de vie la cénobitique. A une époque où la prospérité matérielle commençait à s'affirmer, grâce notamment au progrès des échanges, et où l'oubli du spirituel s'immisçait dans les mentalités : « *les hommes n'étant guère préparés à se donner spontanément une vie intérieure* » [654].

Les formes de la liturgie devaient suffire par elles-mêmes, pour faire pénétrer l'esprit de Dieu jusqu'au fond des cœurs. Ainsi, le moine clunisien, membre d'une institution cénobitique en plein essor, se sentait le devoir de tendre vers l'idéal de la prière constante et collective tel qu'on l'imaginait à l'époque. Si le moine clunisien passait la majeure partie de son temps en prière commune, il y appliquait en revanche tous ses talents humains et toutes ses capacités artistiques. La célébration du culte à Cluny était remarquable pour sa variété et la beauté des cérémonies. L'architecture somptueuse de l'abbaye de Cluny manifestait l'art roman dans toute sa splendeur et contribuait largement au rayonnement de la vie liturgique clunisienne. A la longue pourtant, cela n'empêcha pas le moine d'échapper à la lassitude et au dégoût, connu dans la tradition monastique sous le nom d'acédie, avec les risques de compensations qui mènent au relâchement.

Avec le développement continuel de la liturgie, le travail des champs était de plus en plus réservé aux *« colons »* et celui des métiers domestiques, aux serviteurs laïques. Il fallait bien que le moine s'occupe pendant les heures que saint Benoît avait autrefois fixées pour le travail des mains. L'étude et la lecture qu'on ne pouvait prolonger indéfiniment n'étaient d'ailleurs pas du ressort de tous. D'où le besoin d'augmenter les psaumes et de multiplier les offices. Le moine clunisien cultive ainsi une spiritualité affective, à l'écart des abstractions et des démonstrations subtiles, pour s'attacher à ce qui parle au cœur et unit à Dieu. Ces considérations ascétiques et mystiques ont pour but de faire produire des actes d'amour de Dieu et non de disserter sur la nature de cet amour. La piété du moine clunisien s'alimente dans la célébration de l'office divin.

à l'opposé, de l'accablement des faibles sous le poids excessif du travail. La mesure en toute chose, telle est la « *règle d'or* » de saint Benoît.

654 Augustin FLICHE et Victor MARTIN, *Histoire de l'Église*, *op. cit*., p. 328.

Pendant la psalmodie, l'âme doit s'unir à Dieu et contempler l'objet de la fête célébrée. La piété reste donc pratique, son but est de fixer l'âme dans la méditation des mystères de la vie terrestre du Christ, dont les principaux évènements étaient l'objet des fêtes de l'année. La dévotion à l'humanité du Christ, que cette conception devait faire naître, représente l'une des caractéristiques les plus remarquables de la spiritualité clunisienne[655].

Pendant l'hiver, le moine clunisien devait être debout à la 8ème heure de la nuit, c'est-à-dire après une heure du matin, pour l'office des Vigiles. Le laps de temps qui allait de la fin des vigiles au début des Matines était réservé à la méditation des psaumes ou des leçons. Cet intervalle, qui était très court en été permettait au moine de satisfaire ses besoins naturels. Les Matines (ou Laudes) étaient célébrées pendant toute l'année à l'aube et commençaient normalement par le psaume 66 récité lentement pour permettre aux retardataires d'arriver à temps pour le psaume 50 et la suite de la célébration faite d'une alternance de psaumes, de leçons tirées de l'Écriture Sainte, de répons, cantiques et hymnes. Le reste de la journée était jalonné de trois petites heures : Prime au lever du soleil, Tierce à 9 heures, Sexte à midi et None à 4 heures de l'après-midi. Au coucher du soleil, on récitait l'office des Vêpres et les Complies précédaient le coucher[656].

A cette structure héritée de l'*ordo* bénédictin, Cluny porta des innovations, tout particulièrement quant à la durée de l'office communautaire qui finit par occuper la majeure partie de la vie des religieux. Ce furent d'abord les lectures qui augmentèrent de longueur et comme si cela ne suffisait pas, la plupart des Heures régulières reçurent des adjonctions multiples, des*« preces »* (pater, symbole des Apôtres, et quatorze versets). Les us et coutumes de Cluny recommandaient que ces Heures soient le plus possible chantées et pas uniquement récitées. Là où il n'y avait que quatre moines, Vêpres et Laudes devaient obligatoirement être chantées et les autres Heures, récitées. La vie quotidienne du moine clunisien baigne habituellement dans le chant liturgique et tout l'apparat cultuel qui l'accompagne. La célébration de la messe occupe une place de choix dans cet ensemble. « L'*ordo clunisien* » comporte plusieurs célébrations de la messe par jour tant à Cluny même que dans ses dépendances. En plus de la grand-messe au cérémonial complexe et amplifié, il y avait des messes basses et privées auxquelles le

---

[655] Guy de VALOUS, *Le monachisme clunisien, op. cit*., t. 1, , p. 329.
[656]*Ibid.*, p. 331.

moine clunisien était habituellement tenu à différents titres, soit comme célébrant principal soit comme servant et acolyte. Nous savons ainsi que l'on disait régulièrement 11 messes à Cluny par jour au début du XIV[e] siècle[657]. Il y en avait trois à Saint-Sauve de Valenciennes en 1317 (15 moines) ; trois messes chantées et deux messes basses à Abbeville (26 moines) ; six dont quatre messes chantées à Saint-Arnoult de Crépy (34 moines) ; trois messes chantées à Gaye en 1301 (26 moines) ; six messes à Montacute (34 moines) ; une messe à Marmesse (2 moines). Ce petit échantillon suffit pour nous donner une idée de ce qu'était la pratique liturgique quotidienne à Cluny. Le moine de Cluny passait ainsi pour un spécialiste du culte et de la prière publique[658].

Le faste et le déploiement liturgique, la somptuosité de l'architecture et la richesse matérielle de Cluny lui valurent les reproches de contemporains. Les plus vives critiques que les clunisiens ont eu à essuyer leur sont venues de la nouvelle mouvance monastique que constituait au douzième siècle la Réforme cistercienne, dont saint Bernard est devenu assez rapidement la tête de proue. Malgré toutes ces exagérations, malgré les contre-exemples individuels qui se multiplièrent durant les décennies de la décadence, il nous faut reconnaître que le rapport du moine clunisien à son institution été généralement constructif et bénéfique pour lui permettre de réaliser son idéal spirituel et cénobitique. Quant à l'objectif de la prière liturgique, tel que Benoît de Nursie la suggère dans sa Règle à savoir l'accord du cœur avec la voix dans le chant des psaumes[659], il nous est permis de croire qu'il a eu lieu dans le cheminement spirituel de plusieurs moines profès de Cluny. La succession de plusieurs saints abbés à la tête de Cluny en est déjà une attestation. L'engagement du moine clunisien dans la vie liturgique voulait souligner la primauté de la prière dans l'expérience monastique de toujours. En effet, la liturgie est le lieu où le moine est appelé à vivre la rencontre avec Dieu en se laissant « remodeler » et « transformer » par la Parole lue et accueillie, de manière à grandir dans une vie d'intimité et de communion avec Dieu en Jésus-Christ. La seule méprise du monachisme clunisien est d'avoir oublié ce sens de la mesure et de la discrétion propre à la Règle de saint Benoît et si indispensable à l'équilibre, à la viabilité de toute institution, fût-elle aussi prestigieuse que l'organisation clunisienne en sa splendeur.

---

[657] *Ibid.,* p. 356.
[658] *Ibid*., *Nombre de messes célébrées*, p. 356.
[659] *Reg. M.,* (19, 7).

B. LE RAPPORT DU MOINE CLUNISIEN AU TRAVAIL ET AU SERVICE COMMUNAUTAIRE

Le travail manuel effectif a été institué à Cluny depuis la période de sa fondation. Il a continué à être pratiqué, mais avec un intérêt décroissant et uniquement dans certaines circonstances précises, comme dans le cadre de la prise en compte d'une catégorie de religieux, manifestement incapables de s'adonner à la lecture ou à une étude assidue. Dans un premier temps, Pierre le Vénérable, l'un des plus grands abbés que Cluny ait connus, jugeait la copie des manuscrits et leur illustration bien préférable à la culture de la terre, en soi contraire au recueillement monastique[660]

Pareil jugement était porté, à vrai dire, par tout un contexte de grande prospérité matérielle qui s'accompagnait progressivement d'une perte de sens du travail monastique. Celui-ci finissait par être considéré uniquement dans sa dimension ascétique, comme moyen secondaire de sanctification et de lutte contre l'oisiveté, ennemi de l'âme[661] et non plus comme une des composantes essentielles de la vie cénobitique. Lorsque la richesse des moines rendit pour eux inutile le travail de chaque jour pour subvenir à leurs besoins, et que leurs biens, exploités par un grand nombre de tenanciers laïques, ne réclamaient plu la main-d'œuvre monastique pour la culture des champs, le travail manuel changea de signification à Cluny pour n'être plus qu'un remède accessoire contre l'oisiveté. Il se réduisait par conséquent, pour le commun des moines, c'est-à-dire la plus grande partie de la communauté, à aller décortiquer des fèves et des pois frais, à arracher des mauvaises herbes au jardin et parfois, à pétrir du pain à la boulangerie[662].

L'organisation et la gestion matérielle d'une communauté aussi nombreuse que celle de Cluny à son apogée nécessitait cependant une main-d'œuvre monastique hautement qualifiée. D'où l'institution de certains emplois fixes dont la plupart remontaient à l'organisation originelle de la Règle bénédictine. D'autres postes stables furent créés pour les besoins de la cause par les abbés clunisiens. Selon le choix et la

---

[660] Guy de VALOUS, *Le monachisme clunisien, op. cit*., p. 310, avec comme référence (*Ad Gislbertum, lib. I, epist. XX).*
[661] Cf. *RM* (48,1).
[662] Guy de VALOUS, *Le monachisme clunisien, op. cit*., p. 309.

volonté de l'abbé ou du prieur (d'un prieuré dépendant de l'abbaye clunisien), le moine clunisien pouvait assurer la charge de *« camerarius »* ou chambrier, l'une des plus importantes dans le monastère. C'est le receveur, le gérant et l'ordonnateur sous réserve de l'autorisation abbatiale ou priorale des fonds de la communauté. Il prend rang immédiatement après le prieur claustral et avant tous les autres obédienciers[663]. Son travail consiste en la distribution des vêtements aux frères à certaines périodes déterminées par les coutumes du monastère. Il s'occupe également de l'entretien de la literie et du luminaire.

Le cellérier ou économe assume une fonction cénobitique plus traditionnelle. Il ravitaille les divers services du monastère et l'infirmerie, assure la distribution de vivres et de vêtements aux pauvres, ceux que l'abbaye accueille dans ses hospices et ceux des villages voisins. Le cellérier contrôle aussi le service culinaire. Il compte plusieurs auxiliaires sous ses ordres comme le répertorier, le garde du vin, le grenetier, le connétable (maître d'écurie), le jardinier, le « *harenger* » (responsable de la recette annuelle en poissons exigée des prieurés maritimes) et le « *sepiarius* » (responsable des dépenses en achat d'oignons)[664].

Le sacristain ou apocrisiaire entretient l'église du monastère, dirige l'organisation matérielle du culte, préside à la sonnerie des cloches et prend soin du luminaire de l'église. Il dirige la fabrication des hosties et le lavage du linge sacré (de quantité considérable). Il recevait et gérait un revenu propre à son office. Ce qui était le cas de plusieurs chefs d'emplois à Cluny, pratique tout à fait à l'opposé de l'esprit de la*« Regula Monachorum »*.Le préchantre, chef du chœur, était en même temps le maître des cérémonies et devait veiller à la garde des livres. Il était secondé par le chantre de semaine aux attributions temporaires[665].

L'aumônier portait la responsabilité d'un secteur assez vaste. Il lui revenait d'accueillir et de restaurer les pauvres et les voyageurs à pieds. Il devait aussi visiter les malades laïques et indigents à domicile et les pourvoir du nécessaire. Il disposait et gérait un revenu à cet effet.

---

[663] Guy de VALOUS, *Le monachisme clunisien*, *op. cit.,* t. 1, p. 124.
[664] *Ibid*., 131-135.
[665] *Ibid.*, 150-151.

L'hôtelier proprement dit s'occupait de l'accueil des hôtes de marque, adaptant le cérémonial d'accueil en fonction du rang et de la qualité social des hôtes reçus. Il devait ensuite veiller à la manière dont ils étaient traités durant leur séjour au monastère. En outre, l'hôtelier avait la charge de recevoir les futurs novices. Il gérait un fonds pour sa charge[666].

L'infirmier dirigeait au temporel comme au spirituel les moines malades à l'infirmerie et les pourvoyait du nécessaire. Il veillait sur l'entretien des moines pendant le temps de leur «*hospitalisation*» et sur le personnel monastique chargé de servir les malades. Lui aussi disposait d'un fonds spécial à son secteur d'activité[667].

La bonne marche de la vie quotidienne et l'efficacité des services à Cluny reposait sur cette organisation pratique que l'abbé, premier responsable de l'organisation interne du monastère, supervisait de son autorité. Les abbés de Cluny devaient compter pour cela sur certains responsables, désignés tout exprès et qui jouissaient de leur confiance. Tel était le cas du « *Grand Prieur* », office créé de toute pièce à Cluny, mais aussi du prieur claustral, connu déjà dès l'époque de saint Benoît. En remplissant avec diligence sa charge propre, le moine clunisien, à la place qui lui était assignée par l'obéissance monastique, savait qu'il participait activement au fonctionnement et au rayonnement de l'institution cénobitique, dont la visibilité dépendait de l'engagement et du dévouement personnels, humbles et cachés.

C. LE RAPPORT DU MOINE CLUNISIEN AU TRAVAIL INTELLECTUEL

Si la vie liturgique fut de tout temps la priorité communautaire de Cluny, la vie intellectuelle et artistique y a eu, elle aussi, sa place. Le moine clunisien était habituellement encouragé, surtout sous l'abbatiat de Pierre le Vénérable, à développer tous ses talents intellectuels et artistiques. Le travail intellectuel du moine clunisien concernait aussi bien l'étude de la *« Regula Monachorum »* que celle de l'Écriture

---

[666] Au Chapitre 53 de sa Règle, saint Benoît élabore de façon méthodique l'accueil des hôtes qui surviennent au monastère en donnant une signification théologique et spirituelle à cet accueil. Il établit ainsi une identification entre le Christ et la personne de l'hôte, tout particulièrement le pauvre. L'attention et la charité manifestées aux hôtes trouvent leur sens dans cette identification *Christ/pauvre*. Tandis qu'à Cluny, le cérémonial extrêmement fastidieux mis en place pour l'accueil des nobles et des riches accentuait encore davantage ces inégalités sociales contre lesquelles luttait l'institution monastique originelle, au nom même de la commune appartenance au Christ, et de l'égalité entre chrétiens. Égalité fraternelle qui prend son fondement dans le baptême.

[667] Guy de VALOUS, *Le monachisme clunisien*, *op. cit*., p. 176-186.

Sainte. Il ne se limitait cependant pas à ces domaines. Certains abbés clunisiens ont laissé de nombreuses productions littéraires : des biographies hagiographiques, des sermons, des hymnes, des œuvres de théologie ou de spiritualité. Mais le moine clunisien s'est davantage investi dans les arts plastiques[668]. C'est aussi dans l'art de la copie et de l'enluminure des manuscrits, l'orfèvrerie que le moine clunisien a davantage exercé ses dons intellectuels et ses talents artistiques. C'est ainsi que l'abbé PONS fit copier et orner une bible magnifique par le travail des copistes de son monastère. Leurs œuvres ne se limitaient pourtant pas aux seuls livres de piété, car on y retrouve les livres de Boèce, les écrits de Cicéron, l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe. L'activité des copistes de Cluny s'intéressait en fin de compte à toutes les sciences du monde de l'époque[669].

Conservatiste dans sa structure, l'institution clunisienne ne partageait pas beaucoup cet engouement qui, à partir du XII^e^ siècle, pousse clercs séculiers et clercs réguliers vers les grandes universités. Toutefois, Cluny essaye de plusieurs manières de tirer profit de ce mouvement d'attrait et de curiosité intellectuelle. Elle commença d'abord par envoyer quelques-uns de ses jeunes moines dans les Universités de Paris, de Toulouse, de Montpellier et d'Avignon, essentiellement pour l'étude de la théologie, mais aussi du droit canonique. L'abbaye de Cluny dut même franchir une étape supplémentaire en créant cette fois ses propres collèges : celui de Paris entre 1267 et 1269, celui d'Avignon en 1373 et enfin celui de Toulouse dont on n'a pas de renseignements précis Le but de ces fondations était de sauvegarder la discipline et la conduite des étudiants en dehors du cadre monastique clunisien proprement dit. Ces maisons étaient annexées aux universités où les jeunes religieux recevaient des cours tout en continuant de vivre sous la surveillance de leur ordre, avec un responsable de pension.

Les résultats de tout cet investissement furent au bout du compte plutôt médiocres et sans véritable portée sur la vie de Cluny. L'ordre de Cluny ne compta pas de savants ni de lettrés. En fait, l'instruction a toujours été considérée par Cluny, non comme une fin en soi-même, mais comme un moyen de bien comprendre les Écritures et la liturgie et de rendre plus beau *« l'Opus Dei »*. Quant à la prédication, elle ne trouve aucune

---

[668] Guy de VALOUS, *Le monachisme clunisien, op. cit.,* t. 1, p. 313.
[669] *Ibid*., p. 316-317.

place dans les objectifs de l'existence du moine clunisien, encore moins la spéculation philosophique de quelque nature que ce soit.

Les motivations du moine clunisien sont pratiques : le maintien de la puissance et l'expansion matérielle et morale de son ordre. Le moine clunisien, en bon fils de saint Benoît, recherche aussi la perfection spirituelle et morale. Mais il est surtout conscient de faire partie de toute une société spécifique dont le but primordial est la perfection du culte public rendu à Dieu. D'où la place prépondérante dévolue aux cérémonies religieuses, aux dépens des autres composantes du cénobitisme de toujours comme le travail manuel exigeant et la pauvreté volontaire, moyens ascétiques avérés favorisant l'ouverture de l'âme à l'expérience spirituelle de Dieu.

D. LA RELATION DU MOINE CLUNISIEN A LA COMMUNAUTE

Le lien qui unit le moine clunisien à la communauté et à son ordre, à travers la personne de l'abbé, c'est la profession monastique, doublée, selon les usages clunisiens d'une bénédiction. Selon une fiction juridique soigneusement entretenue à Cluny même, tout moine, de quelque prieuré ou monastère dépendant de Cluny qu'il fût, était membre de l'abbaye de Cluny. Le noviciat accompli, le futur moine allait se faire bénir par l'abbé de Cluny et faire profession entre ses mains. Et ce malgré l'éloignement géographique et les périls auxquels exposaient les longs voyages à l'époque. Même si son supérieur direct l'avait lui-même béni (concession que l'abbé de Cluny faisait occasionnellement aux prieurs lointains), tout moine devait se rendre à Cluny au terme de sa probation pour prêter personnellement serment entre les mains de l'abbé, puis déposer sur le maître-autel la formule signée de sa main où était inscrit son engagement à vivre selon les obligations monastiques qu'on lui avait exposées en détail pendant son noviciat[670]. La charte de profession devait être conservée aux archives de l'abbaye de Cluny.

Bénédiction et profession avaient ordinairement lieu le même jour ; mais à Cluny, on distinguait nettement entre profession et bénédiction qui étaient toutes deux nécessaires au novice pour faire complètement et irrévocablement partie de l'ordre. La profession est l'engagement pris par le novice envers l'ordre et envers Dieu. Cet

---

[670] *Ibid.,* p.34.

engagement essentiellement constitué par les vœux du postulant, rédigé par sa main et signé, s'exprime par le chant du *« suscipe me Domine, secundum eloquium tuum »*. La bénédiction signifiait l'admission du novice dans l'ordre. Elle était constituée de prières chantées par l'abbé et la communauté, d'une bénédiction de l'abbé en charge, et de l'habit monastique distinctif, la coule, qui lui était remise à ce moment-là.

L'abbaye de Cluny reconnaissait d'autres formes de liens spirituels unissant d'autres catégories de personnes, que les moines à la famille monastique clunisienne. L'oblature[671] était l'une de ces formes alternatives d'appartenance communautaire[672]. C'était un acte de la puissance paternelle ; un acte religieux aux origines bibliques anciennes. Cette coutume trouva sa meilleure expression dans le cénobitisme primitif, tant en Orient qu'en Occident. Saint Benoît lui-même l'adopte dans sa Règle. Les oblats ou «*nutriti*» étaient nombreux à l'abbaye de Cluny. L'enfant oblat, est dès son entrée au monastère, revêtu des mêmes habits que les novices, puis il est présenté à l'abbé. Celui-ci ordonne ensuite à un moine de son choix, d'offrir l'enfant à la place de ses parents. C'est ce moine qui écrit, lit et place entre les mains de l'enfant la « *petitio »* pareille à celle que tous les postulants adultes doivent présenter à leur entrée. L'enfant était offert pendant la messe. A l'Offertoire, il recevait la patène avec l'hostie, le calice avec le vin,

---

[671] Guy de VALOUS, *Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle, op. cit*., p. 40.

[672] A l'origine, l'oblature est un acte de la puissance paternelle et un acte religieux dont la source d'inspiration remonte aux temps bibliques. Mais il ne s'affirme comme telle que dans le monachisme. Cette institution d'oblature est aussi ancienne que le monachisme en Orient. En effet, saint Basile en parle dans sa Règle pour montrer que les enfants offerts à Dieu dès leur jeune âge pourront reprendre leur liberté ou persévérer à leur majorité. En Occident, des informations précises sur l'oblature sont attestées à travers les Règles de saint Césaire d'Arles (470-543) et celle d'Aurélien (mort vers 553). Toutes deux conservent la latitude laissée à l'enfant de ratifier ou non son oblation lorsqu'il est parvenu à l'âge de disposer de lui-même. Mais cette latitude disparaît complètement dans la Règle de saint Benoît plus inspirée par la conception romaine de l'absolue puissance paternelle (cf. *Reg. M*., *chap. 59,58*).

L'oblature s'est diffusée dans les monastères d'Occident du VI^e au IX^e siècle avec l'expansion de la Règle bénédictine. Cette institution de l'oblature s'est maintenue dans le monachisme bénédictin jusqu'à nos jours avec des transformations notables dans sa signification et son expression. De nos jours, l'oblature est devenue une démarche spirituelle et volontaire de personnes adultes, hommes et femmes, désireux de vivre avec conviction et profondeur l'Évangile. Ces personnes découvrent dans la Règle de saint Benoît un moyen de vivre leur « *Sequela Christi* » et une occasion sûre de servir leurs frères et sœurs avec générosité et amour. La plupart des oblats sont intégrés à la vie communautaire qu'ils partagent autant que possible sans les contraintes et les obligations juridiques associées aux engagements par les vœux ou par des promesses.

D'autres oblats vivent dans la société séculière avec une participation périodique à la vie de l'abbaye à laquelle ils sont affiliés. Ce partenariat s'exprime par le partage de la même spiritualité monastique et un échange de services de part et d'autre. Concernant la nature de l'oblature et son expression, nous recommandons Gabriel LE BRAS, *Histoire du droit et des Institutions de l'Église en Occident, l'Âge classique (1140-1378), les religieux, op. cit.,* p. 266-274 ; M.-P. DEROUX, *Les origines de l'oblature bénédictine*, Abbaye Saint Martin, 1927 ; Sophie HASQUENOPH,*Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du Moyen-Âge à nos jours*, Champ Vallon, 2009.

et on lui enveloppait la main avec la nappe de l'autel, afin que le prêtre officiant offre à la fois à Dieu le sacrifice et l'enfant. Il était ensuite confié au maître des enfants, chargé de son éducation et de son instruction dans une sorte d'internat annexé au monastère, à l'existence et aux exercices duquel les oblats participaient.

Le titre d'oblat avait une signification très large et souple à Cluny. Il renvoyait aux notions de « *dati, donati, condonati, familiares, commissi, offerti, monachi laici* ». L'oblat participait aux mérites du monastère, contribuait par son engagement et par son travail à la stabilité et à l'équilibre de vie de la communauté. Le monastère pouvait ainsi sauvegarder la discipline monastique en éloignant autant que possible du cloître, certains serviteurs laïcs dépourvus de tout sens du dévouement et avides des biens du monastère. Ces « *détestables destructeurs du monastère* » selon Pierre le Vénérable[673] devaient être écartés de toutes les manières.

On pouvait embrasser le statut d'oblature à n'importe quel âge.de la vie après avoir fait le don de ses biens au monastère, l'adulte qui entrait au monastère comme oblat ajoutait celui de sa personne. Cette donation était l'objet d'un acte solennel qui ressemblait de beaucoup à la charte d'oblation d'un enfant. Le rite était le même. Selon les usages clunisiens, l'oblat était tonsuré et recevait l'habit monastique.

Il existait encore une autre catégorie de religieux à Cluny : les *« frères lais* » ou « *convers* ». D'ordre inférieur, les convers accomplissaient les œuvres serviles et manuelles auxquelles les moines de chœur n'étaient pas astreints. Leur apparition est tardive dans le monachisme. On ne les rencontre qu'au XI^{e} siècle, dans les abbayes de Cluny et d'Hirsau, et ensuite dans les abbayes cisterciennes qui en feront une institution incontournable, essentielle à leur expansion et à leur rayonnement dans l'Europe du XII^{e} et du XIII^{e} siècle. A l'origine, le convers désigne un homme adulte qui, venant du siècle, fait profession dans un monastère *« ad conversionem morum »*[674].Le terme *« conversus »* s'opposait à celui d'« *oblatus* » et surtout à celui de *« nutritus »* qui désignait un moine voué à Dieu depuis sa plus tendre enfance et ayant été élevé dans le monastère. Cette distinction entre les moines au sens strict, tenus de célébrer l'office liturgique au chœur et les convers affectés aux humbles besognes reposait le plus

[673] *Ibid.,* p. 46.
[674] *RB,* 68.

souvent sur un jugement de valeur qui permit à l'abbaye de Cluny de distinguer, à partir du X^e siècle, entre les « *monachi litterati* » et les « *monachi illiterati* », ou encore, « *idiotae* ». Ces derniers ne se rasant pas la barbe, on les appelait aussi« *barbati* ».Leur costume caractérisait leur état tant à Cluny que dans les monastères influencés par son observance, notamment en Allemagne et en Italie[675]. Le frère convers clunisien était d'abord soumis à une probation avant d'être définitivement admis au monastère. Au départ, on n'exigeait de lui que l'engagement à l'obéissance, mais avec la succession des abbés, tels que Hugues V et Pierre le Vénérable, d'autres conditions furent ajoutées à son intégration dans la communauté, l'âge et la santé. Le futur convers devait aussi avoir des aptitudes pour les travaux agricoles ou à l'exercice d'un métier pouvant être utile au monastère. A Cluny, les convers, dont le nombre a toujours été modeste par rapport à celui des moines de chœur, remplacèrent les serviteurs laïques auprès des malades de l'infirmerie monastique, où ils furent souvent des modèles de dévouement et d'authentique charité évangélique.

La profession monastique reste le véritable lien symbolique, à la fois juridique et spirituel qui unit le religieux clunisien, prêtre ou laïc, à l'institution clunisienne. Au moment de sa profession, le moine s'engage devant l'abbé, à la stabilité, à la conversion de mœurs et à l'obéissance, conformément à la « *Regula Monachorum* ». La conversion des mœurs contient et résume tous les autres vœux de religion auxquels le moine s'engage au moment de sa profession. L'abandon des biens du dehors, des appétits de la chair, de l'usage de la volonté propre, la pratique de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance ont pour finalité de vouer radicalement la personne du moine à Dieu, à travers une donation effective de sa personne, au service de sa communauté, en un lieu précis et durant toute la vie.

La stabilité, mentionnée dans la charte de profession depuis le temps de saint Benoît, s'avère au long des âges de la vie monastique comme le meilleur antidote pour lutter contre la calamité que représentait le vagabondage des moines, indexé déjà par plusieurs conciles gaulois comme celui d'Agde en 506, celui d'Arles en 514 ou encore celui de Toilé en 909. Ce vœu de stabilité vise essentiellement la présence permanente du moine dans son monastère de profession. Mais la juste compréhension de ce vœu

---

[675] Guy de VALOUS, *Le Monachisme clunisien*, *op. cit.*., t. 1, p. 47.

élargit les perspectives et vise une communion spirituelle avec sa communauté de profession, quand bien même on en serait éloigné physiquement pour des raisons justes et légitimes. Le mal du vagabondage des moines, qui a souvent accompagné l'histoire monastique, est bien attesté à Cluny même si les supérieurs mettaient toute leur énergie pour lutter contre le goût désordonné du mouvement hors cloître.

Ce vagabondage se manifeste sous plusieurs formes. D'abord par de fréquentes visites au village ou au bourg voisin pour y boire et manger, se prêter aux commérages et se divertir[676] .Nombreux étaient ces moines qui quittaient leur monastère pendant une longue période pour se livrer par monts et par vaux à des agissements contraires à leur profession, allant des larcins à la débauche. Il arrivait aussi que les moines ayant fui leur monastère dégénèrent dans une vie de vagabondage, par peur de subir, s'ils revenaient en arrière, le châtiment lié à leur désertion. Ainsi le cas de ce moine du prieuré de Vallonnais, condamné à la prison perpétuelle pour avoir commis un homicide pourtant involontaire, mais qui s'était enfui de son monastère en 1306 et était devenu vagabond par crainte de la détention perpétuelle encourue[677].

La pauvreté individuelle à laquelle le moine clunisien était lié par sa profession lui assurait normalement un état de liberté intérieure propice pour s'approcher de son idéal de vie spirituelle. Cette désappropriation individuelle complète, chère à la Règle bénédictine, fonde une égalité parfaite entre les moines quelle que soient leur ascendance familiale et leur fortune avant l'entrée au monastère. La propriété individuelle étant considérée par saint Benoît comme la pire des vices qu'il convient d'extirper jusqu'à la racine, les abbés de Cluny y mettaient un soin particulier pour que la pratique de la pauvreté individuelle soit respectée. Aux yeux du plus grand législateur monastique d'Occident, saint Benoît de Nursie, tous les biens matériels que produit le monastère, par l'activité des frères sont consacrés à Dieu et appartiennent à Dieu. C'est le monastère, dans sa dimension institutionnelle de *« maison de Dieu »* et « *École du service du Seigneur »*, qui est propriétaire en fin de compte. Ce qui justifie cet axiome canonique avancé par Guy de VALOUS: *« Quod monachus acquirit monasterio*

[676] *Ibid.*, p. 59.
[677] *Ibid.*, p. 59.

acquirit »[678]. Il revient donc à cette institution, par le ministère de l'abbé, de distribuer en temps utile à tous les frères ce dont ils peuvent avoir besoin.

L'engagement à la chasteté voue le moine à l'observance de la continence parfaite. Replacé dans le contexte ecclésial et social de l'époque, le moine clunisien n'était ni pire ni plus vertueux que les clercs séculiers et réguliers du X^e^ au XIII^e^ siècle en ce qui concerne l'observance de la continence. Il y eut sûrement un beau témoignage de la majeure partie de la communauté de Cluny en cette matière, mais on ne peut non plus mettre en doute qu'il eut plusieurs exemples contraires au long des siècles de la vie clunisienne. Nous touchons ici à ce hiatus perceptible dans toute institution entre l'idéal rêvé et entrevu et la réalité concrète, faite parfois de contradictions. Plusieurs cas de figures autorisent à parler d'un certain laisser-aller contre lequel les chapitres généraux et l'autorité des visiteurs canoniques de l'ordre clunisien eurent longtemps à réagir avec plus ou moins de résultats. C'est le cas d'un certain Bertrand de Vienne, moine du prieuré de Domène qui scandalise toute la région en se baignant avec des femmes. Un religieux de Nanteuil est accusé d'avoir blessé son prieur qui lui reprochait d'introduire des femmes dans le dortoir[679]. En 1314, on cite devant les définiteurs[680] de l'ordre le prieur de Villafranca, fils de moine, lui-même, disait-on, qui prit la liberté d'entretenir dans son monastère une demoiselle dont il eut deux fils et toutes ces personnes partageaient naturellement le même toit. Ces quelques exemples permettent de se faire une idée de la situation et du type de problèmes moraux que rencontrait le monachisme clunisien[681].

Les monastères de moniales dépendant de l'observance clunisienne, astreints pourtant à une clôture plus sévère, n'étaient pas exempts de reproches. Les contacts incontrôlés des moniales avec les personnes de l'extérieur étaient source de scandales publics. Il fallut, à la fin du XIV^e^ siècle, de la part des chapitres généraux, prendre des mesures énergiques pour parer à ces désordres. Ainsi le moine et la moniale de Cluny

---

[678] *Ibidem.*
[679] Guy de VALOUS, *Le monachisme clunisien, op. cit.*, p. 72.
[680] Les définiteurs sont les membres d'un ordre monastique, choisis sous le mode de l'élection par le chapitre général ou bien désignés par quelque commission ou par le modérateur suprême pour travailler en étroite collaboration avec lui. Les définiteurs travaillent particulièrement la législation d'un ordre monastique et s'intéressent aux questions de la discipline dans les communautés et à la conduite des personnes individuelles.
[681] *Ibidem.*

du XIII^e^ au XIV^e^ siècle, restaient après tout, tributaires de leur temps, ni meilleurs, ni pires que leurs contemporains. Pourtant, Ils n'étaient pas moins conscients d'appartenir à un ordre qui incarnait depuis des siècles l'idée même de la chrétienté. En effet, l'ordre de Cluny continuait, malgré les revers et les faiblesses dans la conduite de certains de ses membres, à servir d'indicateur spirituel à une société menacée par l'euphorie du progrès économique désormais en marche[682].

E. LE RAPPORT DU MOINE CLUNISIEN A L'ASCESE ET A LA NOURRITURE

C'est dans le domaine de l'ascèse et de l'usage de la nourriture, après les excès de la pratique liturgique, que les moines de Cluny prêtèrent davantage le flanc aux critiques de leurs homologues d'autres familles monastiques, spécialement l'ordre de Cîteaux et la personne de saint Bernard de Clervaux. Le régime alimentaire, tel qu'il s'est progressivement mis en place à Cluny, était de loin plus abondant et de bien meilleure qualité que dans la plupart des monastères des XI^e^ et XII^e^ siècles, soumis eux aussi à la même Règle de saint Benoît. Cependant, à côté de cet usage généreux, qualitatif et varié des produits alimentaires, le moine clunisien savait pratiquer le jeûne. Les nombreuses périodes de fêtes avec leurs menus spéciaux et leurs portions supplémentaires étaient compensées par un nombre non négligeable de jours de jeûne et par des périodes d'abstinence relativement longues. L'observance clunisienne faisait une obligation au moine de pratiquer le carême monastique qui va du 14 septembre au début du carême ecclésiastique propre à tous les fidèles. De la Pentecôte au 13 septembre, le moine clunisien jeûnait toutes les semaines, le mercredi et le vendredi. Il ne faisait deux repas par jour sans interruption que de Pâques à la Pentecôte[683].

Dans sa structure de base, le menu du moine clunisien est composé d'un plat de fèves et d'un plat de légumes auxquels s'ajoutent, à certains jours de la semaine, fromage, œufs ou poissons, du pain à volonté et du vin en abondance[684]. Dans la pratique, les moines ne s'en tinrent pas à cette base déjà substantielle de leur alimentation ; celle-ci devint de plus en plus raffinée, complexe et riche. Saint-Pierre Damien (v.1007-1072), un contemporain, ne pouvait s'empêcher de remarquer : *« On*

---

[682]Guy de VALOUS, *Le monachisme clunisien*, *op. cit*., p. 74.
[683]*Ibid.*, p. 278.
[684] Marcel PACAUT, *l'Ordre de Cluny,* (909-1789), Paris, Fayard, 1986, p. 287.

mange alors une nourriture avec des apprêts recherchés et soigneusement conditionnés, d'excellentes sauces, de savoureux poissons, des douceurs à base de miel »[685].

En réalité, le menu du moine clunisien rappelle davantage celui d'un seigneur féodal de l'époque que celui d'un moine soumis à la Règle de saint Benoît, laquelle interdit formellement au moine en bonne santé de manger de la viande. Le menu monastique frugal s'équilibrait pourtant grâce à d'autres produits de substitution non interdits par la Règle comme les œufs, le lait, le fromage ou le poisson. Même de ces produits, le moine clunisien en usait bien au-delà de toute sobriété et frugalité monastique :

> *« Suivant les us de Cluny, à la Septuagésime, le dimanche, le mardi et le jeudi, chaque moine devait recevoir une générale de fromages avec des œufs frits ; de la Pâques à la Trinité, le couvent recevait des fromages durs ; de la Trinité à la Saint Michel, des fromages mous ; de la Saint Michel au Carnaval, des fromages durs à la manière de Savoie. Chaque moine en touchait pour les cinq principales fêtes de l'année, une pitance de fromage »*[686].

Dans un certain nombre d'occasion, les moines recevaient de la pâtisserie aux recettes variées. De ses prieurés des régions maritimes, Cluny percevait annuellement de fortes quantités de poissons de toutes espèces. En 1377, Cluny recevait du prieuré d'Abbeville 5000 poissons comme redevance annuelle. Du prieuré de Dompierre 2000. D'autres prieurés en donnaient autant[687]. Qu'il soit de Cluny même ou de l'une de ses dépendances, le moine se nourrit d'une variété considérable des produits de mers : « *Saumon, lamproie, murène, seiche, carpe, truite, anguille, barbeau, barbillon, mulet, hareng, munier, roche »*[688].Les vieux registres sur la question sont éloquents et la liste n'est pas exhaustive.

Pour ce qui est de la consommation de la viande, au Moyen-Âge, on considérait la plupart du temps que la volaille n'était pas concernée par la question de l'abstinence monastique de la viande. La chair des oiseaux était considérée comme moins nourrissante et donc moins apte à allumer les passions. La *«Regula Monachorum*» désigne expressément les *«quadrupèdes»* à l'abstinence du moine. Le moine pouvait donc manger de la volaille sans susciter des cas de conscience. Dans les premiers siècles

---

[685] *Ibid.,* p. 287.
[686] Guy de VALOUS, *Le monachisme clunisien*, *op. cit.*, t. 1, p. 267.
[687] *Ibidem*.
[688] *Ibid.*, p. 268.

de Cluny, la viande proprement dite était réservée aux malades comme le demande saint Benoît ; mais peu à peu, sa consommation s'est imposée non seulement à Cluny, mais aussi dans ses prieurés. En 1328, l'usage de manger de la viande est si bien établi que le chapitre général admet finalement la plainte portée contre le sacristain de Faillefeu, remplaçant par intérim le prieur de ce lieu, pour une fourniture insuffisante d'œufs et de viande de chèvre aux religieux du monastère[689]. Les dépenses annuelles pour la nourriture à Cluny même et dans ses monastères dépendants comme Saint-Martin-des-Champs en 1354 soulignent la place particulièrement importante que tenait l'alimentation dans le système clunisien.

F. LE RAPPORT DU MOINE CLUNISIEN AU «*CODE PENAL* CENOBITIQUE

La législation en fonction de laquelle la culpabilité du moine est établie c'est la lettre même de la « *Regula Monachorum* ». C'est elle que le moine s'engage par la profession monastique à pratiquer. Or, l'interprète autorisé de cette Règle dans le monastère n'est autre que la personne dûment élue et instituée à la tête de toute la communauté : l'abbé. C'est bien à lui que revient, d'après la Règle d'apprécier la gravité de la faute et d'en fixer la réparation[690] à l'encontre du coupable, en proportion du manquement observé. Le rapport du coupable à la discipline et à la correction passe nécessairement par l'abbé et engage son autorité pastorale. Saint Benoît en avait fixé les contours dans sa Règle. L'autorité de l'abbé de Cluny s'inspirait essentiellement de cette législation mise en place par saint Benoît. Mais cette autorité recevait encore une plus grande amplification par la réforme de Benoît d'Aniane et la vaste organisation du système clunisien aux mesures disciplinaires variées et précises.

Ainsi, le moine clunisien est frappé d'excommunication quand il s'est rendu coupable des délits suivants :

> *« L'établissement de faux documents scellés du sceau de l'abbaye de Cluny ou de tout autre monastère dépendant d'elle.*

---

[689] *Ibid.*, p. 72.

[690] En termes monastiques traditionnels, la réparation de la faute par le coupable en milieu cénobitique est désignée par un terme approprié : « *satisfaction* ».qui suggère que toute infraction commise par rapport à la Règle affecte et fragilise l'institution. Le frère coupable est donc d'une certaine manière en situation de débiteur par rapport à la communauté et à son unité blessée par l'acte fautif. La pénitence ou la satisfaction exprime les bonnes dispositions du frère de retrouver sa vraie place au sein de la communauté, par le retour à la communion fraternelle, le rétablissement de la cohésion et du lien fraternel.

L'imposition du vice contre nature à un frère.
Le maintien frauduleux d'un dépôt personnel d'argent ainsi que le fait de laisser un établissement monastique endetté.
Le transfert des créances et gages d'un *monastère à des personnes étrangères à l'ordre et qui de ce fait, obtiennent droit de propriété sur le monastère.*
L'intrigue menée auprès des personnes étrangères en vue d'obtenir l'investiture d'un bien clunisien, (tentatives frauduleuses de se faire élire comme abbé ou supérieur d'un prieuré).
Le fait de donner des renseignements mensongers aux visiteurs réguliers.
Le mauvais usage et l'abus des privilèges liés à l'abbaye de Cluny.
Le fait de citer un membre de l'ordre devant un tribunal non reconnu selon les statuts »[691].

En dehors de la peine de l'excommunication, le clunisien délinquant faisait habituellement l'expérience de la prison claustrale, soit à Cluny même, reconnue comme Maison centrale de l'ordre, soit dans l'un de ses prieurés auquel le fautif était rattaché. L'enfermement, ainsi que le fouet étaient les sanctions les plus utilisées dans la correction des coupables pour les délits de droit commun comme le vol. Un décret du chapitre général de 1263 stipule clairement que *« Celui qui sera convaincu de vol, sera mis en prison et n'en sortira que par ordre exprès de l'abbé ».* L'abbé clunisien n'est pas seulement le pasteur de la miséricorde, il est aussi le « maître de justice » au sein de son ordre. Plus d'un moine dut en faire la dure expérience comme ce moine du prieuré de Nantua qui passa deux ans en prison, au pain et à l'eau, pour un vol de 10 sous. Il n'en sortit que par la prière des visiteurs de la Province clunisienne de Lyon[692]. Les *Statuts* d'Henri *1^er^* de Cluny sont aussi éloquents. Ils condamnent à 15 jours d'incarcération dans la prison monastique, lié aux piliers qui s'y trouvent, le moine qui aura revêtu des vêtements de fantaisie ou trop élégants. Dans le cas d'un vol reconnu grave, le moine pouvait endurer une peine de prison à vie. C'est bien ce qui est arrivé à un moine du prieuré d'Altkirchen 1295[693], mort en prison pour un délit de vol commis au monastère.

---

[691] *Ibid.,* p. 22. En plus de l'autorité de l'abbé de Cluny qui pouvait exercer le droit à l'intérieur de son ordre pour tout qui concernait les personnes et les biens, l'ordre de Cluny reconnaissait la compétence de certains tribunaux ecclésiastiques devant lesquels les clunisiens pouvaient comparaître. Il en allait tout autrement des tribunaux civils jugés incompétents pour connaître les causes litigieuses de l'ordre.

[692] *Ibid.*, p. 23. Fort du pouvoir canonique que leur conférait la mission de « *Visiteurs* », la demande insistante de clémence des deux hôtes avait fini par assouplir l'intransigeance abbatiale envers le fautif. Le malheureux moine put être libéré d'une peine trop disproportionnée par rapport à la faute. Si saint Benoît confie bien à l'abbé la tâche d'évaluer les fautes dans le monastère, il prend bien soin de lui rappeler l'exigence éthique de proportionnalité de la peine avec la faute. On peut remarquer que le rôle de dire le droit dévolu à l'abbé par la Règle ne le met pas nécessairement à l'abri de l'arbitraire.

Pour les fautes moins graves, l'incontinence en particulier, il suffisait habituellement de changer le fautif de maison, au moins pour un temps, jusqu'à son amendement. Les mesures disciplinaires étaient particulièrement sévères à l'encontre du moine vagabond qui mettait en péril son vœu de stabilité. Hugues V prescrit *« d'arrêter les moines trouvés sur les routes sans lettres de recommandation de leur supérieur légitimant leur sortie. Leur cheval devra être saisi, et eux-mêmes dirigés sur Cluny pour y être châtiés »*[694].

Au terme d'un long cérémonial fastidieux, éprouvant et humiliant vis-à-vis du moine gyrovague, ce dernier était emprisonné dès sa capture ou son retour, avant tout jugement, et sans que cela n'affecte les autres peines qu'il pouvait endurer par la suite. Ainsi, ce religieux perdait irrémédiablement certains des droits acquis par son état de moine profès. Il devenait inapte à toute fonction administrative dans le monastère. S'il était prêtre, il ne pouvait plus célébrer la messe jusqu'à ce que l'abbé lui en donne la permission. Si la fuite était trop prolongée ou si les circonstances qui l'avaient accompagnée étaient jugées trop graves, le délinquant pouvait être expulsé de l'ordre. Une mesure pénale qu'il revenait à l'abbé d'appliquer[695].

Chez les législateurs clunisiens, tous les manquements vis-à-vis de l'observance et de l'institution n'avaient heureusement pas la même gravité. En cela, ils sont restés fidèles à l'esprit de la « *Regula Monachorum* ». Si les fautes importantes et les délits méritaient des sanctions lourdes, les petits manquements qui font partie de la routine du quotidien étaient appréciés avec indulgence. Ces fautes vénielles faisaient l'objet d'accusation personnelle spontanée au chapitre : retard quelconque, absence à un office liturgique. La faute devient grave quand il s'agit de l'absence d'un prêtre en charge d'un service liturgique, chanter la messe par exemple. Pour les manquements liés à la liturgie, il suffisait que le moine se prosterne devant l'autel et reste à genoux à cette place pendant que ses frères récitent l'Heure au début de laquelle le coupable est allé

---

[694] Cf. Guy de VALOUS, *Le monachisme clunisien, op. cit.,*p. 57.

[695] L'expulsion du moine du sein de sa communauté constitue l'étape ultime de tout le dispositif pénal mis au point par saint Benoît dans sa Règle. Elle intervient à la fin d'un long processus d'effort de correction fraternelle fait d'admonestations, de pénitences graduelles parmi lesquelles l'excommunication provisoire, mais aussi la peine des coups et enfin la prière de l'abbé et celle de toute la communauté pour ce « frère malade » et en danger moral. Si de telles mesures se révèlent inefficaces face à la résistance du frère rebelle et contumace, saint Benoît conseille à l'abbé, en désespoir de cause, d'appliquer le « *fer qui retranche* », un euphémisme pour désigner l'expulsion radicale du coupable.

faire amende honorable. L'absolution de ces fautes de moindre importance était donnée par l'abbé et à défaut par son prieur. En somme, l'unique peine encourue par ses manquements légers, à l'office liturgique surtout, c'est l'agenouillement plus ou moins prolongé, débutant ou se terminant par une prosternation. Autant d'éléments tirés du registre du « code pénal » mis au point par saint Benoît lui-même dans sa Règle. Ainsi, le principe qui soutient tout ce raffinement du droit monastique clunisien est que le moine fautif vis-à-vis de la *« Regula Monachorum* » fasse réparation devant la personne de l'abbé ou de son lieutenant et devant la communauté fraternelle rassemblée. En effet, la faute commise par le moine affecte l'institution cénobitique en ses fondements. La réintégration du frère coupable au sein de la famille monastique suppose la reconnaissance mutuelle : celle du coupable envers la Règle, l'abbé, les frères et celle de l'institution cénobitique représentée par l'abbé, la communauté et la Règleà l'égard du coupable. Cette procédure d'intégration du coupable est caractérisée par une double attitude : la satisfaction du frère coupable et la miséricorde.de la communauté. L'une et l'autre attitude permettent à la personne individuelle de retrouver sa place de membre à part entière dans l'ensemble de la famille monastique où le « *Je* » individuel trouve son articulation et sa consistance propre dans un « *Nous* » communautaire. L'institution cénobitique peut ainsi poursuivre son idéal spirituel de favoriser le salut spirituel des personnes individuelles dans une dynamique ecclésiale, sur la base d'une communion des esprits et des cœurs toujours à inventer.

Le monachisme clunisien marque certainement l'apogée du développement historique de l'institution du cénobitisme en Occident[696]. Il fournit le type d'ordre monastique le plus achevé dont l'organisation allait s'amplifiant à partir du XIe siècle[697]. Le monachisme clunisien marque également un seuil important dans l'histoire du rapport de la personne à l'institution dans la vie religieuse. Tout en maintenant la priorité du culte public rendu à Dieu, l'institution clunisienne surtout à ses débuts, se révèle profondément anthropocentrique. Toute l'organisation matérielle et spirituelle tend à permettre à la personne, membre de cette institution de mener une vie heureuse et

---

[696] Nous renvoyons aux études de Daniel-Odon HUREL, *« Cluny entre Réforme Catholique et Siècle des Lumières* » et aussi *« Cluny entre mythe et réalité* », *inDossiers d'archéologie*, 269, déc. /jan. 2002, p. 24-27 et 58-61.

[697] Gabriel le BRAS, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, t. 10, Paris, Cujas, 1974, p. 21.

épanouie dans toute la mesure du possible. La personne humaine apparaît ici en fin de compte comme la mesure de la règle monastique et de l'institution elle-même.

Le système institutionnel d'une« abbaye-mère »entretenant des liens de vassalité avec une multitude de prieurés, avec prélèvement annuel sur les ressources de ces mêmes prieurés, est le résultat d'une réflexion humaine qui a su tirer profit d'un contexte ecclésial et social à un moment donné de l'histoire occidentale. Si la visée spirituelle du perfectionnement moral de la personne et la primauté du culte public rendu à Dieu, n'ont jamais été absentes de Cluny, la personne du moine, choriste, profès et prêtre, apparaît comme l'objectif et la fin immédiate de toute cette institution monastique complexe. Quant à la gloire de Dieu, elle constitue le but ultime de l'institution clunisienne manifesté par le faste et la primauté de la liturgie, un but qui va de pair avec le salut eschatologique du moine. A Cluny, comme partout ailleurs, dans les différentes formes du cénobitisme, la fin ultime du moine, c'est la vie éternelle dans la communion avec Dieu.

L'extraordinaire investissement de toute la communauté dans les cérémonies religieuses et le culte en général semble avoir élargi et assoupli toutes les autres exigences du cénobitisme traditionnel. Le rapport du moine à l'ascèse s'est complètement transformé en une attitude très libérale par rapport à la nourriture, aux vêtements, au travail et à tout l'équilibre quotidien de la vie monastique. La question se posait alors de la véracité du rapport du moine à l'engagement constitutif de son état tel que saint Benoît l'avait entrevu en instituant le vœu de *« conversion de mœurs* [698]*»*.Ce vœu engage le moine à mener une vie de vertus religieuses, toute à l'opposé de la manière mondaine de vivre. Or, l'institution clunisienne, vue de près, était une exacte transposition de la société féodale, sur le plan de la vie religieuse. Si l'observance d'une règle monastique unique a pour but de mettre en place une communauté fraternelle unie par la charité et dont tous les membres restent fondamentalement égaux en vertu de la loi de la Règle, la hiérarchisation observée dans la communauté clunisienne entre les « *litterati* [699]» et les « *barbati* », les moines proprement dits et les convers, les oblats et

[698]*RB*, 58.

[699] Le terme « *littérati »* désignait ceux des moines qui étaient instruits et avaient accès aux livres et tout particulièrement à la Bible et au psautier. Le terme « *barbati »* qui allait avec celui d'« *idiotae »* était réservé aux convers, habituellement incultes à l'époque et qui se distinguaient des moines au sens propre par le port de la barbe.

les familiers, rappelle bien les inégalités de la société de ces temps. Cette hiérarchisation des membres de la communauté n'était d'ailleurs pas l'apanage exclusif de Cluny puisqu'elle se pratiquait également dans d'autres grands ordres monastiques de la même période tel que l'ordre de Cîteaux.

Le rayonnement spirituel, la sainteté et le charisme personnel de plusieurs abbés clunisiens[700] ont permis à leur institution de donner ce qu'elle avait de meilleur : la reconnaissance, l'attention et le service de la personne humaine, à travers une aisance de moyens matériels. Ce rayonnement historique de Cluny qui fut à la fois matériel, spirituel et même politique est allé décroissant dans le temps avec la disparition des grands et saints abbés clunisiens. La décroissance et l'extinction de l'institution clunisienne furent progressives, au rythme des grandes crises sociales et politiques qui secouèrent l'Europe du XIV^{e} au XVIII^{e} siècle. En 1789 par exemple, il ne restait plus à Cluny que 40 moines.[701]. Si l'Abbaye de Cluny en tant qu'institution disparut avec la Révolution française, son héritage spirituel, artistique et liturgique prestigieux est passé à la postérité. Cet héritage est toujours vivant et subsiste légitimement dans le monachisme bénédictin contemporain tout particulièrement dans la Congrégation de Solesmes :

> *« Ce sont les héritiers de Cluny puisque Solesmes, relevé par Dom Guéranger a été officiellement institué par le Pape Grégoire XVI en 1837 légataire des anciennes congrégations de Cluny, Saint Vanne et Saint Maur »*[702].

Mais la question du rapport juste et authentique de la personne à l'institution monastique dans le développement historique des institutions cénobitiques restait posée[703]. La Réforme cistercienne devait entreprendre, à sa manière, d'y apporter une réponse nouvelle et originale.

---

[700] Nous renvoyons ici à Denis GRIVOT, *Les abbés de Cluny, Bernon, Odon, Aymar, Mayeul, Odilon, Hugues, Pons de Melgueil, Pierre le Vénérable et les autres*, Lyon, Lescuyer, 1993,

[701] *Ibidem*, p. 257.

[702] Dominique LOGNAT-PRAT, Etudes clunisiennes, Paris, A. et J. Picard, 2002, p. 210.

[703] Concernant l'histoire de l'ordre de Cluny et l'influence de son organisation au Moyen-Âge européen, nous renvoyons à : J.-Henri PIGNOT, *L'ordre de Cluny depuis la fondation de l'abbaye jusqu'à la mort de Pierre-le-Vénérable*, Autun, Michel Dejussieu, tome I, MDCCCLXVIII ;Philippe RACINET, *Crises et renouveaux, Les Monastères clunisiens à la fin du Moyen-Âge (XIII^{e}-XVI^{e} siècle), de la Flandre au Berry et comparaisons méridionales*, Arras, Artois Presse Universités, 1997, Denyse RICHE, *L'ordre de Cluny à la fin du Moyen-Âge, Le Vieux Pays clunisien,(XII^{e}-XV^{e} siècle),* Presses de l'Université de Saint-Etienne (C.E.R.C.O.R.,Ttravaux de recherches), Saint-Etienne, 2000 ; Didier MEHU, *Paix et communauté autour de l'Abbaye de Cluny (X^{e}-XV^{e} siècle*), Presses Universitaires de Lyon, 2001 ;Susan BOYNTON & Isabelle

III.LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LA REFORME CISTERCIENNE

Le nouveau mouvement monastique, né en Bourgogne en 1098 au lieu-dit Cîteaux (Cistels ou joncs) se voulait d'entrée de jeu comme un ajustement authentique du rapport du moine à l'institution de la « *Regula Monachorum »* mise au point par saint Benoît de Nursie. L'objectif mis en avant par les fondateurs du « *Nouveau Monastère* » est le retour aux sources du cénobitisme bénédictin. Le groupe des 21 moines sortis de l'abbaye de Molesmes avec leur abbé, saint Robert, cherchait avant tout et par-dessus tout à pratiquer la Règle de saint Benoît dans son intégralité, sa radicalité et sa littéralité[704]. Le premier souci des fondateurs fut donc de garantir une relation du moine à l'institution traduisant l'authenticité et la fidélité à l'intuition originelle portée par saint Benoît[705]. Les textes primitifs de Cîteaux et tout particulièrement le « Petit Exorde » sont explicites sur ce point :

> « *Vous vous êtes présentés devant nous à Lyon et avez déclaré vouloir vous attacher désormais plus étroitement et plus parfaitement à la Règle du Bienheureux Benoît, que jusqu'ici, vous aviez pratiquée avec tiédeur et paresse dans ce monastère »*[706].

COCHELIN, *From dead of night to end of day, The Medieval customs of Cluny*, Edition bilingue anglais-français, Paris, Brepols, 2005 ;Isabelle COCHELIN, *« Peut-on parler du noviciat à Cluny pour le X^e^-XI^e^ siècle »* ? *in Revue Mabillon*, t. 70, 1998, p. 17-52 ; Isabelle COCHELIN, « Étude sur les hiérarchies monastiques : le prestige de l'ancienneté et son éclipse à Cluny au XI^e^ siècle », *in Revue Mabillon*, t. 72, 2000, p. 5-37 ; Patrick Henriet, *«* Moines envahisseurs ou moines civilisateurs ? Cluny dans l'historiographie espagnole (XII^e^-XX^e^ siècle) », *inRevue Mabillon*, t. 72, 2000, p. 135-159 ; Dominique IOGNA-PRAT, *«* CLUNY, 909-910 ou l'instumentalisation de la mémoire de la mémoire des origines », *in Revue mabillon*, t. 72, 2000, p. 161-185.

[704] Miri ROBIN and Walter SIMONS, *The Cambridge History of Christianity, Christianity in Western Europe,*c.1100 – c. 1500, Cambridge University Press, volume 4, 2009, 43.

[705] Voir Gabriel LE BRAS, *Histoire du droit et des Institutions de l'Église en Occident, l'Âge classique* (1140-1378), *Les religieux*, Cujas, t. 10, 1974, p. 66-67 sur *les caractères et le sort du droit cistercien*.

[706] Cf. *Petit Exorde II, Lettre du Légat du siège apostolique HUGUES* adressée au groupe des fondateurs en guise de soutien et de protection pour leur entreprise. L'intention des moines fondateurs, venant de Molesmes est clairement soulignée, mais il est bien possible que le puissant désir de réforme qui animait ce groupe de frères les ait conduits à une dépréciation excessive de la qualité de vie à l'abbaye de Molesmes. Celle-ci se situait pourtant dans le mouvement de la réforme monastique. *« Les transgressions à la Règle »* dont le groupe des fervents s'affligeait au point de se sentir *« coupables de parjure »* sont davantage des éléments stylistiques faisant office de plaidoirie en faveur de la nouvelle fondation qu'ils ne révèlent le vécu réel de l'abbaye de Molesmes. Dom Robert qui en fut le fondateur et le premier abbé et qui prendra ensuite la tête du peloton du groupe fondateur de Cîteaux avait déjà fait plusieurs expériences de vie à dimension érémitique et cénobitique, en manifestant à chaque fois le même idéal d'une vie plus fidèle à la Règle. Quelque temps après son arrivée à Cîteaux avec ses moines, l'abbé Robert dût revenir à Molesmes, par décision du Siège apostolique, pour satisfaire la demande des moines de ce monastère, réclamant le retour de leur abbé. Molesmes avait l'estime de l'autorité ecclésiale et sans doute, elle la méritait.

Les autorités ecclésiales en rapport avec le groupe fondateur soulignent volontiers les traits caractéristiques du « *Nouveau Monastère* » qui le démarquent des autres établissements monastiques de l'époque et manifestent son désir de réforme :

> *« Sachez qu'ils sont d'un lieu appelé le Nouveau Monastère où ils sont venus habiter à leur sortie de l'Église de Molesmes, avec leur abbé, afin de mener une vie plus stricte et plus retirée, conformément à la Règle du Bienheureux Benoît qu'ils avaient promis d'observer*[707] ». Et aussi : *« ces frères qui, désirant une vie plus stricte, se sont retirés de l'Église de Molesmes, sur le conseil d'hommes vraiment saints »*[708].

Chacun des moines établis à Cîteaux avait une perception claire du lien qui l'unissait à l'institution monastique promue sur place et qu'on peut résumer par un double effort : «*le dépouillement du vieil homme»* et le «*revêtement de l'homme nouveau*». Ce qui nous renvoie à l'exigence évangélique fondamentale de la conversion à Dieu. Celle-ci s'exprime par la pratique de la pauvreté volontaire, la frugalité et l'ascèse, le refus des privilèges ecclésiastiques : gestions d'églises et d'autels, droits d'offrande ou de sépulture, refus des dîmes et des domaines ruraux, refus des paysans[709].Le moine cistercien entendait vivre selon la rectitude de la Règle de saint BENOIT où de tels avantages matériels étaient inconnus.

La place et le rôle de la communauté se révèlent essentiels dans cette pratique stricte et intégrale de la Règle de saint Benoît qui marque la relation du moine cistercien à son monastère. Jusque-là dans l'histoire monastique occidentale, la naissance d'une institution cénobitique avec élaboration d'une Règle de vie et sa mise en œuvre par une communauté d'hommes ou de femmes était habituellement le fruit d'une initiative individuelle qui s'ouvrait progressivement à une dimension collective et sociale, au gré des rencontres et des circonstances de la vie. Or, le mouvement du cénobitisme cistercien présente à sa base un caractère communautaire qui lui imprime un esprit et en détermine la législation tout au long des siècles.

C'est un groupe de 21 moines bénédictins, avec leur abbé qui quitte Molesmes pour s'établir dans le lieu solitaire de Cîteaux. La communauté fraternelle apparaît dès l'origine comme l'espace vital ordinaire et exclusif qui permet au moine cistercien de

---

[707] *Lettre de recommandation du Légat HUGUES de Lyon au Pape PASCAL*
[708] *Lettre de recommandation de l'évêque de Chalon, GAUTIER, au Pape PASCAL.*
[709] Cf. *Petit Exorde XV, Statuts des moines cisterciens venus de Molesmes*.

mettre en œuvre son idéal spirituel de recherche de Dieu selon une observance correcte et intégrale de la Règle de saint Benoît. Les trois premiers abbés qui se sont succédé à la tête de Cîteaux avaient une très haute idée de la communauté. La désignation du monastère par le terme *« Église* » va beaucoup plus loin qu'une simple analogie. Elle marque une identité de nature entre l'Église institution et la communauté monastique. « *Église en miniature* », la communauté fraternelle est à l'image de la grande Église Universelle dont elle reproduit la vocation et les charismes, grâce à l'unique Esprit du Christ qui anime l'une et l'autre pour la réalisation de l'œuvre du salut. Ce salut de Dieu dans le Christ concerne aussi bien le chrétien vivant dans le monde que celui qui fait choix d'embrasser la vie du cloître. La conscience ecclésiale marque profondément les premiers cisterciens et explique pourquoi le premier groupe des fondateurs a toujours cherché l'appui, l'approbation et la protection de l'autorité de l'Église, aussi bien auprès du Légat du Siège apostolique, Hugues de Lyon qu'auprès du pape Pascal à Rome. Cet accord recherché et cultivé avec le Siège apostolique situe bien le monachisme cistercien naissant dans le sillage de la Réforme grégorienne.

La Réforme cistercienne touche l'organisation même du cénobitisme dans ses éléments constitutifs et fondamentaux : vie fraternelle, communion et solitude, prière, travail, ascèse et pauvreté. Une relecture de la Règle de saint Benoît, à la fois fidèle et inspiratrice a permis aux premières générations de cisterciens de comprendre la vieille institution bénédictine qu'est la « *Regula Monachorum* » comme une « *Schola Caritatis* », chargée de conduire le moine à travers les prescriptions de la vie monastique, à la perfection de l'amour de Dieu et du prochain. Le rapport à l'institution cénobitique cistercienne exprime sous tous ses aspects la dynamique de conversion de toute la personne à Dieu. Il nous faut maintenant identifier la source spécifique du charisme de Cîteaux, avec la « Charte de charité », et voir ensuite comment s'articulent les différents rapports de la personne à l'institution dans la Réforme cistercienne.

A. La «*Charte de charite*», ou la loi fondamentale du charisme de Citeaux

La spiritualité de la communauté, fondée sur une ecclésiologie traditionnelle sûre, celle de l'unité et de la communion dans la charité, permet aux premiers cisterciens de poser les fondements de toute la législation cistercienne avec la mise au point de la « *Charte de Charité* », œuvre d'Étienne Harding, troisième abbé du *« Nouveau Monastère* ». En son temps, saint BENOIT avait désigné le monastère comme « *École du*

Service du Seigneur »[710]. Les premiers moines cisterciens comprennent le monastère essentiellement comme une « *institution* », « *une École de la charité* ». L'observance intégrale de la Règle qui engage chaque membre de cette communauté ne vise rien d'autre que la mise en œuvre de la charité grâce à laquelle la vie de chaque personne et celle de l'ensemble des frères s'édifient dans la paix, l'unité, l'harmonie et la concorde. Le lien fondamental qui unit le frère à l'ensemble de la communauté est celui de la charité que l'Esprit de Dieu génère au sein de la famille monastique et dans le cœur de chacun. La mise en œuvre de cette charité conduit le frère au dépassement de soi et au don de lui-même à la communauté, dans une recherche constante du bien commun, ce à quoi l'engagent toutes les prescriptions de la Règle.

La loi fondamentale de l'Ordre Cistercien, la « *Charte de charité »,*se voulait dès l'origine comme un organe législatif au service et au maintien de la charité et de la paix entre tous les moines de l'ordre cistercien, plus ou moins éloignés géographiquement de l'Abbaye-Mère de Cîteaux, mais spirituellement unis à elle par l'uniformité de l'observance et la sollicitude pastorale de l'abbé de Cîteaux. Un esprit nouveau anime cette législation monastique qui manifestement prend le contre-pied de la législation clunisienne. L'abbé de Cîteaux n'a rien d'un « archi-Abbé » qui entretiendrait des liens de vassalité avec les abbés fils et leurs communautés :

> « *Nous nous reconnaissons tous comme les serviteurs, bien qu'inutiles, du seul vrai Roi, Seigneur et Maître, pour cela, nous n'imposons aucune contribution, sous forme d'avantage matériel ou de biens temporels aux abbés qui sont aussi nos frères dans la vie monastique* »[711].

Par contre, l'auteur de la Charte met la charité en avant. La visée de l'abbé Étienne Harding de Cîteaux et de ses successeurs est de garantir et servir la charité, en recherchant uniquement le bien spirituel des abbés et celui des communautés dont ils ont la charge. Si la « *Charte de charité* » oblige tous les abbés de l'ordre à se réunir à Cîteaux en chapitre général une fois l'an, c'est pour leur donner l'occasion de s'entraider spirituellement[712] et de mieux assurer leur service pastoral dans leur propre

---

[710] *RB* (*Prol.* 45).
[711] *La Charte de charité,* I, *Statut* 1, Cîteaux, *Documents primitifs, Commentarii Cistercienses,* 1988, p. 61.
[712] Les abbés réunis en chapitre général devaient discuter des questions relatives au « *salut de leur âme* », ce qui n'excluait nullement la possibilité d'étendre leur sollicitude pastorale aux communautés et à tout l'ordre nouvellement créé.

communauté. Si l'abbé de la maison mère doit se garder de dépouiller quelque abbaye-fille, il est néanmoins tenu de lui porter secours en cas de grand besoin matériel. Cette exigence de solidarité et de charité concerne en réalité toutes les abbayes issues de Cîteaux, les unes envers les autres. La « *Charte de charité* » met en place dès le XII^{e} siècle un sens de la solidarité fait du respect des personnes et des communautés, de la reconnaissance de l'autonomie légitime tant des communautés elles-mêmes que de ceux et de celles qui les composent. Mais ce texte maintient une hiérarchie quant à l'exercice de la sollicitude pastorale entre les communautés, fondée sur le lien de filiation et sur la reconnaissance du chapitre général comme instance pastorale et juridique suprême de l'Ordre cistercien. Il se dégage de ce texte un esprit d'interdépendance de tous les membres dans la manière de vivre et de promouvoir l'unique charisme cistercien et une conscience d'égalité fondamentale entre les membres et les communautés de l'Ordre. Cette égalité fondamentale au sein de l'Ordre cistercien va se reflétera plus tard sur le lien de communion et d'identité entre la branche féminine et masculine de l'ordre cistercien[713], en vertu du même charisme partagé par les uns et les autres. Ces divers éléments législatifs de mise en place historique du monachisme cistercien déterminent pour une bonne part la nature et l'agencement particulier du rapport *personne-institution dans la* Réforme cénobitique cistercienne.

Le rapport du moine à l'institution cistercienne tel que nous allons l'étudier reste profondément influencé par l'intuition spirituelle originelle des fondateurs : l'exigence de vérité et de radicalité dans la mise en œuvre de la Règle. Exigence qui impliquait toujours le choix d'un cadre géographique approprié à l'expérience de vie contemplative et le rapport interactif *personne-communauté*, dans un souci d'édification mutuelle. Les relations interpersonnelles au sein de l'institution cistercienne sont conditionnées par la nécessité de la conversion individuelle et de la

---

[713] Cela est sans doute beaucoup plus vrai dans *l'Ordre Cistercien de la Stricte Observancedit « Trappiste »* que dans les autres Ordres et Dénominations de la grande famille cistercienne aujourd'hui. A la lumière du Renouveau conciliaire du XX^{e} siècle, les Abbesses Cisterciennes-Trappistines ont commencé à tenir des Assemblées Générales distinctes des Chapitres des Abbés même si la tendance s'affichait de plus après les années 70 de tenir ces deux Rencontres de façon simultanée et au même endroit. A ce sujet, la Thèse de doctorat en droit canonique de Colette Friedlander est particulièrement éclairante *: Décentralisation et identité cistercienne, de 1946 à 1985, Quelle autonomie pour les communautés ?* Paris, Cerf, 1988. L'Ordre a pu évoluer ainsi depuis une quarantaine d'années, des Chapitres Généraux distincts et interdépendants vers un seul Chapitre Général Unique pour les Abbés et les Abbesses des deux branches de l'O.C.S.O. Le premier en date a eu lieu à Assise en Italie au mois de septembre 2014.

promotion de la charité. La fin spirituelle poursuivie dans ce mouvement monastique ne diffère pas de celle du monachisme des siècles antérieurs, ce qui est cependant nouveau avec Cîteaux, c'est la radicalité dans la manière de vivre les exigences ascétiques nécessaires à la connaissance et à la croissance dans l'union à Dieu. Il s'agit d'un idéal auquel la personne individuelle et la communauté dans son ensemble sont appelées. Puisque la Réforme cistercienne est essentiellement cénobitique, la législation primitive et à sa suite les auteurs cisterciens de la première et de la seconde génération de l'ordre ne considèrent pas la personne du moine indépendamment de sa communauté[714]. Le rapport *personne-communauté* est constitutif du charisme cistercien. Ce rapport d'appartenance du moine à l'institution et plus précisément à la communauté, fait de réciprocité, est le moyen ordinaire par lequel le moine vit et réalise sa quête de Dieu. C'est encore la forme concrète que revêt pour lui la conversion à l'Évangile.

L'itinéraire de transformation du moine en homme nouveau dans le Christ passe par l'expérience de la vie communautaire. La sainteté individuelle dans la vie cistercienne comporte ainsi un fondement et un enracinement communautaire. La relation du moine à ses frères, à la communauté monastique locale, à la Règle et à Dieu constitue le fondement essentiel autour duquel s'élabore la majeure partie de la littérature spirituelle des deux premiers siècles de Cîteaux. A partir d'un enseignement fondé sur l'Écriture Sainte, les docteurs cisterciens mettent en place un véritable « humanisme » de la vie cénobitique, grâce à une perception intuitive de la personne humaine et la prise en compte judicieuse des facultés psychologiques et morales de la personne telles que le désir, la liberté et la volonté. Aussi, ces auteurs monastiques promeuvent-ils une spiritualité affective qui fait appel aux ressources les plus nobles de l'être humain. Ils nous montrent ainsi que la relation de la personne du moine à l'institution monastique est finalement un chemin de vie, ouvert tout autant à l'humanisation qu'à la sanctification des personnes, sous le primat de l'amour de Dieu et du prochain. Un tel idéal spirituel ne pouvait être mené à bien sans des structures et des normes juridiques précises, perçues par les premiers législateurs de l'ordre comme garants d'authenticité d'un unique charisme monastique.

---

[714] Cf saint Bernard, *Le précepte et la dispense*, Traduction par Françoise CAILLEROT et Jürgen MIETHKE, *SC*, n° 457, Paris, Cerf, 2000, p. 265-267.

Le moine ou la moniale de Cîteaux, membre d'une communauté locale, autonome mais reliée à d'autres par la « *Charte de charité* », mène sa vie monastique selon le droit cistercien auquel il, ou elle, est soumis. Ce droit comporte deux sources : les décrets des chapitres généraux et les bulles des papes. Les *« Statuta »* des chapitres généraux se fondent eux-mêmes sur la Règle de saint Benoît que les fondateurs se promettaient de suivre dans sa totalité, et aussi sur les *« statuts des moines cisterciens venus de Molesmes »*[715] . Par compilations successives, ce droit cistercien a connu une évolution constante, des origines de l'ordre au XII^{e} siècle jusqu'à nos jours. Au-delà des innovations et adaptations dues aux circonstances historiques, comme les contraintes de nature politique qui ont souvent pesé sur l'unité de l'ordre, ce droit est resté fidèle au charisme monastique cistercien des origines. S'il a évolué dans certaines de ses expressions, le lien qui unit la personne individuelle à cette institution est resté fondamentalement le même. Ce lien d'appartenance du moine ou de la moniale à la communauté est fondé dans l'acte de son engagement monastique qui a toujours une dimension juridique et spirituelle pérenne : la profession religieuse. C'est elle qui fait de la personne un membre à part entière de la communauté. La première législation cistercienne porte une attention particulière au temps de formation et de préparation à l'intégration dans la communauté.

La « *Charte de charité* » réserve exclusivement à l'abbé local le droit d'admettre à la profession les novices de son abbaye[716]. Cette admission n'intervient qu'au terme d'une période de formation exigeante et minutieuse. La coutume initiale d'admettre au noviciat les jeunes adolescents de 15 ans accomplis a été rapidement remplacée par la limite d'âge de 18 ans à l'entrée du candidat. Encore fallait-il qu'avec leurs 18 ans, *« les postulants n'aient pas conservé une figure enfantine et qu'ils aient assez de santé pour supporter les privations de nourriture qu'impose la règle* », recommandent plusieurs *« Institutiones »*[717]

L'abbé visiteur veille particulièrement sur ce point, il lui revient d'écarter du noviciat les jeunes enfants, mais aussi les petites santés. Peut aussi être renvoyé du monastère un novice que l'on constate atteint de lèpre, à moins que la commisération

---

[715] *« Législation de l'Ordre de Cîteaux », in* Dictionnaire de droit canonique, *t. 3*, Cause Condis, *col.* 747.
[716] *Charte de charité IV*, *statut* 5.
[717] Particulièrement celles de 1154, n° 16 ; 1157, n° 28 ; 1160, n° 12 ; 1184, n° 2 ; 1206, n° 72.

pousse à ce qu'on le garde au monastère et dans ce cas, on lui restitue ses habits laïcs. Mais le traitement devient plus exigeant vis-à-vis des sujets convaincus d'hérésie ou fortement soupçonnés.de l'être. La loi prescrit l'expulsion immédiate pour ces cas et l'abbé local qui agirait à l'encontre de la loi s'expose à la sanction de la déposition[718]. Indépendamment de leurs pays d'origine, tous les postulants sont accueillis dès qu'ils témoignent d'une vraie vocation[719]. L'abbé qui reçoit les postulants doit se sentir libre sans se laisser influencer par la haute personnalité qui se charge de lui présenter un sujet. Et malgré la reconnaissance et l'égard de l'ordre vis-à-vis des bienfaiteurs, donateurs et fondateurs d'abbaye, une grande prudence est de mise quand ces personnages demandent à se faire moines. Ceux qui persévèrent dans leur demande d'admission sont tenus de faire une année complète de noviciat comme les autres, sans rien en rabattre. Les infractions à cette loi signalées au chapitre général sont toujours punies. Le coupable peut même être déposé par ses pairs tout simplement. Plusieurs « *Institutiones* » en portent les traces[720]. La réception au noviciat des membres issus des ordres mendiants soulevait des difficultés et il fut décidé que l'autorisation du chapitre général était nécessaire pour ces cas de *transitus.* Les religieux ainsi accueillis ne pouvaient être promus à aucune dignité dans l'ordre[721].

La formation donnée aux novices cisterciens est en conformité avec les dispositions mises en place par saint Benoît dans sa Règle. Elle est assurée par un religieux âgé et expérimenté et elle consiste à inculquer aux futurs moines des notions précises sur les engagements qu'ils veulent prendre. Les novices sont formés spirituellement à la piété. Si, exceptionnellement, les novices doivent être employés aux travaux d'une grange ou d'une ferme un peu éloignée de l'abbaye, ils rentrent cependant au cloître le jour même. Ils ont les mêmes exercices que les moines, mais ne se trouvent avec eux qu'à l'église et au réfectoire. Sitôt la prière ou le repas terminé ils se retirent. La formation intellectuelle et spirituelle occupe le temps disponible entre les offices et les occupations manuelles quotidiennes. Un novice inconstant retourné dans le monde et demandant à nouveau l'habit monastique est quelque peu assimilé à un « fugitif ». On lui impose les mêmes pénitences avant sa réinsertion.

---

[718]*Institutiones*, 1234, n° 7.
[719]*Ibid.,* 1275, n° 13.
[720]*Ibid.,* 1203, n°24, 26, 26 ; 1207, n° 19 ; 1218, n° 11 ; 1219, n° 17 ; 1230, n° 16 ; 1231, n° 12.
[721]*Ibid.,* 1280, n° 1.

Au terme de l'année de formation, le novice fait sa profession monastique en toute liberté selon un cérémonial dont la structure est déjà fixée dès 1134. Dans la salle capitulaire, le frère fait d'abord la renonciation de ses biens temporels, et ensuite à l'église du monastère, l'abbé lui fait la *« benedictio coronae »* qui marque l'entrée dans la cléricature. Après l'Évangile de la messe, le nouveau moine lit la cédule de sa profession[722], la signe et la dépose sur l'autel. Il chante alors le *« Suscipe me Domine… »*, prière pour l'engagement monastique, prévue dans la « *Regula Monachorum* » et l'abbé prononce sur lui les quatre collectes liturgiques, bénit sa coule et l'en revêt. Le rite de l'accueil solennel du frère a lieu pour finir, avec le geste de prosternation du nouveau frère au pied de chacun des membres de la communauté tel que saint Benoîtl'a voulu et précisé[723].

B. LE RAPPORT DU MOINE CISTERCIEN A L'INSTITUTION

Le moine cistercien est lié à la communauté par la profession monastique. Dès l'émission de ses vœux, il est tenu de vivre les prescriptions de la vie cistercienne qui sont toutes ordonnées à la sauvegarde des vœux monastiques. Désormais, toute sa vie durant, le moine s'efforcera de maintenir, de cultiver et d'illustrer sa relation d'appartenance à l'institution monastique cistercienne par sa générosité dans la vie quotidienne. Il s'engage à assumer de façon effective son vœu de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, en vivant simplement les grandes observances monastiques chères à cette réforme cénobitique : l'humilité, la prière liturgique et individuelle, la mise en œuvre quotidienne de la charité fraternelle, l'ascèse, l'abstinence de viande et le silence tout particulièrement, le travail manuel.

> *« En vivant sous une règle et un abbé, les moines cisterciens acceptent de voir leur relation de filiation à l'image du Fils (Rm, 8,29) se concrétiser, et en un certain sens se vérifier dans la relation à l'abbé. Il y a là une chance et un risque. Une chance, car cette relation rend possible une perception plus précise et plus claire de la relation filiale à notre Dieu et Père qui, sans cela, pourrait bien rester très théorique. Un risque car, soit en* réaction *à un certain paternalisme qui guette toujours, soit par déplacement d'accent sur le registre des sentiments, on peut tomber dans la caricature d'une filiation qui sera un*

[722] La cédule est le document écrit à la main par le profès et signé de sa main sur l'autel. Ce texte exprime le ferme propos du moine d'offrir sa personne à Dieu, devant l'abbé et toute la communauté réunie au nom de l'Église. Saint Benoît précise que la cédule doit être conservé au monastère et jamais remise au moine, même s'il décide un jour de quitter le monastère Cf. *RB* 58.
[723] Cf. *RB* (58,23).

jour ou l'autre rejetée ou dans une prétendue autonomie qui cache en fait une difficulté à vivre des relations équilibrées »[724].

Le moine cistercien ne possède radicalement rien à titre individuel, mais il sait qu'il peut recevoir le nécessaire de la communauté dont il est membre. Les premiers législateurs poursuivent spécialement le vice de propriété et le péché de vol. L'un et l'autre sont punis par l'excommunication. Le moine propriétaire pouvait être réduit à la condition de familier et en cas de récidive, à la peine d'expulsion de sa communauté ou de l'ordre. Par ailleurs, les « *Statuta* » rappelaient aux supérieurs l'obligation de fournir aux moines le nécessaire en toute matière, afin de leur enlever tout motif de se plaindre et tout prétexte de s'adjuger quoi que ce soit[725].

Une infraction au vœu de chasteté est punie par l'envoi du coupable dans un autre monastère, sans espoir de retour[726]. Certains cas graves nécessitent en outre le jeûne au pain et à l'eau tous les vendredis jusqu'à décision favorable du chapitre général. Parfois, le coupable encourt même l'expulsion immédiate[727]. Par la suite, on jugea qu'il fallait punir le coupable sur place, autant que possible. Il y eut donc la prison perpétuelle pour certains cas particulièrement graves[728] ou bien des conditions de vie très humiliantes à subir pour une durée de dix ans[729]. Pour mettre à l'abri le vœu de chasteté, une loi sur la clôture fut établie. Elle exigeait du moine de ne pas sortir de la clôture sans permission et de ne pas y introduire des personnes de l'autre sexe. Un moine qui veut absolument aller rendre visite à ses parents se voit par le fait même, intimer l'ordre de ne boire que de l'eau et aussi de faire son voyage à pied et non à cheval. Pour ce qui est d'une sortie furtive nocturne, elle était considérée et punie au même titre qu'une faute contre la chasteté.

Sans être l'objet d'un vœu dans l'observance cistercienne, l'abstinence de viande est pratiquée uniquement dans le souci de la fidélité à la volonté de saint Benoît dans sa Règle. La seule exception concerne les malades de l'infirmerie[730], qui ont le droit de consommer de la viande une fois par jour. Mais le samedi, ainsi que la période qui va de

---

[724] Conférence de Dom Patrick, *Compte-rendu des séances du Chapitre Général des abbés et du Chapitre Générale des abbesses, Lourdes*, du 21 Octobre au 10 novembre 1999, p. 287.
[725] *Statuta,* 1218, n° 82.
[726] *Ibid.,*1190, n° 11 ; 1195, n° 19.
[727] *Ibid.,*14n° 21.
[728] *Ibid.*, 126, n° 7.
[729] *Ibid*., 127, n° 5.
[730] *Statuta*, 1232, n° 6.

la Septuagésime jusqu'à Pâques, cet « allègement » est suspendu. Même les hôtes de marque, évêques ou princes temporels reçus au monastère, doivent se conformer à cette loi de l'abstinence[731]. Les abbés sont prévenus de ne pas chercher une échappatoire à la loi en introduisant ces personnages à l'infirmerie ou en faisant des réceptions dans des fermes dépendantes de l'abbaye[732].

La loi du silence ne fait pas non plus l'objet d'un vœu particulier à Cîteaux, ni dans ses filiales. La loi du silence est vécue dans les communautés issues du *« Nouveau Monastère »*dans l'esprit de la Règle de saint Benoît, qui considère le silence comme le climat de vie normal du moine. Ainsi, la législation cistercienne exige le silence même dans les granges éloignées situées hors des abbayes[733] ou durant le travail dans les « *scriptoria »*[734]. A table, celui qui n'a pas su se taire est privé de vin ou d'une de ses portions. Pour éviter tout laisser-aller où l'on s'expose en accueillant un abbé étranger de passage au monastère, la loi précise qu'un petit colloque avec deux moines au plus pourra être autorisé autour de cet hôte. L'église du monastère, en tant que lieu consacré, demande l'observance d'un silence plus rigoureux que partout ailleurs dans le monastère. Pendant qu'on y célèbre l'office, personne dans le monastère ne doit troubler le silence par une parole quelconque[735]. Le manquement à la loi du silence quelle que soit la dignité du coupable, son rang et son rôle dans le monastère est sanctionné un jour de jeûne au pain et à l'eau avec administration de la *« discipline* » au chapitre[736]. Deux abbés, celui de Rosières et celui de Balerme subirent eux-mêmes cette pénitence pour avoir adressé la parole à l'un ou l'autre de leurs moines après l'office de complies[737]. Pourtant, les législateurs des premières décennies de l'ordre n'ont pas tardé à reconnaître que le silence absolu était non seulement impossible, mais aussi inhumain. Les règles sur le silence durent donc s'assouplir quelque peu avec le temps et les *statuts* de 1232 finirent par admettre des atténuations. Celles-ci ne tardèrent toutefois pas à montrer leurs limites. En effet, à la fin du XIII^{e} siècle, le Chapitre Général remarque avec consternation que le silence a presque disparu des abbayes. Des efforts rigoristes

---

[731]*Ibid.*, 1157, n° 14 ; 1194, n° 32.
[732]*Ibid*., 1194, n° 38 ; 1205, n° 17.
[733]*Ibid.*, 1134, 72.
[734]*Ibid.*, 1134, n° 85.
[735]*Ibid.*, 1186, n° 15.
[736]*Statuta*, 1195, n° 11.
[737]*La législation de l'ordre de Cîteaux,* (*de* 1098 à 1335)*, in* Dictionnaire de droit canonique, t. 3, *col.* 771.

s'ensuivirent. En ce domaine de la parole, l'expérience ordinaire de la vie montre que le langage articulé et la parole sont des caractéristiques distinctives de l'espèce humaine dont on ne peut se passer complètement sans perdre quelque chose de ce qui fait l'humain. La parole fait de nous des êtres de communication, aptes à la relation avec nos semblables. Elle a un rôle important à jouer dans la relation du moine avec son institution. La tradition monastique cistercienne plusieurs fois séculaire n'a jamais éliminé la parole de la vie du moine, mais elle s'est évertuée au fil des âges à circonscrire son usage pour la faire servir à l'idéal monastique de la recherche de Dieu et du service de la charité dans la communauté fraternelle. Le silence cistercien est essentiellement le « *gardien de la parole* »[738].

Toujours dans le domaine du rapport à son institution, le moine cistercien peut éventuellement devenir prêtre. Mais cette condition n'est pas nécessaire pour accomplir les obligations de l'état monastique. C'est à l'abbé qu'il revient d'appeler au sacerdoce ceux de ses moines qu'il juge aptes à cette dignité, selon les besoins du monastère et selon les dispositions de la Règle de saint Benoît[739]. Les statuts de Cîteaux avertissent les moines :

> *« Ceux qui travaillent leur abbé pour obtenir d'être envoyés aux saints ordres resteront pendant deux ans, privés de ce qu'ils postulent, à moins que, dans l'intervalle, ils ne soient élus abbés* »[740].

Une autre éventualité pour l'abbé et pour le moine est l'élévation à l'épiscopat. Le Chapitre Général a dû légiférer assez tôt sur ce sujet en raison du grand nombre de cas aux premiers siècles de l'ordre. Les *statuts du Chapitre Général de 1134* précisent *n° 38* qu'un membre de l'ordre élu à l'épiscopat ne peut donner son consentement sans l'autorisation de son abbé et du chapitre général, à moins qu'il n'y soit contraint par le pape. Les moines cisterciens devenus évêques demeurent astreints aux observances de l'ordre telles que les jeûnes, l'abstinence, la récitation des offices, la forme et la qualité des vêtements. Toutefois, ils sont autorisés à porter un manteau d'étoffe ordinaire et un chapeau de même qualité, mais ils ne sont pas autorisés à se présenter aux monastères ainsi vêtus ! S'ils le désirent, on leur constitue une « famille épiscopale » formée de

---

[738] Cîteaux, *Documents contemporains, Constitutions des moines et moniales de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance*, *Commentarii cistercienses* 1991, *Const.* 24.
[739] Cf. *RB,* 62, 1.
[740] *Statuta*, 1189, n° 25; 1192, n° 14.

deux moines et de trois convers. La fidélité aux lois de leur consécration monastique est la condition pour que les moines évêques puissent bénéficier de la bienveillance et de la prière de l'ordre[741]. Les relations entre ces moines devenus évêques et leur ancienne institution n'étaient pas toujours paisibles et les conditions d'accession à l'épiscopat pour l'un ou l'autre restaient parfois suspectes. En 1306, le Chapitre Général signale les manœuvres simoniaques de certains moines qui, pour se soustraire à l'obéissance régulière et se libérer des autres obligations de leur état, se font donner la consécration épiscopale.

C. LE RAPPORT DU RELIGIEUX CONVERS A L'INSTITUTION CENOBITIQUE CISTERCIENNE

La décision de créer la catégorie des frères convers à Cîteaux remonte à saint Albéric, et deuxième abbé du monastère de Cîteaux mort en 1109[742]. Dès le départ, leur condition juridique est précisée : ce sont de vrais religieux, même s'ils doivent rester laïcs. Ils ne participent pas à la vie monastique proprement dite et n'en ont ni les obligations, ni les droits qui y sont associés[743]. L'un des motifs essentiels de l'institution des convers était de permettre aux moines de vaquer plus pleinement à la prière et de les dispenser de quitter le cloître pour aller s'occuper des travaux agricoles dans les granges éloignées de l'abbaye, les premiers cisterciens ayant volontairement renoncé aux dîmes et à la main d'œuvre paysanne, par option spirituelle conforme à leur quête spirituelle. L'agrégation de cette nouvelle catégorie de personnes à la famille monastique présentait aussi un formidable atout économique. Les convers qui n'avaient de famille à leur charge et qui étaient pleinement engagés dans le domaine de l'élevage et celui du travail agricole, réduisaient les coûts d'investissements matériels dans l'abbaye et permettaient à l'ordre de réaliser des économies substantielles si utiles à sa prodigieuse expansion au cours des XII^{e} et du XIII^{e} siècle. En effet, les dépenses des convers étaient bien inférieures à celles des familles des paysans qu'ils avaient remplacées[744].Dès la création

---

[741]*Ibid.,*, 1205, n° 66 ; 1210, n° 39.
[742] Cette décision fait partie des *« Instituta monachorum cisterciensium de Molismo venientium »* figurant dans *l'Exorde de Cîteaux au Chap.XV*.
[743]*Statuta*, 1134, n° 8 des *Instituta*.

[744] Constance BERMAN, «*Les cisterciens et le tournant économique du XII^{e} siècle*» *in* Bernard de Clervaux, *Histoire, mentalités, spiritualité, Actes du colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon*, Paris, Cerf, 2010 ; p. 169.

de cette catégorie de religieux dans le monastère, le Chapitre Général s'est appliqué à l'établissement d'un règlement adapté aux convers et à leur style de vie propre. La troisième partie des « *Consuetudines » :« Usus conversorum* » leur est entièrement consacrée. Dans cette règlementation et toute celle qui a suivi au long des siècles, un souci permanent de discrétion et d'équilibre reste perceptible. Il s'agissait d'éviter un double écueil : une trop grande dureté qui leur mesure avec parcimonie la nourriture et le vêtement ou alors une trop grande indulgence qui fait droit à toutes leurs réclamations, pourvu qu'ils abattent le travail qui leur est imposé[745].

Un postulat de six mois précède l'entré d'un futur convers au noviciat et il ne reçoit l'habit des novices que si l'on a constaté que son travail peut compenser celui d'un ouvrier laïc. Il faut aussi qu'il ait assez d'intelligence pour comprendre la grandeur surnaturelle de la vie religieuse et la gravité des obligations qu'elle implique. La formation qu'il reçoit par les « *us* » va dans ce sens. Contrairement au religieux de chœur, le convers n'a pas de livres à sa disposition. Il doit compter sur sa capacité de mémorisation pour apprendre les prières usuelles : *Pater, Ave Maria, Miserere, Credo, Confiteor…* par cœur. Entreprise relativement facile, car les convers entraient au monastère plutôt jeunes pour la plupart. Quand ils se retrouvent ensemble sur le lieu du travail, les convers pratiquent un genre de prière chorale où les « *Pater* » et les « *Ave Maria*» remplacent avantageusement la psalmodie habituelle des moines de chœur. Au terme de l'année de noviciat, le frère convers émet ses vœux en salle capitulaire, entouré de la communauté. Le rituel volontairement simplifié pour la circonstance ramène essentiellement l'engagement religieux du frère convers à la promesse d'obéissance entre les mains de l'abbé en charge »[746].

Il était entendu dès le départ qu'un convers ne pouvait jamais changer de statut pour passer dans la classe des moines, mais il n'était pas rare que l'un ou l'autre parmi

---

[745] Prologus,, *Usuum conversorum*, Nomasticon, p. 234.

[746] "*After the end of year, the novice comes into the chapter of the monks, where, having first given up all possessions makes profession in this way. First of all, he prostrates and asks for mercy. Then he rises at the abbot's command, and, kneeling before the abbot, he joins hands, and placing them between the hands of the abbot, he promises him obedience in good until death"* cf. Chrysogonus WADDELL, Cistercian lay brothers, *Twelfth-century usages with related texts,* Cîteaux : *Commentarii cistercienses, Studia et Documenta*, volumeX, 2000, p. 186.

ces derniers soit rétrogradé au rang des convers. Cela constituait une mesure pénale réelle pour celui qui l'endurait. Mais cette peine n'était jamais infligée à un moine clerc.

La relation du convers à la communauté se situe essentiellement au niveau de son obédience au service du monastère et par sa participation aux exercices communautaires dans la limite que lui fixaient les usages relatifs à son état. Le dimanche, il pouvait prendre part à l'instruction spirituelle de l'abbé ou d'un autre moine désigné par l'abbé. Tout en assistant à la messe dominicale, le convers ne communiait pas. Il n'y avait droit que sept fois par an : à Noël, à la fête de la Purification, le Jeudi-Saint et le jour de Pâques, à la Pentecôte, aux fêtes de la Nativité de Notre-Dame et de la Toussaint. Le convers est, tout comme le moine de chœur, tenu à garder le silence dans son lieu vie et de travail, avec une certaine latitude laissée aux chefs d'emploi. L'effort d'ascèse qui lui est demandé est quelque peu tempéré par la prise en compte de sa fatigue occasionnée par les gros travaux agricoles entre autres. Cela ne l'exonère pas de la pratique de réception de la discipline chaque vendredi, les semaines liturgiques du temps pascal exceptées et celles du temps de Noël. La pénitence du convers s'étendait aussi à son habillement. Celui-ci était de laine épaisse et consistait en une tunique, une chape, des bas, un chaperon couvrant la tête et les épaules. Ceux qui devaient travailler dehors par temps de grand froid comme les bergers avaient recours aux fourrures faites de peaux grossières, et non celles de lapin, jugées trop délicates. Le régime alimentaire des convers était nettement plus consistant que celui des moines. L'expérience et le bon sens du législateur permettaient de comprendre l'utilité de cette disparité de traitement entre les uns et les autres. L'état de convers permettait certainement à la personne du religieux de développer parfois au maximum des potentialités artisanales et des capacités d'invention dans le domaine des activités matérielles qui lui était confié[747]. Le religieux convers pouvait plus facilement s'épanouir et s'accomplir par son activité manuelle dont l'éventail était large dans les abbayes des premières générations cisterciennes. Un convers pouvait diriger une grange avec toute l'organisation y afférant. Il pouvait gérer le troupeau, être boulanger, tisserand, forgeron, tanneur, tailleur de pierres ou bien maçon. Sur le plan de l'assimilation des valeurs évangéliques

[747] J.-M. CANIVEZ, *La législation de l'ordre de Cîteaux* (de1098 à 1335), *in* Dictionnaire de droit canonique, t. 3, *col*. 772-773.

et de la piété chrétienne, ces humbles religieux se révélaient souvent d'authentiques modèles de sainteté monastique.

Au début du XIII^e^ siècle, la condition de vie du frère convers fut affrontée à des difficultés inédites, occasionnées le plus souvent par l'implication de l'ordre dans la société féodale et sans doute aussi par souci de garder de bonnes relations avec certains grands personnages du siècle. Reconnus comme hommes de confiance, efficaces pour toutes sortes de besognes, les convers étaient demandés aussi bien par des hauts personnages de la société que par les évêques. Les évêques de l'ordre en disposaient d'ailleurs de trois, dévoués à leur service. Dans ces nouveaux milieux de vie, les occupations confiées aux convers cisterciens n'étaient pas toujours conformes à leur idéal de vie. Ainsi, l'archevêque de Milan fit de son convers un chef de bataillon[748], un autre devint gardien de forteresse[749], d'autres soignaient les chevaux de l'armée[750]. Face à ces dérives, le Chapitre Général tenta de réagir en rappelant certains convers à leurs abbayes d'origine sans pour autant parvenir à endiguer la tendance, tant la pression des demandes était forte sur les monastères et sur le Chapitre lui-même. Celui-ci dut encore céder plusieurs fois tout en demandant d'affecter les frères convers ainsi prêtés aux charges honnêtes, dignes de leur état de vie, *« dummodo honestis deputentur officiis »*. Plusieurs évêchés et cours princières d'Europe au XIII^e^ siècle disposaient des convers cisterciens. Il fallut attendre 1270 pour qu'une interdiction formelle soit suivie d'effet et que les convers prêtés ici et là puissent progressivement réintégrer le milieu claustral qui les a vus naître en tant que catégorie de personnes religieuses faisant partie de la famille monastique[751].

Si on rencontrait souvent des convers de grande honnêteté et de sainte vie[752]à l'intérieur des abbayes ou dans les lieux de services hors du monastère, on pouvait rencontrer aussi, malheureusement, d'autres types d'individus indomptés, rebelles, et même brutaux, vrais produits du monde féodal. Contre ces derniers, le droit cistercien

---

[748]*Statuta*, 1243, n° 41.
[749]*Ibid.*, 1238, n° 31.
[750]*Ibid.* 1202, n° 13.
[751] Au sujet des convers, on peut encore consulter Gabriel LE BRAS, *Histoire du droit et des Institutions de l'Église en Occident, l'Âge classique, les religieux, op. cit*., p. 259-262.
[752] Ce sont justement les qualités morales dont ils faisaient preuve qui ont motivé les demandes de convers dans les cours séculières d'Europe, telle que la demande formulée par la comtesse de Chartres au Chapitre Général annuel des abbés à Cîteaux en 1242. Elle désirait un convers *« d'âge mûr et de sainte vie »*.

des premiers temps avait pris des mesures énergiques. C'est bien ce qui explique l'existence des prisons monastiques qui ne manquaient nullement d'occupants[753]. Il y avait aussi la mesure pénale des excommunications. Les excommunications étaient prononcées le Dimanche des Rameaux contre les « *conspirateurs, incendiaires, voleurs* ».

La classe des frères convers (cela est également vrai des moines eux-mêmes) est représentative de la société médiévale qui les a vu naître. Une société conçue et maintenue de l'intérieur par le système féodal privilégiant les classes dans un groupement humain donné. Or qui dit classes sociales dit aussi inégalités entre les groupes et les personnes qui les composent. Les structures sociales inspirent et génèrent d'une certaine manière les institutions humaines, fussent-elles religieuses. Nul ne pourrait mettre en doute aujourd'hui la sincérité des motivations spirituelles de cette classe de religieux que furent les convers dans les nouveaux ordres monastiques et chez les mendiants. Le but recherché était bien de dégager les moines proprement dits des soucis matériels pour leur permettre de vaquer à la vie contemplative :

> *« La vie d'humble service et la vie contemplative, qui, dans l'ancien monachisme, ne constituaient que deux aspects successifs ou deux aspects alternés d'une même vie monastique inséparablement «active» et «contemplative» au sens de Cassien, se sont fixés au XI^e^ siècle en deux états de vie différenciés, sans passage possible de l'un à l'autre »*[754].

Une institution religieuse, quelle qu'en soit la valeur morale, s'adresse toujours à des êtres humains concrets, marqués par leur environnement socioculturel. L'idéal d'une institution comme le mouvement historique de la Réforme cistercienne est d'aider les personnes humaines à mettre en œuvre leur aspiration spirituelle en mettant en œuvre leurs potentialités tout en travaillant à « humaniser » les dimensions psychologiques de leur être qui méritent de l'être. L'engagement généreux et responsable des convers au style de vie qui leur était proposé par les premiers cisterciens a largement contribué à l'expansion et au rayonnement de l'ordre de Cîteaux au XII^e^ et au XIII^e^ siècle, en Europe. L'institution des frères convers a accompagné l'évolution historique de l'ordre cistercien depuis le XII^e^ jusqu'au milieu du XX^e^ siècle.

---

[753] *Statuta*, 1206, n° 4 ; 1229, n° 6.
[754] Placide DESEILLE, *L'Évangile au désert, origine et développement de la spiritualité monastique*, Paris, YMCA-PRESS, 1985, p. 145-146.

D. LE RAPPORT DES PREMIERES MONIALES CISTERCIENNES A L'ORDRE DE CITEAUX[755]

L'origine des moniales cisterciennes manque de données historiques précises. Les *Instituta* de 1134 laissent supposer qu'antérieurement à cette date, certains abbés de l'ordre s'occupaient déjà de quelques communautés de moniales dont ils recevaient les vœux et qui, de ce fait, vivaient selon les observances de Cîteaux[756]. La première maison cistercienne connue, créée pour les femmes, fut l'abbaye du Tart en 1225. La première codification pour les moniales est consignée dans les *Institutiones.* Le Chapitre Général exigeait pour toute fondation ou affiliation d'une abbaye de moniales déjà existante, que la communauté ait des revenus suffisants pour l'entretien du personnel sans qu'il soit nécessaire de sortir, encore moins de mendier. Les règles strictes de clôture attribuées au Pape Boniface VIII qui commençaient à entrer en vigueur les en auraient d'ailleurs empêchées. Les lois exigeaient que dix lieux séparent les abbayes de moniales entre elles et six lieux d'avec les abbayes d'hommes dont elles recevaient régulièrement l'assistance sur le plan sacramentel et pour les questions d'aide en gros travaux matériels.

La condition juridique des moniales est d'être sous la juridiction exclusive de l'ordre. Ainsi, chaque abbaye féminine devait avoir dès le départ un *« Père immédiat* [757]» à qui incombait le droit et le devoir de faire la visite canonique, sans exclure pour autant la possibilité de visite à titre personnel de l'abbesse de la maison fondatrice. « L'abbé-Père » communique sa juridiction au for interne au confesseur des moniales et c'est exclusivement à ce dernier que les religieuses peuvent demander l'absolution[758]. Aussi, avant la fondation ou l'affiliation d'une abbaye, demande-t-on que l'évêque du lieu renonce, par document écrit, à ses droits ordinaires en matière

---

[755] J.-M. CANIVEZ, *« La législation de l'ordre de Cîteaux* » (de 1098 à 1335), in, Dictionnaire de droit canonique, t. 3, *col.* 774-776.

[756] *"The Cistercians have been portrayed as reluctant to accept women's communities that desired to affiliate with them, but the situation was more complex. Behind the restrictive législation of the thirteenth century, scholars have uncovered evidence which reveals that Cistercian abbots were assisting nuns to follow the Order's usages as early as the 1120s",*Miri ROBIN and Walter SIMONS, *The Cambridge History of Christianity, op. cit.,* 46.

[757] Terme approprié resté en vigueur jusqu'à nos jours, Il désigne l'abbé de la maison fondatrice dont dépend la nouvelle communauté de moines, le même titre est en usage pour désigner l'abbé ayant juridiction ecclésiastique sur une maison de moniales. Dans ce dernier cas, la communauté de moniales ainsi rattachée à l'abbaye masculine est reconnue comme « Maison-fille » de plein droit, sans que cela porte préjudice aux liens historiques et affectifs qui unissent la Maison fondatrice et la nouvelle communauté de moniales. *Statuta*, 1252, n° 1 ; 1253, n° 1.

[758] Innocent IV, *Petitio Vestra,* de janvier 1245.

d'admission, de profession, de visite canonique, d'élection d'abbesse[759]. Aux abbesses, on demande avant tout l'obéissance aux Pères Immédiats et aux définitions émanées du chapitre général[760]. Pourtant, les cas de rébellions à cette époque sont bien attestés, suivis évidemment des actes de déposition par le chapitre général.

Les abbesses démissionnaires sont généralement bien traitées et même leur situation, à maints égards, devient enviable. L'abbesse démissionnaire a droit à une pension et à un appartement. L'objectif poursuivi par plus d'une moniale est alors de parvenir à l'abbatiat pour quitter la crosse peu de temps après afin de bénéficier des émoluments relatifs à son nouveau statut. Des calculs que le Chapitre Général finira par déjouer en supprimant pensions et chambres privées.

Dans leur cédule de profession, les moniales citent le nom du Père Immédiat et de l'abbesse du monastère. A l'instar des frères convers, les règles établies voulaient que les moniales communient seulement sept fois par an avec une certaine latitude laissée à la discrétion du visiteur[761]. Assez tôt, certaines abbayes de moniales durent s'occuper de l'éducation des toutes jeunes filles. Les moniales comme les moines cisterciens, portent l'humble habit de l'ordre, même si l'on constate chez elles une tendance marquée de transformer cette tenue selon le goût du jour[762]. Il convient enfin de noter que ces monastères féminins possédaient une prison à l'exemple des monastères de moines. Les *statuts* de 1241 reconnaissent que les cas d'incarcération prévus pour les moines valent aussi pour les moniales.

---

[759] *Statuta, 1243, n°* 65 ; 1244, n° 7 ; 1245, n° 6 ; 1255, n° 43.
[760] *Ibid.,* 1228, n°15 ; 1242, n°18. ; 1260, n° 29.
[761] Ces règles restrictives en matière de communion sacramentelle chez les cisterciens du XIII^e^ siècle n'étaient certainement pas une innovation liturgique de leur part. Le souci des cisterciens dans leur mouvement de réforme était de rester fidèle aux pratiques et à la discipline liturgique officielle de l'Église. Une exigence d'orthodoxie les animait tant sur la conception du monachisme que sur la mise en œuvre de la liturgie. La réalisation de la « *Bible d'Étienne Harding* » est une réponse à cette préoccupation. Quant à la liturgie elle-même, les premiers cisterciens « *ne voulaient chanter pour louer Dieu que ce que l'on tenait de plus authentique* », cf ; Bernard de Clervaux, *Office de saint Victor*, Paris, Cerf, (SC, n° 527), 2009, p.117. Les restrictions à la réception de la communion imposées aussi bien aux premiers convers qu'aux moniales cisterciennes reflètent, pensons-nous, la pratique courante dans l'Église de leur temps. Il a fallu attendre la fin du XIX^e^ siècle et le début du XX^e^ pour voir s'établir définitivement la pratique de la communion fréquente, encouragée par le Magistère.
[762] L'exemple le plus frappant en ce domaine fut sans nul doute l'Abbaye de Port-Royal de Paris dont l'habillement communautaire du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle, dans sa noble austérité, ne rappelait plus en rien la tenue traditionnelle de l'ordre : tunique blanche et scapulaire noir. Le mouvement de réforme propre à ce monastère depuis la conversion intérieure de Mère Angélique ARNAUD voulait s'inscrire jusque dans les éléments extérieurs et symboliques de la vie religieuse comme l'est le costume religieux.

E. L'EXPRESSION DU POUVOIR JUDICIAIRE DANS LA PREMIERE LEGISLATION DE CITEAUX

En tant qu'instance pastorale suprême de l'ordre, le chapitre général de Cîteaux s'est reconnu de bonne heure la compétence en matière d'exercice du pouvoir judiciaire au sein de l'ordre dans les premières fondations du *« Nouveau Monastère* ». Le chapitre a exercé ce pouvoir judiciaire sur les personnes et sur les communautés directement ou par l'intermédiaire des personnes désignées par lui à cet effet. Les juges délégués par le chapitre pour instruire une cause sont généralement trois abbés, voisins des parties en cause. Le pouvoir coercitif leur est donné, mais ils ne peuvent aller jusqu'à déposer les abbés, ni excommunier les personnes, ni prononcer un interdit général[763], à moins que le délégué ne soit l'abbé de Cîteaux ou l'un des « quatre premiers Pères [764] », ou que leur délégation ne porte la close : « *plenaria ordinis potestate »*[765]. Les délégués agissent comme arbitres nécessaires, ayant été choisis par l'autorité compétente. Ils peuvent aussi procéder par voie judiciaire proprement dite. Dans ce dernier cas, il leur est demandé de s'en tenir à l'essentiel de la procédure en évitant de longues plaidoiries aux subtilités décevantes et creuses. Les avocats séculiers, mêmes clercs ne sont pas admis dans ces procès. Le mandat des délégués expire une fois la sentence rendue[766] ; celle-ci doit être notifiée au Chapitre Général suivant. Un an est accordé pour terminer une cause, sous peine de subir six jours de légère coulpe[767]. Certaines causes ne sont pas

---

[763] *Statuta*, 1221 n° 4.

[764] On désignait sous cette appellation les abbés des quatre premières fondations de Cîteaux : Pontigny fondée en 1114, Ferté en 1115, Clairvaux en 1115 et Morimond vers 1117. Ces quatre abbayes jouissaient d'une certaine primauté d'honneur au sein de l'ordre et à ce titre, les quatre abbés de ces premières abbayes-filles avaient la responsabilité d'assurer ensemble la visite canonique de Cîteaux, l'Abbaye-mère de tout l'ordre. L'histoire des fondations du monachisme cistercien est un sujet qui mériterait une recherche et une étude scientifique approfondies. Le prodigieux essor des cisterciens du XII^e^ au XIII^e^ siècle est un phénomène unique dans l'histoire du monachisme chrétien si bien que le XII^e^ siècle pourrait s'appeler à juste titre « *le siècle cistercien européen* ». Cîteaux et ses quatre premières filiales réussirent en deux siècles à couvrir l'Europe entière de plusieurs centaines de monastères qui jouèrent un rôle considérable dans le domaine économique grâce à l'agriculture, à l'élevage et au commerce de la laine. Les fondations cisterciennes se sont poursuivies au fil des siècles jusqu'à nos jours, mais à un rythme décroissant, au gré des crises culturelles et politiques des peuples d'Europe. Un mouvement non négligeable de fondations s'est manifesté au XIX^e^ et surtout au XX^e^ siècle hors de l'Europe, vers les Amériques, l'Afrique et l'Asie. Le monachisme cistercien s'est ainsi ouvert à d'autres types d'anthropologies et de conceptions de la vie. A ce sujet, l'ouvrage de Charbel GRAVRAND, *Les fils de saint Bernard en Afrique, Une fondation au Cameroun (1950-1990)*, Paris, Beauchesne, 1990, apporte un éclairage intéressant et instructif, voir p. 154-158.

[765] *Statuta*, 1301, n° 7.

[766] *Ibid.*, 1208, n° 9.

[767] Jeûne au pain et à l'eau au moins tous les vendredis, imposé ici non plus au moine ordinaire, mais à l'abbé qui n'aurait pas su instruire une cause confiée en temps utile.

admises. On exclut notamment les faits passés depuis deux ans et pour lesquels on a disposé du temps utile.

On n'admet pas non plus qu'un moine poursuive la cause de son élection à l'abbatiat quand celle-ci est objet de litige[768], ni qu'un abbé intente lui-même un procès en nullité de sa déposition. Le moine réclamant un procès qui aboutit à la déposition de son abbé ne peut succéder à ce dernier. Les sentences prononcées réclament l'obéissance immédiate. L'excommunication *latae sententiae* frappe tous ceux qui tentent de faire appel d'une cause dûment jugée par le Chapitre Général. Si le demandeur est un abbé, il est déposé. Si c'est un moine ou un convers, il est assimilé aux *« conspirateurs[769]* ». Tout appel à une juridiction extérieure à l'ordre est formellement interdit. Aux peines qui frappaient les appelants, on crut devoir ajouter celle de l'emprisonnement.[770]

Le moine ou la moniale cistercienne s'expose donc à plusieurs types de pénalité mises en place par son ordre, chaque fois que sa relation à l'institution monastique est mise en cause par sa faute et sa responsabilité. Le « *code pénal* » cistercien des premières générations de l'ordre offre une gamme de censures d'inégale importance, applicables selon les circonstances et la gravité de la faute. L'excommunication, la suspense, l'interdit, le jeûne au pain et à l'eau, l'expulsion, la privation de l'habit régulier et la privation de l'office font partie des mesures les plus signification de ce code disciplinaire cistercien.

L'excommunication reste la peine la plus sévère. Elle concerne les cas de délits particulièrement graves pour l'époque : « *la conspiration, le vol, l'incendie volontaire, l'acte délibéré d'appropriation d'un bien de l'ordre* »[771]. La peine de *suspens* comporte la défense de monter à l'autel[772]. Cette peine est portée contre les abbés qui refusent de payer la taxe imposée pour la défense des immunités de l'ordre, mais aussi contre tous ceux qui ont recours à des influences séculières pour les causes traitées par les juges du chapitre général. Les cas *d'interdit général* jeté sur l'église monastique concernent la

[768] *Statuta,* 1231, n° 2.
[769] *Ibid.,* 1223, n° 1.
[770] Ces statuts des Chapitre généraux eurent l'appui de plusieurs bulles pontificales : « *cum ordo* » d'Urbain III en 1186 ; « *Virtutum* » d'Alexandre IV en 1259 ; « *Ad augmentum* » de Boniface VIII en 1296.
[771] *Institutiones*, IV-VI, 5.
[772] *Statuta*, 1258 n° 7. ; 1275 n° 1.

violation de la clôture par les femmes[773].Cette peine est aussi appliquée dans le cas de révolte des moines ou des convers contre le supérieur si cette rébellion dure trois jours. *L'interdit personnel* atteint celui qui refuse de payer les dépenses du visiteur canonique ; celui qui reçoit un novice dont le monastère a dû être dispersé, mais aussi celui qui réconcilie un « apostat » sans s'en tenir aux conditions et formalités fixées par l'ordre.

La *« pénitence de la griève coulpe »* consistait au départ en une séquestration accompagnée de la soustraction de nourriture, que le supérieur pouvait accentuer ou diminuer selon la gravité de la faute commise et les forces physiques du délinquant. Ce dernier ne quittait sa retraite que pour assister aux offices divins. A la fin de chaque office, il se prosternait près de la porte de sortie, s'humiliant ainsi au passage des frères. Réservée au début pour les fautes graves, cette pénitence finit par être imposée plus régulièrement et pour de moindres délits. La séquestration n'étant plus de mise, la prosternation restait en vigueur à la fin de chaque office célébré à l'église, le repas pris en dehors du réfectoire à des heures tardives. Une ou plusieurs journées de jeûne au pain et à l'eau accompagnaient cette pénitence.

Les prisons monastiques proprement dites attendaient de grands criminels, effectifs ou estimés tels par le droit : responsables d'homicides, voleurs, incendiaires, personnes de mœurs infâmes…[774]. L'expulsion, quant à elle, comportait différents degrés. Certains coupables étaient exclus de l'ordre, d'autres l'étaient simplement de leur monastère, pour un temps ou sans espoir de retour, et envoyés dans un monastère lointain. Le moine qui manquait au silence recevait la discipline au chapitre[775].Il en était de même pour celui qui se rendait coupable de délation. La privation de l'habit régulier en tout ou en partie constituait aussi une pénitence et, pour le convers, cette privation amenait la réduction à l'état de familier du monastère.

Pour les officiers de l'abbaye : prieur, sous-prieur, cellérier, chantre, il y a privation d'office quand le visiteur le décrète pour des raisons estimées suffisantes[776]. Deux sortes de pénitence sont réservées aux abbés : la privation de la stalle abbatiale

---

[773]*Ibid.*, 1193, n° 12 ; 1252 n° 42.
[774]*Institutiones*, VI.
[775]*Statuta* 1195, n° 11 ; 1221, n° 3,6.
[776]*Ibid.*, 1198 n° 2 ; *Institutiones* VII, 2.

durant un certain nombre de jours et la déposition pure et simple. Celle-ci frappe un abbé qui fait une fondation sans en référer au Chapitre Général[777]ou celui qui admet un novice à la profession avant un an complet de noviciat ou encore en dehors d'une abbaye de l'ordre. Encourt aussi la déposition tout abbé qui fait un appel en dehors de l'ordre ou qui pratique un sortilège[778], ou bien celui qui fait œuvre de faussaire. La même peine est appliquée à l'abbé qui n'accepte pas son élection à une abbaye supérieure de sa filiation.

Ce droit cistercien primitif que nous venons de présenter est conçu pour accompagner le moine à tous les niveaux dans son rapport à l'institution monastique. Ce droit affecte le rapport du moine à son abbaye, à sa communauté et aux biens du monastère. Certaines de ses prescriptions touchent aussi la relation que le moine peut entretenir avec les personnes étrangères à la vie monastique. Ce droit considère la personne humaine dans son intégrité. Il affecte autant le for interne que le for externe. Il suppose toute une anthropologie que les principaux auteurs cisterciens vont progressivement déployer tout au long des XII^{e} et XIII^{e} siècles. Chez les premiers législateurs comme chez les auteurs spirituels qui les ont suivis, particulièrement saint Bernard, les éléments législatifs du droit monastique sont inséparables des composantes de la mystique monastique. Dans le droit cistercien, le législatif fait partie intégrante de la pastorale d'ensemble qui permet à la personne de se réaliser et de cheminer avec bonheur vers la réalisation de son idéal spirituel : la communion avec Dieu et avec ses frères dans la plénitude de la charité. C'est donc cette quête incessante de l'amour de Dieu et du prochain qui constitue, selon nous, le fil conducteur permettant de discerner dans la littérature cistercienne des premiers siècles de l'ordre, en quoi consiste la relation de la personne à l'institution monastique née à Cîteaux. A ce sujet, saint Bernard de Clairvaux constitue par son œuvre de pasteur dans la vie monastique et par sa théologie mystique un témoin exceptionnel du rapport *personne-institution* dans la Réforme cénobitique cistercienne.

L'expansion extraordinaire de la Réforme cistercienne dans l'Europe du XII^{e} et XIII^{e} siècles porte l'empreinte de la personnalité d'exception de Bernard de

---

[777]*Institutiones,* I, 5.
[778]*Ibid.,* VI, 9.

Clairvaux[779]. Lorsqu'il entre à Cîteaux en 1112, il n'existe que cette seule abbaye de moines blancs.

A la mort de l'abbé de Clairvaux en 1153, le nouvel ordre monastique compte 350 abbayes réparties dans toute la chrétienté latine[780]. Ainsi, saint Bernard a opéré une relecture de la législation cistercienne primitive. Sa compréhension du charisme cistercien fut plus ascétique et plus mystique et elle s'exprima dans des domaines variés telle que la liturgie, l'enluminure et l'architecture. Quant à sa théologie mystique, elle se réfère à deux expériences fondatrices : la vision de Noël dans le château ancestral et les colloques des deux abbés malades, Guillaume de saint Thierry et Bernard, à l'infirmerie de Clairvaux. De ces entretiens, naquit une commune passion pour l'étude de prédilection du Livre biblique du « *Cantique des Cantiques* » fortement inspirée du Commentaire d'Origène[781].

En exprimant leur expérience spirituelle personnelle dans le langage et avec les images du *Cantique des Cantiques*, les deux amis ont posé les jalons fondamentaux de la mystique chrétienne occidentale, avec cette prise en compte de l'expérience personnelle, éclairée et authentifiée par la Parole de Dieu. Nous pensons que l'œuvre de saint Bernard met en lumière ce qu'il y a de spécifique dans le rapport *personne-institution* dans la tradition de la vie religieuse en Occident : l'alliance étroite du juridique et de la mystique. A travers cette alliance, émerge non seulement l'anthropologie de Bernard, mais aussi sa perception personnelle de la personne humaine. Une perception qui affleure à travers les différents aspects du rapport du moine à l'institution cistercienne. C'est ce rapport qu'il nous faut examiner.

---

[779] "*Bernard of Clervaux stands out as the most prominent monk of the Cistercian order, which had its beginnings when Robert of Molesmes led a Group of monks to a new monastery in 1098, aspiring to return to the purity of Benedict's Rule*", Miri ROBIN and Walter SIMONS, *The Cambridge History of Christianity, op. cit.*, p. 43.

[780] *Actes du Colloque international*, *Bernard de Clervaux, Histoire, mentalités, spiritualité*, Lyon-Cîteaux-Dijon, juin 1990, Paris, Cerf, (*SC*, n° 380), 2010, p. 102.

[781] Cf. Paul VERDEYEN, *« Bernard, Théologien de l'expérience », in Actes du Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon,* p. 557-577.

F. LE RAPPORT DE LA PERSONNE A L'INSTITUTION SELON SAINT BERNARD DE CLAIRVAUX (1090-1153)[782]

Chez saint Bernard, la relation de la personne du moine à l'institution monastique est conditionnée et modelée par toute une anthropologie. Celle-ci est profondément biblique, mais emprunte aussi certains éléments à la philosophie grecque et à la pensée augustinienne. Pour saint Bernard, Dieu a créé l'homme pour Dieu. Il l'a créé, noble et à son image. Or, l'homme a été défiguré par le péché originel et, de ce fait, il s'est exilé du pays de la ressemblance à la terre de la dissemblance (*regio dissimilitudinis)*. Ce mal introduit par Adam dans le monde est héréditaire et la vie chrétienne a pour objet de lutter contre ses effets. Pourtant, saint Bernard ne cède pas au déterminisme. Selon lui, Dieu a créé l'homme pour l'associer à sa béatitude et pour cela, il l'a doté d'une volonté libre. Cette liberté subsiste même quand l'esprit de l'homme subit l'esclavage du péché. Tous les maux spirituels dont nous souffrons ne se substituent nullement aux biens dont Dieu nous a comblés. Ceux-ci sont simplement recouverts par la chape de nos misères, mais au plus profond de nous-mêmes, se conserve de façon indestructible l'image divine, à savoir, la nature humaine en ce qu'elle a de plus noble[783]. La mystique que saint Bernard développe tout au long de son œuvre monumentale est à la fois réaliste, positive et très valorisante pour la personne humaine engagée corps et esprit dans l'institution cistercienne.

La théologie mystique de saint Bernard développée tout au long de son œuvre littéraire est une *théologie de la personne*. Cette théologie spirituelle conduit le moine à faire l'expérience de Dieu en s'adressant à lui comme à ce « Tu » aimant qui est la Source du renouvellement et de restauration du « Je » personnel du moine. Il s'agit d'un itinéraire spirituel et humain que le moine doit parcourir par une connaissance expérientielle de la personne du Christ, au moyen de la foi, de l'espérance et de l'amour (en sa double dimension théologale et fraternelle). Le sens de la personne chez saint Bernard s'enracine dans l'expérience du Mystère de Noël vécue dans son enfance. C'est le mystère de l'Incarnation du Verbe de Dieu dans le temps qui, aux yeux de Bernard rend compte de la personne humaine et de sa finalité. Ainsi, dans le Mystère de Noël, l'accueil du Fils de Dieu n'est rien d'autre que l'accueil de la *miséricorde divine* en personne[784]. Bernard va plus loin et attribue au Christ le titre de *« Père des Miséricordes »*[785]. La relation qui s'instaure entre l'Enfant de Bethléem et la personne du moine est traversée par un dynamisme particulier qui affecte l'être du moine ainsi que son rapport à l'Église dont la communauté monastique est la figure. En accueillant la Parole de Dieu dans la foi, le moine devient en son âme une « *Bethéem de Juda* ». Un

---

[782] Bernard de Fontaines est né huit ans avant la fondation du *« Nouveau Monastère »*, c'est-à-dire Cîteaux où il entre en 1112, il prend la tête d'un essaim de moines pour aller fonder Clairvaux dont il sera Abbé jusqu'à sa mort en 1153. Personnage charismatique aux dons multiples, Bernard contribue puissamment à l'expansion de l'ordre de Cîteaux dans toute l'Europe médiévale du 12e siècle tout en jouant un rôle d'arbitre, constamment sollicité pour apaiser les conflits ecclésiaux et politiques de son temps. Ses écrits mystiques, ses nombreux sermons et traités structurent définitivement la spiritualité occidentale. Dans son enseignement aux moines, apparaissent des éléments essentiels du rapport *personne-institution* grâce à son analyse fine de la psychologie monastique. La vie fraternelle, la charité, l'humilité et l'amour de Dieu, compris à travers l'humanité du Christ constituent l'arrière- fond de sa doctrine.

[783] Étienne GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin 2013, p. 62-63.

[784] Bernard de Clairvaux, *Sermons pour l'Année*, Paris, Cerf, (*SC*, n° 481), t. 1 et 2, 2004.

[785] *Ibidem*.

tel moine *« vit dans le Christ et le Christ vit en lui. C'est là,* au-dedans du moine, *que le Christ naît, c'est là qu'il apparaît »*[786]. Puisque le Christ se forme dans la personne du moine par l'accueil de foi que celui-ci fait à la Parole de Dieu, Bernard n'hésite pas à voir dans le moine authentique une *« Mère du Christ »*[787]. L'habitation du Christ dans la personne du moine, par la foi, fait œuvre de rénovation en faisant passer le moine de l'état du *vieil homme* englué dans les vices de la chair et de l'esprit à celui de *l'homme nouveau,* ouvert à la *sagesse*, à la *vérité* et à la *justice* qui viennent de Dieu[788]. Il n'y a pourtant rien d'automatique dans cette œuvre de rénovation spirituelle de la personne, il s'agit bien au contraire d'un combat soutenu qui suppose l'engagement de la volonté et de la liberté. L'itinéraire que Bernard balise pour le moine et qui exprime de fait le rapport de ce dernier à l'Institution cénobitique cistercienne décrit un long combat ascétique mené contre soi-même pour se libérer des vices et accueillir les dons de Dieu que sont les vertus. C'est ce que traduit la métaphore des « *six jarres de purifications* » au *Sermon divers 56* et les « *jarres spirituelles* » du *Sermon divers 57*.

L'anthropologie de Bernard est profondément réaliste mais non pessimiste. L'homme auquel l'abbé de Clairvaux s'adresse dans ses œuvres est un être de chair et de sang, pétri de toutes sortes de passions, des plus charnels aux plus nobles. On trouve dans l'homme, non seulement *la crainte* et le *désir*, mais aussi *l'amour*. En considérant l'homme tel qu'il est en réalité, Dieu a fait choix de le rencontrer dans sa condition charnelle en mettant en œuvre l'économie du salut, de l'Incarnation à la Passion. Dieu donne ainsi à l'homme la possibilité de l'aimer d'un *« amour effectif du cœur* », d'un « *amour avisé »,* d'un « *amour de discernement* » et d'un *« amour fort »*[789]. Toute cette thématique de l'amour, qui qualifie et soutient la relation du moine à Dieu dans le Christ est illustrée dans les *Sermons sur le Cantique des Cantiques.* L'allégorie de la *relation « Époux-Épouse »* s'y lit à plusieurs niveaux : au niveau ecclésiologique, Christ est Époux de l'Église et au niveau de la théologie mystique, Christ est Époux de l'âme croyante, donc de l'âme du moine. Créée à l'image et à la ressemblance du Verbe, l'âme qui revient vers le Verbe de Dieu comme à sa source fait l'expérience d'un renouvellement radical qui la rend conforme au Christ. *« Cette conformité marie l'âme au Verbe »*[790]. Cette intimité est préparée en amont par un engagement personnel dans la méditation des souffrances du Christ[791], et aussi par un amour fervent que tempère le *don du discernement*, ordonnateur des sentiments et instructeur des comportements[792]. L'âme-épouse peut ainsi bénéficier des « *visites* » du Verbe[793]. A mesure que s'approfondit le rapport sponsal « *Époux-Épouse* », la relation de la personne du moine à l'institution ecclésiale symbolisée par la communauté monastique, s'authentifie elle aussi, gagne en qualité morale et en charité. Et au bout du compte, c'est la communauté fraternelle qui profite de cette intimité de *l'Époux* et de *l'Épouse*.

L'homme auquel s'adresse saint Bernard et qui est au centre de sa littérature garde l'essentiel de sa condition humaine, celle d'être l'image de Dieu malgré l'expérience de

---

[786] *Sermons pour l'Année*, Paris, Cerf, (SC, n° 480), t.I, 1, 2004.
[787] *Ibidem.*
[788] Bernard de Clairvaux, Sermons divers, Paris, Cerf, (SC, n° 518), t. 2, 2007, p.447- 449.
[789] *Ibid*., p. 123-135.
[790] *Sermon 83 sur le Cantique des Cantiques*.
[791] *Sermon 43.*
[792] *Sermon 49.*
[793] *Sermon 74*.

la faute. En refusant le divin pour le terrestre, l'homme pécheur choisit sa volonté personnelle de préférence à celle de Dieu. Il perd ainsi sa droiture en se repliant sur lui-même, se détourne du ciel vers quoi Dieu l'avait dressé pour s'incliner vers cette terre où son animalité l'attire. Pourtant cet être replié sur soi reste capable de rectitude, d'ouverture à l'amour éternel. Le chemin vers la ressemblance divine exige une mise en œuvre de ces ressources fondamentales de l'âme que sont la liberté de consentir et la volonté dont il convient de distinguer la double expression chez l'homme : la *« voluntas communis* » et la *« voluntas propria* ».

La *« volonté commune* » n'est autre que la charité. Celle-ci se caractérise par une disposition de la volonté à partager les biens dont elle jouit. Or un tel partage des biens ne se réalise avec autant de vérité que dans une communauté fraternelle où tous les frères sont unis dans l'élan d'un unique amour. Cette institution monastique idéale à laquelle le moine devait s'agréger pour vivre en plénitude et à la perfection l'amour de Dieu et des frères, c'était l'Abbaye de Clairvaux, du moins aux yeux de saint Bernard. La relecture mystique et ascétique très personnalisée que saint Bernard fait du charisme cénobitique de Cîteaux, entraîne un formidable essor du nouvel ordre en France et dans toute l'Europe du XII^{e} et du XIII^{e} siècle. Il s'agit d'un succès institutionnel, spirituel et moral. La relation pleinement assumée à l'institution cénobitique cistercienne donne l'occasion à la personne du moine de partager ses biens à d'autres sans les perdre mais bien au contraire, en les conservant et en les accroissant selon la logique propre de la charité[794]. Le contraire de la « *volonté commune* »est la *« volonté propre* ». Elle est l'ennemi spirituel que le moine a pour mission de combattre, en toute circonstance, dans son rapport à l'institution. Cette volonté propre est justement le refus délibéré d'avoir quoi que ce soit en commun avec les autres, la décision de ne rien vouloir que pour soi et en vue de soi. Cette volonté propre traduit la « *courbure* » de l'âme, le repli sur soi d'une charité qui se dégrade en cupidité. La volonté propre trouve sa racine dans le « *propre sens* » que saint Bernard nomme *« proprium consilium* ». C'est au fond la tendance à se laisser obnubiler par l'image de soi et plus on est mauvais en réalité, plus on se flatte d'être juste. Ici l'engagement de soi dans la communauté cénobitique se révèle une école aussi bien de vérité que d'humilité, et par là même un remède à la volonté propre qui n'est pas autre chose que l'orgueil : « *Quel plus grand orgueil chez*

[794]*Ibid.*, p. 73.

un homme, que de préférer son unique jugement à celui de toute l'assemblée, comme s'il était seul à posséder l'esprit de Dieu »[795] *?*

Le dynamisme intérieur qui donne sens à cet engagement de la personne, corps et âme, dans l'institution monastique cistercienne, c'est la foi. Elle suppose l'assentiment de l'âme et la mise en œuvre responsable de ses facultés : la volonté, l'intelligence, la raison et l'*« affectus* » en tant qu'élan de notre désir. Ainsi, la foi éclaire notre raison et élimine le *« consilium proprium* ». Elle ouvre la volonté à la charité et celle-ci à son tour chasse la volonté propre au profit de la communion fraternelle de l'amour. La mise en œuvre de cette charité évangélique qui construit autant les personnes individuelles que la communauté en son ensemble, s'opère à l'intérieur même de ce rapport personne-institution. Ce rapport marque une tension entre deux pôles : personne et institution, mais aussi une interdépendance faite de respect et de reconnaissance mutuelle entre l'un et l'autre pôle. C'est la Règle monastique et les différents usages et coutumes des communautés cisterciennes qui se transforment au fil du temps en véritables constitutions qui garantissent ce fragile et nécessaire équilibre entre personne individuelle et communauté. Le monastère cistercien se révèle ainsi comme une matrice charismatique où la lettre unie à l'esprit de la loi favorise cette réforme spirituelle des personnes humaines dans la charité, leur permettant par le fait même, de recouvrer la ressemblance divine[796].

Bernard de Clairvaux a une vision réaliste de l'homme. Ce dernier jouit toujours du libre arbitre quel que soit son degré de vie morale et les circonstances concrètes de sa condition d'homme. C'est comme que personne humaine douée de volonté et de liberté que l'on fait choix d'embrasser la vie monastique dans sa forme institutionnelle et communautaire, en vivant sous le régime d'une Règle, tout spécialement celle de saint Benoît. Et c'est en sujet humain libre qu'on choisit d'observer l'essentiel de la législation régulière mise au point dans la Réforme de Cîteaux. Cette Règle de saint Benoît, telle que saint Bernard la comprend, s'adresse à tout homme et n'est imposée à personne. Elle est utile si on l'accepte et l'observe avec ferveur, mais ne pas l'accepter est sans inconvénient.

---

[795] *Ibid.*, p. 75.
[796]

Aussi longtemps qu'on n'a pas pris l'engagement de s'y astreindre, la Règle de saint Benoît n'a rien de nécessaire et la volonté reste entièrement libre à son égard. Mais une fois qu'on en a fait librement profession, ce qui était resté jusque-là facultatif devient nécessaire. Le moine assume la Règle librement, mais il doit ensuite suivre nécessairement la loi qu'il s'est librement imposée. Les articles de la Règle bénédictine, une fois acceptés, ne sont plus des conseils, mais des préceptes. Ce que le moine a accepté par sa volonté, il l'observera par nécessité : *« Il est absolument nécessaire qu'il accomplisse les vœux que ses lèvres ont prononcés et que, de sa bouche, il soit dès lors condamné ou justifié »*[797].

Le thème de la nécessité sur lequel saint Bernard insiste, et qui peut surprendre, est envisagé sur le plan moral et qualitatif. La nécessité qui oblige le moine après son engagement par la profession monastique est celle qui contraint et élève la personne vers ce qui est meilleur. Le meilleur par définition est la vie éternelle, autrement dit, Dieu lui-même, centre de cette aspiration fondamentale qui justifie l'engagement monastique initial.

Mais dans l'institution de la Règle bénédictine, toutes les prescriptions n'ont pas le même degré d'obligation. Saint Bernard qualifie certaines de ces prescriptions d'immuables parce qu'elles relèvent de Dieu lui-même ; ainsi la *« chasteté, l'humilité, la douceur »*[798]. Les autres préceptes peuvent être considérés par les non profès comme des *« avis et des conseils ».* La relation du moine aux institutions monastique se caractérise par la fidélité dans leur mise en œuvre, qui concerne aussi bien le moine ordinaire que le supérieur dans son exercice pastoral. Si le moine est rappelé constamment à son devoir d'obéissance, le supérieur, lui, doit faire preuve de fidélité et de discernement dans la mise en application des dispositions de la Règle pour le bien de l'ensemble et de chacun des frères. Il doit *« tenir compte des personnes et des temps ».* Il doit aussi discerner ce qui relève du « volontaire » en tant que prescription humaine et ce que l'on peut appeler « *nécessaire* », et qui relève de l'institution divine.

La finalité de la Règle et de toutes les observances monastiques, c'est l'accroissement de la charité dans l'âme de chaque frère et dans l'ensemble de la

---

[797] Saint Bernard, *Traité du Précepte et de la Dispense,* Introduction, traduction et notes par Françoise CAILLEROT, Jürgen MIETHKE et ChristianeJAQUINOD, Paris, Cerf, (*SC, n° 457*), 2000, p. 151.
[798]*Ibid.,* p. 151.

communauté. Il revient au supérieur de veiller à ce que la Règle reste en rapport avec sa finalité. Toute législation devient vaine dès qu'elle est considérée, non plus comme un moyen, mais comme une fin en soi, sacrifiant ainsi l'esprit à la lettre. Ainsi, les dispenses que le supérieur peut être amené à octroyer trouvent leur légitimité, aussi bien dans l'origine et la nature des prescriptions que dans la finalité que celles-ci poursuivent[799]. Au jugement de saint Bernard, la charité l'emporte sur le droit dans la Règle de saint Benoît. Tout en se réclamant de l'autorité des papes Gélase et Léon le Grand, saint Bernard avance un adage canonique fort utile : « *La nécessité change la loi* ». L'autorité de la Règle a pourtant un caractère universel dans le monastère, selon le vœu même de saint Benoît[800]. Pourtant le rapport à cette Règle est toujours personnalisé ; il concerne et engage une personne humaine concrète, irréductible à toute autre personne et lui permet d'évoluer vers son plein accomplissement, par l'accueil de la charité de Dieu et la nécessité de sa mise en œuvre. Ce rapport à la Règle se concrétise précisément dans l'engagement effectif du frère à servir les autres membres de sa communauté dans une attitude de don de lui-même et de gratuité, avec amour et humilité. L'abbé ne doit en aucun cas prendre prétexte de l'avantage que lui confère sa charge pour changer de façon capricieuse et arbitraire les dispositions de la Règle, en invoquant sa capacité d'accorder des dispenses. Ce que la Règle, et à sa suite saint Bernard, reconnaissent au supérieur, c'est cette obligation d'exercer avec circonspection et fidélité un discernement sain de manière à accorder aux personnes les permissions qu'il faut dès que la charité est en jeu, en tenant compte des circonstances de lieu, de temps, ou encore de la vie concrète de la personne concernée[801].

La Règle ne peut devenir un prétexte pour manquer au devoir immuable de l'amour fraternel. La perception du rapport personne-institution par saint Bernard révèle un véritable « humanisme ».La valeur la plus précieuse à sauvegarder et à cultiver en toute collectivité humaine, au sein de la société comme au cœur d'une communauté monastique, c'est la personne humaine elle-même. Sa noblesse ontologique lui vient de son origine et de sa vocation divine. Aussi ne s'accomplit-elle humainement et

---

[799] *Ibid.*, p.159.

[800] *RB* (3, 7). Saint Benoît établit que la Règle est maîtresse dans le monastère et que nul ne doit s'en écarter. Le supérieur comme le dernier des frères y est soumis. Si saint Benoît reconnaît au supérieur la faculté de dispenser de l'un ou l'autre point de la Règle pour un meilleur équilibre de vie communautaire et par le souci du bien des personnes, il demande aussi à l'abbé d'être le modèle pour les frères quant au respect et à l'observance de la discipline de la Règle.

[801] Saint Bernard, *le Précepte et la Dispense*, *op. cit*. p. 163-165.

spirituellement qu'en gravissant méthodiquement tous les échelons de l'amour, en allant de l'amour égoïste de soi à l'amour de Dieu, pour Dieu lui-même, pour ne plus s'aimer soi-même que pour Dieu[802].

Le rapport du moine à l'institution de la Réforme cistercienne est avant tout au bénéfice du moine lui-même, entré au monastère pour une conversion de toute la personne comme condition et chemin vers le salut spirituel. Sa relation à l'institution monastique a un caractère juridique et dans la mesure où le moine reste fidèle à son engagement de la profession monastique, son rapport à l'institution devient promotion de sa personne vers l'idéal spirituel qu'il poursuit, au quotidien. Le bien de la personne qui est toujours à mettre en accord avec celui de l'ensemble est la visée fondamentale de l'institution cénobitique. Aussi, saint Bernard n'hésite-t-il pas à rappeler à l'abbé les limites que la Règle monastique fixe à son autorité. Le supérieur du monastère selon saint Bernard, doit adapter ses ordres au droit de la Règle instituée par saint Benoît. Le moine, bénédictin ou cistercien, soumis à cette Règle unique ne s'engage pas à une obéissance générale et universelle, mais il promet obéissance *« selon la Règle de saint Benoît* », formule de profession en usage chez les « moines noirs » et chez les « moines blancs »[803], et non selon la volonté du supérieur. L'auteur pousse même plus loin son audace en donnant la parole au moine profès :

> *« Si, profès selon la Règle, mon abbé tente par hasard de m'imposer une autre chose qui ne soit pas selon la Règle, ou encore qui ne soit pas selon cette Règle-ci, comme par exemple les Institutions de Basile, d'Augustin et de Pachôme, je vous le demande, quelle nécessité s'impose à moi de lui obéir ? Je pense qu'on ne peut exiger de moi que ce que j'ai promis »*[804].

La mesure de l'obéissance, du point de vue juridique, c'est le texte même de la profession qui marque aussi les limites du pouvoir du supérieur. Cette perception de l'obéissance chez saint Bernard nous paraît particulièrement pertinente et moderne. Elle est en accord avec la compréhension de l'obéissance religieuse par une juriste et

---

[802] Saint Bernard, *l'amour de Dieu, la grâce et le libre arbitre*. Introduction, traduction et notes par Françoise CAILLEROT, Jean CHRISTOPHE, Marie-Imelda HUILLE et paul VERDEYEN, Paris, Cerf, (*SC* n°393), 1993, p. 161.

[803] Appellation usuelle depuis l'apparition des cisterciens dont la coule est d'un blanc de laine contrairement aux moines bénédictins dont la coule est de couleur noire.

[804] Saint Bernard, *Le Précepte et la Dispense,op. cit.,*p. 163-165.

canoniste européenne contemporaine qu'il nous plaît d'évoquer [805]Ce qui se situe en deçà, au-delà ou à l'encontre du vœu ne constitue pas aux yeux de saint Bernard la matière de l'obéissance. La vertu de l'obéissance est circonscrite dans les termes de la profession. Le profès ne peut donc, en vertu de la loi de l'obéissance, être contraint d'aller au-delà, ni d'être maintenu en deçà de ce que la profession religieuse paraît embrasser, encore moins de faire ce qui est contraire à celle-ci. Le genre de vie qui est au milieu, fixé par un vœu, affermi par la profession, comme l'arbre qui était au milieu du Paradis[806], sera sans doute seul à être soumis à une loi et à dépendre d'une autorité. Cette perception bernardine de l'obéissance monastique met avantageusement en lumière le sens et la valeur de la personne humaine. Elle souligne surtout le respect de l'engagement libre de la personne dans son rapport de dépendance à l'institution monastique cistercienne. L'expérience personnelle de pasteur chez saint Bernard et sa compréhension du service abbatial comme une présidence à la charité fraternelle ont contribué à façonner sa perception du rapport du moine à l'institution et le rôle précis du vœu d'obéissance dans ce rapport :

> « *Que les ordres et les défenses des supérieurs n'outrepassent pas les termes de la profession, qu'ils ne s'étendent pas au-delà ni ne se restreignent en deçà. Le supérieur ne doit rien me défendre de ce que j'ai promis. Qu'il ne renforce pas mes vœux sans ma volonté, ni ne les relâche sans une nécessité certaine. La nécessité n'a pas de loi, c'est pourquoi elle porte avec elle l'excuse d'une dispense. Mais la volonté, parce qu'elle est la seule à mériter une récompense, est aussi la seule à faire sien, non sans mérite, un degré plus élevé. Autrement, relâcher les vœux sans nécessité ne constitue pas une dispense, mais une malhonnêteté et les resserrer à l'encontre de la volonté, occasionne le murmure et non le progrès »*[807].

Pourtant, le rôle du supérieur n'est en rien minimisé par saint Bernard. Celui-ci s'applique surtout à bien le situer par rapport à la croissance du moine dans une vie de perfection selon l'Évangile, à laquelle ce dernier s'engage par la profession. S'il convient que le supérieur discerne ses désirs personnels pour éviter de les confondre aux exigences fondamentales de la Règle, il a surtout le devoir d'exhorter et d'encourager

---

[805] Dans sa contribution au volume publié en hommage à Monsieur Francis Messner*, Droit et Religion en Europe,op.cit.,* Mme Jeanne-Marie TUFFERY-ANDRIEU, Juriste et canoniste de formation, enseignante à l'Université de Strasbourg note que « *l'obéissance religieuse apparaît comme une réalité objective. Elle ne lie pas deux personnes entre elles. Elle est avant tout l'adhésion de la volonté d'une personne libre à une Règle qui n'a pas fait l'objet d'une négotiation communautaire ou individuelle préalable* », p. 313.
[806] *Gen*, 3,3.
[807] *Le Précepte et la Dispense*, *op. cit.,*p.171.

ses frères à aller plus en avant dans la fidélité et la générosité dans le sens de l'idéal monastique. Il doit faire preuve de bonté, de compassion et de souplesse quand cela est nécessaire, mais sans tomber avec eux. Le moine lui-même doit se rappeler que le genre d'obéissance qui se contente de la lettre du vœu est imparfait[808]. L'obéissance religieuse qui relie le moine à l'institution cénobitique porte une double dimension : juridique et mystique. Elle place le moine sous la dépendance de l'abbé et de la Règle par la profession, lien juridique qui court jusqu'à la mort du moine. Mais cette obéissance est essentiellement un service de charité, que le moine vit à l'imitation du Christ.

Dans la compréhension bernardine, l'obéissance monastique se mesure en fonction des préceptes propres à l'institution et aussi de l'autorité qui a institué ces préceptes. Ne peut donc commander de façon valable au moine que celui qui jouit de la même autorité par succession ou désignation légitime. Tel est bien le cas d'un abbé élu dans un monastère. Dans l'exécution de l'ordre reçu, saint Bernard discerne plus d'une motivation chez le moine. Le moine peut obéir par crainte de la *« géhenne »* et saint Benoît le lui rappelle[809]. Il peut aussi obéir à cause de la sainteté de son engagement. Mais c'est quand il obéit par amour de Dieu que son obéissance est meilleure. Celui qui obéit pose un acte de volonté et d'intelligence qui met en mouvement sa faculté de discernement personnel :

> *« Il discerne grâce à la faveur intime d'un esprit tout donné et sincère, quels sont les commandements pour lesquels il doit, par ses actes, en quelque sorte, répondre au supérieur avec le prophète : tu as commandé, que tes ordres soient gardés avec un soin tout particulier »*[810].

Cette perception de l'obéissance contredit certaines caricatures postérieures sur l'obéissance religieuse ; l'obéissance du moine n'est pas celle d'un cadavre. Le moine obéit parce qu'il est acteur de son histoire personnelle, axée par un choix délibéré vers un projet de vie spirituelle avec d'autres qui donne du sens. Ainsi, le moine sait faire la part des choses entre les ordres de moindre importance qu'il ne néglige pas pour autant et les autres, plus importants, auxquels il prête une attention appropriée. Les prescriptions de la Règle tout comme les commandements de la Bible ne sont pas toutes

---

[808] *Ibid.*
[809] *RB* (5,3).
[810] Saint Bernard, *Le Précepte et la Dispense*, *op. cit.,*p. 181.

d'égale importance. Ainsi, la transgression est lourde ou légère selon que le commandement est moindre ou important[811].

En plus du vœu de l'obéissance, le rapport du moine à l'institution est encore exprimé dans la Règle par le vœu de stabilité. De par son importance, ce vœu relève des prescriptions quasi immuables de la Règle de saint Benoît. Pourtant, si précieux soit-il, ce vœu de stabilité n'est pas de l'ordre des fins, mais des moyens permettant au moine de cheminer par l'effort de conversion de soi, en un même lieu de vie, vers la perfection évangélique. Le moine est appelé à vivre ce vœu avec autant de fidélité que de responsabilité. En réalité, saint Bernard précise :

> « *Le vœu de stabilité s'oppose à toute descente due à un relâchement, à tout départ né d'un désaccord, à toute errance inspirée par la curiosité, enfin à toute espèce de légèreté et d'inconstance, mais non à ce qui vient ensuite dans la formule de profession, à savoir, la conversion des mœurs et l'obéissance selon la Règle. Car, si en raison de la mauvaise vie et du manque d'esprit religieux des habitants du lieu, il se trouvait que la conversion des mœurs et l'obéissance ne puissent être observées, je conseille sans hésiter de passer sous la conduite de l'Esprit de liberté à un autre lieu où l'homme ne soit pas empêché d'acquitter à Dieu les vœux que ses lèvres ont prononcés. Car, certainement, avec le saint, tu seras saint, et avec le pervers, tu seras pervers* »[812].

Le moine cistercien, de par sa profession, est engagé dans un contrat à vie avec son institution religieuse, matérialisée par le monastère et le genre de vie qui y est mené. Sa relation à l'institution est essentiellement celle de la fidélité, exprimée dans l'obéissance volontaire, libre et responsable, dans tous les domaines qui le mettent en rapport à ses frères. Ce rapport juridique à l'institution monastique recèle une dimension spirituelle et mystique que saint Bernard étaye dans ses œuvres littéraires. Il s'en dégage toute une anthropologie monastique d'enracinement biblique. Créé à l'image de Dieu et en vue de jouir de Dieu, le moine engage sa volonté, sa stabilité et son intelligence pour expérimenter un nouvel exode, le ramenant de sa condition d'homme pécheur, marquée par la dissemblance divine, au nouveau statut d'homme sauvé, expérience de la ressemblance divine retrouvée. Le rapport à l'institution propose ainsi à la personne du moine de s'engager dans un processus permanent de renoncement à soi-même au long duquel il est appelé à gravir tous les échelons de l'amour, allant du naturel au spirituel.

---

[811] *Ibid*., p. 187.
[812] *Ibid*.,. p. 247.

L'institution monastique cistercienne se donne ainsi dès ses premières décennies d'existence comme un foyer spécialisé dans l'art spirituel de l'amour évangélique. La relation du moine à cette institution en ses divers aspects : la Règle, l'abbé, la communauté et les biens du monastère, est inspirée et modelée par le primat de la charité dans sa bipolarité : Dieu et les frères.

Contrairement à la plupart des mouvements de réforme de la vie religieuse, incarnés initialement par une figure charismatique, féminine ou masculine, la Réforme cénobitique cistercienne constitue dès l'origine un engagement communautaire. Comme le groupe des 21 moines qui fondèrent le *« Nouveau Monastère »* en 1098, toute communauté cistercienne à travers l'espace et le temps est comprise comme un organe ecclésial qui incarne en lui-même l'institution cénobitique telle que les fondateurs l'ont voulue. La relation à la communauté fraternelle et au genre de vie qui y est mené exprime normalement le rapport du moine à l'institution monastique cistercienne. C'est la mise en œuvre quotidienne de la vie monastique par l'ensemble des membres de la communauté qui rend visible et sensible la réalité de l'institution dans le cénobitisme cistercien. C'est ce rapport à l'institution dans la vie cistercienne qu'il nous faut élucider maintenant par le biais des relations fraternelles en communauté selon saint Bernard et par l'expérience de l'amitié selon saint Aelred de Rievaulx, deux grandes figures de la première génération des cisterciens.

G.LES RELATIONS FRATERNELLES EN COMMUNAUTE D'APRES SAINT BERNARD

La communauté monastique est ce lieu privilégié entre tous où le moine s'édifie continuellement pour atteindre sa stature d'homme parfait dans son union au Christ. Dans sa nature intime, le monastère est une *« Église »* dont les membres sont tous reliés à la personne du Christ et unis les uns aux autres par la vertu de son Esprit, principe de charité. Les qualités spirituelles du rapport de chacun à l'ensemble de la communauté authentifient le rapport de la personne individuelle autant que de la communauté fraternelle dans son ensemble à la personne du Christ, centre et fondement de la communauté cénobitique particulière. Le rapport à l'institution monastique s'exprime sous la forme d'une structure triangulaire : le frère – la communauté – Dieu. Les trois pôles en présence se rejoignent par l'unique lien de l'amour. Cette dynamique de

l'amour fraternel qui traduit de façon sensible la nature ecclésiale de la communauté cénobitique s'exprime bien dans ce sermon de saint Bernard :

> « *Toi qui vis en communauté, tu vis bien si tu mènes ta vie avec rectitude ; avec sociabilité et avec humilité.*
>
> *Avec* ***rectitude*** *vis-à-vis de toi-même, avec sociabilité vis-à-vis de ton prochain, avec humilité vis-à-vis de Dieu.*
>
> *Avec rectitude, soucieux dans toute ta conduite, de veiller sur tes voies au regard du Seigneur, et au regard du prochain, évitant pour toi le péché, et pour lui le scandale.*
>
> *Avec* ***sociabilité*** *en t'appliquant à être aimé et à aimer, à te rendre affectueux et affable, à supporter non seulement patiemment, même volontiers, les faiblesses de tes frères aussi bien morales que physiques.*
>
> *Avec* ***humilité****, t'appliquant, après avoir fait tout cela, à chasser l'esprit de vanité qui naît souvent d'une telle vie et, quand tu t'aperçois de sa présence, à lui refuser tout consentement »*[813].

Ce texte met en valeur la rectitude, la sociabilité et l'humilité comme autant d'aptitudes psychologiques, morales et spirituelles qui confèrent au rapport personne-communauté son sens et sa valeur. Le moine cénobite vit en étant exposé au double regard de ses frères dont il partage l'existence et qui, en retour, partagent la sienne, et aussi au regard de Dieu devant lequel il s'est engagé par profession. Le moine est ainsi tenu à cet effort de cohérence avec soi, rendue par le texte de saint Bernard par *« rectitude* », terme qui évoque en même temps la règle de vie à laquelle le moine se soumet en tant qu'elle est chemin et moyen concret de conversion à Dieu.

Le combat personnel que le moine mené au sein de l'institution consiste à éviter un double écueil : la chute et le scandale qui en est la répercussion négative sur le plan social et communautaire. Le moine doit ainsi, avant toute chose, faire preuve de vigilance pour un meilleur contrôle de lui-même, de manière à tenir en échec son adversaire le plus redoutable : l'orgueil, lequel peut corrompre les meilleurs actes de désintéressement et de vertu dans la vie communautaire. La « *sociabilité »* qui est une aptitude nécessaire à tout être humain en sa vocation au vivre ensemble se révèle ici comme une condition fondamentale de la vie cénobitique. L'application à « aimer et à être aimé » est une attitude personnelle qui qualifie le lien fraternel et lui donne toute sa

---

[813] Saint Bernard, *Sermon* I, 4 *pour la solennité des apôtres Pierre et Paul*. *Traduction,* Sœur Agnès LEMAIRE, Québec, (*Coll*., Abbaye Cistercienne Notre Dame du Lac), 1992, p. 9.

valeur à partir de laquelle se construisent les personnes individuelles et les communautés elles-mêmes dans leur ensemble. Si la sociabilité suppose certaines prédispositions naturelles, elle ne relève pas du domaine de la culture et de l'éducation du cœur et de l'esprit au savoir vivre ensemble en harmonie et dans la paix, dans toute la mesure du possible. Comme telle, la sociabilité suggère un effort d'engagement de la personne dans l'expérience de la vie en commun. Les termes « *affectueux* » et « *affable* » utilisés par saint Bernard dans le texte ci-dessus, marquent cet effort de sortie de soi pour vivre une rencontre avec autrui, sous le signe de la bonté et de la bienveillance.[814]. La pédagogie de l'amour de Dieu et de l'amour fraternel marque ce lien qui tient ensemble personne et institution. Cette pédagogie de l'amour constitue même le thème de prédilection des auteurs cisterciens des XII^{e} et XIII^{e} siècles.

Le moine cistercien vivant en communauté est conscient d'être en état de service de ses frères en toutes circonstances :

> « *A nos frères avec qui nous vivons, en raison même de la fraternité humaine, nous devons conseils et secours, car, c'est cela même que nous exigeons d'eux : le conseil qui instruira notre ignorance, le secours qui aidera notre faiblesse* »[815].

Comme le moine ne doit rien entreprendre de lui-même en dehors de l'obéissance et que, par ailleurs, la loi du silence l'invite à se taire, il pourrait se sentir dispensé de l'obligation de porter secours à son prochain. Aussi, saint Bernard lui rappelle-t-il en quoi consiste concrètement le devoir du soutien fraternel au sein de l'institution monastique : rien d'autre que l'application à vivre et à pratiquer la charité fraternelle. Ainsi, par son exemple, le moine montre à son frère ce qu'il doit accomplir, le provocant à s'élever vers le meilleur. Le moine doit conseiller non par la parole et la langue, mais en œuvre et en vérité. D'autre part, la prière pour son frère de tout son cœur constitue un secours plus utile et plus efficace. C'est aussi apporter du secours à son frère que de ne pas omettre de reprendre ses fautes en plus de la nécessaire attention à déployer pour ne pas le scandaliser. Une telle sollicitude fraternelle va jusqu'à

---

[814] La sociabilité n'est en fait qu'un point de départ pour saint Bernard vers l'édification communautaire placée sous le signe d'une imitation qui configure la personne du moine au Christ. Les liens fraternels qui unissent ensemble les membres de la communauté cistercienne sont commandés par l'exigence de l'amour selon l'Évangile. La charité qui s'exprime alors entre les frères est faite de patience, de compassion, de respect mutuel et d'accueil. Elle est à même d'engendrer l'amitié au sein de l'institution.

[815] Saint Bernard, *Sermon 3 pour l'Avent*, *Traduction* de sœur Agnès LEMAIRE, *op. cit*., p. 21.

protéger son frère des risques de tomber dans le péril moral en succombant à la tentation. D'après saint Bernard, il s'agit de cette finesse de la charité fraternelle qui consiste à ôter le scandale au sens étymologique du chemin de son frère pour lui éviter la chute.

La sollicitude qui lie le moine à sa communauté doit l'amener à se faire tout à tous, par l'exercice de la mansuétude et de la douceur à l'image de Jésus, selon ce qu'il dit de lui-même en *Mt.* (11, 21) : *« Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur »*. Le but spirituel poursuivi tant par la personne que par l'institution, c'est l'acquisition et la préservation de la charité évangélique. Le moine se révèle donc un appui et un soutien pour ses frères lorsqu'il fait preuve des attitudes spirituelles que lui prescrit la Règle, et qui se ramènent toutes au commandement de l'amour. Il en est ainsi de la compassion, du pardon des offenses et de l'attention aux besoins d'autrui. Il s'agit en définitive de traduire en acte le don de soi aux autres, dans les perspectives élaborées par l'institution monastique elle-même.

L'originalité de cette nouvelle expérience monastique que fut Cîteaux par rapport à Cluny, repose sur la judicieuse articulation de l'exigence d'unité, comprise pendant longtemps dans le sens de « l'unanimité »[816]et la juste reconnaissance de l'autonomie de chaque abbaye. Cette dialectique vitale se retrouve à tous les niveaux de l'institution cistercienne, au cœur de la communauté locale, dans la mise en œuvre des prescriptions régulières, mais aussi au niveau des rapports pastoraux et fraternels que les abbayes entretiennent entre elles. L'unité des esprits que favorise une certaine unité des observances monastiques grâce à l'application de la « *Charte de charité* » reste ce socle fondamental sur lequel s'édifie la communauté[817]. Sans cette unité d'esprit, entrevue encore comme le « lien de la paix », il est difficile qu'une communauté se maintienne longtemps sans se désagréger, par suite des tendances centrifuges qui naissent constamment en elle. Cette recherche d'unité est du devoir de chacun des frères à travers une synergie communautaire qui ne gomme pas les individualités, mais qui sert en définitive l'authentique accomplissement des personnes individuelles :

---

[816] A partir du XIII[e] siècle, cette unanimité cistercienne a eu tendance à s'interpréter comme une uniformité des observances dans toutes les abbayes issues de Cîteaux. Mais pour les auteurs de la « *Charte de charité* », le sens de l'unité voulue entre les monastères reposait essentiellement sur la communion de tous dans une même charité.

[817] Voir, HUREL Daniel-Odon, *« Les relectures mauristes de saint Bernard et de l'histoire de l'ordre cistercien »*, Unanimité et diversité cisterciennes, Saint-Etienne, *Cercor*, 2000, p. 629-646.

« Que vos cœurs soient unis en aimant le Seul, en cherchant le Seul, en adhérant au Seul, et en étant d'accord les uns avec les autres.

Si quelqu'un peut garder ses vues propres, quelquefois même son avis propre dans la façon de gérer les affaires terrestres, l'unité intérieure cependant et l'unanimité rassemblent la multiplicité des personnes et les unissent par le ferment de l'amour et le lien de la paix »[818].

Le fondement de l'unité de la communauté cénobitique repose sur la conception chrétienne du Mystère de Dieu. Unique en son ordre, Dieu tient en lui-même la distinction des Personnes et l'unité de sa nature divine. Cette théologie fondamentale des origines a nourri de l'intérieur le monachisme traditionnel et la Réforme cistercienne, en permettant à cette dernière de maintenir l'équilibre délicat entre l'unité et une certaine diversité dans son institution. Le moine cistercien, dans son rapport à l'institution, doit sans cesse cultiver un juste équilibre entre trois pôles interactifs : son rapport à soi dans le travail d'ascèse et l'effort de conversion à Dieu, la quête de l'unité fraternelle et l'exercice de la charité qui suppose la nécessaire prise en compte de l'altérité dans les rapports et les exigences interpersonnelles. Un défi que le moine ne peut relever quotidiennement qu'en allant jusqu'au bout des implications du commandement de l'amour.

Dans la mesure où l'engagement de chaque frère vis-à-vis de l'institution est généreux et fidèle, la communauté locale elle-même devient une anticipation concrète, un sacrement de l'idéal spirituel vers lequel converge l'effort de l'ensemble. D'où le thème du « *Paradis claustral* » qu'on rencontre sous la plume des auteurs cisterciens, en particulier chez Bernard de Clairvaux. Ce *« Paradis »* préparatoire à celui de l'Eschatologie, se distingue déjà par une multitude de dons de l'Esprit impartis à chacun dans le monastère. Des dons que le moine ne reçoit que pour les restituer ensuite au profit de l'ensemble de la communauté, qu'il édifie par son action et son engagement :

« Tu peux voir ici celui-là pleurer ses péchés, cet autre exulter dans les louanges de Dieu, celui-ci rendre service à tous, celui-là instruire les autres, celui-ci prier, celui-là lire, celui-ci exercer la miséricorde, celui-là punir ses fautes, celui-ci brûler de charité, celui-là briller par l'humilité, celui-ci humble dans le succès, celui-là sublime dans l'échec, celui-ci peiner dans la vie active,

---

[818] Saint Bernard, *Sermon II pour la Septuagésime*, *Traduction* de sœur Agnès LEMAIRE, *op. cit*., p. 43.

celui-là se reposer dans la vie contemplative. Et tu pourras dire : voici le camp de Dieu…C'est vraiment ici la maison de Dieu et la porte du Ciel »[819].

Une telle floraison des dons spirituels octroyés aux personnes de tempéraments et de sensibilité différents au sein d'une même communauté souligne l'identité ecclésiale de toute communauté cénobitique, dont la préoccupation majeure est le salut humain et spirituel de l'ensemble de ses membres. La communauté monastique participe ainsi à la mission propre de l'Église qui est le salut et la sanctification de tous. Même si elle n'a jamais été absente du mouvement anachorétique, cette exigence de salut universel trouve néanmoins sa meilleure expression en milieu cénobitique.

Le moine engagé dans la vie cénobitique prend pour point de départ le service et la sollicitude envers les autres, pour en faire un chemin de croissance dans l'amour et la connaissance de Dieu. Cette dimension, à la fois ecclésiale et sociale, du cénobitisme traditionnel et du monachisme cistercien trouve sa garantie dans la pratique de l'obéissance et dans l'observance d'une Règle commune. Le rapport à l'institution est chemin de croissance et d'accomplissement pour la personne du moine, mais aussi facteur d'interpellation constante pour éviter à cette institution tout repli sur elle-même et la maintenir dans son orientation originelle de gardienne et de promotrice de la vie dans la vérité et la justice. Dans son orientation spécifique, l'institution cistercienne entend aider le moine qui s'y trouve engagé corps et âme à une « croissance ordonnée » dans la charité chrétienne :

« Donne-moi un homme qui avant toute chose aime Dieu de tout son être, qui s'aime lui-même et son prochain en tant qu'ils aiment Dieu, qui aime son ennemi en tant que disposé à l'aimer peut-être un jour, qui aime en outre ses parents selon la chair, plus tendrement à cause de la nature, ses maîtres spirituels avec plus d'expansion à cause de la grâce, et qui se porte ainsi avec un amour bien ordonné vers tout ce qui est de Dieu, méprisant la terre, aspirant au ciel, usant de ce monde comme n'en usant pas, qui s'occupe de choses transitoires de façon transitoire pour le besoin et selon le besoin, mais embrasse d'un désir éternel les choses éternelles »[820].

Cette croissance dans l'amour de Dieu et du prochain, menée rigoureusement sur le plan individuel, communautaire et institutionnel est la raison d'être de la manière cistercienne spécifique de vivre ou « *conversatio »*[821]. On peut affirmer que Saint

[819] Saint Bernard, *Sermons divers XLII*, Traduction de sœur Agnès LEMAIRE, *op cit*., p. 61.
[820] Saint Bernard*, L'Amour de Dieu, la grâce et le libre arbitre*, *op. cit.*
[821] Cf. Cîteaux : Documents contemporains, *Textes originaux et traductions officielles des Constitutions de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance* (O.C.S.O), *Présentation* par Dom Marie-Gérard DUBOIS, Cîteaux, *Commentarii cistercienses*, vol.IV, 1991, particulièrement les *Const*. 7 et 8, p. 27.29. Pour une

Bernard a posé dès le XII[e] siècle, à travers sa littérature spirituelle et son abondante correspondance, les bases de cette conscience de soi inhérente à l'émergence.de la personne. La conscience individuelle allait encore s'épanouir deux à trois siècles plus tard dans la mystique rhénane spéculative mais surtout introspective[822].

H. LES RAPPORTS INTERPERSONNELS DANS L'INSTITUTION MONASTIQUE CISTERCIENNE : L'AMITIE SPIRITUELLE SELON SAINT AELRED DE RIEVAULX (1110-1167)

En mettant en place une *« Institution où l'on apprend à servir le Seigneur »*[823], saint Benoît ouvre la porte à un long compagnonnage à vie entre plusieurs personnes animées d'un même idéal de quête de Dieu. A cette fin, il prescrit certaines attitudes à maintenir dans les rapports fraternels au sein de la communauté monastique. Il s'agit surtout de la sollicitude que les frères doivent avoir les uns envers les autres, tout particulièrement l'abbé à l'égard de l'ensemble des frères. Sa charité et sa rectitude doivent être égales pour tous selon les mérites de chacun[824]. Les plus jeunes dans la communauté doivent vénérer les anciens et ceux-ci doivent aimer les plus

---

approche de l'histoire cistercienne comme culture monastique, conjuguant à la fois l'écriture, l'art, la technique et l'économie, nous renvoyons à : Louis LEKAI, *Les moines blancs, Histoire de l'ordre cistercien,* Paris, Seuil, 1957 ; Carolyne WALKER BYNUM, *Jesus as Mother, Studies in the Spirituality of the High Middle Ages, Berkeley, University of California Press,* 1982 ; Léon PRESSOUYRE, *Le Rêve Cistercien*, paris, Gallimard, (*Coll. Découvertes*), 1990 ; Léon PRESSOUYRE, *Saint Bernard et le Monde cistercien*, Paris, Conciergerie CNMHS, 1990 ; Léon PRESSOUYRE, *L'espace cistercien*, Paris, Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, Comité des travaux historiques et scientifiques, 1994 ; Jean MARILIER, *Histoire de l'Église de Bourgogne*, Ed. du Bien Public, Dijon, 1991 ; Jean CHELINI,*Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Pluriel, Hachette, 1991, Réédition chez Fayard en 2010 ; Marcel PACAUT, *Les moines blancs, Histoire de l'ordre de Cîteaux*, Paris, Fayard, 1993 ; Michel PACAUT, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen-Âge,* Nathan Université, 2005 ; jacques BERLIOZ, *Moines et religieux au Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 1994 ; Philippe RACINET,*Moines et moniales en Occident au Moyen-Âge*, Ellipses, 2007 ; « Cîteaux, L'Épopée cistercienne *»,inDossiers d'Archéologie*, n° 229, déc. 1997 - jan. 1998 ; Terryl KINDER, *L'Europe Cistercienne*, Zodiaque, 1999 ; Ghislain BAUDRY (*et alii), Les religieuses de Castille, patronage aristocratique et ordre cistercien (XII[e]-XIII[e] siècle)*, Presses Universitaires de Rennes, 2012 ; Ghislain Baudry (*et alii*), « Les Cisterciens dans le Maine et dans l'Ouest au Moyen-Âge », *inAnnales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. 120, n° 3, sept 2013 ; Ghislain BAUDRY, « Émules, puis sujettes de l'ordre cistercien, Les Cisterciennes de Castille et d'ailleurs face au Chapitre Général au XIIe et XIIIe siècle », *in Commentarii Cistercienses*, t. 52, fasc. 1-2, 2001 , p. 27-60 ; « La Révolution des Monastères, X[e]-XII[e] siècle », *inCahiers de Sciences et Vie*, n° 78, décembre, Excelior Publications, 2003.

[822] Nous renvoyons aux Editions du Cerf pour la traduction des œuvres de saint Bernard en français moderne, particulièrement le *Sermon sur le Cantique des Cantiques*, (*Coll. SC*, n° 414, 1996 ; n° 431, 1998 ; n° 442, 2003 ; n° 452, 2000 ; n° 472, 2003 ; *Les Lettres*, SC, n° 425, t. 1, 1997, t. 2, n° 458, 2001 ; Office de saint Victor, n° 527, 2009.

[823] *RB* (*Prologue*, 45).

[824] *Ibid.,* 2, 22, «*Les qualités que doit avoir le père abbé».*

jeunes[825].Dans les nécessités de la vie quotidienne, les moines s'obéissent mutuellement[826] et se témoignent les marques d'un fervent amour[827]. Cet *« amour fraternel chaste »* se vérifie dans la capacité du don et de l'oubli de soi au service fraternel et la patience avec laquelle l'on supporte les infirmités physiques et morales de ses frères.

L'« *École cistercienne* », à travers bon nombre d'auteurs de la première génération, va approfondir davantage ce thème de la *dilection fraternelle* pour déboucher sur un nouveau thème, celui de *l'amitié spirituelle.* Saint Aelred de Rievaulx est l'un des meilleurs représentants de ce courant de pensée médiévale[828]. Pour lui, l'amitié a son point de départ dans l'amour. Elle suppose un authentique amour de soi-même, lequel exige une purification de nous-mêmes, le refus de toute indécence et le soin de ne rien omettre de ce qui est utile. C'est en s'aimant de cette manière qu'on peut aimer son prochain comme soi-même. L'amitié spirituelle est un acte de choix qu'on opère à partir d'une multitude fraternelle à laquelle on doit rendre les devoirs de la charité. L'amour du prochain embrasse nécessairement un grand nombre. Pour ce qui est de L'amitié spirituelle :

> *« Il est nécessaire de choisir parmi eux, celui qu'on admettra familièrement aux secrets de son amitié, en qui on répandra largement son affection, à qui on découvrira sa poitrine jusqu'à mettre à nu ses entrailles et la moëlle de ses os, les pensées et les desseins de son cœur »*[829]

Le choix ainsi opéré doit se faire non suivant l'impulsion d'un sentiment passionné, mais selon ce qu'une intelligence perspicace fera reconnaître en l'autre de similitude dans les mœurs et découvrir de vertus à admirer. On s'engage alors à se dépenser pour son ami sans versatilité, mais avec joie, sans omettre de lui rendre devoirs et services selon l'ordre de la bienveillance et de la charité. L'amitié est ici conçue comme une vertu et non pas comme un commerce. Elle exige la fuite de l'adulation et de la flatterie. On doit au contraire se montrer libre, mais avec discrétion, patient à recevoir la réprimande, ferme et stable dans son affection. L'amitié demande que l'on

---

[825] *Ibid.,* 4, 70-71.
[826] *Ibid.*, 71, 1.
[827] *Ibid.,* 72, 3 : *« hunc ergo zelum ferventissimo amore exerceant monachi ».*
[828] Aelred de Rievault (vers 1109-1166), moine cistercien anglais, fut abbé et auteur de plusieurs œuvres historiques et spirituelles dont le « *Traité sur l'amitié* ».
[829] Aelred de Rievaulx, *L'Amitié spirituelle, Présentation, traduction et notes* par J. DUBOIS, Charles BEYAERT, Bruges, 1948, p. 197.

porte les fardeaux l'un de l'autre, chacun prenant son plaisir à se négliger pour son ami, à lui préférer sa volonté propre, à subvenir plus volontiers à ses nécessités qu'aux siennes, à s'exposer pour lui aux dangers :

> *« A cela s'ajoute la prière faite l'un pour l'autre : prière d'autant plus efficace dans le souvenir donné à un ami, qu'elle s'adresse à Dieu avec plus d'affection, quand coulent les larmes arrachées par la crainte, excitées par le sentiment ou amenées par le chagrin. Ainsi, en priant le Christ pour un ami et en s'efforçant d'être exaucé par le Christ en sa faveur, c'est vers le Christ lui-même que l'on se porte avec amour et désir… L'affection passe d'un objet à l'autre, et comme si l'on touchait de près la douceur du Christ en personne, on commence à goûter combien il est aimable et à éprouver combien il est suave »*[830].

Aelred de Rievaulx ne s'est pas contenté de faire la théorie de l'amitié spirituelle, mais il est allé beaucoup plus loin en nous décrivant son expérience personnelle en ce domaine. Expérience d'autant plus intéressante que sa fonction pastorale faisait de lui un témoin et un représentant privilégié de l'institution monastique cistercienne. En tant qu'abbé, Aelred était à la fois garant de la législation monastique au sein de son abbaye et pasteur pour ses moines. C'est dans ce cadre institutionnel qu'il rend compte de son expérience personnelle de l'amitié. S'inspirant de Cicéron, Aelred définit l'amitié comme *« Un accord sur les choses humaines et divines, accompagné de bienveillance et de charité »*[831].

Une telle amitié ne peut exister qu'entre gens de bien. Elle procède non de la perspective d'un profit temporel quelconque, mais de la dignité même de la nature humaine et du désir du cœur humain, si bien qu'elle est à elle-même son fruit et sa récompense.

C'est ce genre d'amitié qu'Aelred a expérimenté dans sa vie monastique, à deux reprises au moins, d'abord comme moine cénobite ordinaire et ensuite comme pasteur ayant charge d'âmes au sein de l'Institution cistercienne à Rievaulx, en Angleterre. Cette deuxième expérience correspond mieux à la théorie de l'amitié spirituelle telle qu'il l'élabore dans son traité. Dans ce deuxième cas, le lien de l'amitié est tissé entre Aelred, abbé et homme d'âge mûr, et un jeune moine dont il a facilité l'entrée à l'abbaye de Rievaulx. Ensemble, ils ont gravi tous les degrés de l'amitié autant qu'il

---

[830] *Ibid.,* p. 199-201.
[831] *Ibid.*, p. 13

leur était possible, nous assure Aelred[832]. Le choix d'Aelred d'élever ce jeune moine au rang d'ami fut guidé par la vertu de ce jeune frère, constaté en maintes circonstances : *endurance au travail et à la faim, docilité aux ordres des anciens, humilité et douceur*. Ce jeune moine n'était une charge pour personne, mais il était agréable à tous, nous assure Aelred :

> *« Homme de mœurs sévères, rare en paroles, ignorant l'indignation, les murmures, la rancœur, la médisance, il marchait comme un sourd sans entendre, et comme un muet, il n'ouvrait pas la bouche. Devenu comme une bête de somme, il obéissait au mors et portait infatigablement en son corps et en son âme le joug de la discipline régulière »*[833].

Nous avons ici, autrement dit, le portrait moral que saint Benoît esquisse de son moine en plusieurs endroits de sa Règle[834].

Frappé d'admiration pour les progrès de ce frère dans les vertus monastiques, l'abbé Aelred en vint à lui confier la charge de sous-prieur, malgré les réticences de son jeune frère et ami[835]. Ce dernier se trouvait du coup en situation de partager la charge pastorale de son abbé sur toute la communauté. Une responsabilité qui contribua singulièrement à consolider leur amitié sur les bases d'une plus grande transparence, estime et respect mutuelle faits de compréhension et d'entraide. Aelred peut alors écrire sans fausse modestie :

> *« Ainsi, notre amour s'accrut, notre affection s'échauffa, notre charité s'affermit, jusqu'à ce que nous en arrivâmes à ne plus faire qu'un cœur et qu'une âme, à vouloir et à ne pas vouloir les mêmes choses, à vider notre amour de toute crainte, lui laisser ignorer toute offense, ne jamais lui fournir matière à soupçons et le hérisser contre les flatteries. Tout était à nu et à découvert, mon cœur, me semblait-il, se confondait en quelque sorte avec le sien, et le sien avec le mien, et il pensait de même…Eh quoi ! N'était-ce pas déjà une portion de béatitude que de s'entr'aimer et de s'entraider de cette sorte, que de s'appuyer sur la douceur de cet amour fraternel, pour prendre*

---

[832] *Ibid.* p. 189.
[833] *Ibid*. p. 191.
[834] Tout particulièrement dans les *Chapitres IV, 11.23.39-40.50* concernant les *Instruments des bonnes œuvres* ; *Chap. V* au sujet de *l'obéissance* et *VII* sur les *12 degrés de l'humilité*.
[835] Saint Benoît établit dans sa Règle que la promotion d'un frère à un rang important dans la communauté ainsi que la nomination à certains offices : cellérier, prieur, infirmier ou hôtelier se fasse selon le mérite des frères et les aptitudes réelles à remplir de telles responsabilités. Le choix de l'abbé Aelred, après l'avis de son conseil rejoignait donc les prescriptions de la Règle tout en servant l'inclination affective de son cœur pour ce frère.

son essor, plus haut, vers la sublime splendeur de l'amour divin ; que de s'élever sur l'échelle de la charité, jusqu'à l'étreinte amoureuse du Christ »[836].

L'amitié spirituelle telle qu'elle est promue par saint Aelred nous montre que le rapport de la personne à l'institution peut déborder le cadre étroit de l'obligation morale à vivre les prescriptions juridiques de la Règle. Ces prescriptions que le moine s'engage à observer dans l'acte de sa profession monastique visent à le libérer de son égoïsme pour vivre un don de lui-même à travers le service désintéressé de ses frères. Il peut donc réussir sa vie monastique, qui est à la fois une quête de Dieu et une longue pédagogie existentielle de croissance dans la charité évangélique, sans qu'il soit nécessaire de vivre une expérience d'amitié telle que celle dont nous parle Aelred. L'expérience de l'amitié introduit une qualité supplémentaire au rapport personne-institution en transformant un rapport de nature juridique en expérience d'humanisation intégrale. L'amitié spirituelle prend donc en compte ce besoin psychologique fondamental d'aimer et d'être aimé, tout en le soumettant aux exigences ascétiques et morales de l'idéal chrétien :

« Le point de départ pour une ascèse dans l'amitié chrétienne est de reconnaître ce qu'elle est et qu'elle ne dépend pas de moi. C'est sur le roc de cette certitude et non sur les sables mouvants de notre élan affectif ou de notre dévouement réciproque que se posent les fondements d'un lien profond et durable » [837]

Les personnes sont ainsi amenées, par la relation d'amitié que l'institution encadre, à un meilleur épanouissement spirituel et humain qui les élève imperceptiblement à l'expérience de Dieu, de qui procède tout amour authentique. A sa manière, l'amitié spirituelle révèle que la personne humaine s'accomplit dans la relation, étant elle-même image de Dieu qui est « Relation des Personnes Divines ».

Nous avons déjà signalé un renouveau de la vie érémitique des XI^e^ et XII^e^ siècle en rappelant qu'il s'inscrivait tout comme le cénobitisme traditionnel de la même période dans le sillage de la Réforme grégorienne. Après avoir analysé les deux Réformes cénobitiques, clunisienne et cistercienne et la manière dont le rapport personne-institution y a été perçu, nous voulons maintenant examiner une forme

---

[836] *Ibid.*, p. 193-195.
[837] Angelo SCOLA, *Jésus, Avenir de l'homme*, *op. cit.,* .p. 77.

particulière du renouveau érémitique, l'œuvre de saint Bruno, et voir comment le lien *personne-institution* s'y est articulé.

IV. LA QUÊTE D'UN NOUVEAU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LE RENOUVEAU ÉRÉMITIQUE : L'EXPÉRIENCE DE SAINT BRUNO ET L'ÉMERGENCE DU CHARISME CARTUSIEN (1030-1101)

L'institution cartusienne est intimement associée à la quête spirituelle personnelle de saint Bruno. Celui-ci est né à Cologne, en Allemagne, en 1030. Jeune encore, il se rend à Reims en 1044 pour ses études et il devint plus tard chanoine du chapitre de la cathédrale de cette ville et responsable de l'enseignement théologique, tâche dont il s'acquitte avec grande probité. Dédaignant les offices ecclésiastiques qu'on lui proposait, il préféra se retirer en solitude non loin de l'abbaye de Molesmes. C'est là qu'il fit la connaissance de l'évêque Hugues de Grenoble, qui l'encouragea à s'installer avec un groupe de six compagnons dans le Massif de la Grande Chartreuse. Bruno trouve ainsi l'occasion de concrétiser les grandes lignes de son intuition charismatique, pour lui-même et pour le premier groupe de ses compagnons. L'organisation mise en place est celle des ermites ayant à certains moments déterminés la possibilité de partager ensemble quelques exercices spirituels et un moment de détente fraternel. Il s'agit d'une mise en place d'un érémitisme tempéré d'éléments de cénobitisme, tout en se maintenant à distance de certains excès des ascètes d'Orient et d'Occident.

Les moines qui forment ensemble une même communauté vivent la majeure partie de leur temps en cellule. Ils y prient, lisent, travaillent, intellectuellement et manuellement, prennent leur repas et ne se réunissent à l'église que deux fois par jour pour les *Matines* et les *Vêpres*. Le dimanche et les jours de fête, ils disent l'office en commun, mangent au réfectoire et bénéficient d'une récréation. Un tel genre de vie appelait dès le départ la création et le maintien de deux catégories de religieux : les pères, habituellement clercs, tenus par la vie solitaire en cellules et les frères convers, laïcs, chargés de la vie matérielle de la communauté. Le logement de ces derniers était séparé de celui des pères ; il se trouvait en contrebas des ermitages des moines.

En 1090, l'ancien élève de Bruno, devenu pape sous le nom d'Urbain II, l'appelle à Rome pour le mettre au service de la Curie romaine. Son séjour à Rome ne dura que quelques mois et Bruno finit par obtenir la permission de s'installer de nouveau dans la solitude, cette fois en Calabre, au sud de l'Italie. Il y meurt en 1101, après dix ans de vie solitaire sur le modèle de celle qu'il avait créée à la Grande Chartreuse. Bruno n'avait certainement pas le projet de fonder un nouvel ordre monastique et il n'a pas laissé de règle écrite au moment de sa mort. C'est le cinquième prieur de la Grande Chartreuse, Guigues I[er], qui se révéla le législateur de l'ordre en rassemblant et en précisant par écrit les *« Coutumes »* dans la fidélité à l'inspiration originelle portée et exprimée par saint Bruno[838]. Leur mise en forme débuta après 1121 et s'acheva au plus tard au début de 1128. Les « Coutumes » de chartreuse adoptées par toutes les maisons aux origines de l'ordre ont régulé la vie des cartusiens au long des siècles jusqu'aujourd'hui. *« Singulier paradoxe : ce recueil qui n'a pas reçu le nom de règle, a eu plus de force pour aider les Chartreux à garder leur stabilité que n'ont eu au cours de l'histoire des règles soigneusement élaborées et composées avec méthode[839] »*. Il est utile ici de distinguer le concept de règle et celui de « coutumes ». Chacun de ces deux concepts indique un rapport sensiblement différent à l'institution. En effet, le concept de « règle » est dans un rapport d'antécédence par rapport aux pratiques et à l'expérience vécue des personnes. La règle conceptualise et objective un idéal spirituel. Elle est une mise en forme juridique d'un charisme porté par une personne au départ. Celle-ci l'ayant plus ou moins exploré par son engagement et détermination personnelle. Le concept de « coutumes » est dans un rapport de constat par rapport à l'institution. Quand Guigues I[er] met en forme le corpus des « *Coutumes de Chartreuse* », il existe déjà plusieurs maisons se réclamant du charisme spirituel de saint Bruno. Les « Coutumes » ont d'abord été vécues par les moines de Chartreuse, leur adoption par les autres maisons de l'ordre est un effet de reconnaissance de la valeur normative de ces « usages » pour traduire et exprimer authentiquement le charisme cartusien reposant sur un triple pôle : *solitude et vie contemplative – Jésus comme modèle de la vie cartusienne – union au Christ dans le repos contemplatif*[840]. Le concept de règle nourrit un rapport fondateur et charismatique à l'institution c'est un rapport exclusif, celui de « coutumes » privilégie la

[838] Guigues I[er] le Chartreux, *Coutumes de Chartreuse*, Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux, Paris, Cerf, (SC, n° 313), 2001.
[839] *Ibidem*, p. 21.
[840] *Ibidem*, p. 24-27.

liberté dans l'assomption du charisme exprimé dans les usages primitifs de la première Chartreuse.

Sans avoir écrit une règle pour ses compagnons ermites, saint Bruno a laissé à la postérité une forme de recherche spirituelle d'une très grande exigence, qui reste réservée à une élite et en ce sens, à une minorité parmi la multitude susceptible d'entendre l'appel à vivre les conseils évangéliques[841]. La stabilité légendaire de l'ordre cartusien qui a donné à beaucoup de personnes le sentiment que les Chartreux n'ont jamais eu besoin de réforme au cours des neuf siècles de leur existence, vient de la place centrale et privilégié que tiennent les « Coutumes » dans la vie des religieux cartusiens et celle de leurs monastères. Contrairement aux autres grands ordres monastiques, les Chartreux se sont toujours réformés, progressivement et dans la discrétion, grâce à l'action exercée par deux instances pastorales essentielles de leur ordre : le chapitres généraux et les « Cartes » des « Visiteurs ». Le Chapitre Général détient l'autorité suprême de l'Ordre et ce Chapitre se réunit tous les deux ans à la Grande Chartreuse, Maison-Mère de l'Ordre. Pendant le Chapitre Général, le Définitoire, huit moines élus par les prieurs des maisons, forment l'organe exécutif et l'Assemblée plénière l'organe législatif. Entre deux Chapitres, l'Ordre est gouverné par le Prieur de la Grande Chartreux qui a le titre de « Révérend Père », assisté d'un conseil. L'institution des « *Visiteurs* » est un élément important dans le gouvernement de l'Ordre. Les « Visiteurs ont l'autorité du chapitre général, soit au cours de la visite, soit en dehors pour tous les cas qui ne peuvent attendre le prochain chapitre ou être soumis au Révérend Père. Ils ont au for interne, le même pouvoir que le prieur dans sa maison. Ils ont pouvoir d'abolir les coutumes contraires aux statuts cartusiens. Ils peuvent commander sous peine d'excommunication dans des cas graves[842].

Vu leur importance, « *Coutume*s » constituent la première Règle cartusienne. Elle reçut des modifications au fil du temps pour s'adapter à des conditions nouvelles de temps et de lieux. La Règle de vie des Chartreux a reçu très tôt le nom de *« Statuts* ». Après Vat. II, ces *Statuts* ont été mis à jours en 1971 et 1973 pour les conformer au CIC de 1983 sous le titre de *« Statuts Rénovés de l'Ordre Cartusien* ». Ils ont été de nouveau révisés pour devenir les *« Statuts de l'Ordre Cartusien* » approuvés au Chapitre Général de 1987.

A. LE RAPPORT DU MOINE CARTUSIEN A L'INSTITUTION CARTUSIENNE[843]

Le type de relation que le moine chartreux entretien avec son ordre est profondément marqué et conditionné par son aspiration spirituelle initiale. Le chartreux est avant tout un contemplatif qui fait choix de se consacrer radicalement à Dieu et de le chercher dans une vie de solitude. Cette dimension du « désert » structure son rythme de

---

[841] Agnès GERHARDS, Dictionnaire historique des ordres religieux, *op. cit.,* .p. 101-112.

[842] Dom Longin RAY, « *Règle des Chartreux* », *in* Dictionnaire de droit canonique, t. III, *col*. 645.

[843] A ce niveau de notre étude, nous renvoyons à Augustin FLICHE, Histoire de l'Église, Réforme grégorienne et Reconquête chrétienne (1057-1123), *op.cit*., p. 446-448, voir également Gabriel LE BRAS, *Histoire du droit et des Institutions de l'Église en Occident, L'Âge classique (1140-1378), les religieux, op. cit.,* p. 70-74.

vie quotidien. Chaque père vit dans une cellule qui est en fait une petite maison donnant sur le cloître central. Chacune de ces *cellules* dispose d'un jardinet sur lequel s'ouvre un promenoir et comprend à l'étage inférieur une grande pièce composée du bûcher et de l'atelier. A l'étage supérieur se trouve une pièce, *l'Ave Maria*, parce que le moine y récite cette prière. La principale pièce, au même étage, permet de prier, de dormir et d'effectuer un travail intellectuel : copie des livres et *lectio divina.* Le moine, dans sa cellule, travaille peu de ses mains, contrairement à la tradition bénédictine et cistercienne. Le travail manuel du moine chartreux vivant en cellule est surtout destiné à lui fournir une activité physique, nécessaire à son équilibre humain, utile également à son entraînement spirituel. Ici, comme partout ailleurs, l'oisiveté reste un ennemi pour l'âme[844].

Le silence perpétuel est une composante essentielle de la vie du chartreux. Il est toutefois tempéré par une promenade hebdomadaire, le « s*paciement* », qui dure trois à quatre heures pendant lesquelles le moine peut s'entretenir librement avec ses frères tout en marchant dans la nature. La vie d'un père chartreux est structurée de longues veilles nocturnes, exercices spirituels vécus en cellule, d'activités manuelles modérées et de repos. Le premier lever est à 23h30 pour un office qui peut durer trois heures, le deuxième lever se situe à 6h 45[845].

La liturgie joue un rôle déterminant dans le rythme et l'équilibre de la vie cartusienne. La journée du chartreux commence avec l'office de Prime et s'achève avec celui de Complies. Le jour ordinaire dure environ 12 heures et demie. L'intervalle qui va de l'office de Prime à celui de sexte, c'est-à-dire, de six heures du matin à dix heures concentre la plus grande partie des exercices spirituels de la journée : messe conventuelle, messe privée, lecture, méditation, oraison. De Sexte à Vêpres, excepté le temps consacré à l'office de None et au repas, le moine s'occupe du travail que le Prieur lui a enjoint. Après avoir récité à deux heures et demie les Vêpres de *Beata (Office de la Vierge)*, le moine rejoint ses frères pour chanter les Vêpres canoniales à l'église à trois heures moins le quart. Ces Vêpres sont habituellement suivies de la psalmodie (*Vêpres et Matines des morts).* C'est finalement vers quatre heures de l'après- midi que les moines sortent du chœur et rentrent dans leurs cellules où ils peuvent prendre leur

[844] Cf. *Reg.M.,* chap.48, 1.
[845] Agnès GERHARDS*,* Dictionnaire historique des ordres religieux*, op. cit.,* p. 145.

souper, à moins que ce ne soit un jour de jeûne. Le temps qui reste est employé aux exercices spirituels jusqu'à l'heure de Complies. La vie en solitude est le climat normal où baigne le moine cartusien au long des jours et des années. En définitive, il ne sort de son ermitage que trois fois par jour : pour l'office de nuit, le matin pour la messe conventuelle et l'après-midi pour les Vêpres. Le reste du temps, le moine chartreux vit seul. Les premiers statuts de l'ordre insistent sur le prix de la solitude, celle-ci est la voie la plus sûre pour conduire le religieux à la contemplation. Le chartreux n'est pourtant pas livré à lui-même dans la solitude de sa cellule. Comme tout religieux, il a fait vœux d'obéissance selon la Règle et les constitutions de son ordre. Celles-ci, ainsi que la sollicitude pastorale de son Prieur, balisent le chemin de son observance monastique personnelle. Le combat qu'il mène sur le terrain de la pauvreté, de l'obéissance, de la chasteté, de l'humilité et du renoncement à soi le situe au diapason de ses frères engagés avec lui dans la même aventure spirituelle, au cœur de la solitude tempérée d'une certaine manière par une proximité fraternelle beaucoup plus limitée que dans le cénobitisme classique. Le combat spirituel mené par le moine chartreux dans sa solitude est admirablement mis en relief à travers les correspondances conservées des premiers chartreux, qui permettent de suivre à la trace les coutumes essentielles par lesquelles se traduit le rapport de la personne du religieux à son institution[846]. *Statuts* et *coutumes* se limitent à rappeler au moine ses principaux devoirs en lui laissant le soin d'en organiser la cohérence dans sa manière personnelle de les mettre en œuvre. Ce qui est de la part de l'institution elle-même une marque de respect et de prise en compte des différences de tempéraments, de personnalités et d'aptitudes parmi les moines d'une même communauté. S'il doit organiser un certain nombre d'exercices quotidiens en cellule selon sa convenance personnelle, le moine ermite ne peut y introduire une sélection arbitraire en écartant volontairement certains devoirs. Le style de vie qui lui est proposé tient dans l'ajustement les unes aux autres de l'ensemble des observances. L'orientation qui se dégage de son rapport à l'institution c'est la garde de la cellule, lieu de vie, des exercices spirituels et matériels, de restauration et de repos. L'ascèse du chartreux est modérée grâce à la vertu de la mesure, de la prudence et de l'équilibre qui marque tout son emploi du temps. Son jeûne, plus marqué que celui du

[846]*Lettres des premiers chartreux*, *t. 2*, *Les moines de Portes : Bernard, Jean, Etienne*, Introduction, texte critique et traduction par un chartreux, (*SC* n° 274), Paris, Cerf, 1980. Voir en particulier la *Lettre de Bernard de Portes au reclus Raynaud,* p. 52-79.

moine cénobite, est cependant adouci par rapport aux exploits habituels des « *Pères du désert* ». Si le chartreux est soumis à l'abstinence perpétuelle en matière de viande, il ne lui est pas interdit de boire du vin. Il doit également accorder à son corps le repos nécessaire au bon équilibre psycho-physiologique. Par contre, l'effort que le chartreux déploie dans le combat spirituel proprement dit est radical et de tous les instants. La garde des sens l'invite à exercer une attention permanente sur sa vie intérieure pour débusquer tous les pièges du « tentateur », de manière à garder son esprit disponible pour la méditation et la prière. Pour y arriver, il doit recourir fréquemment à la confession tout en cultivant les vertus de patience, d'humilité et de charité[847]dont on connaît la place dans toute la tradition monastique tant en Orient qu'en Occident.

La vie intellectuelle tient une place non négligeable dans la vie du moine chartreux. Avant son entrée dans la vie érémitique, Bruno lui-même fut grand écolâtre à Reims et il excellait dans l'enseignement. Ses premiers disciples dans la vie érémitique ne dédaignèrent pas non plus l'étude. Guigues II estimait que c'est *« tenter Dieu que d'attendre le don de la contemplation sans en prendre les moyens »*[848]. Ces moyens ne sont autres que la lecture et la méditation, qui constituent les assises de l'expérience contemplative. Denis le Chartreux, à la fin de sa vie, témoigne du même intérêt pour l'étude spirituelle :

> « *O mon Dieu, je vous remercie de m'avoir fait entrer si jeune dans l'ordre, où par votre grâce je vis depuis quarante-six ans, et pendant tout ce temps, soyez béni, j'ai toujours été assidu à l'étude … Ce travail auquel je me suis livré, bien que purement intellectuel, a été pour moi, la source de grandes fatigues, mais précisément, à cause de cela, mes études n'en devenaient que plus salutaires pour mon âme : elles mortifiaient ma sensualité et domptaient les désirs déréglés, l'étude aussi m'a fait demeurer avec plus de goût dans ma cellule »*[849].

Le bon sens, et surtout l'expérience, ont appris à tous ce qui s'adonnent à une vie de solitude qu'on ne peut ni toujours lire, ni toujours méditer. Le travail contribue pour sa part à maintenir l'équilibre entre le corps et l'âme dans la vie quotidienne du chartreux. Celui-ci reçoit son travail par obéissance à son supérieur qui le lui assigne en fonction de deux critères : les exigences de vie en solitude, autrement dit, la compatibilité de la tâche à la règle de vie du moine cartusien et les aptitudes

---

[847] *Ibid*., p. 69-79.
[848] Guigue II l'Angélique, la *« Scala claustralium* »
[849] Denis le Chartreux, *Opuscula aliquot*, Coloniae Quentel, 1534, *col*. 386.

personnelles de celui qui reçoit l'obédience. Le moine tenu à la vie en cellule ne peut s'adonner aux travaux des champs ou à d'autres semblables et contraires à la vie en solitude. Tenir sa cellule en bon état, fendre et scier du bois, cultiver son jardin, toutes ces activités font partie des occupations régulières du moine chartreux. Les autres types de services qu'il pourrait rendre dépendent de la volonté du prieur. C'est le cas de la composition des livres, ou encore de la reliure. Ces charges particulières engagent plus directement la vie d'obéissance du moine. Cette relation d'obéissance entre le moine et son prieur se construit et s'éprouve dans le temps. Cette relation engage le prieur de la communauté et chacun des religieux, aussi bien ceux qui vivent en cellules que ceux qui sont regroupés dans un autre logement du monastère et qui sont plus en contact avec l'extérieur : les frères convers. La valeur de cette relation entre le supérieur et le religieux repose sur une connaissance mutuelle engendrant accueil et respect mutuel, source de confiance. Davantage que dans les autres institutions religieuses fondées sur la dimension communautaire, le supérieur d'une chartreuse incarne le lien qui unit la personne du religieux à l'institution. Un lien vivant qui comporte néanmoins les garanties institutionnelles nécessaires. Ainsi, les choix et les décisions qui engagent la vie de chaque religieux comme celle de la communauté en son ensemble se prennent toujours après la délibération prévue dans les statuts de l'ordre. Le conseil du prieur, qui est essentiellement capitulaire, lui permet de poser des actes valides aussi bien sur le plan de l'administration que sur le plan pastoral. Ce conseil peut émettre des suffrages tantôt consultatifs, tantôt délibératifs. Dans le premier cas, le prieur n'est pas tenu de se ranger à l'avis de la majorité, les suffrages émis ayant simplement pour but de l'éclairer ; dans le second cas, il est tenu de suivre la majorité de l'assemblée[850].

La vie matérielle du chartreux est adaptée à son lieu et à son genre de vie : la cellule. Comme tout autre religieux, il est tenu à la pauvreté religieuse et n'a à sa disposition que ce qui est strictement nécessaire à son bon équilibre humain et à la poursuite de son idéal spirituel. Espace relativement clos et délimité, la cellule du chartreux exige un parfait et judicieux agencement de ses différents éléments pour

[850] Dictionnaire de droit canonique, t. 3, *col*. 651-652.

garantir l'équilibre psychologique et un certain degré de confort humain sans lesquels la persévérance à vie en cellule ne serait pas possible, ni même envisageable[851].

> « *Exiger des chartreux la pauvreté franciscaine n'aurait pas de sens. Ce serait oublier que leur vocation première n'est pas la pauvreté, comme pour saint François un siècle plus tard, mais la solitude, comme condition de vie contemplative. Celle-ci peut-elle se concevoir sans un dépouillement des biens matériels, Bruno et ses disciples ne l'ont jamais pensé. Mais ils n'ont pas porté sur ce point une attention particulière comme si pauvreté et désert allaient nécessairement ensemble* »[852].

Le vœu de stabilité fait partie de sa profession religieuse. A ce titre, la cellule est la demeure habituelle du chartreux ; il ne la quitte que pour les offices au chœur et les exercices cénobitiques prescrits dans les règlements. Même en cas de maladie, le chartreux continue la garde de sa cellule, qui devient alors son « infirmerie ». Son régime alimentaire est frugal et en conformité avec son genre de vie sédentaire et recueillie. Il s'abstient de tout aliment gras, même en cas de maladie. Il commence son grand jeûne monastique dès le 14 septembre et le poursuit jusqu'à Pâques. Durant cette période, hormis les dimanches et quelques solennités, le chartreux ne prend qu'un seul repas, celui du midi. Le soir, il se contente d'une collation légère. En outre, pendant l'avent et le carême, les œufs, le lait, le fromage et le beurre sont interdits. Cette prohibition s'étend à tous les vendredis de l'année. Une fois par semaine, ordinairement le vendredi, le chartreux jeûne au pain et à l'eau. Mais, de Pâques au 14 septembre, à l'exception des jours de jeûne, on sert avant Complies un souper frugal composé d'œufs et de légumes. Ce régime du chartreux, nettement plus ascétique que celui des ordres purement cénobitiques comme les bénédictins ou encore les cisterciens, présente pourtant un caractère modéré par rapport à l'anachorétisme oriental et occidental classique. Dans sa propre quête spirituelle, le chartreux met au point un nouvel équilibre monastique qui hérite bien de l'anachorétisme, tout en mettant à profit le sens de la discrétion et de la mesure qui a donné au cénobitisme son assurance et sa stabilité multiséculaire en tant qu'institution.

---

[851] Cet agencement de l'espace vital du moine chartreux n'est pas laissé aux soins du premier venu ; il est plutôt le résultat d'une longue expérience à tel point que le nouveau novice qui prend sur lui de changer les meubles de leur place manifeste déjà sous l'œil expert de son accompagnateur son inaptitude à vivre l'ascèse exigeante de la garde de la cellule. Celui-là est déjà victime de l'acédie.

[852] Daniel LE BLEVEC et Alain GIRARD, *les chartreux et l'art, XIV^e^-XVIII^e^ siècle*, *Actes du colloque international de Villeneuve-lès-Avignon*, 15-18 septembre 1988, Paris, Cerf, 1989, p. 404.

Toute l'observance du chartreux, toutes ses exigences ascétiques ont pour but de le prédisposer mentalement, spirituellement et physiquement à vivre au mieux l'aspiration fondamentale qui l'a conduit au « désert »: la recherche exclusive de Dieu, par une vie de prière et de silence. Une vie qui ne pourrait s'envisager sans la participation d'une autre catégorie de religieux à la même inspiration spirituelle : les frères chartreux, appelés traditionnellement « frères convers ».

Dès leur institution dans l'ordre cartusien à ses débuts, ces frères convers étaient perçus d'emblée comme des personnes consacrées à Dieu à un titre différent des pères vivant en cellules. Les frères convers s'engageaient dans l'ordre par une profession qui faisait d'eux des religieux à part entière, différents des familiers et autres types de personnes attachées au service du monastère. Vivant dans un logement à part des cellules des moines ermites, les frères ont pour mission essentielle d'assurer les travaux matériels nécessaires à la subsistance de la communauté pour permettre aux moines de s'adonner à la prière. Les anciennes *« Coutumes »* attribuent aux convers la responsabilité des ateliers, des cultures et des troupeaux. Ainsi, les premiers convers exploitaient le bois du massif de la Chartreuse pour le transformer en charbon et pour réaliser des mâts de voiliers. Ils tiraient aussi profit des mines de fer en devenant maitres de forge[853]. Leur travail les amène, hier comme aujourd'hui, à rester moins souvent dans la cellule que les pères. Ils doivent dire l'office et participer à la vie communautaire, à la messe conventuelle et au repas avec les moines les dimanches et jours de fête. Tous les mois, les frères ont un jour de promenade. La possibilité de vivre le charisme cartusien dans la solitude de la cellule à la manière des pères ou en régime de frères laïcs pleinement intégrés à la vie du monastère révèle la souplesse d'une institution qui respecte les personnes et tient compte de la différence des psychologies humaines. Elle permet à chacun, selon ses aptitudes et attraits propres, de profiter de la grâce objective d'une famille religieuse aux frontières de l'anachorétisme et du cénobitisme.

---

[853] On ne peut parler des activités des moines chartreux dans le temps sans évoquer celle qui leur a donné une renommée allant bien au-delà de l'univers religieux, la marque d'une liqueur de même nom dont ils se transmettent la recette et le monopole depuis des siècles. L'austérité d'une vie de solitude totale et les exigences ascétiques de la contemplation ne nuisent en rien à l'esprit d'invention ni à la maîtrise d'une certaine connaissance du monde naturel.

En cellule comme dans le service extérieur de la communauté, le charisme cartusien entend conduire la personne humaine, selon sa subjectivité et ses dons, à la perfection de la charité qui reste le but ultime de toute institution de vie religieuse. L'important se situe à ce niveau dans la détermination et l'engagement personnel par rapport à l'option choisie ou encore au crédit que l'on accorde à l'une ou l'autre des deux options de vie dans une Chartreuse. L'une d'entre elles peut être vivement recommandée par le supérieur de la Chartreuse à un sujet, suite à un long discernement. Il n'est pas rare dans la Chartreuse qu'une personne commence sa vie religieuse comme moine vivant en cellule pour la poursuivre après discernement, parmi les religieux convers. La valeur d'une institution religieuse, si noble soit-elle, ne dépend pas de sa matérialité, mais du sens que la personne qui s'y engage lui donne[854].

L'Ordre de saint Bruno est toujours vivant et continue son témoignage de la primauté de Dieu sur toute chose et de la radicalité du don de soi qu'elle implique dans une vie de contemplation et de solitude. En 1984, l'Ordre célébré le 900e anniversaire de l'établissement de la Grande Chartreuse par saint Bruno et ses premiers compagnons. Cet Ordre compte aujourd'hui environ 370 moines répartis en cinq maisons de Chartreuses. Il existe 75 moniales vivant essentiellement en France, Italie et Espagne. Les maisons de moines se situent en Europe, aux Etats-Unis et en Amérique latine[855], cf. www.chartreux.org (consulté le 30.10.2014)

---

[854] Pour une étude de l'histoire de l'Ordre cartusien, nous renvoyons aux ouvrages de Pierre CHEVALIER, *Loménie de Brienne et l'Ordre monastique (1766-1789), Décadence monastique, réforme monastique, Commission des Réguliers*, Vrin, vol. 1, 1957 ; Jean Pierre ANIEL, *Les maisons des Chartreux : des origines à la Chartreuse de Pavie*, Genève, Librairie Droz, 1983 ; Dominique MIELLE DE BECDELIEVRE, Prêcher en silence : Enquête codicologique sur les manuscrits du XIIe siècle provenant de la Grande Chartreuse, Université de Saint-Etienne, 2004 ; Serge BRUNET, Dominique JULIA et Nicole LEMAITRE,*Montagnes sacrées d'Europe, Actes du Colloque Religion et Montagnes,* Tarbes, 2002, Publications de la Sorbonne, 2005 ; Nathalie NABERT, « *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique cartusienne », Actes du Colloque international de Paris* (ICP), 17 mars 2005, Beauchesne, 2005 ; Dominique DONADIEU-RIGAUT, *Penser en images les ordres religieux* (XIIe-XVe siècle), Ed. Quae, 2005 ; Thomas LIENHARD, « Construction de l'espace au Moyen-Âge », *Actes du Colloque de Mulhouse*, 2006, Publications de la Sorbonne, 2007 ; Dominique AUZIAS, Jean-Paul LABOURDETTE, *Autour de Toulouse* 2013-2014, Petit Futé, 2013.

[855] www.chartreux.org (consulté le 30.10.2014)

B. LE RAPPORT DE LA MONIALE CHARTREUSE A L'INSTITUTION CARTUSIENNE

Il existe aussi des religieuses chartreuses, bien moins connues que leurs frères chartreux, dont les origines remontent au XII^{e} siècle et qui font partie de plein droit de la famille cartusienne, même si les circonstances de leur fondation sont différentes de celles de la branche masculine. Leur première maison, Prébayon dans le Vaucluse, appartenait aux religieuses de saint Césaire d'Arles. Elles changèrent officiellement d'observance par la réception en 1145 des constitutions rédigées tout exprès pour moniales chartreuses par la volonté de saint Anthelme, prieur de la Chartreuse. Au départ, il n'était permis à aucun chartreux de se mettre au service des moniales de même ordre soit comme directeur soit comme administrateur. Cette tâche était plutôt laissée à certains clercs auxquels s'adjoignaient quelques pieux laïcs. Mais le lien des moniales à l'ordre cartusien a évolué au cours des siècles dans le sens d'une intégration plus grande dans l'institution masculine de l'ordre.

Au XIV^{e} siècle, on trouve des petites communautés de quelques clercs avec des frères convers auprès des monastères de moniales pour leur apporter une assistance spirituelle et matérielle. Jusque-là, les monastères de moniales n'avaient aucun représentant au chapitre général des chartreux devant lequel chaque prieure faisait profession d'obéissance. Il lui revenait ensuite d'exercer une supériorité immédiate et sans partage sur sa communauté, avec l'assistance du chapelain et des convers. Les statuts des Chapitres Généraux précisaient que la prieure n'était pas obligée de prendre l'avis des clercs, ni celui des convers.

Aux débuts de la branche féminine de l'ordre, la fonction de « vicaire » voulue par le chapitre général pour les monastères de femmes prit une trop grande place, parfois contestée par les religieuses. Constitué supérieur du personnel masculin attaché au service des moniales, le vicaire avait fini par avoir sur les religieuses tous les droits que les statuts accordaient au prieur sur les religieux, sauf l'administration du temporel qui restait aux religieuses. La législation pour les moniales et leur rapport à l'ordre des chartreux ont évolué constamment au cours de leur histoire, marquée par une volonté de leur reprise en main par le Saint-Siège et un effort constant d'intégration à la branche masculine. A la fin du XIII^{e} siècle, les moniales chartreuses sont soumises à une clôture absolue, par la Bulle de Boniface VIII de 1298. D'autres moniales que les chartreuses,

particulièrement les premières cisterciennes, étaient, elles aussi concernées au départ, par ces mêmes mesures disciplinaires. Par la suite, on s'efforcera de les légitimer en élaborant toute une « mystique de la clôture ». Les moniales chartreuses finirent par bénéficier du privilège de l'exemption, mai elles étaient placées sous la dépendance absolue des chartreux. Il y eut tout de même substitution réelle du gouvernement des femmes par un homme au gouvernement des femmes par elles-mêmes. Il fallut attendre les statuts du début du XX^{e} siècle, approuvés par la bulle *Umbratilem* de Pie XI pour que les moniales chartreuses retrouvent une certaine autonomie de gouvernement[856].

Le genre de vie d'une moniale chartreuse est substantiellement le même que celui d'un moine chartreux. Contrairement aux moines, les religieuses ne peuvent porter de cilice qu'avec une permission spéciale. Elles sont revêtues d'une robe de laine blanche et du scapulaire ou cuculle aux deux parties reliées par des bandes, symbole de la dépendance aux supérieurs, dépendance aussi étroite que celle des deux parties du scapulaire l'une à l'égard de l'autre par l'effet des bandes qui les relient. Par esprit de simplicité et de dépouillement, les statuts de la moniale chartreuse précisent de ne porter ni robes à traîne, *« ni tuniques à ouvertures et à manches peu correctes ».* La moniale chartreuse est soumise à une abstinence rigoureuse même en cas de maladie grave. Elle jouit pourtant du privilège de pouvoir être soignée à l'infirmerie, contrairement au chartreux qui doit être soigné dans sa cellule. Il y a encore une différence notable entre les moines et les moniales au niveau du service des repas. Alors que le moine chartreux mange la plupart du temps seul, en cellule, la religieuse chartreuse prend ses repas tous les jours avec ses sœurs dans le réfectoire commun. Tandis que les religieux ont une récréation par semaine, les moniales en ont une chaque jour. Le reste du temps, elles sont tenues au silence et demeurent chacune dans sa cellule. Si la prieure doit promettre obéissance au chapitre général pour elle-même et pour sa communauté, les moniales et les converses, elles, ne promettent obéissance qu'à la seule prieure du monastère, même si la profession est émise en présence de la prieure et du vicaire, avec référence explicite aux deux responsables.

La moniale chartreuse est tenue au même « *ordo liturgique* »et aux mêmes horaires que le chartreux. Les religieuses sont réparties en trois catégories : les

---

[856]D. L. RAY et Pierre MOUTON, *« Règle des moniales chartreuses »*, *in* Dictionnaire de droit canonique, *col*. 631-632.

moniales, les converses et les données. Les aspirantes qui aspirent au rang de moniale sont reçues au monastère avant d'avoir atteint leur vingt-huitième année. Le processus de formation comprend une année de postulat, suivie d'une année de noviciat au terme de laquelle la jeune femme peut émettre ses vœux temporaires pour une période de trois ans. Si elle est jugée apte, elle peut ensuite s'engager définitivement par des vœux solennels. Cet itinéraire de formation est couronné par la consécration des vierges que la moniale ne peut recevoir qu'à l'âge de 25 ans.

Les personnes destinées à devenir « *converses* » sont d'abord des « *données* ». On n'est admis à la donation qu'après un an de postulat et un an de noviciat. On reste ensuite un an dans l'état de « donnée ». Puis on commence le noviciat des converses qui dure un an et se termine par la profession.

Les converses sont chargées de soins matériels, mais les sœurs de chœur les secondent pour un certain nombre de services tel que la lessive…Ordinairement, les sœurs converses assistent à une partie de la prière de nuit, mais les jours de fête et le dimanche, elles participent aux offices dans leur intégralité.

La consécration des vierges pour une moniale chartreuse est particulière et diffère de celle que l'on trouve chez les bénédictines ou chez certaines cisterciennes. Elle exige normalement la virginité physique et si les signes de cette virginité physique ont disparu pour une raison ou une autre[857], la consécration pourrait tout de même avoir lieu moyennant une modification de la formule liturgique. Cette consécration est réservée à l'évêque qui l'administre selon le rituel pontifical romain prévu à cet effet avec l'imposition du voile, de l'anneau et de la couronne. Puis l'évêque lui remet les livres liturgiques, le tout accompagné de la formule requise[858]. L'évêque lui remet ensuite le manipule et enfin la croix. La moniale ne porte l'étole et le manipule que le jour de sa consécration, le cinquième anniversaire de cette consécration et le jour de sa mort. La remise du manipule est symbole du pouvoir de lire l'épitre à la messe, et celle de l'étole, le pouvoir de lire l'évangile. Mais elle ne peut lire l'évangile que pendant l'office, et non pendant la messe. Ces différents rites et insignes distinguent la consécration des chartreuses de cette d'autres ordres de moniales dans l'Église. Ainsi, cette consécration

[857] Une telle disparition peut même survenir à la suite d'une opération chirurgicale appliquée pour une raison de maladie chez la femme.
[858] *« Accipe librum ut incipiatis horas canonicas et legatis officium in ecclesiae ».*

« virginali-diaconissale »[859]rapproche les moniales chartreuses des diaconesses de la primitive Église, sans risque de confusion entre cette pratique du rituel cartusien et le diaconat masculin de caractère sacramentel.

C. LE RAPPORT DU CHARTREUX AU « *CODE PENAL* » DE L'INSTITUTION CARTUSIENNE

Le droit cartusien, comme nous l'avons vu avec le droit cistercien, comprend essentiellement deux sources : le Siège apostolique et les statuts du chapitre général. Le droit pénal chez les chartreux se ramène à différentes censures. Ici, il n'y a pas lieu de parler de péchés réservés ni de peines vindicatives, mais uniquement de censures. Celles-ci sont portées soit par les Souverains Pontifes, soit par les chapitres généraux. Elles sont « *latae sententiae » :*

> *« La première excommunication fut portée par Jules II en 1508 et confirmée par Innocent XII en 1698 contre les religieux coupables d'agissements contre l'unité de l'ordre. Cette censure est réservée au Souverain Pontife.*
>
> *La deuxième excommunication portée par Clément XI en 1712 contre ceux qui permettraient, même à un cardinal, l'usage de la viande à l'intérieur du monastère. Même réserve que la précédente.*
>
> *La troisième excommunication est portée par le Chapitre Général de 1879, confirmée par celui de 1930 contre tout prieur empruntant, pour lui ou pour sa maison, en une ou plusieurs fois, plus de 1000 franc-or, sans l'autorisation écrite du Révérend Père(prieur général).*
>
> *La quatrième excommunication est dirigée contre les diffamateurs anonymes de l'ordre ou de ses supérieurs majeurs (statuts de 1924).*
>
> *La cinquième excommunication est portée contre ceux qui essayeraient de détruire ou de changer la nature de l'ordre.*
>
> *La sixième excommunication est dirigée contre ceux qui négligeraient de dénoncer au Révérend Père ou au Chapitre Général ou au Chapitre de la province, ceux que visent les deux peines précédentes.*
>
> *La septième excommunication, réservée au prieur, atteint ceux qui auraient caché ou garder à l'insu du supérieur ou volé ou donné, échangé, aliéné de quelque façon que ce soit un objet d'une valeur supérieure à 10 francs-or et ne l'auraient pas avoué au prieur avant le Jeudi-Saint inclusivement. Le texte de cette menace d'excommunication est lu chaque année au chapitre le jour de Rameaux.*

---

[859] Cf. D. L. RAY et Pierre MOUTON, *op. cit.*.

La huitième excommunication est portée par le Chapitre Général de 1859, confirmée par celui de 1930 contre les violeurs du secret du définitoire ou de la Visite, qui n'auraient pas avoué, dans un mois leur faute au Révérend Père.

La neuvième excommunication frappe tout membre de l'ordre qui refuserait d'obéir au Chapitre Général.

La suspense« a divinis » est portée contre toute maison qui refuserait d'obéir au Chapitre Général ou essayerait de quitter l'ordre. La suspens« a celebratione missae » jusqu'au Chapitre Général suivant frappe tout prieur manifestement rebelle aux directives de ses supérieurs hiérarchiques dans le gouvernement de l'ordre tels que les Visiteurs canoniques ou encore le Prieur Général, appelé encore le « Révérend Père »[860].

Le génie propre de saint Bruno a consisté à mettre au point un nouveau style de vie contemplative en permettant aux hommes d'abord et aux femmes à leur suite de mener la vie érémitique dans une structure cénobitique. Dans une telle institution, l'ermite n'est pas complètement livré à lui-même en menant sa vie comme bon lui semble. Il se situe dès le départ comme membre d'une famille dont il reçoit le soutien spirituel et matériel et envers laquelle il a des devoirs, même si ces devoirs sont surtout d'ordre moral. Le moine chartreux est essentiellement utile à son institution par sa fidélité personnelle au style de vie solitaire voulu de son fondateur, tout orienté vers la quête exclusive de Dieu et qui, de ce fait, réduit la part, certes nécessaire à toute existence, des occupations et des préoccupations matérielles au strict minimum. Le moine chartreux n'est pourtant pas un oisif cynique et désabusé de la vie humaine. Il est d'abord membre d'une société et d'une communauté humaine dont il hérite les talents et les compétences qui peuvent se révéler très utiles à la vie de son institution. Mais le service concret et immédiat de sa communauté religieuse, qui va de soi dans la vocation des frères, ne devient possible pour le moine tenu à la cellule que par une demande expresse de son supérieur. Ainsi, les talents personnels spécifiques du moine chartreux trouvent leur unique espace d'expression dans l'obéissance religieuse.

Le genre de vie qui est propre au chartreux lui permet donc, moyennant l'épreuve du temps et de la persévérance dans le combat du désert, d'atteindre la fin spirituelle que sa règle lui propose. Une fin qui est en définitive celle de toute vie chrétienne : *« L'union à Dieu recherchée et réalisée jusqu'à la perfection de*

---

[860] Il s'agit bien d'un supérieur de monastère *« contumax in observando quod fuerit definitum a visitatoribus aut Rdo Patre finem discordiae inter domos imponentibus »* Dom Longin RAY, *in* Dictionnaire de droit canonique, t. 3, *col*. 658.

l'amour [861] ». L'originalité ici consiste dans le choix des moyens à mettre en œuvre pour atteindre cette finalité de la vie chrétienne. La vie de solitude radicale reste donc un moyen privilégié permettant au chartreux et à la chartreuse de progresser dans un dépouillement non seulement des biens de la terre, mais encore de sa propre vie, à travers un enfouissement volontaire de soi dans le mystère du Christ, lui, l'Idéal du chartreux, recherché inlassablement dans un élan de foi et d'amour[862]. Un tel dépouillement revêt une signification spirituelle de *« mort au vieil homme »* et d'une participation anticipée à la résurrection du Christ. Le rapport du religieux chartreux à son institution est foncièrement au service de cette rénovation spirituelle de sa personne, au moyen d'une vie vouée à l'écoute et à l'accueil de Dieu, dans sa cellule. Tous les exercices religieux vécus en cellule et ceux de la vie communautaire n'ont pas d'autre but que de disposer le moine chartreux à vivre une expérience contemplative, celle de l'union à Dieu et de la croissance dans la perfection de la charité.

La spiritualité cartusienne est largement tributaire de saint Jean Cassien qui lui-même a su recueillir l'héritage spirituel du monachisme oriental et l'a fait connaître en Occident. Nous retrouvons ainsi dans le monachisme cartusien, surtout avec Guigues I[er] et Guigue II le Chartreux, les grands thèmes classiques du monachisme oriental. A travers ses *Pensées* qu'il développe de façon didactique, Guigues I restitue l'élan et l'inspiration propres aux apophtegmes des Pères du désert. Ses *Meditationes* mettent également en valeur les grands thèmes spirituels chers aux anciens comme Evagre le Pontique, repris par Cassien. Il en va ainsi de *la pureté du cœur* et du *désir de Dieu*[863].

Le style de vie cartusien se veut une école de l'Évangile qui permet à celui ou à celle qui l'embrasse de tendre plus sûrement à cette plénitude de vie divine contenue en germe dans le sacrement du baptême. Enraciné dans la tradition religieuse de son institution, le chartreux ou la chartreuse (moniale) est un « signe », un « symbole » et une « prophétie » au cœur de la communion ecclésiale. L'un et l'autre rappellent aux baptisés la place primordiale de Dieu dans notre vie, mais aussi l'ultime vocation de la condition humaine : la contemplation de Dieu au sens radical de *« vision béatifique »*,

---

[861] Fin du Prologue des *Statuta.*

[862] Guigues II le Chartreux, *Lettre sur la vie contemplative* (L'échelle des moines), *Douze méditations*, Introduction et texte critique, Edmund COLLEDGE et James WALSH, Paris, Cerf, (*SC*, 163), 2001, p. 105.

[863] Guigues I [er] le Chartreux, *Les méditations* (Recueil des pensées), Introduction, texte critique et traduction par un chartreux, Paris, Cerf, (*SC*, n° 308), 2001, p. 59-61.

laquelle est associée au salut de l'homme. C'est par cet engagement personnel dans une vie de sainteté évangélique, à caractère prophétique et exemplaire, que l'institution cartusienne a partagé à sa manière le souffle de la réforme grégorienne, comme l'avaient fait le monachisme clunisien et la réforme cistercienne à leur âge d'or.

CONCLUSION DU CHAPITRE PREMIER

L'impulsion de la réforme grégorienne a trouvé son aboutissement dans le renouveau du cénobitisme au XI^{e} et XII^{e} siècle, d'abord avec Cluny, ensuite avec Cîteaux. Le renouveau érémitique avec l'expérience entre autres de saint Bruno y contribua aussi largement. Ce renouveau monastique était avant tout celui des institutions dont il fallait retrouver la fraîcheur et la vigueur originelles dans toute la mesure du possible et garantir en même temps leur mise en œuvre efficace par les personnes, moines et moniales qui ont librement fait choix d'un tel état de vie. La valeur propre, la cohérence et la solidité objective d'une institution monastique constituent des atouts non négligeables pour la qualité du rapport *personne- institution.* Autrement dit, la fidélité subjective, née de l'engagement individuel, s'enracine et s'épanouit dans une fidélité objective, fondée sur la fiabilité de l'institution elle-même. Si le monachisme clunisien s'est éteint avec la Révolution de 1789, le monachisme cistercien a pu quant à lui, renaître de ses cendres et se perpétuer jusqu'à nos jours. Nous avons là un exemple particulièrement intéressant d'un charisme monastique qui a su traverser les houles tumultueuses de l'histoire des institutions religieuses en Occident et qui offre matière à réfléchir. Nous pensons que cette pérennité de l'institution cistercienne, porteuse elle-même d'un charisme spécifique, est le résultat d'une anthropologie réaliste, positive et dynamique. La personne humaine est ici considérée dans toutes ses potentialités naturelles et spirituelles, sollicitée à partir d'elles pour trouver en chaque situation une réponse aussi responsable que créatrice et tendre vers son idéal spirituel qui est son horizon d'accomplissement plénier. L'idéal spirituel dans l'Institution cistercienne se décline selon les catégories conceptuelles de la théologie et la spiritualité chrétiennes : *« communion au Christ, Royaume, Vie Éternelle* ». Cette Institution fait preuve, selon nous, tout au long de son histoire, d'un souci permanent d'authenticité et de fidélité au charisme originel. L'Institution cistercienne articule l'idéal spirituel ou la *« quête du Royaume* »à une prise en compte permanente du réel.

L'une des grandes caractéristiques de la Réforme cistercienne, est son anthropologie positive, réaliste et foncièrement biblique. Dans la vie monastique cistercienne, La personne humaine est appréhendée dans toutes ses dimensions, psychologiques, physiques, spirituelles et morales. Toutes ces dimensions de l'être sont mobilisées dans la quête spirituelle de Dieu au sein d'une communauté fraternelle que

chacun est appelé à construire par le don de soi-même et un effort constant et concret de conversion à l'Évangile. Ainsi, le succès du charisme cistercien dans le temps est dû en grande partie à la justesse de l'équilibre du rapport de la personne à la communauté, du singulier à l'universel traduit sous la forme de « *l'unité et du pluralisme* »[864] Le Chapitre Général de 1969 marque un seuil capital de la prise de conscience de tout l'Ordre de concilier de manière pastorale et juridique ce qui relève du particulier et ce qui est de caractère universel dans la préservation et la rénovation du charisme monastique cistercien :

> *« A défaut d'une législation précise prévoyant tous les détails de notre vie, il devenait beaucoup plus important de trouver personnellement un équilibre entre un silence priant et un dialogue charitable, entre une solitude authentique et un partage spirituel, entre les exigences d'une ascèse vraie et la nécessité d'un véritable développement humain, entre une obéissance sans compromis et les exigences de la coresponsabilité* »[865]

Ce double mouvement se retrouve dans la teneur des dernières constitutions des moines et des moniales de *l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance(O.C.S.O.).La Constitution 14pour les moines* est essentielle, déjà dans son intitulé : « *De communitatis unitate et pluriformitate* ». La communauté y est présentée comme formant un seul corps dans le Christ. Nous retrouvons ici la nature ecclésiale de la communauté et la valeur spécifique du rapport qui unit chaque membre à la personne du Christ. Un rapport vertical et théologal qui fonde le rapport de type horizontal des frères entre eux. La constitution rappelle ensuite que chacun des membres de la communauté a

---

[864] Cf. Compte rendu des séances du Chapitre Général Spécial de 1969, p. 42-44. Au point de départ, le Chapitre Général s'était penché sur la question de « *l'unité et du pluralisme* » pour répondre au besoin qui se manifestait, suite au Concile Vatican II, de rénover la vie religieuse dans tous les instituts, sous l'impulsion du Décret conciliaire« *Perfectae Caritatis* ». Il s'agissait avant tout, de faire reconnaître la juste et légitime autonomie de l'abbaye locale au cœur de la structure juridique de l'Ordre dont la tendance portait, depuis l'union des trois « Congrégations trappistes » presque exclusivement sur l'unité. Le travail de renouveau devait partir de la communauté monastique locale et le préalable était la capacité de dialogue en communauté. Seule une communauté consciente d'elle-même et de sa responsabilité au sein de l'Ordre était à même d'opérer un discernement salutaire entre les valeurs monastiques fondamentales et les usages monastiques secondaires, sans grande incidence sur la nature et l'identité de la vie monastique. Or, l'un des capitulant à ce Chapitre Général de 1969, le Père Abbé de l'Abbaye de Zundert (Pays Bas) fit observer à ses paires que *« dans le passé, on a rencontré dans les monastères le danger de l'infantilisme et de la médiocrité et d'autre part, celui d'une vie sur un plan trop individualiste »*. Puisque le charisme cistercien s'incarne et se donne à voir dans la communauté monastique locale, tout ce qu'on peut dire de la communauté dans son ensemble, vaut aussi, toute proportion gardée, pour la personne individuelle. La reconnaissance de l'autonomie communautaire ou individuelle n'est pas nécessairement le contraire de l'unité, elle contribue plutôt, pensons-nous, à la communion et l'enrichit par cette alliance féconde du singulier et du pluriel.

[865] Cf *Compte rendu des séances du Chapitre Général* (O.C.S.O.), Rome, 28 avril 1971, p. 60.

reçu « des dons spirituels selon la grâce multiforme de Dieu ». Ainsi doté, chacun a pour tâche fondamentale de travailler à l'édification de la communauté fraternelle. Le rapport de la personne à l'institution se vit donc essentiellement sous l'angle de l'édification de la « *Communauté-Église* » qu'est le monastère. Le rapport intime entre la nature du charisme cistercien et le mystère de l'Église explique en grande partie le souci d'unité et de communion qui s'inscrit dans la structure juridique de cet ordre monastique, et aussi dans les rapports que les communautés doivent entretenir les unes vis-à-vis des autres. Un souci déjà présent dans l'acte d'union des trois Congrégations Trappistes à la fin du XIX[e] siècle, par un décret du pape Léon XIII confirmant la nouvelle organisation des Trappistes en un seul ordre sous le titre officiel de *l'Ordre des Cisterciens Réformés de Notre-Dame de la Trappe*[866].

C'est dans le cadre psycho-spirituel de la communion fraternelle que la relation personne-institution peut se vivre de manière féconde et significative, entreprise qui ne peut être menée à bien qu'à la condition que la personne soit reconnue et respectée dans sa dignité singulière, de manière à favoriser sa pleine croissance individuelle tant humaine que spirituelle. Cela relève précisément de la sollicitude pastorale de l'abbé. La connaissance dont celui-ci a des membres de sa communauté et la discrétion dont il fait preuve pour accompagner chacun et l'aider à donner le meilleur de lui-même à la communauté sont autant de conditions de la réussite du rapport personne-institution dans la vie monastique cistercienne.

Le rapport du moine ou de la moniale à l'institution cistercienne n'est utile et porteur de vie pour soi-même et pour d'autres que si la personne est suffisamment adulte et mature, ayant une connaissance objective d'elle-même et une perception juste de l'institution où elle est engagée. Sinon, cette relation serait court-circuitée par la tendance à l'individualisme ou par une personnalité non affermie. Pour prévenir de telles situations, Dom Bernardo OLIVERA, ancien abbé général des Cisterciens-Trappistes recommande de :

> « *Souligner l'aspect objectif du charisme cistercien à qui est enclin à l'individualisme et à l'auto-affirmation. Et au contraire, à qui est enclin au*

---

[866] Cf. *l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance au vingtième siècle, de 1892 à la conclusion du Concile Vatican II,* ouvrage hors commerce, Présentation par Dom Bernardo OLIVERA, Abbé Général, tome I, Rome 2008, p. 17.

conformisme ou à l'adaptation, lui rappeler qu'il pourra difficilement construire une identité charismatique, s'il ne tient pas compte de son identité humaine, identité qui doit être reconnue, valorisée et affirmée » [867]

Cette anthropologie cistercienne n'est d'ailleurs pas un simple legs spirituel perdu dans les méandres mouvementés de l'histoire de la vie religieuse. Elle s'est plutôt maintenue et affermie au cours du temps et trouve encore à s'exprimer dans les formes nouvelles qui rejoignent l'homme et la femme modernes, mieux perçus dans leur identité de personne humaine créée à « *l'image et à la ressemblance de Dieu* », douée de volonté, de liberté. L'anthropologie cistercienne s'exprime à travers cette relation de la personne individuelle à l'institution monastique par le biais de cet engagement à la fois spirituel et juridique qu'est la profession, assumée librement et vécue dans une responsabilité et une fidélité qui durent toute la vie.

L'enjeu de la profession n'est autre que la mise en œuvre intégrale et authentique de la Règle de saint Benoît, qui concentre l'essentiel de l'institution monastique. C'est l'observance quotidienne de cette règle à travers les exigences de l'obéissance, de l'humilité, du service fraternel et de la charité qui fonde le rapport du moine à l'institution et permet d'en mesurer la pertinence. L'objectif de ce rapport à l'institution est la croissance dans la charité évangélique, aussi bien pour la personne individuelle que pour la communauté fraternelle dont elle est membre de plein droit, servante, mais aussi bénéficière. Entre personne et institution existe un lien de responsabilité et d'édification réciproque.

L'expérience de saint Bruno, aussi bien à la Chartreuse en France qu'au sud de l'Italie où il acheva sa vie terrestre met en lumière l'étonnante originalité du mouvement monastique, sa capacité à tenir à la fois son intuition originelle dans sa dimension solitaire et érémitique et son adaptabilité constante et illimitée aux aspirations nouvelles venant des personnes, de l'Église en tant qu'institution ou même des changements de mentalités, signes de l'évolution constante des civilisations et des sociétés. L'exemple de saint Bruno comme celui de saint Jean Gualbert montre qu'une forte aspiration à l'Absolu et un désir de perfection personnelle peut donner naissance à une nouvelle institution religieuse ordonnée expressément pour répondre à cette fin. Les institutions

---

[867] *Conférence de l'abbé général in Compte rendu des séances des Chapitres Généraux des Abbés et des Abbesses, Rome,* du 4-24 septembre 2002, p. 324.

religieuses plus récentes sont essentiellement modelées sur l'expérience première du fondateur, traduite en langage juridique et servant de référence morale. Une règle écrite par le fondateur lui-même ou par un de ses proches collaborateurs ainsi que les constitutions ultérieures ne remplacent et ne suppriment pas cette référence fondamentale de la postérité à la figure du fondateur. Elles complètent et confirment cette référence. Le génie de saint Bruno a été de relever ce qui fait l'âme de l'expérience monastique de toujours : la contemplation comme quête absolue de la présence de Dieu pour en faire la priorité et la raison d'être de son institution à laquelle il donna aussi une dimension communautaire et ecclésiale. Nous retrouvons chez lui la double préoccupation présente chez tous les grands fondateurs : le désir de perfection évangélique individuelle comprise comme une quête de salut et de vie en plénitude, et aussi une volonté de sollicitude fraternelle, un souci du salut d'autres personnes. Le salut chrétien se reçoit en communauté parce qu'il est proposé à tous, son essence est universelle.

La période qui va du XIII^{e} au XIV^{e} siècle sera surtout marquée par l'émergence et l'activité des ordres mendiants : les franciscains et les dominicains dont le charisme et l'action ont épousé au mieux les attentes de leur époque et les aspirations nouvelles de l'Église en cette période. Par le fait même, la question du rapport de la personne à l'institution s'envisageait sous de nouvelles formes. De la stabilité physique et géographique, accompagnée du souci d'exactitude dans l'observance de la règle de vie, le rapport à l'institution va désormais évoluer dans le sens d'une fidélité réfléchie de la personne du religieux à la mission de l'Église. Une Église perçue comme le lieu d'enracinement et de référence ultime de la multitude des institutions religieuses. Examinons de quelle manière le rapport de la personne à l'institution s'articule dans ces nouveaux ordres religieux.

CHAPITRE DEUXIEME

LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION AU TEMPS DE L'ÉMERGENCE DES ORDRES MENDIANTS ET SON MAINTIEN PROBLEMATIQUE DANS LA CRISE SOCIALE DE L'EUROPE (XIII^{e}-XVI^{e} SIECLE)

Le XIII^{e} siècle s'est caractérisé par de profondes mutations socioculturelles en Europe occidentale tout particulièrement. Ce fut le temps de la mise en place d'une nouvelle société fondée sur des échanges commerciaux, l'accroissement de la richesse et le développement des villes. Ces transformations eurent des répercussions sur les idées et sur le rapport des gens aux institutions civiles et religieuses. Dans un tel contexte social, le rapport à l'autorité se transformait progressivement en une dynamique de mise en examen, de réévaluation et de contestation.

Dans cette Europe du XIII^{e} siècle où l'Église est présente dans toutes les couches de la société, grâce à la variété et à l'influence de ses institutions et à sa volonté de réforme, les inégalités et les injustices restent persistantes. Le scandaleux clivage entre riches et pauvres qu'on observe partout dans la société se retrouve en fin de compte au sein de l'institution ecclésiale elle-même. L'opulence arrogante du haut clergé côtoie souvent l'indigence d'un bas clergé croupissant dans la misère matérielle et morale.[868]Cette période voit ainsi naître plusieurs mouvements contestataires ayant pour trait commun la profession de la pauvreté volontaire. Le désir de ces mouvements est de lutter contre l'enlisement de l'Église dans les richesses matérielles et de l'amener ainsi à se réformer. Mais l'effort de ces mouvements, quelles que fussent leurs dénominations, se solda par un échec dû en bonne partie à leur intransigeance qui les poussait aux franges de l'institution ecclésiale[869]. C'est dans ce contexte de grandes mutations et d'interrogations fondamentales que naquirent saint Dominique et saint François d'Assise qui, en des lieux géographiques différents, s'inscrivent tous les deux dans le même courant du retour aux sources de l'Évangile, mais dont l'inspiration

---

[868] Michel ROQUEBERT*, saint Dominique, la légende noire*, Perrin 2003, p. 26.

[869] Ce fut le cas des mouvements sectaires albigeois, cathares et vaudois qui le plus souvent, partaient d'une bonne intention de revenir à une vie plus pauvre et authentiquement évangélique et finissaient par sortir du droit chemin par suite d'un radicalisme étroit et intransigeant. *Ibid.*, p. 32 et 34.

charismatique saura se mettre en accord et au service de l'institution ecclésiale, afin de l'amener à un réel renouveau de sa doctrine et surtout de son témoignage évangélique, lié à sa mission dans le monde. A travers ces deux témoins, l'institution de la vie religieuse va connaître, dès le XIII^{e} siècle, une transformation interne notoire en Occident. C'est dans l'intuition spirituelle originelle de l'un et de l'autre de ces deux témoins qu'il nous faut aller puiser pour mettre en lumière le rapport personne-institution dans les ordres mendiants. Saint Dominique et saint François représentent une nouvelle étape de la vie religieuse dans son développement historique, même s'ils ne furent pas les seuls au XIII^{e} siècle à témoigner de cette nouvelle manière de comprendre et de vivre l'Évangile.

Nous avons choisi de privilégier l'ordre des « *Frères Prêcheurs* » et celui des « *Frères Mineurs* » dans notre analyse ; l'un et l'autre nous paraissent en effet très représentatifs de ce renouveau de la vie religieuse tout au long du XIII^{e} siècle. La dynamique que ces deux ordres religieux mettent en place dans le rapport de la personne à l'institution a en quelque sorte valeur de modèle et se retrouve pour l'essentiel dans les autres ordres religieux qui se développent au cours de la même période tels que les chanoines de saint Augustin ou encore l'ordre du Carmel[870].

I. LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS L'ORDRE DES *« FRERES PRÊCHEURS »*.

Nés à une époque marquée par la crise spirituelle et un immense désir populaire de retrouver la vérité de l'Évangile ainsi qu'un rapport vivant et authentique à la Parole de Dieu, les deux ordres mendiants les plus significatifs du XIII^{e} siècle, les Dominicains et les Franciscains impriment une nouvelle dynamique au rapport *personne-institution* Ces nouveaux religieux se situaient davantage dans la perspective de la mission officielle de l'Église, celle de l'Évangélisation des couches populaires touchées par l'ignorance religieuse et par les courants spirituels marginaux qui semaient les divisions et les désordres dans de larges franges de l'Église. Le rapport *personne-institution* dans ces ordres se trouvait enrichi par une attitude de fidélité et de disponibilité à l'égard de

[870] Nous avons déjà étudié assez longuement la Règle de saint Augustin en traitant de la contribution des «Pères occidentaux» dans la mise en place du cénobitisme au IV^{e} et V^{e} siècle (cf. Chapitre 2 de la Première Partie). Pour ce qui est du Carmel, nous en réservons l'étude au moment où nous parlerons de l'impact de la réforme tridentine dans les ordres religieux et de ses conséquences dans le rapport personne-institution.

l'autorité suprême de l'Église, avec un souci renouvelé de la part des fondateurs, Dominique et François, de mieux correspondre aux exigences évangéliques surtout celles de la *pauvreté* et de la *charité chrétienne* afin de devenir des évangélisateurs crédibles et efficaces auprès de leurs frères et sœurs. Les institutions des ordres mendiants mises en place postérieurement se donnaient pour but de poursuivre ces intuitions spirituelles fondatrices en mettant en avant *l'idéal de la fraternité* de toutes les personnes qui recevraient le même appel dans l'Église, à travers le temps et l'espace.

A. LA GENESE DE L'ŒUVRE DE SAINT DOMINIQUE

Dominique naît en Espagne vers 1170 d'une famille aisée. Il s'adonne à l'étude de la théologie et de la philosophie à Palencia. A l'âge de 25 ans, il devient chanoine régulier au chapitre d'Osma. Il se distingue dans son ordre par sa ferveur pour la prédication et le rayonnement spirituel de sa vie. Sa discrétion, l'un des traits distinctifs de sa vie, s'exprime sous la forme de l'humilité et de la dépossession en toute chose.[871] Son témoignage fait de lui le modèle vivant de la sainteté évangélique. Il rencontre des cathares et des albigeois, et prend conscience de l'influence de leur action sur la paix et l'unité dans l'Église. Dominique se rend bien compte que tous ces mouvements de réforme non contrôlés sont autant de symptômes de la crise qui secoue une Église engluée dans de graves contradictions, la corruption morale et la richesse. Pour lutter contre de tels maux, Dominique choisit la prédication, l'exemple d'une vie humble fondée sur la pauvreté volontaire et la mendicité et une vie d'étude approfondie de la Parole de Dieu. L'élément créateur dans la psychologie de Dominique fondateur, autrement dit, son génie charismatique a consisté dans une reprise originale du thème évangélique de l'imitation des apôtres accompagnée d'une volonté tenace de mieux rejoindre l'intégrité de cet idéal tant pour lui-même que pour ses disciples de première heure. En méditant l'Écriture et les paroles de Jésus aux apôtres, les religieux mendiants avaient le moyen de renouveler sans cesse l'inspiration qui faisait l'unité de chacun des six éléments fondamentaux de leur genre de vie : l'unanimité fraternelle, la pauvreté poussée jusqu'à l'abandon quotidien à la Providence, la prière commune et publique, une intense prière privée, l'itinérance infatigable, la prédication évangélique du salut[872].

---

[871] Guy-Thomas BEDOUELLE, *Dominique, ou la grâce de la parole*, Paris, Cerf, 2015, p. 78.
[872] Humbert-Marie VICAIRE, *L'imitation des apôtres*, Paris, Cerf, 1963, p. 86.

Avec l'aide de Foulque, évêque de Toulouse, et surtout du pape Honorius III, il fonde l'ordre des prêcheurs en 1216. Dominique meurt à Bologne le 6 août 1221.

Sans avoir écrit de Règle propre durant sa vie, saint Dominique a eu le temps de doter son charisme d'une structure fondamentale et de mettre en lumière les composantes essentielles par lesquelles devaient s'exprimer et se maintenir l'intuition spirituelle de cette nouvelle famille religieuse[873]. Dans la vie de Dominique, se vérifie cette tension qu'expérimentent les fondateurs (tel fut le cas de saint François d'Assise), entre l'autorité charismatique et un effacement volontaire, un retrait parfois imposé par les hommes ou les circonstances[874] Le chapitre général de Bologne de 1220 eut ainsi un caractère fondateur du nouvel ordre. La famille des prêcheurs avait à sa tête un « Maître Général » auquel tous les frères devaient se soumettre. Le chapitre devait se réunir tous les ans à l'instar du chapitre général de Cîteaux. Le chapitre général des frères prêcheurs était doté d'un pouvoir judiciaire dont relevaient tous les membres de l'ordre. La règle de ces religieux n'était autre que celle des chanoines de saint Augustin. L'ordre ne devait avoir ni revenus, ni propriétés et il devait pratiquer la mendicité conventuelle. Seule était admise la possession du couvent par la communauté et la possession des livres par les frères. Chaque couvent devait se constituer en maison d'études bibliques et théologiques. Dès les premières générations, les frères étaient bien formés et se fixaient habituellement dans les villes universitaires comme Bologne, Paris, Toulouse, Oxford, Cologne où la qualité de leur enseignement leur donnait droit aux chaires des facultés.

Le rapport du religieux dominicain à son institution se caractérise par l'exigence d'une grande fraternité en communauté, une vie spirituelle fondée sur la liturgie et la méditation, le devoir de prêcher la Parole de Dieu préalablement méditée et enfin la pauvreté volontaire, vécue sous la forme de la « mendicité ». Le rapport du Frère Prêcheur à l'institution se nourrit et se vérifie dans à partir de l'élan évangélique et charismatique qui a animé l'engagement apostolique de Dominique sa vie durant, à savoir la recherche de Dieu, la consécration à la prédication de l'Évangile, l'abandon

---

[873] « *Ordo noster specialiter ab praedicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse* ».Cette citation du Prologue des *Constitutions primitives* traduit nettement l'intuition originelle du fondateur de se livrer lui-même ainsi que ses compagnons à la prédication de l'Évangile pour le salut des âmes. C'est ce souci du salut de tous qui faisait s'écrier Dominique dans sa prière : « *Seigneur, qu'adviendra-t-il des pécheurs » ?*

[874] Guy-Thomas BEDOUELLE, *Dominique ou la grâce de la parole*, *op. cit.,* p. 77.

quotidien à la Providence, l'attachement au Christ par la mission de l'Église, la communion fraternelle dans la charité et la prière publique[875].

Située dans le contexte socio-ecclésial du XIII[e] siècle, la pauvreté volontaire était comprise, tant par saint Dominique que par saint François d'Assise, son émule dans la vie spirituelle, comme une remise radicale des personnes et de l'institution religieuse entre les mains de la Divine Providence. La mendicité volontaire était surtout un témoignage évangélique convaincant pour ramener à une vie chrétienne authentique ceux qui s'étaient éloignés de l'orthodoxie, scandalisés par l'enrichissement de l'Église auquel finissait par succomber l'une ou l'autre réforme religieuse.

L'autorité de l'Église en la personne du Pape Honorius III assuma si pleinement ce choix de la mendicité volontaire qu'elle adressa une bulle célèbre dite de *«mendicité»* aux prêcheurs de Paris le 11 novembre 1219 :

> « *Honorius, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, à ses chers fils, le prieur et les frères de l'ordre des prêcheurs, salut et bénédiction apostolique… Puisque, animés par l'ardeur de l'Esprit, vous vous êtes débarrassés du fardeau des biens de ce monde et que vous êtes engagés dans la propagation de l'Évangile, vous avez décidé d'accomplir le ministère de la prédication dans l'abjection de la pauvreté volontaire, vous exposant pour le salut des autres, à beaucoup de peines et de périls, nous espérons que votre travail rapportera beaucoup de fruit. C'est pourquoi, voulant vous conforter dans votre salutaire dessein, nous vous imposons pour rémission de vos péchés, les privations et les épreuves que vous allez endurer dans l'exercice de votre ministère »*[876].

Saint Dominique a donc réussi, avant de mourir, à élaborer un nouveau modèle de vie religieuse légué en héritage à sa postérité. Ainsi, l'ordre des frères prêcheurs se présente comme une communauté fraternelle menant la plus stricte vie commune fondamentalement évangélique. L'exigence de partage et de communion fraternelle est au centre de cette vie : même lieu, prière commune, chapitres obligatoires, élections à tous les niveaux[877]. Saint Dominique fonde le zèle de sa prédication et celui de ses frères après lui sur une vie d'austérité qui rappelle à bien des égards celles des grands ordres monastiques qui l'ont précédé et qu'il a fréquentés de son vivant. Le nouvel ordre prend donc en compte le dépouillement, les jeûnes, ainsi que les veilles. Pourtant,

---

[875] Voir Marie-Humbert VICAIRE, *Dominique et ses prêcheurs*, Paris, Cerf, 1979, p. 169.
[876] Michel ROQUEBERT, *saint Dominique, la légende noire*, *op. cit.,* p. 275.
[877] Guy BEDOUELLE et Alain QUILICI, *Les frères prêcheurs, autrement dits Dominicains*, Paris, Fayard, 1997, p. 51.

saint Dominique opère un déplacement d'orientation religieuse importante, de l'exigence de solitude et de vie au désert qui caractérise le monachisme traditionnel au souci primordial de l'évangélisation des populations urbaines en croissance en Europe au XIII^{e} siècle :

> *« Durant son long séjour dans les régions cathares, Dominique a acquis la certitude que, sans un fort témoignage de vie fraternelle, de réelle pauvreté, d'obéissance et de prière constante, l'annonce de l'Évangile ne saurait avoir la moindre chance de toucher les cœurs. Sa préoccupation n'est pas d'efficacité, mais de vérité »*[878].

La relation de la personne à l'institution dans la famille dominicaine et nécessairement marquée par ces deux éléments imbriqués l'un dans l'autre : la vie fraternelle et la prédication qui constituent le noyau et le cœur du charisme dominicain. Saint Dominique plaçait le zèle pour la prédication au dessus de toute autre préoccupation. C'est lui qui devait caractériser les membres de sa nouvelle famille religieuse et manifester la nature de leur rapport à cette même famille. Ces nouveaux religieux devaient s'adonner avec ardeur à la prédication en laissant de côté tout souci pour que, dans une liberté plus grande, ils soient mieux en mesure de remplir le ministère spirituel qu'on leur a confié. Le prédicateur ne devait être distrait de sa charge par aucune responsabilité ou administration, temporelle, judiciaire et même ecclésiastique[879] Certes, la mise en œuvre de ce charisme varie dans chaque structure institutionnelle d'appartenance à l'ordre. C'est ici que s'exprime la grande diversité d'expressions d'un charisme évangélique très riche entre les frères, les moniales et tout une pléiade de congrégations et instituts plus ou moins reliés à l'ordre dominicain.

B. LE RAPPORT DE LA PERSONNE A LA COMMUNAUTE FRATERNELLE DANS L'ORDRE DOMINICAIN

Les exigences de fond, qui éclairent et donnent sens au rapport du religieux ou de la religieuse dominicaine à sa communauté, sont celles de la Règle de saint Augustin qui a mis au point ce rapport pour les communautés qu'il a fondées au V^{e} siècle. En assumant cette règle en son temps, saint Dominique manifestait la permanence, la

---

[878] *Ibidem.*
[879] Cf.Humbert-Marie VICAIRE, *Histoire de saint Dominique*, Paris, Cerf, 2004, p. 310-311.

stabilité de l'essence de la vie religieuse. Ainsi, la relation du frère prêcheur à son institution se caractérise avant tout par l'exigence de la charité évangélique, exprimée dans la fraternité, la recherche de la vérité, le sens du service, de la collaboration et du don de soi, lequel va de pair avec l'obéissance et le renoncement à soi-même.

L'appartenance à la communauté engage la vie du frère ou de la sœur à tous les niveaux. Cette appartenance est fondée sur le partage effectif et quotidien de la vie des autres membres de la famille avec lesquels le religieux ou la religieuse fait communauté sous le modèle de la *«communauté chrétienne»* primitive de Jérusalem[880]. Les Constitutions Primitives des prêcheurs fortement inspirées de la règle augustinienne, tracent dès le prologue, le sens de l'engagement qui relie le religieux à sa nouvelle famille :

> *« Puisque la Règle nous fait précepte de n'avoir qu'un cœur et qu'une âme dans le Seigneur, il est juste que vivant sous la même Règle, liés dans le vœu de la même profession, nous nous trouvions également unanimes dans l'observance de la religion canoniale, en sorte que l'unité que nous devons conserver dans nos cœurs, soit réchauffée et représentée au dehors par l'uniformité de nos mœurs »*[881].

Le prêcheur entretient un rapport d'artisan de l'unité dans la charité vis-à-vis de sa communauté. Cette charité est au fondement de la vie dominicaine comme elle l'est de toute vie chrétienne. La règle de saint Augustin s'ouvre d'ailleurs par le rappel de cette loi fondamentale[882]. Parce qu'elle lie ensemble l'amour de Dieu et l'amour du prochain, cette charité soulignée dans le prologue de la règle augustinienne a une influence positive sur la transformation et la croissance spirituelle du frère prêcheur qui la vit et sur les personnes avec qui il partage la vie communautaire, et enfin sur celles qui écoutent ses paroles et son enseignement. Cette charité est le lien vital et nourricier qui donne au rapport *personne-institution* son sens et sa fécondité :

> « *Il est évident que l'un et l'autre précepte de la charité s'appliquent au prêcheur. Il doit se soucier de lui-même et des autres. Il doit s'adonner à la vie active et à la vie contemplative, rechercher la gloire de Dieu et le salut du*

---

[880] *Act* (2, 44 ; 4,32-35).
[881] Texte cité par sœur Marie-Ancilla dans son ouvrage *Dominique et Augustin*, Éd. Saint Augustin, 2010, p.38.
[882] *«Avant tout, frères très chers, aimons Dieu, aimons ensuite le prochain* Mt (22, 37-40) : *ce sont les commandements qui nous sont donnés en premier »* (Règle de saint Augustin, prologue).

prochain, prêcher non seulement aux autres, mais à lui-même, et prêcher l'un et l'autre commandement d'une manière spéciale »[883].

Le rapport à la communauté fraternelle peut se révéler au quotidien une ascèse exigeante que la personne du religieux doit assumer avec un souci d'authenticité par rapport à soi-même et de vérité à l'égard des autres. Il doit se prêter sans faux fuyant aux réunions communautaires régulières ou chapitres, car ici, plus que partout ailleurs, se vérifie le vieil adage : *« Ce qui doit être vécu par tous, doit être décidé par tous »*.La quête laborieuse de l'unanimité qui est ici un horizon et un idéal, n'est jamais pleinement atteinte, mais doit toujours être désirée et recherchée. Elle suppose un certain renoncement à soi et une réelle aptitude à s'ouvrir à l'altérité. Une telle ouverture se caractérise par des attitudes concrètes et habituelles chez le prêcheur, dans son rapport à la communauté. Nous avons déjà souligné le sens de la collaboration dont le religieux dominicain doit faire preuve dans son rapport à ses frères en communauté, mais il y a encore d'autres exigences qu'il ne peut négliger sans dommage dans son rapport à l'institution religieuse qui est la sienne. Il en est ainsi de la mise en commun des biens, matériels, spirituels et intellectuels, de la recherche du bien commun. La mise en commun des ressources apparaît dès le départ comme une préparation de la personne et de l'ensemble de la communauté à la béatitude éternelle qui est l'horizon spirituel de la famille religieuse dominicaine comme de toutes les autres. Les témoins des premières générations dominicaines, tel que Humbert de Romans, insistent sur cette dimension du charisme dominicain :

« *Dans l'état de la gloire future, tout sera commun…Donc, puisqu'on ne peut recevoir ou retrouver d'état naturel meilleur que celui de la nature avant le péché, ni de meilleur état de grâce que l'état premier, ni de meilleur état de gloire que celui de la gloire future, qu'il est heureux ce statut qui anticipe de tels états de nature, de grâce et de gloire »*[884].

Quant à la recherche et à la mise en œuvre du bien commun, qui tient une place essentielle dans la Règle de saint Augustin[885], elle-même fondée sur l'Écriture Sainte[886],

---

[883] Humbert de ROMANS, *Commentaire de la Règle de saint Augustin*, VIII, cité par sœur Marie-Ancilla dans son ouvrage sub-mentionné. P. 45.
[884] Commentaire de Humbert de ROMANS *sur la Règle de saint Augustin*, cité par sœur Marie Ancilla dans son ouvrage *Dominique et Augustin*, *op. cit*., p. 65.
[885] Cf. Règle de saint Augustin, V, 2.
[886] Saint Augustin s'inspire de la *première lettre de saint Paul aux Corinthiens*, tout particulièrement des Chapitres 10 et 13, pour formuler son enseignement sur la recherche du bien commun parmi ceux qui partagent la vie commune. Cette exigence permet au religieux de mettre en acte le premier et le deuxième

c'est déjà une réalisation de la perfection évangélique dans l'aujourd'hui de l'expérience de vie communautaire. Cette recherche du bien commun est la condition de l'unanimité au sein de la communauté religieuse[887]. La recherche du bien commun est chez la personne religieuse, engagée dans une communauté de partage et de vie, un bon *« habitus* », une disposition morale positive, une vertu qui s'oppose *de facto* au vice de propriété, de volonté propre et d'avarice, pourfendu par saint Augustin lui-même[888] et par toute la tradition cénobitique postérieure. Toutes ces attitudes qui animent le religieux dominicain dans son rapport à la communauté : le souci de mise en commun des biens, la recherche de l'unanimité, le sens de la collaboration et poursuite du bien commun, autant d'expressions concrètes d'une vie de charité évangélique, ne prennent véritablement sens pour le religieux et pour la communauté qu'une fois le lien fraternel et institutionnel de la profession mis en place. Ici encore, se révèle une certaine constance dans la conception même de l'essence de la consécration religieuse et l'évolution historique de cette conception, depuis les grands législateurs du cénobitisme jusqu'à l'émergence des ordres mendiants, le renouveau et la réforme des ordres canoniaux. Le lien juridique et spirituel de la profession monastique et religieuse reste la référence objective et existentielle qui fonde et justifie le rapport du religieux à son institution. La solidité de ce lien est déjà perceptible dans la Règle de saint Basile. La gravité et la solennité de cet engagement deviennent clairement manifestes dans la législation de la règle du «Maître» et surtout dans celle de saint Benoît[889].

Commandements du Décalogue, mieux, de reproduire l'exemple même de Jésus qui s'est décentré de lui-même (thème théologique de *Philippiens, 2*) dans son service d'obéissance jusqu'à la mort. Démarche qui traduit la quête absolue de Jésus pour le bien commun par excellence : le salut de l'humanité en son ensemble.

[887] Sœur Marie Ancilla, *Dominique et Augustin, op cit.,*p. 69.

[888] Saint Augustin, (*de Gen. ad litt*.), 11, 15, 19.20, Traduction, G. MADEC, *Homo spiritualis*, p. 232-233.

[889] Dans le chapitre 58 consacré à la réception de nouveaux frères, saint Benoît développe le rituel de profession monastique en corrigeant et en adaptant le texte du « Maître » d'après sa conception et ses intuitions cénobitiques personnelles. La formule de profession qu'adopte saint Benoît met en avant trois composantes de l'engagement : « *stabilité, conversion de mœurs et obéissance* ». Si les autres éléments des vœux : « chasteté » et « pauvreté » sont inclus en compréhension dans cette formule bénédictine de profession, c'est la période de renouveau de la vie religieuse avec les ordres mendiants et le renouveau canonial au XIII^{e} et XIV^{e} siècle qui permettront l'articulation trilogique explicite*« pauvreté-chasteté-obéissance* » de se mettre en place et d'accompagner dorénavant l'évolution historique de la vie religieuse en ses ramifications de plus en plus nombreuses. Les ermites de saint Augustin seraient même les premiers à avoir employé cette formule *des trois vœux* (Gabriel Le BRAS, *Histoire du droit et des Institutions de l'Église en Occident*, tome.X, l'Âge classique, Cujas, 1974, p. 186).

C. LE ROLE DES VŒUX DE RELIGION DANS LE RAPPORT DU DOMINICAIN A L'INSTITUTION.

Les constitutions dominicaines anciennes s'ouvrent par une explicitation sur la « *suite du Christ* », *« la consécration religieuse »* et la *« vie commune »*.Ces composantes fondamentales de la vie dominicaine comme de toute vie religieuse ne s'actualisent dans la vie d'une personne consacrée qu'au moyen des vœux de religion. La profession religieuse est ce qui donne accès à la vie et à la pratique des vœux et élève la personne à la dimension de la consécration. La consécration qui ne subsiste pas de manière indépendante, tire tout son sens du sacrement fondamental de la foi qu'est le baptême. Les Constitutions dominicaines situent très bien le rôle de la profession religieuse par rapport au Christ et par rapport à l'institution dont le dominicain est membre de droit :

> « *Par notre profession, nous nous vouons à Dieu, en suivant le Christ, pour mener dans l'ordre la vie évangélique, en sorte que notre consécration baptismale trouve son accomplissement plus plénier. Par cette profession d'obéissance, nous voulons nous engager à réaliser les Conseils évangéliques, renonçant sans doute à des biens hautement estimables, sans que cela compromette l'épanouissement véritable de la personne humaine. En participant à* l'anéantissement du Christ, *nous partageons aussi sa vie dans l'Esprit. De la sorte, si nous sommes fidèles, nous serons témoins de façon plus éclatante, dans l'Église, des biens du Royaume des Cieux »*[890].

Cette citation met en lumière le rôle du vœu d'obéissance qui, dans le cadre du charisme dominicain, résume tous les engagements de la vie religieuse. Ainsi, l'engagement dans l'obéissance religieuse donne à la personne consacrée de vivre les « conseils évangéliques » qui comportent justement la continence parfaite, la pauvreté et l'obéissance » à l'intérieur d'une institution religieuse déterminée : l'ordre dominicain fondée sur une vie fraternelle et communautaire. La mention de l'Église rappelle le rapport intime entre les institutions de vie religieuse et l'Église en tant que référence institutionnelle suprême et lieu d'épanouissement de ces institutions. Les institutions restent au service de l'Église et participent de sa mission en manifestant et en anticipant de façon prophétique *« les Biens du Royaume* » auxquels tout chrétien aspire.

---

[890] *Livre des Constitutions et Ordinations des Frères Prêcheurs, chap. IX, la profession*, § 1 et 2, Rome, Curie Généralice de l'Ordre des Frères Prêcheurs, Sainte Sabine, 2011, p. 154.

Chez les dominicains, le vœu d'obéissance est fait au Maître de l'ordre ou au frère provincial qui agit en son nom. Il oblige à vivre suivant la règle et les constitutions. Aucun provincial ni aucun chapitre provincial ne peut exempter quiconque de toute soumission au supérieur local. Aucun supérieur ne peut non plus donner autorité sur un frère ou sur un couvent à un étranger à l'ordre.

Le vœu de pauvreté engage en premier lieu le religieux à observer la vie commune à travers laquelle s'exprime de manière concrète son rapport à l'institution religieuse dominicaine dans toutes ses composantes : port de l'habit, le régime alimentaire du couvent, l'usage du mobilier. Il revient au supérieur de fournir à chacun ce qui est nécessaire ou très utile, surtout en ce qui regarde les livres qui sont les instruments habituels de travail des frères[891]

La mise en œuvre des vœux au sein d'une institution religieuse tel que l'Ordre dominicain conduit la personne du religieux à entretenir un rapport tout à fait nouveau à ces formes de valeurs hautement estimables de la condition humaine : la relation à son semblable, le rapport aux biens matériels et le rapport à la sexualité. En plaçant ce triple rapport dans la perspective des « conseils évangéliques », le religieux opère une mutation fondamentale de signification dans ses valeurs anthropologiques fondamentales : les vœux de religion deviennent ainsi autant de prises de distance, de ruptures voire de contestations prophétiques de ce que ces valeurs humaines et symboliques peuvent comporter d'absolutiste et d'hégémonique. Le but d'un tel choix est d'aider la personne à advenir à son authentique humanité telle qu'elle nous est proposée dans le mystère du Christ, Verbe de Dieu fait chair, et d'aider les autres à y tendre par l'engagement de tout soi-même à Dieu au moyen de l'institution. Les vœux sont alors ces « écarts fertiles » censés favoriser l'éclosion d'une vie en abondance dans la personne et dans la communauté religieuse d'appartenance[892].

---

[891] Dictionnaire de droit canonique, t. IV, *col*. 1402.

[892] Ce thème de « *l'écart fertile* » est très bien mis en valeur par Jean Claude LAVIGNE dans son livre *Pour qu'ils aient la vie en abondance*; p. 77-93. Pour l'auteur, « *l'écart fertile* » désigne avant tout ce mouvement de recul, de prise de distance ou de retrait par rapport à l'immédiateté de la société, aux valeurs et aux références que le monde véhicule. Ce recul par rapport au monde est essentiel à la nature même de la vie religieuse. Il marque le point de départ de la dynamique de conversion placée au cœur de toute vie religieuse. La clôture monastique exprime cet écart fertile en invitant la personne à un recentrage sur l'essentiel. *« L'écart que dit la clôture est celui d'une relation bouleversante et exclusive qui associe intimement au Christ et fait participer tant à sa Croix qu'à sa Pâques ».*

En entrant dans une famille religieuse, la personne fait le choix de vivre pleinement, aussi a-t-elle besoin d'être soutenue par les autres sur le chemin de l'Évangile pour apprendre à grandir dans un amour de sainteté à la suite de Celui qui nous a aimés du plus grand amour en donnant sa vie pour nous :

> *« Le mystère rédempteur de l'amour de Dieu ne se manifeste pas dans une communauté de héros spirituels, mais dans une communauté de frères et de sœurs qui s'encouragent mutuellement au long du voyage vers le Royaume, avec espérance et miséricorde*[893]*. Le Seigneur ressuscité apparaît au sein d'une communauté d'hommes timides et sans forces* [894] *».*

La communauté doit aider le frère ou la sœur à tous les niveaux de sa vie personnelle qui est toujours une réalité évolutive, susceptible d'être affectée positivement ou négativement par toutes sortes d'influences extérieures. Nous pouvons évoquer ici la question de l'orientation sexuelle. Elle touche le sentiment intime de la personne. Le plus important est que le frère ou la sœur soit accepté en tant que personne humaine, reconnue et aimée. L'identité profonde de la personne humaine quelle qu'elle soit, se donne à découvrir dans le Mystère de la Personne du Christ: *Cette acceptation est du pain pour son voyage à la découverte d'une identité plus profonde, celle d'enfant de Dieu »*[895].

Par les vœux, la personne s'engage à suivre le Christ et à découvrir son identité en lui. Cela fait partie de la pauvreté religieuse que d'être entraînés au-delà de ses petites identités. Tout frère qui placerait son orientation sexuelle au cœur de son identité publique se tromperait sur son identité la plus profonde[896]. Ce qui est fondamental c'est de pouvoir aimer pour être enfants de Dieu. La vie religieuse en particulier et la vie chrétienne en général confèrent une identité réciproque de frères et de sœurs.

Une question est parfois posée à la personne consacrée à Dieu, religieux ou religieuse : celle de savoir si dans sa vie, il/elle est déjà tombé amoureux. En cas de réponse affirmative, la question peut revenir de manière plus incisive encore :

---

[893] Il est significatif que le rituel traditionnel d'admission au noviciat dans les ordres religieux plus anciens comme ceux de la grande famille bénédictine ou encore celui de certains ordres mendiants comme l'ordre dominicain, s'ouvre par un interrogatoire du supérieur au postulant : « Que demandes-tu ? » et à quelques nuances près, la réponse est toujours : « *La miséricorde de Dieu et celle de l'ordre* » ou encore « la vôtre ».

[894] Timothy RADCLIFFE, Maître de l'Ordre des Prêcheurs, *Je vous appelle mes amis,* Paris, Cerf, 2000, p. 139-141.

[895] *Ibid.*

[896] *Ibid.*, p. 229.

« Amoureux avant ou après l'entrée dans la vie religieuse »? Le bon sens ici consiste à comprendre que l'émission des trois vœux de religion n'immunise pas *ipso facto* contre toute éventualité de tomber amoureux. En ce domaine, réalisme et prudence sont de mise. Quoi qu'il en soit, le fait de tomber amoureux (se) pour une personne consacrée introduit inéluctablement dans une situation de crise qui invite la personne concernée à revoir ses « évidences » et à se repositionner par rapport aux fondamentaux de son choix religieux initial. Expérience de crise, et même de deuil de la haute image de l'*ego* toute effritée. C'est une expérience qui peut aussi se révéler libératrice et promotrice d'une humanité authentique et vraie. C'est une expérience de décentrement de soi qui fait prendre conscience d'une réalité plus vaste et distincte de notre « moi » et en même temps de notre véritable identité comme être de relations : « *Je n'existe que grâce à mes relations avec les autres, seul, je meurs »*[897].

D. LA RELATION DU RELIGIEUX DE L'ORDRE DES PRECHEURS A L'ETUDE ET A LA PREDICATION

L'étude dans l'ordre dominicain est une exigence qui remonte à saint Dominique en personne. Les témoignages des premiers disciples, dans les textes primitifs vont dans ce sens.

> *« Oralement ou par lettre, frère Dominique exhortait les frères de l'ordre à étudier le Nouveau et l'Ancien Testament…Le Bienheureux portait toujours sur lui l'Évangile de saint Matthieu et les Épîtres de saint Paul et les étudiait beaucoup jusqu'à les savoir presqu'entièrement par cœur »*[898].

L'étude, en plus de l'observance des vœux, de la vie liturgique et de la vie fraternelle, fait partie des composantes essentielles du charisme dominicain et de sa finalité dans l'Église. Cette exigence de l'étude des sciences bibliques et théologiques remonte à saint Dominique lui-même. Le contact avec les divers mouvements religieux hors contrôle, Cathares et Albigeois notamment qui déstabilisaient aussi bien l'Église que la société à l'époque lui ont fait comprendre que seule une formation théologique solide, jointe à une prédication orthodoxe de la foi catholique, sur fond de témoignage évangélique, fait de charité et d'authentique pauvreté pouvait ramener l'Église-institution sur le chemin d'une réforme durable. Aussi, les premiers établissements

[897] *Ibid.*, p. 232-233.
[898] Marie-Humbert VICAIRE, *Saint Dominique, la vie apostolique*, Textes présentés et annotés, Paris, Cerf, 1983, p. 55.

dominicains, à Paris, Oxford ou Bologne furent-ils à la fois des centres d'études et des lieux à partir desquels les prêcheurs devaient rayonner par leur enseignement dans les milieux universitaires. Par leur prédication, ils devaient ramener les populations urbaines à une intelligence orthodoxe de la foi chrétienne. Fidèle à l'intuition originelle du Fondateur, le religieux prêcheur le sait : *« L'étude de la vérité sacrée est un moyen nécessaire pour atteindre la fin propre à l'ordre : la prédication et le salut des âmes »*[899].A cet égard, le modèle achevé du frère prêcheur au XIII[e] siècle fut le grand théologien, saint Thomas d'Aquin surnommé par la suite « Docteur Angélique », qui sut allier la quête de la vérité théologique à une exigence personnelle de perfection de la charité mûrissant en sainteté. Son œuvre monumentale, *la Somme Théologique,* restera à la base et au centre du programme des études dans sa famille religieuse.

Tout au long de l'histoire dominicaine, les chapitres généraux reviennent régulièrement sur la place et sur l'importance des études dans la vie de l'ordre, favorisant ainsi le maintien des maisons traditionnelles d'études ou *« Studium* », tout en suscitant des centres nouveaux de formation comme le Collège de saint Grégoire à Valladolid en Espagne en 1501, celui de saint Thomas de Séville en 1515, le Collège de saint Thomas de Rome en 1577, qui deviendra plus tard l'*Angelicum*[900].

Les études ont une finalité spirituelle et pastorale. Elles préparent et servent de soubassement au ministère de la prédication chère à l'ordre depuis ses origines. La prédication est nourrie autant par la connaissance des sciences religieuses que par le témoignage d'une vie personnelle authentiquement contemplative. Saint Dominique voulait que la prédication du prêcheur soit en définitive un partage de sa contemplation et de la Parole de Dieu méditée. Cette exigence est conforme au portrait moral que la postérité garde de saint Dominique : « *Dominique ne parlait pas, sinon à Dieu ou de Dieu ».* Ainsi, la prédication est essentiellement une activité sainte ; elle est appelée dans l'ordre de saint Dominique la « sainte prédication », qualifiée par les Constitutions primitives d'« *officium eximium ad quod (fratres) specialiter vocati sunt* [901]*».* Cette prédication suppose de réelles aptitudes qui ne sont pas l'apanage de tout le monde en communauté. Mais le charisme dominicain, à l'instar des ordres monastiques anciens

---

[899] Dictionnaire de droit canonique*,* t. IV, *col*. 1408.
[900] Cf. William A. HINNEBUSCH, *Brève histoire de l'Ordre dominicain*, *présentée et complétée* par Guy BEDOUELLE, Paris, cerf, 2007, p. 172.
[901] Citation donnée par le Dictionnaire de droit canonique*, col*. 1406.

auxquels il est redevable, admettait, à côté des frères prêtres, une autre catégorie de frères dits « *coadjuteurs* », qui rappelaient les convers de monastères. Les frères coadjuteurs étaient engagés à des tâches d'administration du temporel tout en menant une vie religieuse réelle.

L'institution des moniales par saint Dominique précède celle des Frères prêcheurs de plusieurs années. Les sources de l'ordre dominicain soulignent bien que l'institution des moniales a été voulue par Dominique lui-même. Par la suite, les frères devaient s'appuyer sur la prière contemplative de leurs sœurs pour le succès de la « sainte prédication ». Quant aux moniales, c'est leur vie contemplative elle-même qui devait être une prédication en acte.

> *« Il institua un monastère pour recueillir quelques femmes nobles que leurs parents, par pauvreté, confiaient à l'instruction des hérétiques. La maison située entre Fanjeaux et Montréal, au lieudit Prouille, existe toujours. Les servantes de Dieu continuent d'y offrir un culte agréable à leur créateur et mènent, dans une sainteté vigoureuse et la pure clarté de leur innocence, une vie qui leur est salutaire, exemplaire aux hommes, plaisante aux anges et agréable à Dieu »*[902]

Les sœurs et les moniales de la famille dominicaine n'exercent pas habituellement le ministère de la prédication au même titre que les frères, même si l'histoire a retenu quelques rares exceptions dont sainte Catherine de Sienne. Les moniales dominicaines, établies par saint Dominique lui-même à Prouilles dans le sud de la France une dizaine d'années avant l'institution des frères, avaient pour mission voulue de leur fondateur, de prier pour la fécondité apostolique de la prédication de leurs frères. Elles s'efforceront au long des âges à faire de leur témoignage de vie contemplative en retrait du monde, une prédication vivante de l'Évangile, rendue perceptible par une vie d'humilité, de solitude, d'étude de la Parole de Dieu dans un engagement constant à la prière liturgique[903].

---

[902] Humbert-Marie VICAIRE, *Saint Dominique et ses frères, Évangile ou croisade*, Textes du XIII[e] siècle présentés et annotés, Paris, Cerf, 1979, p. 68.

[903]Pour une connaissance plus ample de l'histoire de saint Dominique et celle de son Ordre, de l'appropriation du charisme de Dominique par ses frères dans le temps, nous renvoyons à Marie Humbert VICAIRE, *Saint Dominique*, DDB, 1957, Idem, *Histoire de saint Dominique*, Paris, Cerf, 2004 ; *Idem*, *Dominique et ses prêcheurs*, 2[eme] Edition, Editions Universitaires de Fribourg en collaboration avec Cerf, 1977. Philippe TOURAULT, *Saint Dominique face aux Cathares,* Perrin, 1999. Per Bjorn Halvorsen, *Saint*

« Au cœur de la vie monastique se trouve l'humilité. Non pas, je pense, l'humilité extrême, déprimante de ceux qui se haïssent eux-mêmes, mais l'humilité de ceux qui se reconnaissent créatures et qui accueillent l'existence comme un don. Il est donc tout à fait normal qu'au centre de notre vie se trouve le chant. Car, c'est dans ce chant que nous manifestons l'action divine, cause de l'existence de toute chose »[904].

Entre les moniales dominicaines et les Frères Prêcheurs existe une complémentarité voulue depuis les origines par le Fondateur. Les uns et les autres se reçoivent au long des âges par l'unique charisme de Dominique fondé sur la Parole de Dieu à étudier, à vivre et à proclamer, dans un engagement personnel à la suite du Christ, humble et pauvre. Toutefois, la vie monastique et contemplative adoptée par la première communauté des religieuses dominicaines à Prouille nécessitaient des adaptations et des aménagements pratiques, propres à une vie de sédentarisation et de stabilité et à ce titre, différente de celle des Frères Prêcheurs. Dès le départ, les moniales avait droit aux possessions diverses, sous forme d'édifices et de terres[905]. Cette mise en œuvre complémentaire du même charisme dominicain entre les Frères prêcheurs et les moniales dominicaines met en lumière la richesse d'une intuition charismatique fondée sur la liberté créatrice de l'Évangile.

II. PERSONNE ET INSTITUTION DANS LE CHARISME DE SAINT FRANCOIS D'ASSISE (1182-1226)

Assise, ville d'Italie où François Bernadone naquit en 1182,est bien à l'image des autres cités européennes du XIII^{e} siècle où les mots d'ordre ne sont autres que le commerce et l'enrichissement avec leurs corollaires : la violence, l'injustice dans les rapports sociaux, l'oubli de Dieu s'accompagnant d'un affaiblissement de l'institution ecclésiale et de la foi elle-même. Le succès de François s'explique donc par son engagement personnel face au désarroi socio-ecclésial de son temps. Il perçoit nettement, comme saint Dominique dans un environnement géographique et humain différent, le besoin de réforme d'une Église enlisée dans les contradictions par rapport à

Dominique, Du cœur aux frontières, Traduit du norvégien par par Agnès PORRET et Thomas PATFOORT, PARIS, Cerf, 2011. *L'Ordre des Prêcheurs et son histoire en France méridionale,* Cahiers de Fanjeaux, n° 36, 2001, Privat, Toulouse ; *Les Mendiants en Pays d'Oc au XIII^{e} siècle,* Cahiers de Fanjeaux, n° 8, 1973, réédité chez Privat, Toulouse en 1995 ; Simon TUGWELL, La voie du prêcheur, Darton, Longman & Todd, Ltd, 1986.

[904] Timothy RADCLIFFE, *Que votre joie soit parfaite*, Paris, Cerf, 2002, p. 158.

[905] Voir *Monumenta Historica S. P. N. DOMINICI, Fasc. I, Historica Diplomatica S. Dominici, recensuit M.-Hyacinthus Laurent, Monumenta Ordinis F. Praedicatorum Historica*, Tomus XV, Paris, 1933, VII-VIII.

sa mission évangélique, mais aussi très compromise dans les affaires politiques et les préoccupations temporelles. La nécessité d'un choix radical s'impose à ses yeux : *« Dieu »* ou *« Mammon »*. François a assumé pleinement l'exigence de sainteté, de générosité et de dépouillement inhérente à l'Évangile. Son exemple personnel exceptionnel et sa volonté d'obéir directement au Souverain Pontife constituèrent les principaux atouts de son mouvement spirituel, lui permettant de se développer rapidement en une famille religieuse fortement impliquée dans la mission de l'Église[906]. Rien, pourtant, ne préparait François à vivre une telle évolution interne de sa famille religieuse. Fortement marqué par la culture chevaleresque de son époque, François concevait son mouvement spirituel sous forme de petites fraternités, autant de « cours d'amour » où l'on enseigne et apprend les raffinements de la charité selon l'Évangile. Chaque religieux étant pour ainsi dire un « *preux chevalier* », apte à conquérir le Royaume en l'honneur du « *Messire Dieu* [907]»

Ces mêmes intuitions de base de saint François donneront progressivement une physionomie institutionnelle propre à sa famille religieuse, même si lui-même n'est pas un législateur, ni un juriste au sens strict. Mais il est clair et précis dans l'idéal spirituel qu'il entrevoit pour lui-même et pour ses compagnons. La famille qu'il rassemble autour de lui doit vivre de l'imitation du Christ dans l'humilité la plus profonde et le dépouillement absolu. Les frères doivent également répandre leur idéal de simplicité et de pauvreté en prêchant la pénitence et l'amour du Crucifié. Les frères doivent vivre du travail de leurs mains ou d'aumônes journalières[908]. Telles sont les lignes-forces qui animent saint François tout au long de sa vie et auxquelles il restera fidèle jusqu'à sa mort en 1226, en dépit des métamorphoses multiples que subira son ordre, de son vivant et tout au long de l'histoire des Frères Mineurs.

---

[906] Nous renvoyons à David FLOOD, *Frère François et le mouvement franciscain*, Ed. de l'Atelier, 1983 ; André VAUCHEZ, *Mouvements franciscains et société française (XII^e^-XX^e^ siècle),* Paris, Beauchesne, 1984 ; Frédéric MEYER, *Pauvreté et assistance spirituelle : Les Franciscains récollets de la Province de Lyon au XVII^e^ et XVIII^e^ siècle*, Université de Saint-Etienne, 1997 ; Jean HAMELIN, *Les Franciscains au Canada, 1890-1990*, Ed. du Septentrion, 1990 ; IRIARTE Lazaro, *Histoire du Franciscanisme*, Paris, Cerf, 2004 ; TANASE, *Jusqu'aux limites du monde : La papauté et la mission franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, Ecole Française de Rome, 2013.

[907] Cf. Gabriel le BRAS, *Les Ordres religieux, la vie et l'art, t. II*, Paris, Flammarion, 1980, p. 228.

[908], Gabriel le BRAS, *Histoire du droit et des Institutions de l'Église*, *op. cit*., p. 114.

A. LE RAPPORT DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE AVEC SON ORDRE

L'ordre religieux franciscain est à la fois le résultat objectif et ecclésial de son parcours spirituel le plus personnel. Saint François considérait son premier groupe de compagnons et la forme de vie évangélique qu'il leur proposait de mener ensemble comme autant d'expressions et de manifestations concrètes de la grâce de Dieu à son endroit. Son choix délibéré de vivre «le *Saint Évangile à la lettre*» et d'associer d'autres personnes à ce même idéal de vie correspondait selon lui à la volonté. Ce charisme tout à fait nouveau dans le monde religieux de son temps a progressivement pris forme à travers nombre d'évènements décisifs qui ont jalonné l'histoire de la relation personnelle de François avec la personne du Christ. C'est l'interprétation que François donne à la Parole de Dieu qui lui est adressée et à certains évènements déterminants de sa vie qui l'amènent à rassembler des frères et à leur proposer un genre de vie précis. Parmi les évènements déterminants de sa vie se rangent son année de prison à Pérouse en 1200, après la défaite d'Assise sa ville natale, sa longue maladie de deux années, le conflit avec son père Pierre Bernadone à qui François remit tous ses habits après s'être publiquement dénudé pour rester fidèle à son choix de suivre le Christ et de rompre définitivement avec la richesse familiale et les biens de ce monde[909].

Quant aux paroles imprimant une impulsion décisive au choix de François de se vouer radicalement au Christ, il y a d'abord celle du « Crucifix de l'autel », dans la petite église de saint Damien où François se retrouve un jour en prière : *« François, va rebâtir ma maison qui tombe en ruine »*. Une autre fois, alors qu'il prend part à un service liturgique[910], François entend cette parole de Jésus adressée à ses disciples les plus proches :

---

[909] Agnès GERHARDS, Dictionnaire historique des ordres religieux, *opus. cit*., p. 261.

[910] Il s'agissait, ce jour-là, de la fête de saint Matthias, précisent les biographes et le choix de l'Evangile était de circonstance : *l'envoi des disciples en mission* par Jésus lui-même et la conduite à tenir au cours de leur mission (*Mt.* 10,9). Des recommandations qui valaient autant pour les tous premiers disciples que pour tous ceux qui allaient leur succéder dans l'unique mission, ayant son origine en Jésus et dont l'Eglise en tant qu'institution reste la continuatrice dans le temps. C'est dans cette même perspective ecclésiale que saint François s'est situé en recueillant ce jour-là les paroles de l'Ecriture comme si elles lui étaient personnellement adressées. Nous avons déjà vu la même attitude chez Antoine le Grand au début de sa vocation anachorétique, *supra*, p. 86.

> *« Allez, annoncez partout que le Royaume de Dieu est proche. Ce que vous avez reçu gratuitement, donnez-le gratuitement, n'emportez ni or, ni argent…En voyage, n'emportez rien »*[911]

Et encore cette autre recommandation de Jésus aux siens qui eut dans le cœur de François et de ses compagnons la résonance d'un signal décisif :

> « *Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et donne-en le prix aux pauvres… »* [912].

A travers la Parole de Dieu appliquée directement à sa propre personne, au fil des évènements parfois très rudes de sa vie, François parvient à une intuition claire de son projet de vie. Il n'a pas au départ le projet de fonder un nouvel ordre religieux. C'est la fascination spirituelle réelle que son témoignage de vie exerce sur son entourage qui lui vaut la compagnie d'autres jeunes hommes épris du même idéal spirituel.

Un charisme qui s'énonce de façon claire et concise. En effet, François n'entend rien faire d'autre que *« vivre selon la forme du Saint Évangile ».* Sans peut-être s'en apercevoir lui-même, saint François d'Assise initie une mutation profonde de sens dans la réalité et la compréhension même de la vie religieuse. Jusque-là, le seul soubassement scripturaire fondamental à partir duquel la vie religieuse, dans sa forme cénobitique, s'est élaborée au fil des siècles, c'est dans le texte du *Livres des Actes* où il est question de la première communauté chrétienne de Jérusalem, (*Ac* 3,42-47). Jusque-là, l'accent avait été porté de façon particulière sur la mise en commun des ressources et sur le partage, condition d'une vraie communion entre les membres d'une communauté. Avec saint François, l'accent se porte avec une insistance toute nouvelle sur la personne du Christ et son Évangile se retrouve au cœur de l'idéal moral et spirituel du religieux. La relation à la personne de Jésus et, à travers elle, à toute personne humaine prend le pas sur le rapport aux biens temporels et sur l'éthique qui doit régir ce rapport.

Ainsi entrevue par François d'Assise, la vie religieuse n'est plus tant la contemplation du Mystère de Dieu que la recherche d'une existence qui soit la plus proche possible de celle du Christ. Dès lors, le plus important réside dans l'amour divin, incarné par « Dieu-fait-homme », ayant vécu pauvre parmi les pécheurs et ayant souffert

---

[911] Ce texte est en fait un assemblage de plusieurs citations d'auteurs du Nouveau Testament : *Mc* (1.15); *Mt* (10,8); *Lc* (10,4).
[912] *Mc* (10,17-23); *Mt* (19,13-15); *Lc* (18,15-17).

pour les hommes. Sa volonté d'imiter le Christ en toute chose amène François à considérer la pauvreté et l'humilité comme les deux vertus essentielles de la vie religieuse. Pour François, la pauvreté évangélique qu'il nomme volontiers *« Dame Pauvreté »* conduit normalement le frère au renoncement de toute propriété individuelle et collective sans pourtant que la mendicité constitue le seul moyen de vivre ; elle est seulement admise en cas de nécessité. François refuse dès le départ pour lui-même et pour ses frères, toute forme de propriété et de sécurité[913]

Dans les débuts de son œuvre, François voulait un ordre de laïcs dont la prédication s'efforcerait de dépouiller l'Église des raideurs du cléricalisme, tout en la protégeant des dangers extérieurs que lui faisaient courir les sectes vaudoises et albigeoises et des menaces des« *frères du libre esprit* »[914]. Il voulait une fraternité dont tous les membres seraient égaux. Une vie dont le fondateur mesurait la singularité, le prix et la portée proprement évangélique. Il s'en expliquait au plus fort de la crise qui secoua l'ordre à ses débuts. Crise qui marqua et modifia profondément la relation personnelle du fondateur à l'institution qu'il avait suscitée:

> *« Cette vie selon la forme de l'Évangile est telle qu'on ne peut lui appliquer les principes d'organisation des autres ordres sans du même coup la détruire. Elle ne se laisse pas tailler et régler de l'extérieur…Cette vie évangélique, si elle est vécue d'une manière authentique, doit jaillir librement et trouver sa loi en elle-même…Les frères qui vivront ainsi ne constitueront certes pas un ordre puissant, mais ils formeront partout où ils passeront de libres communautés d'amis. Ils seront de vrais fils de l'Évangile »*[915].

Cette intuition originelle où l'élan charismatique de François s'exprime si clairement s'est heurtée dès les premières années aux exigences de l'expansion institutionnelles. Très vite, des groupes de clercs et d'autres personnalités fortement versées dans les sciences ont rejoint le jeune ordre de François en pleine gestation. Toute cette multitude n'avait pas fait la même expérience spirituelle que celle de François et ne partageait pas nécessairement la même vision du charisme en présence. Des voix de plus en plus pressantes s'élevaient pour réclamer l'adaptation, la *« refonte »* et une réorganisation de toute la famille franciscaine qui comptait des milliers de frères après quelques décades de fondation. Situation d'autant plus critique que quelques

---

[913] Agnès GERHARDS, Dictionnaire des ordres religieux, *op. cit*,, p. 256-263.
[914] Gabriel le BRAS*, les Ordres religieux*, *op. cit*., p. 228.
[915][915] Éloi LECLERC, *Sagesse d'un pauvre,* Paris, DDB, 1999, p. 60.

membres influents n'hésitaient pas à l'exploiter à leurs fins personnelles. Tous les éléments d'une crise institutionnelle étaient en place et trouvèrent l'occasion de venir au grand jour quand, en l'absence de François alors en mission en Palestine, des vicaires généraux, auxquels il avait confié le gouvernement de l'ordre, engagèrent des adaptations précipitées qui jetèrent l'ordre dans une profonde crise. Ce fut une épreuve très profonde et douloureuse que saint François, déjà diminué par la maladie, vécut à la fois comme une trahison et un échec personnel. Cherchant vainement comment désamorcer la crise qui menaçait sa congrégation, François dût se résoudre à offrir sa démission à la tête de son ordre et se retira dans la solitude des ermitages qu'il a créés et dont la manière de vivre correspondait à son intuition originelle. Son ordre venait de passer entre les mains des tenants de l'adaptation et de la réorganisation systématique :

> *« S'en était fini de cette unanimité dans la simplicité. Parmi les frères, on discutait âprement et on s'entredéchirait. Certains d'entre eux, tard venus dans l'ordre, éloquents et influents, déclaraient que la règle, telle qu'elle était, ne correspondait plus aux besoins de la communauté. Ils avaient leurs idées sur la question. Il fallait, disaient-ils, organiser cette multitude de frères en un ordre fortement constitué, hiérarchisé. Pour cela, on devait s'inspirer de la législation des grands ordres anciens et ne pas reculer devant des constructions vastes et durables, qui donneraient à l'ordre des Frères Mineurs lui-même pignon sur rue. Car, ajoutaient-ils, dans l'Église, c'est comme partout, on a la place qu'on occupe »*[916].

Cette citation revêt une importance capitale sur le plan de l'analyse historique. Elle met en lumière le nœud et la nature de la crise de la jeune institution franciscaine à ses débuts. Sur une restructuration de la nouvelle famille religieuse dans le sens de la hiérarchisation de ses composantes et de ses membres, saint François y était profondément opposé et il l'avait exprimé[917]. Il était conscient de l'originalité de son charisme qui ne pouvait s'accommoder des emprunts extérieurs sans courir le risque de se diluer en perdant sa spécificité évangélique, laquelle ne pouvait se laisser embrigader dans des structures juridiques trop rigides et stables, plus appropriées à la vie monastique cénobitique. Son charisme à lui avait quelque chose de ce souffle prophétique ayant charge de promouvoir une liberté authentiquement évangélique chez les membres de sa famille religieuse et chez ceux qui devaient bénéficier de leur prédication et de leurs exemples. Introduire des hiérarchies dans une fraternité où tous

---

[916] *Ibid.*, p.18.
[917] Voir page précédente.

les membres étaient foncièrement égaux par appel et par la mission qu'ils devaient exercer n'allait pas sans une compromission effective de leur témoignage et de l'unanimité dans la charité qui devait servir de socle spirituel à cette nouvelle institution. Telle était du moins la vision des choses du côté du Fondateur. Que dire de l'érection des *« constructions vastes et durables »* qui s'étendaient d'ailleurs progressivement avec l'acquisition des églises ? Autant d'actes de propriété qui allaient à l'encontre de la conception de la pauvreté chez saint François. Toutes ces innovations ne visaient en fin de compte qu'à conférer pouvoir et richesse aux membres de l'ordre, en plus de la visibilité ecclésiale recherchée de façon active. La quête de l'érudition allait encore consolider cette tendance irréversible. Telle est la nature de la crise qui projeta saint François dans une longue traversée de désert spirituel. François ne reconnaissait plus son œuvre et celle-ci le contestait ouvertement par personnes interposées.

La question de fond qui se dégage ici est celle du rapport entre le fondateur et son institution religieuse. Un rapport beaucoup plus complexe que celui d'un simple religieux à l'institution. Le fondateur a conscience d'avoir reçu une mission particulière de Dieu, celle de concevoir et de mettre au point une institution qui traduise le mieux possible sa quête personnelle spirituelle et qui serve en même temps de référence et de modèle juridique à tous ceux qui, à la suite du fondateur, veulent partager le même idéal. Or, aussi longtemps qu'il est en vie, le fondateur se reconnaît comme le garant humain et visible du charisme et de l'idéal spirituel qu'il promeut. Pourtant, toute institution, même religieuse, du fait de sa fonction et de sa vocation sociale est, de soi, exposée à la critique, à la relecture et à l'interprétation. C'est un passage à l'épreuve de vérité qui confère à une institution son efficience, sa raison d'être et sa validité au sein d'un groupe humain, évolutif par définition. Une institution religieuse matérialisée par une règle écrite (saint François en a écrit deux dans sa vie et ce n'est que la deuxième qui obtint l'approbation pontificale) peut-elle échapper complètement aux exigences d'adaptation de ceux qui se sont engagés à la mettre en œuvre en l'incarnant ? La relation interactive qui va de la personne à l'institution et de l'institution à la personne modifie nécessairement les deux pôles en présence. La question cruciale pour tout fondateur ou réformateur est de savoir comment concilier la fidélité à l'intuition originelle du charisme et la fidélité à la personne humaine censée incarner ce charisme au prisme des aspirations personnelles. A ce niveau, saint François a évolué par petites

touches successives, échappant ainsi à l'écueil qui guette tout fondateur : l'identification de sa personne à l'institution. De dépouillement en dépouillement, aidé en cela par la vertu de l'humilité et d'une charité évangélique universelle, François parviendra à sauver sa famille religieuse d'une implosion fatale et à se sauver lui-même d'une auto-destruction que la tristesse de l'épreuve rendait possible. Il choisit « *de vivre dans le temps de Dieu* »[918] en se distinguant de sa création, en consentant et en respectant une distance juste entre sa personne et son œuvre. Il avait atteint cette sagesse qui donne la paix, *« la sagesse du pauvre* ». Désormais, l'oreille de son cœur était apte à percevoir l'écho de ce qui est vrai au sujet de toute personne engagée au service du Christ et de son Évangile. Écho de la Parole Intérieure qui livre le sens ultime du rapport de la personne à l'institution :

> *« Pauvre petit homme, disait la voix (intérieure), apprends donc que je suis Dieu et cesse à jamais de te troubler. Est-ce parce que je t'ai établi pasteur sur mon troupeau que tu dois oublier que je suis le Berger principal ? Je t'ai choisi exprès, homme simple, pour qu'il soit manifeste aux yeux de tous que ce que je fais en toi ne relève pas de ton habileté, mais de ma grâce. C'est moi qui t'ai appelé. C'est moi qui garde le troupeau et le fait paître. Je suis le Seigneur et le Berger. C'est mon affaire, ne te trouble pas »*[919].

B. LA RELATION DES « *FRERES MINEURS* » A LA PAUVRETE ET LES CONSEQUENCES INSTITUTIONNELLES DE SON INTERPRETATION ULTERIEURE

C'est dans sa première lettre nommée dont on a conservé les traces historiques et qui reçut verbalement les encouragements du Souverain Pontife, sans faire pourtant l'objet d'une approbation officielle d'où l'appellation *« Regula non bullata »*[920] que François traduit de manière très nette son intuition charismatique originelle. Dès le début de sa Règle, François souligne ce qui fait le Frère Mineur : une marche du religieux à la suite du Christ par une vie d'obéissance, de chasteté et de dépouillement. Une recommandation qu'il appuie sur le texte de *Mt* 19 concernant l'appel du jeune homme riche par Jésus et les leçons que ce dernier a tirées de cette rencontre non aboutie, à l'adresse de tous ceux qui veulent marcher à sa suite. La Première Règle de François unit en un tout interdépendant les trois exigences évangéliques qui

---

[918] Éloi LECLERC, Sagesse d'un pauvre, *op. cit*., p. 79.
[919] *Ibidem.*
[920] Raoul MANSELLI*, Saint François d'Assise*, Paris, Cerf, 2004, p. 227.

structureront désormais la nature même de la vie religieuse : la pauvreté, la chasteté et l'obéissance. Ces trois engagements deviennent des expressions explicites de l'imitation du Christ.

Le § 2 de la Règle recommande au postulant de vendre au préalable tous ses biens et de les distribuer aux pauvres avant d'embrasser la formation à la vie de l'Ordre. Toutefois, la Règle demande aux responsables, à cette occasion, de ne s'immiscer en rien dans les affaires matérielles du nouveau venu.

L'habit que reçoit le novice exprime déjà cette pauvreté sous laquelle il devra militer sa vie durant : *« deux tuniques sans capuces, un cordon, des braies, et un capron jusqu'au cordon »*[921]. C'est à la profession que le frère a droit à une *« tunique avec capuce »* et éventuellement une « *autre sans capuce* ». Dans tous les cas, la pauvreté du Frère Mineur doit être effective et constatable à vue d'œil :

> *« Que tous les frères soient vêtus d'habits pauvres et puissent les rapiécer au moyen de sacs et d'autres morceaux, avec la bénédiction de Dieu, car le Seigneur dit dans l'Évangile : Ceux qui portent des habits somptueux et vivent dans les délices et qui sont vêtus avec mollesse, habitent les maisons des rois »*[922].

La mendicité à laquelle le frère peut se livrer en situation de grand besoin devient un moyen d'imiter le Christ aussi bien dans sa pauvreté que dans son humilité, cette dernière étant le climat spirituel et psychologique dans lequel le Frère Mineur doit entrer en relation avec toute personne humaine quelle que soit sa condition humaine et sociale. Cette vie humble et pauvre des Franciscains devait favoriser une très grande sollicitude fraternelle dans leurs rapports mutuels :

> *« Que les frères se fassent connaître en toute tranquillité leurs besoins les uns aux autres, pour qu'ils se cherchent et se fournissent ce qui leur est nécessaire et que chacun aime et nourrisse son frère, comme une mère aime et nourrit son enfant, avec ce que Dieu lui aura donné » (Première Règle, § 9).*

La pauvreté religieuse que saint François a en quelque sorte personnifiée sous le vocable de « *Dame Pauvreté* » comportait des exigences très concrètes et radicales aussi bien sur le plan de la vie individuelle que sur celui de l'ensemble de la famille franciscaine, tout particulièrement la renonciation à toute forme de propriété

---

[921] *Première Règle de saint François*, § 2.
[922] *Ibidem.*

individuelle et collective, le refus de tout esprit de propriété et de toute forme de sécurité. De telles mesures furent progressivement jugées trop dures et non adaptées à la situation des propres contemporains de François. Le Cardinal Hugolin, chargé par le pape de protéger et de surveiller la nouvelle famille religieuse, mit tout en œuvre pour favoriser les adaptations à la règle des Frères Mineurs, aidé en cela par le camp adverse du Fondateur ; évolution qu'il mena encore beaucoup plus loin une fois devenu pape sous le nom de Grégoire IX[923].

La porte était désormais ouverte aux mutations institutionnelles à partir de la deuxième règle, rédigée en 1223 par François lui-même, avec la collaboration active du Cardinal Hugolin sous l'autorité d'Honorius III. Certes, la nouvelle Règle ne stipule que les *« frères doivent vivre dans l'obéissance et la chasteté sans posséder des biens en propre* ». Prière, prédication et pénitence constituent leur apostolat propre[924]. Cependant, la règle se préoccupe aussi de l'organisation de l'ordre. Les frères entrent dans des couvents à la tête desquels se trouve un responsable élu par la communauté. Le « Custode » est à la tête d'une custodie qui est une fraction de province. Les maisons religieuses sont réparties en provinces dirigées par des ministres provinciaux élus. Au sommet de l'ordre se trouve le Ministre Général, élu par un chapitre général qui se réunit tous les trois ans pour prendre les principales décisions. Au dessus de ces instances, un cardinal-protecteur, nommé par le pape, est chargé de veiller à l'orthodoxie des frères et à l'observation de la règle[925].

Avec le généralat de saint Bonaventure (1257-1274), l'institutionnalisation, la centralisation et la cléricalisation de la famille franciscaine s'accélèrent avec un alignement de l'idéal franciscain sur les usages monastiques. L'accent se porte aussi sur les études et les grades universitaires. Un peu plus tard, en 1279, le pape Nicolas III, distinguera, en matière de pauvreté franciscaine, l'usage de droit et la jouissance de fait ; seul le second est reconnu aux Mineurs. Ils auront donc l'usage des biens nécessaires à leur subsistance et à leur activité, les biens meubles et immeubles restant propriété du Saint-Siège. Cette option n'allait pas de soi et elle ne dura pas.

---

[923] Cf. Iriarte Lazaro, *Histoire du Fraciscanisme*, *op. cit*..
[924] Agnès GERHARDS, Dictionnaire des ordres religieux *; op*. *cit*., p. 257.
[925] *Ibidem.*

La pauvreté franciscaine et son interprétation furent une véritable pomme de discorde qui se trouva dès le début au centre des multiples réformes qu'a connues l'Ordre de saint François. Citons, en guise d'exemple, l'une des plus importantes, la Réforme de Matthieu de Basci, mort en 1552, et qui est à l'origine des premiers Capucins. Entre temps, l'ordre du *« Poverello »* avait fini par avoir accès à la structure hiérarchique de l'Église. Plusieurs parmi ses membres sont devenus évêques et même des cardinaux. Leurs prédicateurs les plus illustres dont Antoine de Padoue, participèrent intensément à activité missionnaire de l'Église jusqu'en terres lointaines. Dès le XIII^e^ siècle, on les retrouve déjà comme ambassadeurs du pape auprès de l'empereur mongol. Jean de Montcorvin est le premier archevêque de Pékin en 1307[926]. Comme les Dominicains l'avaient fait avec le développement du Rosaire, les Frères Mineurs eux aussi, contribuèrent au renouvellement de la piété populaire du XIV^e^ et du XVI^e^ siècle. Ils se retrouvèrent sur tous les fronts d'activité engageant la mission ecclésiale, dans l'enseignement des sciences théologiques et philosophiques. On peut évoquer ici les noms de Dun Scot et de Guillaume d'Occam. Si une telle évolution institutionnelle s'est objectivement distancée du souffle prophétique originel de charisme franciscain dans son expression littérale, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'elle a été source d'une réelle fécondité dans la mission de l'Église, à travers l'engagement multiforme des fils de François dans le champ de l'apostolat chrétien au long des âges.

C. LE RAPPORT DU « *FRERE MINEUR* » A L'INSTITUTION FRANCISCAINE

Les constitutions générales et les statuts généraux de l'Ordre des Frères Mineurs font ressortir l'essentiel du charisme de saint François[927]. Ces textes législatifs des Frères Mineurs se fondent sur la *« Regula bullata »*, la deuxième Règle de saint François jouissant de l'approbation pontificale. La *Bulle* du Pape Honorius III est placée en exergue dans le texte de la Règle :

> *« Honorius, évêque, serviteurs des serviteurs de Dieu, aux fils bien aimés, frère François et les autres frères de l'Ordre des Frères Mineurs, salut et bénédiction apostolique. Le Siège Apostolique a coutume de donner*

[926] *Ibidem.*

[927] Nous nous appuyons pour notre analyse sur le texte des *Constitutions Générales et des Statuts Généraux* de l'Ordre des Frères Mineurs, Traduction française de l'Edition latine, Editions franciscaines, 1988.

satisfaction aux vœux pieux et d'accorder sa faveur bienveillante aux justes désirs des demandeurs. C'est pourquoi, fils bien aimés dans le Seigneur, fléchi par vos pieuses prières, nous confirmons pour vous, par autorité apostolique et munissons de la protection du présent écrit la règle de votre ordre, approuvé par notre prédécesseur, le pape Innocent, de bonne mémoire et rapportée par la présente »

L'institution franciscaine se présente sous forme d'une «fraternité». Ce terme qui remonte à François lui-même est essentiel pour saisir la nature de sa famille religieuse et surtout le type de rapport que les frères doivent entretenir entre eux. À l'article 1, § 1 des Constitutions précise en quoi consiste la vocation fondamentale de cette « *fraternité* » qui est en définitive une famille selon l'Évangile. Les membres de cette fraternité s'engagent à « *suivre Jésus-Christ de plus près* ». Nous retrouvons ici le mobile spirituel antique qui est à l'origine de la naissance de la vie religieuse, la « *Sequela Christi* » évoquée longuement au début de ce travail. Pour saint François et pour son disciple engagé dans l'idéal spirituel franciscain, « *suivre le Christ* » est synonyme de « *vivre pleinement le saint Évangile* ». Le lien juridique de la profession religieuse apparaît alors comme le moyen par lequel s'exprime et se réalise cette suite du Christ, vécu par le Frère Mineur de par l'adhésion à l'institution.

L'article 1, § 2 des Constitutions met en valeur l'exigence de la communion fraternelle à laquelle le Frère Mineur est tenu. Cette communion fraternelle, qui prend tout son sens dans la notion de fraternité, est à la fois la condition et la source du témoignage que le frère, inséré dans sa famille religieuse, est appelé à donner, non seulement à ses propres frères, mais encore au monde vers lequel il est envoyé. Par cette communion fraternelle, cultivée avec ses frères à tous les niveaux d'organisation de son institution : communauté, custodie, province, le religieux franciscain donne le témoignage de la pauvreté, de la pénitence, de la minorité (lien avec l'humilité). Il doit prêcher non seulement par des paroles, mais aussi par des actes pour favoriser la réconciliation, la justice et la paix[928].

La vie d'un Frère Mineur est celle d'une personne entièrement vouée à Dieu, consécration qu'il traduit dans son rapport à la communauté par une attitude, un *« esprit de prière et de dévotion »*[929]. Cette dévotion spirituelle des frères trouve son lieu

[928] Cf. *1ère Règle,* 17,3.
[929] Cf. *2 Règle,* 5,2.

d'expression essentiellement dans la célébration communautaire et quotidienne de l'Eucharistie, mais aussi dans la prière liturgique des *Heures.*

La réalité de la communion fraternelle qui unit tous les membres de l'ordre des Frères Mineurs est ce qui confère aux relations interpersonnelles leur qualité spécifiquement évangélique et chrétienne. Cette communion a un fondement théologique clairement souligné dans l'article 38 :

> *« Les frères en tant que fils du Père céleste et frère de Jésus Christ dans l'Esprit Saint mènent en commun la vie fraternelle s'aimant mutuellement et se nourrissant plus qu'une mère nourrit et chérit son fils charnel ».*

La valeur des relations fraternelles est fondée à la fois sur la paternité universelle de Dieu et la fraternité universelle de Jésus[930]. Ce double fondement ouvre la voie à l'égalité fondamentale de tous les membres de l'Ordre des Frères Mineurs auxquels l'article 42 de la Règle rappelle qu'ils sont *« tous mineurs de fait et de nom ».*A ce titre, ils partagent tous les mêmes droits et les mêmes obligations, même si les Constitutions reconnaissent la diversité des statuts des membres de l'Ordre où l'on distingue les laïcs et les clercs, les uns et les autres n'assumant pas nécessairement les mêmes fonctions au sein de l'Ordre. Cette égalité se vit davantage à hauteur de la communion fraternelle et de cette charité qui doit animer l'engagement du frère au service de l'Ordre et se manifester dans les relations fraternelles.

L'*article* 39 décrit à sa manière la qualité de ces relations entre frères au sein de l'institution franciscaine *:*

> *« Tous les frères auront avant tout entre eux l'habitude d'un esprit familial et d'une amitié réciproque, ils cultiveront la politesse, le charme de l'esprit et toutes les autres vertus, afin que, s'encourageant sans cesse les uns les autres à l'espérance, à la paix et à la joie, ils parviennent à une pleine maturité humaine, chrétienne et religieuse, unis dans une vraie charité ».*

La relation du Frère Mineur à son institution est donc caractérisée par le souci de la communion fraternelle, de la paix et la charité à cultiver en tout temps dans la fraternité concrète dont il relève. La charité peut s'envisager ici sous le rapport de l'édification mutuelle ou du témoignage à donner personnellement. D'où le rappel à la

---

[930] Nous avons déjà analysé cette dernière composante du lien fraternel dans la section du travail qui présente Jésus-Christ comme *prototype* de la personne humaine et l'universalité liée à sa singularité ontologique, supra p. 59-65.

pauvreté et à la simplicité au §2 de l'article 48. Sans dresser une liste standard du trousseau du frère, les Constitutions balisent ici une orientation globale qui indique une attitude d'esprit et sollicite le sens de la responsabilité de chaque frère : *« Dans l'usage des vêtements et des chaussures, les frères seront attentifs à la pauvreté et à l'humilité, et s'abstiendront de tout ce qui a un relent de vanité ».*

Toute cette mise en œuvre de l'Évangile, prise comme règle de vie, dans la radicalité de ses exigences reçoit sa validité et sa signification objective en Église à travers une expression juridique qui rend compte de la volonté d'engagement de celui qui fait librement choix de revivre à son compte l'idéal spirituel de saint François. La profession religieuse exprime cette volonté d'engagement de la personne aussi bien vis-à-vis de Dieu que vis-à-vis de l'institution et des membres qui la composent. La formule de profession en vigueur chez les Frères Mineurs articule en un tout cohérent la dimension personnelle de l'engagement à la vie religieuse, l'objet de cet engagement *« vivre l'Évangile de Notre Seigneur Jésus- Christ »,* le partenaire essentiel de celui qui s'engage à la vie religieuse : « Dieu » ; l'objectivation institutionnelle : *« la vie et la règle des Frères Mineurs* » et l'appui institutionnel : « mes frères ». La formule de profession se subdivise ainsi en deux parties, la première centrée sur l'objet de l'engagement et la seconde traduisant la volonté personnelle de s'engager :

« *Poussé par l'inspiration divine,*

A observer fidèlement le saint Évangile

En suivant les traces ne notre Seigneur Jésus Christ, moi, frère N.,

Devant Dieu tout puissant et entre tes mains, mon Frère Ministre N.,

Je fais profession de toujours garder la Vie et la Règle des Frères Mineurs,

Confirmée par le Pape Honorius III,

Et interprétée par les Constitutions de notre Ordre.

A l'égard de Dieu, je m'engage par vœu à vivre tout le temps de ma vie

Dans l'obéissance, sans rien en propre et dans la chasteté.

De tout mon cœur,

Je me donne à notre Fraternité.

Que le souffle de l'Esprit du Seigneur, la prière de la Vierge Marie,

De saint François, de tous les saints, et l'appui de mes frères

Me soient en aide. Ainsi, je pourrai servir Dieu et l'Église

Pour le bien de tous les hommes » [931].

Ici comme dans toutes les familles et les formes de vie religieuse, la profession constitue ce lien fondamental qui unit, dans une double dimension juridique et spirituelle, la personne humaine à l'institution religieuse de son choix. Il fonde un partenariat à trois pôles, reliés les uns aux autres : l'intéressé, Dieu et la communauté des frères. La personne du frère ministre que mentionne expressément le formulaire de profession a un rôle de témoin et de représentant. Il est le vis-à-vis humain nécessaire pour donner sens à l'institution, et il représente en même temps le pôle transcendant de cette même institution : Dieu. La mention de « frères » à deux reprises renvoie à la dimension fraternelle et communautaire, voire ecclésiale, associée à l'engagement personnel du frère faisant profession. C'est un acte public, dont la nature participe à l'une des fonctions essentielles de l'Église : l'œuvre de sanctification à laquelle s'ordonnent en définitive l'engagement et le témoignage évangélique de toute la vie du Frère Mineur.

D. SAINTE CLAIRE D'ASSISE OU LA RECEPTION FEMININE DU CHARISME DE FRANÇOIS : « *UNE SYMETRIE ASYMETRIQUE* »[932].

Parmi les disciples qui entourèrent François d'Assise au début de sa grande aventure évangélique, Claire d'Assise reste indéniablement celle qui a la mieux perçu et compris l'idéal du *« Poverello »*, « mieux que personne au monde et presque aussi bien que lui-même[933]. Claire incarna cet idéal de François sa vie durant. Pourtant, elle l'a mis en œuvre en fonction de sa riche et forte personnalité féminine, dans la fidélité à son itinéraire personnel propre, distinct de celui de François. Aussi, peut-on parler à juste titre de « symétrie asymétrique »au sujet de ces deux grands témoins de Dieu dans l'Europe du sud, au XIII^{e} siècle.

---

[931] *Constitutions Générales, art*.5, § 2.
[932] L'expression est de Marco BARTOLLI dans son ouvrage, *Claire d'Assise*, Paris, Cerf, 2002, p. 115.
[933] Omer ENGLEBERT, *Vie de saint François d'Assise*, Paris, Albin Michel, 1972, p. 176.

Claire est née dans la ville d'Assise en 1194 et elle y décède en 1253. Issue d'une famille noble, ses parents qui ne la pressent pas de se manier, pensent néanmoins garantir l'avenir de leur fille par un mariage conclu à l'intérieur de sa classe sociale. Claire, déjà informée du rayonnement grandissant de François, dont l'engagement correspond à son attente intérieure, prend l'initiative de le rencontrer en secret. Comme François quelques années plus tôt, Claire décide au soir du 28 mars 1211 de rompre avec sa famille et va rejoindre François et ses compagnons à la Portioncule, petite église où la jeune fraternité réside. En 1212, François la revêt de l'habit pauvre qui marque sa conversion à Dieu et son retrait du monde. Il coupe de même sa chevelure en signe de consécration[934]. Avec quelques membres de sa famille et quelques amies, elle s'installe à proximité de l'église *« San Damiano »* où les frères leur avaient aménagé une demeure[935] . Le texte que François remet à Claire comme règle de vie : *« Vivere secundum perfectionem sancti Evangelii »* [936] lui trace déjà, à elle ainsi qu'à ses compagnes, un itinéraire spirituel très semblable à celui qu'il s'était fixé pour lui-même et pour ses compagnons de vivre le « saint Évangile » dans sa totalité.

La vie évangélique que Claire et ses premières compagnes voulaient mener s'articulait autour d'une vie fraternelle caractérisée par l'humilité, la pauvreté et la pénitence, dans un climat de joie et de charité. La pénitence aux yeux de Claire peut se définir comme une attitude de vérité face à la vie et à la mort ; attitude de vérité face à soi-même et face aux autres, une attitude qui englobe le monde, les autres et Dieu en une situation existentielle. Pour les hommes et les femmes du XIII^{e} siècle, la pénitence n'est pas seulement une attitude religieuse, mais encore une dimension culturelle au sens plein[937]. L'homme est sujet de la pénitence, une dimension implicite de son être est d'être en rapport avec Dieu et justement à cause de cela, bas, humble, pécheur, pénitent. La pénitence exprime la situation réelle de l'homme pécheur devant Dieu. Elle traduit la

---

[934] L'exemple de Claire et son choix courageux de vivre l'Évangile dans sa radicalité fascinent grandement son entourage au-delà de l'opposition de la grande majorité de sa famille. Sa petite sœur Agnès ainsi que leur maman finiront par embrasser la vie des « *Pauvres Dames* » de saint Damien. A sa manière, Claire reproduisait l'exemple de saint Bernard, un siècle plus tôt, lui qui avait réussi à entraîner avec lui à Cîteaux son frère, ses cousins et son père pour leur faire mener la vie monastique cistercienne.
[935] Cf Agnès GERHARDS, Dictionnaire des ordres religieux, p. 155
[936] R. MANSELLI, *françois d'Assise, op. cit.,* P.314.
[937] Cf Marco BARTOLLI, *Claire d'Assise*, Paris, Cerf, 2002, P. 89.

conscience active de la personne croyante qui, malgré sa faute, s'efforce constamment de s'ouvrir à l'amour divin.par des actes qui expriment son désir de conversion[938]

La vie de pauvreté est le domaine où Claire a fait preuve de beaucoup d'audace et d'originalité. Elle en a approfondi la compréhension et en poussa l'observance beaucoup plus loin, pour elle-même et pour ses sœurs. La pauvreté qui apparaît aux yeux du monde comme une triste condition pouvant frapper un être humain était pour Claire d'Assise source de béatitude et de félicité :

> « *Ô sainte pauvreté, à ceux qui l'ont et qui la désirent est promis par Dieu le Royaume des cieux. Ô pieuse pauvreté que le Seigneur Jésus-Christ qui régissait et régit le ciel et la terre, et qui dit et les choses furent faites, a daigné par-dessus tout embrasser* »[939].

Dans sa règle, la première qui soit rédigée par une femme dans toute l'histoire de la vie religieuse, Claire se montre pleine d'humanité et de miséricorde envers ses sœurs et elle recommande à l'abbesse de prendre en compte les besoins de celles-ci, tout particulièrement les malades, de leur donner tout ce qui est nécessaire pour se vêtir, en tenant compte des circonstances de lieu et de temps.

La vigueur et la grâce spécifique de Claire se manifestent dans le choix et la radicalité dans l'observance de la pauvreté évangélique. Elle sut tenir tête et faire entendre raison à l'autorité de l'Église qui voulut par bien des manières lui faire renoncer à son attachement à l'exigence de pauvreté absolue. Ce fut d'abord le Pape Grégoire IX qui, présent à Assise à l'occasion de la canonisation de François, vint à la rencontre de Claire dans son monastère de saint Damien pour lui proposer de la relever du vœu de pauvreté afin qu'elle puisse accepter certains biens, mais la réponse de Claire fut claire :

> *« Très Saint Père, jamais ne désirerai qu'on me tienne quitte du bonheur de vivre le Christ »*[940].

---

[938] *Ibidem.*
[939] *Ibid.,* p. 106.
[940] Cf Marco BARLOLI, *Claire d'Assise*, *op. cit*. p. 135. L'auteur se réfère ici au texte de la *Legenda,* n° 14. Il est intéressant de remarquer l'assimilation directe que sainte Claire fait de l'observance de la pauvreté radicale à la personne même du Christ. Il y a donc une identification mystique entre la pauvreté du Christ, assumée par amour pour les hommes et pour leur salut, et la pauvreté évangélique vécue par Sainte Claire et par ses sœurs par amour pour le Christ. Une telle imitation de la pauvreté du Christ les unissait à sa personne et leur permettait de vivre dès lors du Christ lui-même. Derrière cette perception spirituelle se trouve l'un des points essentiels de la Christologie paulinienne qui nous présente le Christ

Le second danger pour sainte Claire fut l'initiative du pape de créer une seule congrégation générale ou plus précisément un seul ordre féminin regroupant toutes les communautés religieuses d'Italie. Les conséquences de cette nouvelle tentative seraient donc les mêmes pour Claire qui se serait vue, à plus ou moins brève échéance, contrainte de renoncer aux exigences radicales de la sainte pauvreté pour elle-même et pour ses sœurs. Elle dut de nouveau livrer bataille et obtint enfin gain par la réponse papale connue sous le titre *« Privilegium paupertatis »*, rien de moins qu'une reconnaissance officielle du privilège de n'être contrainte par quiconque à recevoir des privilèges. C'était le droit de vivre sans droits, la garantie de pouvoir vivre sans garanties.[941].

Le texte du Pape Grégoire IX est ferme et respire la mesure, il mérite lecture :

> *« Grégoire, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, à nos filles bien aimées dans le Christ, Claire et les autres servantes du Christ, réunies en communauté, près de l'église saint Damien au Diocèse d'Assise, salut et bénédiction apostolique.*
>
> *C'est un fait connu de tous que, désirant vous consacrer à Dieu seul, vous avez renoncé à toute convoitise de ce monde. C'est pourquoi après avoir tout vendu et tout distribué aux pauvres, vous avez décidé de renoncer à toute propriété afin de suivre les traces de celui qui pour nous s'est fait pauvre et qui est la voie, la vérité et la vie. Les privations ne vous font pas peur, ne vous détournent pas de tel projet, car, vous savez que votre époux céleste soutiendra de son bras gauche votre tête et rendra vigoureux votre corps fragile que vous avez assujetti aux ordres de l'esprit, dans la hiérarchie de la charité. C'est pourquoi, Celui qui nourrit les oiseaux du ciel et donne leur vêtement au lys des champs, ne vous laissera pas non plus manquer de vêtement ni de nourriture, jusqu'à ce qu'il vienne lui-même à vous pour vous servir dans l'éternité, lorsque sa droite vous éteindra dans l'heureux épanouissement de la vision béatifique. C'est pourquoi en raison de votre supplique, nous confirmons, par faveur apostolique, votre volonté de vivre en très haute pauvreté, et par les présentes, nous vous ordonnons de ne pouvoir être forcées par personne à recevoir des biens »*[942].

Le combat de Claire n'était pas encore gagné pour autant. En effet, le successeur de Grégoire IX, Innocent IV, dans le souci d'uniformiser l'observance religieuse

---

radicalement dépouillé de sa richesse cf. *2 Philippiens*, et qui par là-même, nous enrichit de sa divinité. Un siècle plus tôt, avant Claire et François, les fondateurs de Cîteaux avaient déjà compris la problématique de la pauvreté religieuse vécue selon le Christ et dans le Christ, d'où leur devise : *« Suivre pauvres, le Christ pauvre »* cf. le *Petit Exorde de Cîteaux*.

[941] Cf. *Regulae et Constitutiones Generales monialium ordinis s. Clarae*, Rome, 1973, p. 107-108.

[942] Cité par Marco BARTOLI dans son ouvrage submentionné, p. 136.

féminine proposa une nouvelle règle inspirée certes de la règle de saint François, mais introduisant une dérogation de la pauvreté absolue :

> *« Il vous est licite de recevoir et de garder librement en commun, rentes et possessions. Qu'il y ait pour s'occuper de ces biens, dans chaque monastère de votre ordre, un procureur prudent et fidèle, quand cela sera jugé nécessaire ».*

Cette règle n'obtint pas non plus la faveur de sainte Claire dont l'audace finit par innover en la matière. Pour la première fois dans l'histoire de la vie religieuse, une femme dictait sa propre Règle de vie pour son institution ; il lui faudra pourtant attendre le terme de sa vie terrestre, soit deux jours avant sa mort, pour voir sa Règle officiellement reconnue par l'Église.

Avec une grande liberté de vue, sainte Claire n'hésita pas à s'inspirer de la *« Regula Monachorum »* de Benoît de Nursie pour écrire sa propre Règle, en la dotant des éléments caractéristiques du cénobitisme traditionnel. Son charisme à elle restera fondamentalement franciscain, mais gagnera en expérience et en réalisme institutionnel. A la tête de la communauté se trouve une abbesse qui est une servante pour toutes ses sœurs. Entre les membres de la communauté, il y a une plus grande collaboration et une réelle interdépendance. Toutes les religieuses sont responsables ensemble de la garde du charisme ; aussi les décisions qui engagent la vie et l'avenir de la communauté sont-elles prises de façon « démocratique », pourrai-t-on dire. Il en va ainsi de l'admission d'une nouvelle postulante dans la communauté. Celle-ci vit l'Évangile dans la joie et l'esprit familial de saint François d'Assise, mais la mise en œuvre concrète de cet Évangile ne se fait pas par la mission d'évangélisation en plein monde à longueur de temps, mais dans l'enfouissement claustral d'une vie strictement recluse, vouée à la prière, la pénitence, l'humilité et le silence de la vie monastique. La Règle de sainte Claire tranche par sa discrétion et son grand bon sens par rapport aux constitutions mises au point par Grégoire IX dont la raideur exprimait le caractère étranger du législateur par rapport à la réalité d'une vie dont Claire avait une connaissance objective, fondée sur l'expérience du fait qu'elle la vivait elle-même. Le règlement de HUGOLIN prévoyait qu'une fois entrée dans un monastère de cet ordre et ayant reçu son habit religieux, une religieuse ne pouvait obtenir permission ni faculté de sortir sauf pour être envoyée ailleurs ou établir un autre monastère du même Ordre[943]. Sainte

[943] *Ibid.,* p. 140.

Claire prévoit elle aussi qu'une fois entrée au monastère, il n'est plus permis à une religieuse d'en sortir, mais elle ajoute aussitôt : *« Sans cause raisonnable, manifeste et approuvable »*[944]. Même discrétion par rapport au silence, Hugolin prévoyait :

> *« Le silence perpétuel sera observé par toutes les sœurs, avec une telle exactitude qu'elles ne pourront parler sans permission, ni entre elles, ni à quelque autre personne ».*

Si, pour sa part, Claire établit que les sœurs gardent le silence, elle ajoute :

> « *Depuis l'heure de Complies jusqu'à Tierce »,* c'est-à-dire, pendant la nuit. Elle établit une exception pour l'infirmerie. *« Pas à l'infirmerie où pour la récréation et le service des malades, il sera toujours permis aux sœurs de parler, avec discernement »*[945].

Claire préfère donc traiter ses sœurs comme des personnes adultes et responsables qui savent pourquoi elles ont choisi librement d'embrasser un tel style de vie, celui qu'elle a mis au point sous l'inspiration et la sollicitude pastorale de François. Si l'un et l'autre boivent à la même source charismatique et profondément évangélique (nous avons parlé plus haut de symétrie entre les deux), sainte Claire a pourtant su faire preuve de créativité et d'une authentique liberté, en modelant et en actualisant pour elle-même et ses compagnes l'intuition de François, de manière à lui donner une consistance propre et distinctive par rapport aux Frères Mineurs. L'intuition évangélique de François, mise en œuvre par lui-même et ses compagnons dans la mobilité permanente exigée par la prédication et l'évangélisation du monde, les « Pauvres Dames » d'Assise et leur descendance dans l'espace et le temps vont l'incarner par une mission *« ad intra »,*impliquant une évangélisation permanente de soi dans la qualité évangélique de sa relation personnelle aux autres, à l'intérieur de l'espace claustral circonscrit et relativement restreint qu'est le monastère. On peut donc parler d'une « symétrie asymétrique » entre François et Claire.

Cette étude des trois figures tirées des ordres mendiants : saint Dominique, saint François et sainte Claire, nous permet ainsi de mesurer la nature de certaines métamorphoses de fond, subies par l'institution de la vie religieuse au cours du XIII^{e} siècle, siècle-charnière entre la fin du Moyen-Âge, la Renaissance et les Temps Modernes. Avec les ordres mendiants et leurs grandes figures représentatives :

---

[944] *Reg.Cl.,* 2,12.
[945] *Ibid.,* 5,4 et aussi *Cl. Écrits*, p. 139.

Dominique, François et Claire d'Assise, l'institution de la vie religieuse en Occident arrive à sa maturité par rapport à sa nature, à sa structure et à son expression. Le XIII[e] siècle marque ainsi un tournant décisif dans le déploiement des institutions de vie religieuse. Ce tournant décisif a été encouragé et officialisé par l'autorité suprême de l'Église avec le Décret du Concile du Latran IV en 1215 « *De Novis Religionibus prohibitis* » qu'il convient d'examiner.

E. « *DE NOVIS RELIGIONIBUS PROHIBITIS* » OU L'ABOUTISSEMENT DE LA MODELISATION DE LA VIE RELIGIEUSE EN OCCIDENT.

En arrière-plan du « *De novis religionibus prohibitis* » du Concile du *Latran IV*, il faut voir ce foisonnement de nouvelles fondations de familles religieuses et de mouvements spirituels se réclamant aussi bien du cénobitisme que de l'anachorétisme. Entre les désirs d'innovation, la quête d'originalité, la volonté de réforme et de renouveau spirituel, les critères de discernement n'étaient pas toujours évidents pour tous. L'autorité de l'Église, elle, avait besoin d'y voir clair :

> *« Pour qu'une trop grande diversité d'ordres religieux n'entraîne pas une grave confusion dans l'Église de Dieu, nous défendons fermement que l'on crée à l'avenir un nouvel ordre religieux ; mais quiconque voudra entrer dans un ordre religieux choisira l'un de ceux qui sont approuvés. De même, quiconque voudra fonder une nouvelle maison religieuse, adoptera la règle et les institutions des ordres déjà approuvés Nous défendons aussi qu'un moine soit simultanément dans plusieurs monastères et qu'un seul abbé soit à la tête de plusieurs monastères »*[946].

Ce décret conciliaire a eu une portée décisive dans la lente élaboration de la vie religieuse, sa stabilisation institutionnelle et la reconnaissance objective de son essence irréductible à toute autre forme de promotion de la vie chrétienne. Avec la Règle du « Maître » et surtout avec la « *Regula Monachorum* » de saint Benoît de Nursie, l'institution de la vie religieuse dans sa forme cénobitique avait fini par trouver une orientation essentielle, fruit de toute une critique et d'une réévaluation de la tradition antérieure. Ainsi l'équilibre législatif et pastoral mis au point par saint Benoît devait servir de modèle d'institution religieuse pour les siècles suivants. Avec le décret du Concile du *Latran IV*, la vie religieuse en tant qu'engagement-type de la *Sequela Christi*, entre dans une nouvelle phase de son histoire, celle d'une stabilisation de ses

[946] *Les Conciles Œcuméniques, les Décrets, Nicée I à Latran V, sous la direction de* G. ALBERIGO, t .II, Paris, Cerf, 1994, p. 519.

formes et de sa nature en tant qu'état de vie dans l'Église. Les formes de la vie religieuse durent donc être sélectionnées et circonscrites autour de quatre principales règles éprouvées, ayant fait leurs preuves dans la vie de l'Église à travers le temps : Les Règles de saint Augustin, de saint Basile, de saint Benoît et enfin du Carmel enfin. En orientant tout autre nouveau fondateur potentiel vers ces règles désormais classiques, le magistère de l'Église ne voulait pas seulement mettre de l'ordre dans la profusion d'initiatives du monde religieux, mais il cherchait surtout à garantir une réelle qualité de la vie religieuse que l'Église considérait désormais comme son bien. En effet, la vie religieuse, dans la multiplicité de ses formes, ne visait rien d'autre que la mise en application exemplaire de l'Évangile, à la suite du Christ.

La finale de la citation manifeste clairement qu'il s'agit d'un texte de réforme des institutions ecclésiales, mais aussi celle des mœurs des personnes engagées dans ces mêmes institutions. Le Concile défend au moine « d'être simultanément dans plusieurs monastères », rejoignant ainsi l'intuition fondamentale des grands législateurs du cénobitisme comme saint Benoît[947], qui prévoyaient que le moine mène sa quête de Dieu en restant relié à son monastère. L'interdiction vise donc quelques-uns des usages clunisiens où une très grande centralisation du pouvoir et de l'organisation de l'ordre avait fini par favoriser une mobilité plus facile des moines d'un monastère à l'autre. Un moine appartenant à plusieurs monastères à la fois n'appartenait, en définitive, à aucun et courait ainsi le risque d'échapper à l'obéissance.

Le cas des « multi-abbés », montré du doigt par le décret concerne toujours les pratiques clunisiennes où un abbé pouvait avoir la responsabilité de plusieurs abbayes, même s'il n'y résidait pas physiquement. Or, l'institution cénobitique, telle que l'avaient perçue tous les législateurs, exige une alliance constante entre ses trois composantes de base : la Règle, la communauté, l'abbé. La présence entre l'abbé et sa communauté est une garantie de connaissance objective des personnes et des problèmes relatifs à la vie en commun. La présence de l'abbé à son monastère, celui dont il a reçu

---

[947] Celui-ci fait de la stabilité du moine dans son monastère de profession, l'une des exigences fondamentales de la vie cénobitique, à partir desquelles s'ordonne toute la mise en œuvre du service de Dieu et des frères. Ainsi, le vœu de conversion de vie, typiquement bénédictin est étroitement associé à cette stabilité du moine dans le monastère, il suppose à la fois la mise en œuvre quotidienne des « *instruments de l'art spirituel* » du Chapitre 4 de la *Regula Monachorum*, mais aussi un espace physique concret, le cloître où le moine est appelé à « *militer* » à la suite du Christ, dans les rangs serrés de la vie fraternelle.

la charge par élection ou par un autre type de désignation favorise une action pastorale efficace et le maintien d'une meilleure qualité de témoignage et de vie fraternelle.

Le XIV[e] et le XV[e] siècle marquent une période de stagnation voire de régression dans l'histoire de la vie religieuse en Occident par suite d'une série de crises qui n'étaient pas toujours le fait du relâchement dans les institutions de vie religieuse, mais, venaient le plus souvent des malheurs propres à cette période de l'histoire européenne. On pourrait évoquer ici la Peste noire qui ravagea l'Europe entre 1347-1352, mais aussi les conflits sociaux tout particulièrement la Guerre de Cent Ans qui opposait la dynastie des Plantagenets à celle des Valois entre 1337-1453. Tous ces maux ont entraîné nécessairement l'effondrement de l'organisation et des institutions sociales semant partout la famine, la misère matérielle, la mort[948]. Autant de facteurs externes du flétrissement des institutions religieuses et du délabrement du rapport de la personne à l'institution. Pourtant, au cœur même de ses crises successives, le rapport personne-institution commençait à se poser en termes nouveaux, ceux de la fidélité consciente et réfléchie de la personne à l'Église-Institution.

III. LA SURVIE DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION EN PERIODE DE CRISE SOCIALE EN EUROPE

L'étude que nous menons montre à travers l'analyse des grandes Règles cénobitiques et celles des ordres mendiants que les institutions de vie religieuse ont un caractère essentiellement social. Elles organisent la vie pour des personnes vivant en communauté, mais qui entretiennent des rapports avec la société dont elles sont issues et qui garantit économiquement et culturellement leur existence. La qualité du rapport personne-institution dans la vie religieuse dépend en grande partie du bon état de la société, de son organisation et de sa prospérité. Les maux sociaux du XIV[e] et du XV[e] siècle ont entraîné la détérioration du rapport de la personne à l'institution. La faible croissance de la population et surtout sa chute après la grande peste occasionnaient naturellement le dépeuplement des monastères. L'affaiblissement de la population claustrale plongeait les principales formes de vie religieuse dans une décadence

[948] Michel VALOIS, *Le Moyen-Âge en Occident*, Hachette, 2011, p. 226-233. Nous renvoyons également à l'ouvrage de Jean FAVIER, *La Guerre de Cent Ans*, Fayard, 1980.

progressive en contraste avec l'âge d'or du monachisme clunisien et cistercien des siècles passés. Si la période qui va du XIV^e^ au XV^e^ siècle n'est pas celle de la prospérité des institutions de vie religieuse, mais de leur fragilisation et de leur diminution, on ne peut ignorer que cette période difficile et critique fut aussi le point de départ d'un changement de mentalités avec la naissance progressive de la conscience de soi et de la responsabilité individuelle.

A. LES CRISES, PHENOMENES RECURRENTS DANS LE DEVELOPPEMENT DE LA VIE RELIGIEUSE

Si la crise de la vie religieuse à partir du XIV^e^ siècle présente un caractère alarmant et particulièrement grave, elle n'est pourtant pas une invention de cette période. Crises et prospérités alternent dans l'histoire de la vie religieuse. Le succès des institutions religieuses, qui est avant tout spirituel et quelquefois économique n'a pas toujours été facile à gérer. Il arrive toujours un temps d'essoufflement dont les institutions religieuses ne se relèvent pas complètement. Les causes des crises sont le plus souvent extérieures aux institutions de vie religieuse ; elles peuvent parfois provenir de l'intérieur même de la vie religieuse[949]. Parmi les causes extérieures de la ruine de la vie religieuse, manifestée par l'affaiblissement du rapport personne-institution, citons le système de la commende aux lointains antécédents. A l'origine, ce n'était qu'un moyen de remplacer un titulaire de bénéfice momentanément indisponible[950]. La commende se développe progressivement au temps des rois francs, qui attribuent des monastères à leurs vassaux pour les remercier de leurs services. Elle se poursuit à l'époque carolingienne. Les effets de ce système néfaste portent un coup fatal à dynamique de l'institution cénobitique telle que les fondateurs monastiques l'avaient rêvée. Les communautés soumises à ce système perdent leur marge de manœuvre pour garantir l'équilibre de l'institution et le bon rapport des personnes en son sein. Des abbés laïcs, peu soucieux de la vie monastique et du bien-être des moines, sont placés à la tête de certaines communautés jusque là florissantes dont ils pillent les biens. Quant au personnel monastique, il était parfois mobilisé dans les guerres entre seigneurs féodaux. Le résultat était le même : le désintérêt pour l'état monastique et la désertion des moines. A ces maux, déjà considérables, s'ajoutaient les invasions et les

[949] Cf Agnès GERHARDS, Dictionnaire des ordres religieux, *op. cit*.,.p. 193-194.
[950] *Ibid.,* p. 171

destructions de tous genres : invasions hongroises, scandinaves, raids arabes et autres au XIV^e^ et XV^e^ siècle[951].Les crises nées de l'intérieur des institutions religieuses sont principalement dues au manque de ferveur des moines et des moniales. Elles se traduisent par la négligence permanente à pratiquer la Règle du monastère, mettant ainsi à mal le rapport personne-institution. Les crises du XV^e^ et du XVI^e^ siècle présentent un caractère tout particulier par le fait qu'elles affectaient l'Institution ecclésiale elle-même de l'intérieur.

B. LE CARACTERE PARTICULIER DE LA CRISE RELIGIEUSE DU XIV^e^-XV^e^ SIECLE

La crise des institutions religieuses aux XIV^e^ et XV^e^ siècles revêt une ampleur sans précédent à cause d'un climat social général de marasme et d'affaiblissement à tous les niveaux. Il faut citer en premier lieu une dépression économique sévère engendrant une pression politique et fiscale accrue. Il y a ensuite le phénomène des guerres et tout particulièrement la Guerre de Cent ans qui désorganise l'ordre social, ruine et dépeuple les monastères. La Grande Peste avec son lot de misères, tout particulièrement les famines, sème le chaos en décimant une grande partie de la population de l'Europe. Or, toute institution, même religieuse, naît et se nourrit du dynamisme intérieur à la société, de l'efficacité des rapports humains à l'intérieur de la société, de la fécondité des idées et de celle des cultures. C'est cet ordre social propice qui se trouvait gravement compromis par les divers maux qui frappèrent l'Europe dès le XIV^e^ siècle et tout au long des siècles suivants. A cela s'ajoute le Grand Schisme, né du sein de l'Église et qui divisa la papauté pendant 39 ans, à partir de 1378. Cette dernière crise mit à nu la fragilité des ordres religieux qui y ont laissé une des exigences constitutives de la nature même de la vie religieuse, celle de l'unité fraternelle qui doit régir l'institution religieuse à tous les niveaux. La crise née du Grand Schisme a plutôt encouragé certains ordres religieux parmi les plus en vue à se ranger dans le camp du pape d'Avignon ou dans celui de la papauté de Rome. Ce fut le cas des dominicains par exemple. Un ordre pouvait se retrouver ainsi avec deux ou trois supérieurs généraux à sa tête. Les disparités de vues et de pratiques qui s'ensuivaient constituaient des portes

[951] Voir Denise GALLOY, Franz HAYT, *Le Moyen-Âge, jusqu'au XIV^e^ siècle*, De Boeck, 1996 ; André JOUBERT, *Les invasions anglaises en Anjou au XIV^e^ et XV^e^ siècle*, E. Barassé, 1872

ouvertes à la perte de fidélité par rapport à l'élan fondateur. Quant au rapport de la personne individuelle à l'institution, il perdait à la fois sa force et sa crédibilité[952].

La situation créée par le schisme fut préjudiciable aussi bien à l'Église elle-même qu'aux institutions de vie religieuse. Ainsi, chacun des papes élus usait de la commende des bénéfices réguliers pour s'assurer des partisans. Même si la commende est condamnée en France, la *Pragmatique Sanction de Bourges* en 1438 et surtout le Concordat de Bologne en 1516 permettait au roi de nommer les titulaires des dignités ecclésiastiques ; dès lors, la voie était ouverte pour l'attribution des abbayes à des séculiers[953].

Parmi les traits distinctifs qui marquent la crise des ordres religieux entre le XIV^e^ et le XV^e^ siècle, il faut noter la faiblesse du recrutement, le modèle monastique et religieux n'avait plus le même attrait ni le même sens dans une société qui commençait à se déchristianiser. Vient ensuite la crise d'autorité. On constate un peu partout qu'abbés et prieurs ne sont plus obéis. L'institution échappe à bon nombre de responsables, empêchés par les divers troubles sociaux de se déplacer à leur aise pour voir sur place l'état des monastères. Or, ces visites nommées « régulières » ou encore « canoniques » étaient voulues dès la naissance même de certains grands ordres religieux comme instances pastorales nécessaires pour maintenir et garantir la qualité morale de la vie des communautés ainsi que le rapport fidèle des groupes comme des individus au charisme originel de la famille religieuse concernée. Des dissensions, voire des révoltes ouvertes, se manifestent tant dans les filiales de Cluny que dans celles de Cîteaux. Des querelles internes à l'intérieur d'une même famille religieuse sur la manière d'interpréter la Règle et l'intuition initiale d'un fondateur aboutissent à des divisions et à des reconstitutions d'autres groupes se réclamant du même charisme originel.

A cette faiblesse des institutions de vie religieuse, va se substituer un renouveau progressif de la spiritualité chrétienne tout particulièrement dans l'espace géographique aux abords du Rhin. Il s'agit en fait d'un grand courant mystique à dimension à la fois intellectuelle mais aussi intuitive et contemplative. Les procédés propres à cette

---

[952] *Ibid.,* p. 195.
[953] *Ibid.,* p. 172.

mystique aussi bien les traités de spiritualité que les méthodes d'oraison joueront un rôle majeur dans la maturation de la conscience et de la responsabilité individuelles. Une telle évolution allait de pair avec la réévaluation du rapport de la personne à l'institution.

C. L'INFLUENCE DU MOUVEMENT MYSTIQUE DANS L'ECLOSION DE LA CONSCIENCE INDIVIDUELLE AU SEIN DE LA VIE RELIGIEUSE

1. Les raisons socioculturelles d'une renaissance de la spiritualité

La population européenne du XIV^e^ au XVI^e^ siècle est profondément marquée et ébranlée par les grands maux qui ont frappé le continent et que nous avons déjà évoqués. Autant de facteurs internes et externes aux institutions de vie religieuse, mais dont les conséquences ont été les mêmes au niveau du rapport de la personne aux institutions. Le constat est général : une détérioration systématique de la relation de la personne avec l'institution, démontrant par là que les institutions naissent et se conservent dans un climat social porteur et sain et que la crise des sociétés entraîne nécessairement la décadence, voire la mort des institutions suscitées en son sein. Dans notre cas de figure, la crise était bel et bien celle des institutions et celle du sens de la personne humaine. Dans certaines régions d'Europe, tout particulièrement en France, en Allemagne, aux Pays Bas et en Italie, une réflexion de fond se met progressivement en place sur le sens de la condition humaine, de la souffrance et de la mort. On peut évoquer ici les « *danses macabres* » liées au traumatisme de la Peste Noire, où l'art est appelé à la rescousse pour amener les gens à réfléchir sur le sens ultime et véritable de l'existence humaine. Dans une perspective de conversion à une vie morale conforme à la foi chrétienne, la souffrance est perçue en fin de compte comme signe de l'amitié divine puisqu'elle permet d'imiter le Christ en communiant à sa passion. La souffrance endurée avec patience et générosité ici-bas libère de l'enfer. Quant à la mort, elle cesse d'être un scandale pour devenir le ressort essentiel et le dernier mot de la vie, même si cette mort est représentée sous son aspect le plus affreux dans les scènes de danse macabre. Cet étalage des laideurs et de la peur de la mort garde une visée morale et éducative, il s'agit de faire sentir aux hommes la vanité des choses de ce monde et de souligner une égalité naturelle entre tous. Égalité que la vanité et les vices des hommes

ont pour coutume de masquer et que la mort rétablit en quelque sorte[954]. Ces temps d'épreuves ont paradoxalement préparé une renaissance qui ne fut pas uniquement culturelle, mais aussi spirituelle et morale. La fin de la création de nouvelles institutions religieuses depuis le Décret « *De Novis Religionionibus Prohibitis* » orientait désormais le désir de créativité vers l'introspection et vers une connaissance intérieure de la personne humaine. Ce fut essentiellement l'œuvre de la spiritualité rhénane.

2. La question du rapport à l'institution dans le courant spirituel rhénan

a) La perception de Jan Van Ruusbroec **(1293-1381)**

L'auteur s'inscrit dans un vaste mouvement spirituel qui a vu le jour bien avant lui. Annoncée déjà par certaines mystiques flamandes comme Hadewijch d'Anvers ou encore Béatrice de Nazareth (1200-1268), la mystique rhénane va se nouer autour d'une figure de proue : Maître Eckhart, philosophe et théologien dominicain, né en Allemagne en 1260 et mort en 1328 qui fut l'un des auteurs spirituels les plus remarquables du XIV^{e} siècle[955]. Un autre pionnier de ce courant spirituel fut Jean Tauler, né à Strasbourg en 1300 et mort en 1361, lui aussi dominicain, théologien et prédicateur.

Dans le cadre de notre étude, nous relevons tout particulièrement deux témoins de ce vaste courant spirituel dont les œuvres répondent mieux au thème de notre recherche ; d'une part, Jan van Ruusbroec (ou Jean de Ruisbroek), d'autre part, Thomas a Kempis. L'un et l'autre ne sont pas uniquement auteurs d'œuvres mystiques ; ils se posent en réactionnaires par rapport à leur époque et se veulent nettement réformateurs face à ce qu'ils considèrent comme la dégénérescence de la vie religieuse[956]. Une

---

[954] Cf Augustin FLICHE et Victor MARTIN, *Hstoire de l'Église des origines à nos jours*, *op. cit.,* t. 14, p. 763.

[955] Pour une connaissance de la pensée de Maître Eckhart, nous renvoyons aux publications d'Anne-Marie VANNIER (dans la *Collection Patrimoines Christianisme*), *La naissance de Dieu dans l'Âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2006 ; *La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2008 ;*La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2009 ; Pierre GIRE,*Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Paris, Cerf, 2006 ; Isabelle RAVIOLO,*L'Incréé, La générosité du Père chez Maître Eckhart,* Paris, Cerf, 2011.

[956] Voir Claude-Henri ROCQUET, *Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, Salvator, 2014. Pour une étude de la pensée mystique de Ruusbroec, nous renvoyons à ses principales œuvres : *Les Noces spirituelles* ; Jan van Ruusbroec, *Écrits* I, *La pierre brillante, Les sept clôtures, Les Livres des Éclaircissements, Introduction* par Paul VERDEYEN, *Présentation et traduction* par Dom André LOUF, Abbaye de Bellefontaine, (*Spiritualité Occidentale*), 1990 ; *Écrits* III, *Le Royaume des amants, Le Miroir de la Béatitude éternelle,Présentation et traduction* par Dom André LOUF, Abbaye de Bellefontaine, (*Spiritualité Occidentale*), 1997 ; *Écrits* IV, *Les douze béguines, Les quatre tentations, La foi chrétienne, Les lettres,*

déconstruction qui est à mettre au compte de la perte du sens de l'institution de la vie religieuse, et donc de l'affaiblissement du rapport personne-institution. Jan van Ruusbroec est très explicite dans l'un de ses traités, composé à l'intention de Marguerite van Meerbeke, clarisse et chantre du Monastère Sainte Claire de Bruxelles :

> *« La Règle, hélas ! on l'observe maintenant d'après les gloses, et non d'après le texte comme l'on faisait au début. La pauvreté s'est changée en magnificence, opulence et bien-être, autant qu'on en peut avoir. On exalte en paroles la pauvreté, mais les actes n'y sont pas conformes. La pénitence et le travail sont tout alanguis, car les frères se croient faibles et veulent des adoucissements et une vie facile. La doctrine devient subtilité, questions* oiseuses *et nouvelles trouvailles où l'honneur de Dieu et le fruit des âmes ne se rencontrent que peu ou point. La correction est très adoucie parce que l'amour et la crainte sommeillent, aussi, reprend-on plus pour la renommée que pour l'honneur de Dieu et le salut des âmes. De la sorte, la sainte vie s'est grandement obscurcie et a disparu de tous les ordres et de tous les états de religion »*[957].

Le réquisitoire est sombre. Si l'auteur succombe certainement à l'effet du style et à une certaine exagération, la prudence invite à reconnaître une situation objectivement désastreuse où les institutions de vie religieuse sont en perte de repères, avec un accommodement généralisé des personnes au relâchement. La désaffection atteint les éléments essentiels de la vie religieuse à travers lesquels s'exprime normalement le rapport personne-institution tout au long de l'histoire : observation de la règle, pauvreté, ascèse, travail et correction fraternelle. Autant de composantes qui donnent au rapport personne-institution son sens et son mordant. Dès lors, il s'agit pour Ruusbroec, et pour tous ses lecteurs, d'engager la conscience, la volonté et la liberté personnelle, en un mot, toute la personne en direction du choix initial pour une vie de conversion et de marche à la suite du Christ. Un choix qui a été censuré par la profession religieuse. Ce propos de l'auteur est manifeste dans le *Prologue* de son traité, *« Les sept clôtures* », dédié à l'une de ses correspondantes Marguerite Van Meerbeke déjà évoquée :

> « *Bien aimée sœur, par-dessus tout, poursuivez Dieu et aimez-le, puis prenez la dernière place afin de gravir les hauteurs. Vous l'avez promis et juré : le tenir, c'est être sauvé. Si vous sentez en vous la rébellion, détestez-là comme une*

Présentation et traduction par Dom André LOUF, Abbaye de Bellefontaine, (*Spiritualité Occidentale*), 1999.

[957] http://google.fr/ruisbroek/texte/t1 , Écrits I, *Les sept clôtures*, (consulté le 10.12.2013).

infection. Haïssez en vous tout désordre et tant qu'il se peut, déracinez : aimez-vous au service du Seigneur. Dieu vous enseignera la vérité »[958].

Il s'agit d'une transformation notable et significative du rapport de la personne à l'institution. Jusqu'à présent dans la vie religieuse, la personne individuelle s'efforçait tant bien que mal de se fondre, voire à s'identifier à l'institution dans l'espérance d'une croissance et d'une exaltation spirituelle, mais ici, toute l'initiative est reconnue à Dieu qui vient vers l'homme, lui prodigue son secours et l'introduit dans son intimité, dans l'expérience de la contemplation notamment. Sans s'évader de sa condition humaine, la personne est ici conviée à prendre son destin en main par un effort d'introspection approfondie où elle apprend à se connaître telle qu'elle est en vérité, mais aussi à se réformer autant qu'elle peut en luttant contre ses tendances mauvaises pour mieux se prêter à l'action de la grâce de Dieu en elle, l'invitant à une communion de volonté, d'esprit et d'amour.

Le travail d'introspection qui est aussi examen de conscience et autocritique[959]devient la pratique nécessaire du religieux, quel que soit son ordre et la teneur de sa règle de vie, qui prépare et prédispose la personne humaine à vivre la finalité de l'engagement à la vie religieuse : la perfection chrétienne ou la sainteté. C'est ce qu'exprime Ruusbroec dans un autre de ses traités, *« les sept degrés de l'échelle spirituelle »* :

« Ainsi donc, que chacun s'éprouve, qu'il examine et juge son esprit et ses penchants naturels afin de voir s'il ne sent ou ne trouve en lui quelque chose qu'il doive éliminer et vaincre pour acquérir la vraie sainteté. Il nous faut en effet mourir au péché afin de vivre à Dieu. Il nous faut être vides d'images et nous détacher de ce qui nous plaît ou de ce qui nous déplaît afin de voir son royaume. Notre cœur enfin et nos désirs doivent être fermés aux choses de la terre et ouverts à celles de Dieu et de l'éternité, si nous voulons les goûter »[960].

Ce retour à l'intériorité, véritable creuset de la conscience de soi, dans une période d'affaiblissement de l'institution de la vie religieuse, se révèle donc aux yeux de l'auteur comme un moyen sûr permettant de conduire la personne religieuse au sommet de l'union à Dieu, dans la contemplation. Du coup, l'institution elle-même est remise à sa vraie place, certes nécessaire à la croissance intégrale de la personne, mais tout de

---

[958]Http://www.google.fr/ruisbroek/texte/t.1, *Écrits* I, *Les sept clôtures*, (consulté le 11.12.2013).

[960] Citation tirée des *Sept clôtures.*

même secondaire, n'étant en fin de compte qu'un moyen juridique au service d'une saine et complète gestation de la personne dans sa dimension individuelle, sociale et spirituelle. La période qui nous occupe, celle de la mystique rhénane, marque le début de la primauté de la conscience personnelle dans la croissance et le cheminement spirituel de la personne. Dans son œuvre intitulée « *l'Ornement des Noces Spirituelles* », Ruusbroec note :

> *« Lorsque l'amant intime possède Dieu dans le repos de jouissance, tout en maintenant en lui-même un amour actif, toujours en éveil et une vie toute entière adonnée aux vertus selon la justice, grâce à ces trois éléments et à la révélation secrète de Dieu, il parvient, vrai bonheur intérieur, à une vie de contemplation divine. Oui, cet amant divin, tout intérieur et juste, Dieu, par son libre choix, veut l'élever jusqu'à une contemplation super essentielle, en pleine lumière divine et selon le mode divin. Or, cette contemplation nous établit dans une pureté et une limpidité qui nous élèvent au dessus de toute notre intelligence, car, elle donne à l'âme une sublime noblesse, elle la couronne d'une façon céleste et de plus, elle est, elle-même, récompense éternelle de toutes les vertus et de toute vie »*[961].

Avec un art propre aux auteurs de ce courant mystique, ce texte met en rapport le jeu subtil de l'action de Dieu et de l'engagement humain en ses diverses modalités : « amour actif toujours en éveil», « une vie adonnée aux vertus ». Le rapport de la personne à l'institution se retrouve pleinement assumé dans un autre type de rapport autrement plus essentiel, celui de la personne humaine avec Dieu. N'est-il pas vrai que c'est en définitive ce rapport de la personne humaine à Dieu qui donne au rapport personne-institution son sens et sa pertinence ?

***b. Thomas a Kempis et l'« Imitation de Jésus Christ »* (v.1380 - v.1471)**

Thomas a Kempis, né en Allemagne à la fin du XIV^e^ siècle et mort aux Pays-Bas, dans son Couvent des religieux de saint Augustin près de Zwolledans la deuxième moitié du XV^e^ siècle, s'inscrit pleinement dans le courant spirituel de la mystique rhénane qu'il assume tout en la critiquant. Sa spiritualité est affective et toute centrée sur la personne de Jésus-Christ dont il prône aussi bien l'adoration que l'imitation. Son chef-d'œuvre, *« L'Imitation de Jésus Christ »*, publié de façon anonyme, marque un seuil décisif dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. Ce traité est subdivisé en 4 livres. Les trois premiers sont centrés sur la vie intérieure que le religieux est appelé à

[961] Http://google.fr/ruisbroek/textes/t3,. *Écrits* III, *Le Royaume des amants*, (consulté le 11.12.2013).

cultiver et à entretenir pour demeurer dans la contemplation comprise comme une présence mutuelle : celle du Christ dans l'âme du fidèle et celle du fidèle au Christ. D'où l'apologie du renoncement à soi-même, l'éloge de la pauvreté volontaire et de l'amour pour le Christ. Le quatrième et dernier livre du traité vise toujours cette relation à la personne de Jésus Christ, mais sous le mode sacramentel. Il s'agit d'un colloque sur l'Eucharistie, mené entre le disciple ou plus précisément l'âme du disciple et Jésus Christ. Exemple-type du sens de l'introspection si chère à la mystique rhéno-flamande[962].

S'il partage volontiers les grandes lignes de la mystique rhénane, Thomas a Kempis en prend aussi le contre-pied en réagissant contre une mystique intellectuelle et abstraite, développée tout au long du XIV[e] siècle. L'auteur nous ramène à une vision plus réaliste de la vie chrétienne, même si c'est aux dépens du rapport théologie spéculative et spiritualité. Par contre, a Kempis se reconnaît pleinement et se réclame de Gérard Groote, initiateur de la *« Devotio Moderna »*. Né à Deventer aux Pays-Bas, Gérard Groote s'était un jour converti en brûlant tous ses livres et en rejetant toute érudition profane[963] .

Dans l'œuvre littéraire majeure de Thomas a Kempis, l'axe constitutif qui tient l'ensemble en un tout c'est l'imitation par le priant (la personne religieuse) de l'humanité du Christ, de sa vie (ses souffrances et ses renoncements), de son enseignement et de sa mort (rédemptrice). La teneur de l'ouvrage en témoigne. :

> *« Que notre principale étude soit donc de méditer la vie de Jésus Christ (Livre I, ch.1, 1). Quand vous sauriez toute la Bible par cœur, et toutes les sentences des philosophes, que vous servirait tout cela sans la grâce de la charité (Livre I, ch.1, 3) ? Modérez le désir trop vif de savoir, on ne trouvera là qu'une grande dissipation et une grande illusion (Livre I, ch. 2,3) Ce n'est pas peu de chose de vivre dans un monastère ou dans une congrégation, de n'y être jamais une occasion de plainte et d'y persévérer fidèlement jusqu'à la mort si vous voulez être affermi et croître dans la vertu, regardez-vous comme exilé et comme étranger sur la terre[964]. Il faut pour l'amour du Christ devenir insensé*

---

[962] Nous renvoyons à l'une des dernières rééditions de *l'Imitation de Jésus-Christ*, A Kempis Thomas, *Imitation de Jésus-Christ*, Ed. Blanche de Peuterey, 2011.

[963] Cf Agnès GERHARDS, Dictionnaire des ordres religieux, *op.cit*., p. 202-203.

[964] Le propos de Thomas a Kempis ici rejoint parfaitement celui de l'auteur anonyme de « *l'Épître à Diognète »*.rédigé treize siècles environ plus tôt. Le détachement enseigné par l'auteur de « *l'Imitation »* s'inscrit dans une attitude éthique constante qui caractérise le disciple du Christ à toutes les époques de la vie de l'Église. Si cette exigence de dépouillement s'est trouvée à l'honneur dans les milieux anachorétiques, puis cénobitiques, elle concerne en définitive une attitude de fond, propre à tout baptisé

selon le monde, si vous voulez vivre en religieux. L'habit et la tonsure servent peu, c'est le changement de mœurs et la mortification entière des passions qui fait le vrai religieux (Livre I, ch.17, 1-2) »[965].

Cette citation met en évidence certaines convictions chères à l'auteur. Le Christ est représenté ici comme le modèle et l'idéal du religieux. C'est sa vie qui est l'objet d'étude valable pour le religieux. L'imitation du Christ est la raison d'être de la personne du religieux. Cette exigence première relativise l'étude des sciences profanes et les tient même pour suspectes. La transformation morale de la personne, par l'ascèse et le renoncement, l'emporte sur la connaissance. Tout cet entraînement au combat spirituel nécessite néanmoins un cadre « *ad hoc* », une certaine structure institutionnelle : le monastère et une vie en communauté, laquelle serait impensable sans une référence législative commune, une règle de vie objective.

L'attention à soi-même, l'habitude de s'examiner au niveau de la conscience subjective prédisposent à l'écoute intérieure et favorisent la relation au Christ. Cette relation à la personne du Christ est l'objectif de tout l'effort de renoncement, d'ascèse et de conversion de vie auquel l'auteur exhorte tout au long de son ouvrage. L'amour pour le Christ est la première exigence qui l'emporte sur toutes les autres dans l'engagement du religieux et dans sa manière de se situer au sein de son institution propre :

« Heureux celui qui comprend ce que s'est que d'aimer Jésus Christ et de se mépriser soi-même à cause de Jésus. L'amour de la créature est trompeur et passe bientôt ; l'amour de Jésus est stable et fidèle. Celui qui s'attache à la créature tombera avec elle, celui qui s'attache à Jésus, sera pour jamais affermi. Aimez et conservez pour ami Celui qui ne vous quittera point alors que tous vous abandonneront, et qui, quand viendra votre fin, ne vous laissera pas périr (Livre II, ch.7, 1-2) »[966].

L'encouragement au renoncement, à la patience dans les épreuves, au port de sa croix à la suite du Christ prend sens à partir d'un arrière-plan culturel et social imprégné du souvenir des différents maux qui ont affecté l'Europe du XIV^{e} siècle tout particulièrement. Un tel contexte culturel a cherché à donner un sens chrétien à la souffrance, à la croix et à la mort elle-même qui devenait ainsi la grande éducatrice à la

---

qui veut suivre le Christ de plus près et qui doit reproduire à son propre compte le même type de rapport que celui du Christ vis-à-vis des réalités de ce monde. Le dépouillement ainsi exigé permet de maintenir en éveil la tension eschatologique comprise comme attente du Christ et espérance des biens du Royaume.

[965] Cf, Kempis a Thomas, *Imitation de Jésus-Christ, Livre I.*

[966] *Ibid., Livre II.*

vie véritable[967]. Le Christ de cette période est essentiellement un Christ souffrant. La compassion du disciple religieux à la souffrance du Christ est déjà un chemin de communion à sa vie :

> *« Pourquoi craignez-vous donc de porter la croix par laquelle on arrive au royaume du ciel ? Dans la croix est le salut, dans la croix, la vie ; dans la croix la protection contre nos ennemis. C'est de la croix que découlent les suavités célestes. Dans la croix est la force de l'âme, dans la croix, la joie de l'esprit, la consommation de la vertu, la perfection de la sainteté. Prenez donc votre croix et suivez Jésus, et vous parviendrez à l'éternelle félicité (Livre II, ch.XII, 2) »*[968].

L'Imitation de Jésus-Christ constitue un chef-d'œuvre de la spiritualité chrétienne et il restera pendant des siècles l'ouvrage le plus imprimé après la Bible. Le succès de cette œuvre le souci de toute une période de la vie spirituelle de fonder le rapport de la personne individuelle, corps et âme, à la personne du Christ à partir de sa Pâques et plus précisément de sa passion. Cette mystique de la passion et de la souffrance du Christ, déployée tout au long de l'ouvrage a pour objectif d'ouvrir le « fidèle » qui symbolise la personne religieuse à une expérience de communion vécue avec le Christ. Cette mystique peut être qualifiée de totalisante dans la mesure où elle sollicite non seulement l'adhésion de foi de la personne, mais aussi toute son affectivité, son engagement et sa responsabilité. Elle a permis à de nombreux religieux d'assumer les épreuves et les défis de la vie quotidienne et de maintenir ferme leur idéal de vie spirituelle dans une attitude de responsabilité et de fidélité consenties. A cet égard, *l'Imitation de Jésus-Christ* a contribué à la formation de la conscience religieuse individuelle dans l'espace religieux en Occident[969].

---

[967] Ce rappel constant de la mort, pour découvrir la vanité des choses de ce monde et garder l'attention du cœur et de l'esprit tournée vers les réalités spirituelles explique en bonne partie la coutume immortalisée par certains religieux à partir du XIV^{e} siècle et qui s'est maintenue au moins jusqu'à la Révolution française de 1789, de placer en certains endroits des couvents et monastères, habituellement au réfectoire, un crâne humain sur un plat.

[968] Cf. A Kempis Thomas, *Imitation de Jésus-Christ*, *Livre II.*

[969] Pour la connaissance de la mystique rhénane, nous renvoyons à : Alain de LIBERA*, Introduction à la mystique rhénane :D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, O.E.I.L., 1984, Réédité au Cerf en 1999 ;Roger ARNALDEZ, *Trois Messagers pour un seul Dieu*, Albin Michel, 1999 ;Jean BORELLA, *Lumière de la théologie mystique*, L'Âge D'Homme, 2002 ;Anne GOURIO,*Chant de pierres*, ELLUG, 2005 ; Virginie PEKTA, *Mystique et philosophie,* John Benjamins Publishing, 2006 : Catherine VINCENT, *Église et Société en Occident* (XIII^{e}-XV^{e} siècles), Armand Colin, 2009 ; Andrews WEEKS,*German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein,* State University of New York, 1993.

CONCLUSION DU CHAPITRE DEUXIEME

Après une période faste, marquée par un grand renouveau du monachisme traditionnel à travers l'institution clunisienne puis cistercienne suivie de la naissance et de l'essor des ordres mendiants tout particulièrement des Dominicains et des Frères Mineurs de saint François, la vie religieuse en Europe est entrée en crise voire en décadence. Les causes de cette décadence étaient à la fois extérieures et intérieures aux institutions de vie religieuse. L'affaiblissement des institutions de vie religieuse dans leur organisation et l'impossibilité de préserver leur identité et leur intégrité ont entraîné à leur tour la ruine du rapport personne-institution dans toutes les familles religieuses au cours de la période sombre qui s'étend du XIV^{e} au XVI^{e} siècle en Occident.

Cette période que nous pourrions appeler « cathartique », a cependant permis à la vie religieuse de se maintenir en explorant au maximum l'une de ses composantes essentielles : la spiritualité. A défaut d'une expansion dans l'espace géographique et socio-économique, l'institution de la vie religieuse a trouvé le moyen d'explorer l'intériorité humaine avec une finesse et une perspicacité rarement atteinte dans l'histoire de la vie religieuse, si l'on excepte la période du XII^{e} siècle avec ses grands auteurs cisterciens, tout particulièrement l'Abbé de Clairvaux, saint Bernard. La période de crise a donc eu un effet bénéfique, avec l'émergence de la Mystique Rhénane qui s'est illustrée par les œuvres de plusieurs témoins dont Maître Eckhart, Jean Tauler et Jan Ruusbroec, qui font partie de ses figures de proue.

Par leur sens de l'introspection et de l'analyse fouillée de la conscience humaine, ces nouveaux maîtres spirituels, plus que dans le passé, ont contribué à l'émergence de la conscience dans les domaines de la responsabilité individuelle et par conséquent de l'autonomie et de la liberté de la personne face aux institutions quelles qu'elles soient, civiles ou religieuses. C'est donc là, à notre avis, le point de départ d'un long processus d'autonomisation de la personne face à toute contrainte extérieure générée par des idéologies de nature politique ou religieuse. De telles mutations dans la conscience de soi, on s'en doute, devaient avoir de profondes répercussions sur les rapports de la personne avec l'institution de la vie religieuse. Dès lors, il n'était plus suffisant de se conformer à une règle religieuse ou à une loi ecclésiastique par le seul fait qu'elle avait été établie par quelque autorité compétente ; il fallait encore que ladite Règle ou ladite loi soit en accord avec cet impératif de plus en plus absolu : la conscience individuelle

et la raison, lieu d'appréciation du juste et du vrai. A ce sujet, le moine augustin Luther aura des prédécesseurs, mais l'évènement d'Église le plus déterminant, qui va permettre à la vie religieuse de rebondir et de s'épanouir dans un renouveau certain, reste le *Concile de Trente* et la *Contre-réforme*. Le rapport *personne-institution* y a trouvé un nouveau dynamisme, même si les effets de la déchristianisation progressive se faisaient déjà sentir ici et là, entraînant un désintérêt manifeste et un changement de regard sur les institutions de vie religieuse. L'entrée en scène de la Révolution Française marqua un changement irréversible dans le devenir des institutions de vie religieuse en France. Si la Révolution ne parvint jamais à éradiquer la totalité des formes de la vie religieuse, elle constitua certainement une mise à l'épreuve sans précédent du rapport de la personne à l'institution. Elle en révéla certaines fragilités, mais aussi son extraordinaire capacité de résilience et même son héroïque fidélité.

CHAPITRE TROISIEME

LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION A L'EPREUVE DE LA FIDELITE AU CHARISME RELIGIEUX : HUMANISME, REFORME PROTESTANTE ET CONTRE-REFORME CATHOLIQUE (XVI^{e}-XVII^{e} SIECLE)

La période que nous abordons et qui recouvre pratiquement trois siècles offre un grand intérêt dans l'étude du rapport de la personne aux institutions en Occident. L'évolution du rapport de la personne aux institutions religieuses et civiles qu'on remarque au cours de cette période est due à plusieurs facteurs : les grandes découvertes comme celles du Nouveau Monde, l'invention de l'imprimerie, une grande liberté de la pensée philosophique, avec un accent particulier sur la quête de la liberté, de l'épanouissement et du bonheur de l'individu. Les progrès de la technique et un réel essor économique venant du commerce triangulaire Europe-Afrique-Amériques ont contribué à une plus grande indépendance de la réflexion humaine, favorisant une émergence de l'humanisme. C'est dans ce contexte historique que s'inscrivent Érasme, Rabelais et Montaigne dont l'humanisme reste chrétien tout en se démarquant des institutions religieuses. Le cas de Martin Luther mérite une attention et une réflexion particulière, car son histoire personnelle et son action marquent une étape déterminante dans l'évolution du rapport de la personne aux institutions religieuses. Le Schisme protestant qui découle du rapport de Luther avec l'autorité suprême de l'Église met en place un nouveau type de rapport possible de la personne à l'institution. Dans la Réforme de Luther, le rapport personne-institution est soumis à l'autorité prioritaire de la Parole de Dieu. La Réforme catholique engagée par le Concile de Trente voulait non seulement limiter l'avancée du Protestantisme, mais surtout entreprendre de l'intérieur la Réforme de l'Église sur le plan de la doctrine, de la formation chrétienne et de la discipline. En insistant sur la fidélité à la profession religieuse et au charisme de l'institut, la Réforme tridentine a su restaurer le rapport *personne-institution* dans la vie religieuse, aidée en cela par l'action de certains réformateurs d'ordres au XVI^{e} et XVII^{e} siècles tels que Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, de Rancé et Angélique Arnaud parmi bien d'autres.

I. LES MUTATIONS SOCIOCULTURELLES EN EUROPE ET LEUR INCIDENCE SUR LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION

Le XVI[e] siècle marque une époque-charnière aussi bien dans l'histoire du christianisme que dans celle des cultures en Occident. Jusque-là, le monde avait vécu au même rythme, celui de la journée de marche, où la mémoire était le support de l'histoire. Naissance, mariage et mort se déroulaient dans un rayon de quelques lieues[970] autour du clocher du village[971]. Désormais, on entrait dans un nouvel âge, marqué par des découvertes, des progrès dans tous les domaines de la connaissance. C'était le premier seuil de l'âge des ruptures décisives qui allaient marquer de façon indélébile les siècles suivants et parcourir la période moderne.

La découverte du « Nouveau Monde » grâce aux voyages de Christophe Colomb (1451 ?-1506), de Vasco de Gama (vers 1460-1520), de Magellan (1519-1521) ce dernier étant le premier homme à faire le tour du globe par navigation, marque l'explosion de l'espace géographique. Cette période marque aussi le début des grands flux humains à travers le monde, le temps du « *Commerce Triangulaire* » entre l'Europe, les Amériques et l'Afrique qui donna lieu à un esclavage de grande échelle. A ces découvertes géographiques, avec leurs conséquences économiques, s'ajoutent d'autres découvertes plus technologiques. L'invention de l'imprimerie va bouleverser l'univers de la culture. En plus des livres, l'essentiel de la diffusion passait par les images. Celles-ci transmettaient un message simple, clair, mais singulièrement réducteur. L'autorité des Églises et celle des premiers États modernes avaient le souci de surveiller et de contrôler le contenu doctrinal de ces images. Dès le départ, la culture médiatique s'affirmait dans son ambivalence[972].

L'Europe entrait ainsi dans une période de renouveau culturel, la Renaissance, marquée autant par les grandes inventions et découvertes croissantes que par un retour aux grands auteurs classiques, grecs et latins. La connaissance de ces auteurs, surtout latins comme Tacite, a suscité une réflexion neuve sur l'État, tandis que la lecture de Cicéron proposait un type d'homme politique où la sagesse et l'éloquence

---

[970] Ancienne mesure itinéraire d'environ 4 kilomètres.
[971] Jean-Robert ARMOGATHE et Yves-Marie HILAIRE*, Histoire générale du Christianisme*, *du XVI[e] siècle à nos jours,* Paris, PUF, p. 5.
[972] *Ibid.*, p. 6.

prédominent[973]. C'est la naissance de l'humanisme moderne par lequel l'homme prend une conscience plus aigüe de lui-même, des valeurs humaines, spirituelles et éthiques conformes à son auto-accomplissement, la valeur première étant, pour tous les humanistes du XVI[e] siècle celle de l'éducation. L'assimilation de l'idéal de la sagesse antique, dont on redécouvrait les auteurs, devint le chemin vers une humanité accomplie. C'est l'époque où l'on affirmait sans sourciller que :

> *« Les hommes ne naissent pas tels, ils se fabriquent. Ils se différencient en cela des arbres ou des chevaux qui, eux, naissent arbres et chevaux »*[974].

L'action de ces humanistes en France comme en d'autres pays d'Europe, Italie, Allemagne, Hollande, sera déterminante pour remodeler le rapport des personnes aux institutions aussi bien celles des États que celles de la Religion chrétienne. Au départ, ces humanistes entendent servir la cause de l'homme, pris en tenaille entre l'institution de l'État et l'institution religieuse, plus précisément l'Église. La plupart de ces humanistes sont chrétiens et veulent le demeurer. Toutefois, ils ont le souci de soumettre les pratiques religieuses à une critique rationnelle et combattre ainsi certaines dérives et vices qui minent l'institution ecclésiale de l'intérieur. Les humanistes, surtout ceux du XVI[e] siècle, appartiennent au « *courant évangélique* »[975]. Comme tels, ils plaident pour le retour pur et simple aux Saintes Écritures, dont ils ne mettent pas en doute l'autorité. La foi authentique qu'ils veulent servir s'enracine dans la Bible et les exemples des saints personnages qu'elle met en avant. Ils sont en faveur du « *synergisme* » : l'homme doit librement coopérer avec la volonté divine, seule salvatrice[976]. Par contre, leurs critiques sont dirigées non pas tant contre les institutions chrétiennes en elles-mêmes que contre ceux qui sont chargés de les animer : *« clercs idolâtres ou moines imposteurs »*[977].

Pourtant, et de façon progressive, la critique se radicalise[978]. Les œuvres des humanistes, philosophes et autres libres penseurs, sous forme d'essais et de fictions le plus souvent, génèrent un nouveau courant dans la société : l'anticléricalisme, qui

---

[973] *Ibid*. p. 7.
[974] Arlette JOUANNA (*et alii*)*, La France de la Renaissance*, Paris, Robert Laffont, 2001, p. 43
[975] Pierre-Yves BEAUREPAIRE (*et alii*), *Les Temps Modernes* 1453-1815, Le grand atelier de l'histoire de France, Belin, 2012, p. 48.
[976] *Ibidem.*
[977] *Ibidem.*
[978] Silvana SEIDELMENCHI, *Erasme hérétique*, Seuil/Gallimard, 1996, p.117-118.

évolue vers l'antichristianisme et culminera en athéisme idéologique. Il convient d'évoquer ici à titre d'illustration quelques figures emblématiques de ce mouvement humaniste au XVI[e] siècle.

A. ÉRASME OU LA PROMOTION DE LA « *LIBERTE EVANGELIQUE* »

Érasme (1446 ?-1536).fait œuvre d'humaniste en s'attaquant à une institution qu'il connaît de l'intérieur. Né en Hollande, Érasme a d'abord embrassé l'état de chanoine. L'engagement à partir de la liberté évangélique constitue l'axe central de son œuvre et de sa réflexion. Dans l'un de ses premiers ouvrages : « *Enchiridion Militis christiani* » publié en 1503, Érasme s'élève contre une piété populaire toute en manifestations extérieures. Cette piété quantifiée et réifiée est, selon lui, *« charnelle* » et s'oppose à une piété « *spirituelle* » dont seul « *l'homme intérieur* » peut donner la mesure. Ce n'est donc pas le mouvement des lèvres, mais l'ardeur et la tension de l'esprit qui peuvent élever la voix la plus intense jusqu'aux oreilles de Dieu. S'appuyant sur l'enseignement de l'Apôtre Paul, il estime que cinq paroles prononcées de cette voix-là sont plus efficaces que dix milles murmurées du bout des lèvres. L'idéal que propose Érasme est celui de la « *liberté de l'esprit ».*

Le souci manifeste d'Érasme est de délivrer les chrétiens, ses coreligionnaires, de la servitude multiforme qui pèse sur eux au nom de la religion. Autour de lui, Érasme ne voit qu'une désolation sans nom, qu'il s'efforce de qualifier par une avalanche de termes témoignant de la condition déplorable du chrétien ordinaire au XVI[e] siècle : « *Asservissement ; liens ; joug ; chaînes et joug…lourdes charges qui pèsent sur le chrétien, l'oppriment, l'enlisent, l'écrasent, le malaxent et écrasent sa liberté »*[979].

La plume de l'auteur n'épargne rien ni personne. Érasme est particulièrement attentif au comportement des divers représentants de l'Institution ecclésiale et il formule volontiers des reproches vis-à-vis de chacun d'eux, du pape au dernier des cordeliers. Il reproche surtout aux gens d'Église leur goût pour les mondanités qu'on remarque habituellement chez les princes. Aux yeux d'Érasme, les papes, vicaires du Christ sur la terre, mènent malheureusement la vie la plus triste et la plus désagréable. Ils s'entourent d'une foule d'agréments et de commodités qui contredisent le message et l'exemple du

[979] Autant d'expressions d'Érasme que SEIDELMENCHI rassemble dans son ouvrage ci-dessus mentionné, p. 119.

Christ. En outre, les pontifes lancent avec une étonnante facilité des anathèmes, des interdits, des suspenses et des excommunications[980]. Les prêtres séculiers ne diffèrent guère des gens du monde, plus occupés à défendre leurs intérêts matériels qu'à accomplir leurs devoirs d'état[981]. Érasme s'en prend aussi avec vigueur aux nombreux religieux de son époque, à la vanité de leur tenue vestimentaire affichant nettement le goût du luxe et d'une fantaisie à la limite du ridicule : « *nombre de nœuds du soulier, couleur et largeur de la ceinture, bigarrure du froc »*[982].Érasme est surtout témoin de la condition misérable du chrétien ordinaire, victime de la tyrannie et de l'exploitation de ceux qui sont en position de pouvoir et de privilège dans l'Église, en un mot, de la hiérarchie ecclésiastique de son époque.

> *« D'obscurs petits bonshommes ne craignent pas de demander la peine de mort pour qui transgresserait l'interdit de la viande les jours maigres. Les sacrements enfin sont devenus autant d'instruments de la tyrannie et de l'oppression du peuple sans défense. On a empesé le mariage d'une interminable litanie de sophismes et de contraintes. Le sacrement de pénitence a été capturé dans les mailles étroites d'un complexe de règles édictées par les hommes. Et les dignitaires ecclésiastiques, au lieu de s'opposer à ce phénomène de dégénérescence, accumulent les charges et doublent les chaînes, le tout pour asservir encore un peu plus ce peuple que le Christ avait libéré au prix de son sang »*[983].

Dans cette défense de la *« liberté évangélique* » ravie aux chrétiens de la base, Érasme se montre très critique à l'égard de l'institution monastique qui incarne à ses yeux une piété charnelle et aliénante. Ce que Sylvana SEIDEL MENCHI montre bien dans son ouvrage *Érasme Hérétique* :

> *« Les règles monastiques les plus rigoureuses croient vérifier le sentiment de piété dans telle ou telle cérémonie, dans les règles bien déterminées de la psalmodie, dans l'épreuve corporelle du travail physique. Ceux qui espèrent instaurer par ces voies une relation privilégiée avec Dieu, sont pour Érasme comme de petits frères infirmes, victimes d'une sorte de maladie infantile du Christianisme »*[984].

La liberté de l'esprit que confère l'Évangile est pour Érasme un bien et un droit imprescriptible du chrétien que nulle institution ou autorité religieuse ne peut lui ravir.

---

[980] Érasme, *Éloge de la folie*, *Traduction* de Thibault de LAVEAUX, Le Castor Astral, 2009, p. 158.
[981] *Ibidem*.
[982] *Ibid*. p. 133.
[983] Silvana SEIDEL MENCHI*, Érasme hérétique, op. cit*.,, p.119.
[984] *Ibid.*, p. 118.

La seule limite qu'Érasme reconnaît à cette liberté est celle de la loi de la charité[985] : « *La charité doit conduire le chrétien, toujours soucieux du salut de son frère, à savoir s'astreindre à la loi, et à renoncer dans certaines situations, à faire valoir sa propre liberté* »[986].

L'humanisme d'Érasme a pour objectif définitif de favoriser la souveraine liberté à laquelle l'Évangile invite tout homme quelle que soit sa condition sociale et la place qu'il occupe dans l'Église. Il s'agit pour Érasme de mettre en lumière la vocation inaliénable de tout chrétien appelé à vivre avec le Christ, en mettant en œuvre son enseignement tel que l'Évangile l'expose et en imitant l'exemple de la vie du Christ. L'anticléricalisme d'Érasme ne met pas en cause le contenu de la foi chrétienne, mais il cherche à libérer l'Évangile de l'arbitraire et de la violence dont les hommes peuvent faire preuve à l'égard de leurs semblables.

Exprimée la plupart du temps par le pamphlet, le brûlot et la caricature, la critique des humanistes met en évidence les défaillances des institutions religieuses. La crise que traversent celles-ci est le résultat d'un concours de circonstances aussi bien politiques qu'ecclésiales. Dans l'Ancien Régime, un très grand nombre de monastères était placé sous la coupe de l'autorité royale, avec tout ce que cela entraînait de perte d'autonomie des communautés et de gestion libre de leur vie interne. Dans de telles circonstances, le rapport des personnes à l'institution, explicité par la mise en œuvre et la fidélité à une règle de vie, perdait en qualité et en vigueur. Le gouvernement pastoral des religieux et des religieuses était en péril du fait que les supérieurs n'avaient parfois rien de commun avec l'institution religieuse, étant des personnes laïques gérant telle ou telle communauté à titre de bénéfice reçu au lieu d'un service pastoral émané de la volonté de la communauté. Il en résultait bien des égarements sur le plan de l'éthique du

---

[985] Pour la connaissance d'Érasme et de sa pensée, nous renvoyons à : *La philosophie chrétienne*, surtout p. 193-201. Traduction de Pierre MESNARD, Paris, Vrin, 1970 ; *Des apophtegmes à la polyanthée*, Honoré Champion Éditeur, 2013.

[986] *Ibid.*, p. 120. En fait, ce qu'Érasme dit ici au sujet de la loi de la charité pourrait servir de modèle dans la vie cénobitique. En effet, l'objectif du cénobitisme c'est l'épanouissement de la charité dans l'âme et dans le cœur de chaque membre de la communauté religieuse et fraternelle ; c'est cela qui peut expliquer la contrainte personnelle que l'on peut éprouver, à un moment ou un autre, dans son rapport personnel à l'institution cénobitique. Ce sont fondamentalement les mêmes raisons que donne saint Benoît à la fin du *Prologue* de sa Règle à celui qui, au début de la vie monastique, affronte certaines exigences austères. La finalité en est le *maintien de l'équité*, *la correction des vices et la préservation de la charité*. Il est dommage qu'Érasme n'ait retenu de la vie monastique que son caractère d'épiphénomène dans le processus d'aliénation de la personne au sein du christianisme de son époque. Il a fini par ne plus voir dans l'institution monastique qu'une *« maladie infantile »* du christianisme.

comportement chez les personnes. Au niveau de l'Église elle-même, dans son organisation et son fonctionnement, les dérives étaient nombreuses : corruption, course au profit, aux bénéfices et charges ecclésiastiques, vente des indulgences de la part du Siège Apostolique. Le désir de la réforme était latent aussi bien au sein de l'Église que dans la société. La première génération d'humanistes entendait relayer ce désir de réforme des institutions au nom de la *« Philosophia Christi »*. En effet, ce nouvel humanisme d'inspiration évangélique voulait renouer avec la littérature monastique antique. *« Mener la vie philosophique* » à leurs yeux désignait l'état monastique et résumait son idéal de perfection spirituelle[987]. D'après Érasme, la *« Philosophie du Christ »* embrasse toutes les dimensions de l'existence humaine : culte et culture, individu et société, politique et religion. À ce titre, elle est le pôle unificateur de tout effort venu de l'intérieur pour remédier à la crise d'une Église prisonnière d'une triple tension : 1) le poids des pratiques sclérosées, souvent entachées de formalisme superstitieux, entraînant un appel de plus en plus pressant à un christianisme intériorisé, libéré de ses pesanteurs socioculturelles ; 2) un système universitaire figé, aux connaissances cumulatives attisant un besoin des savoirs philologiques neufs, appliqués à l'étude de l'Écriture Sainte ; 3) La défense crispée d'un corpus doctrinal alourdi d'abstractions et de questions théologiques souvent futiles et une requête de plus en plus pressante d'un humanisme chrétien, pour une religion ramenée à l'essentiel[988].

Dans son aspiration à la réforme de l'Église et de ses institutions, Érasme en est venu à une relativisation systématique de l'institution monastique. Le chrétien qui vit courageusement les promesses de son baptême en pratiquant l'authentique mépris du monde peut être reconnu *« moine en esprit et en vérité* ». La finale de son *De contemptu mundi* ou *Du mépris du monde* exprime le fond de sa pensée : *« Est à suffisance moine, quiconque est purement chrétien »*. Ce qui est visé en dernier ressort, à travers toutes les pratiques de la vie chrétienne, c'est l'adoration de Dieu en esprit et en vérité, dans une authentique liberté évangélique, laquelle est indissociable de la primauté de la charité. Malheureusement, se désole Érasme, le christianisme a plutôt privilégié les pratiques en oubliant leur source d'inspiration, favorisant ainsi l'hypocrisie des dévotions sans âme. Ce ne sont que des caricatures de piété, des vices qui singent la

---

[987] Jean-Marie MAYEUR (*etalii*), *Histoire du Christianisme, des origines à nos jours*, tome.7, *De la réforme à la Réformation,* Desclée de Brouwer, 1994, P. 654.
[988] *Ibidem*, p.656.

vertu[989]. Un christianisme intérieur, une religion en esprit et en vérité, tel est le *Leitmotiv* de la pensée d'Érasme.

B. François Rabelais et « *L'abbaye de Theleme* », un pionnier de la liberte individuelle

Rabelais (1483-1553) fut d'abord prêtre dans l'Église catholique. Il est aussi connu comme médecin, mais c'est surtout par son œuvre d'humaniste qu'il marque la culture de son temps ainsi que celle de la postérité, contribuant largement à cette longue transformation de la pensée occidentale de la Renaissance à la fin des Temps Modernes[990]. *« Gargantua »* constitue son œuvre littéraire principale, à travers laquelle il expose son humanisme.

En humaniste de son temps, Rabelais postule qu'une société sans contrainte et sans conflits est possible dès qu'on laisse s'exprimer la nature foncièrement bonne de l'humain. Pour étayer ses convictions humanistes personnelles, Rabelais met au point une œuvre fictive qui prend délibérément le contre-pied des institutions religieuses traditionnelles dans leur structuration, mais aussi dans leurs objectifs spirituels admis et établis. C'est son *« Abbaye de Thélème* », décrite dans les *chapitres LII à LVIII de Gargantua*, le but manifeste de l'auteur est de mettre en lumière sa perception de la personne humaine dans son rapport à la société, et aussi dans sa relation aux institutions religieuses, tout particulièrement les institutions de vie cénobitique. Bien loin des austérités monastiques traditionnelles, *l'Abbaye de Thélème* constitue au contraire un vrai jardin de plaisance où la nature humaine s'exprime librement selon ses tendances et ses goûts. Tout y concourt aux plaisirs des sens, l'habitat, l'environnement et tout le dispositif mis en place pour passer le temps[991]

---

[989] *Ibidem* p.657.

[990] Voir Rabelais *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1994, tout particulièrement *Gargantua, Chap. I-LVIII ; Pantagruel, Chap I-LII,* ainsi que l'Édition établie et présentée par Claude PINGANAUD, RABELAIS, Gargantua, Pantagruel, Paris, Arléa, 1999, surtout p. 191-246.

[991] *« Au milieu de la basse court* (cour intérieure ou patio)*, estoit une fontaine magnifique de bel alabastre, au dessus les troys Graces avecques cornes d'abondance, et gettoient l'eau par les mamelles, bouche, aureilles, yeulx et aultres ouvertures du corps. Le dedans du logis sus ladicte basse court estoit sus gros pilliers de cassidoine et porphyre, a beaulx ars d'antique, au-dedans desquelz estoient belles gualeries, longues et amples, aornéées de pinctures et cornes de cerfz, licornes, rhinoceros, hippopotame, dens de elephans et autres choses spectacles.*

Entre les tierces tours estoient les butes pour l'arquebuse, l'arc et l'arbaleste ; les officiers hors la tour Hesperie, à simple estaige ; l'escuerye au-delà des offices ; la faulconnerie au devant d'icelles,

Ce qui frappe au premier abord, c'est la règle de vie de l'Abbaye de Thélème, qui était celle de tous ses habitants : hommes, femmes et enfants : *« Fay ce que vouldras »*[992]. Effectivement, toutes les activités monastiques ici sont fort agréables : *manger, boire, lire, chanter, jouer de la musique*…Personne ne contrarie personne. Il n'y a pas de hiérarchie, pas d'abbé. Les conflits sont inexistants. L'abbaye accueille ceux qui annoncent le « saint Évangile ». Pourtant, ce « *vouldras* » n'a rien de fantaisiste ni d'arbitraire selon l'auteur. Il s'agit en réalité, pour les habitants de Thélème, de rechercher et de vivre en conformité avec la volonté divine, principe ultime et fondamental. Les résidents de *l'Abbaye de Thélème* ont tous par nature le sens de l'honneur et de la responsabilité, Rabelais note en effet :

> « *Les gens libres et bien nés, bien éduqués, vivent en bonne société, ont naturellement un instinct, un aiguillon qu'ils appellent honneur et qui les pousse à vivre vertueusement et les éloigne du vice »*[993].

Les conditions d'avènement de cet homme nouveau, accordé à soi et aux autres, passent par l'éducation. Celle-ci est conçue par Rabelais, comme par les autres humanistes de son temps, comme une réappropriation de l'humanisme antique, véhiculé par les poètes et philosophes gréco-latins. Cette nécessité de l'éducation par un retour aux sources est bien soulignée par Arlette JOUANNA, dans son ouvrage sur la France du XVI[e] siècle[994]. La vie de Rabelais coïncide avec un siècle mouvementé, marqué par une grande mutation culturelle dont les causes étaient aussi bien économiques que politiques. Son génie propre devait marquer son époque d'une influence qui s'est poursuivie au long des siècles suivants, tout particulièrement dans l'espace culturel de la France. Montaigne est le type même de l'humaniste du XVI[e] siècle, à la fois *juriste, mathématicien, poète, romancier et médecin.* Il était en quête de tous les savoirs, ouvert à une multitude de cultures, grecque, latine, hébraïque…On peut dire que Rabelais

---

gouvernée par artuciers bien expers en l'art, et estoit annuellement fournie par les Candiens (de l'Île de Candie en Crête), *Venitiens et Sarmates de toutes sortes d'oiseaux paragons…Toutes les salles, chambres et cabinetz estoient tapissez en diverses sortes, selon les saisons de l'anné. Tout le pavé était couvert de bois verd. Les lictz estoient de broderie…A l'issue des salles du logis des dames, estoient les parfumeurs et testonneurs, par les mains desquelz passoient les hommes quand ilz visitoient les dames. Iceulx fournissoient par chacun matin les chambres des dames d'eau rose, d'eau de naphe et d'eau d'ange, et à chascune la précieuse cassolette, vaporante de toutes drogues et aromatiques »,* François Rabelais, l'Abbaye de Thélème, publié par Raoul MORÇAY , Genève, Librairie E. Droz, 1949, p. 15-17. Sur l'Humanisme et la Renaissance, nous recommandons l'ouvrage d'Anne-Pascale POUEY-MOUNOU, *Panurge comme lard en pois*, Genève, Librairie E. Droz,2013.

[992] *Ibid*., p. 23.

[993] *Gargantua,* Chap LVII, cf. http://www.google.fr/rabelais, consulté le 15/01/2014.

[994] Arlette JOUANNA, *La France du XVI[e] siècle (1483-1598),* Paris, PUF, p. 257-261.

constitue par sa pensée l'emblème des valeurs de tolérance. Il est le symbole de la liberté de pensée qui devait s'affirmer de plus en plus après lui et qui figure aujourd'hui au patrimoine de l'humanité[995]. Cette liberté de penser, et aussi de choisir, n'est pas sans rapport avec le sujet de cette étude puisqu'on la retrouve plus tard, dans l'attitude des religieux et des religieuses en France au moment des lois civiles hostiles aux institutions de vie religieuse pendant la Révolution. La liberté de la pensée est ainsi au fondement même de la responsabilité individuelle, surtout dans les circonstances graves de la vie.

Avec la personne de Luther, ce changement de mentalités lié à une attitude critique vis-à-vis des institutions religieuses va franchir un seuil important qui donnera lieu à la naissance du Protestantisme. C'est le début d'une nouvelle manière de confesser la foi chrétienne, en parallèle à l'Institution ecclésiale traditionnelle. L'œuvre et le comportement de Luther dont il nous faut maintenant examiner la complexité ne sont pas une mise en cause du contenu de la foi chrétienne, ni même de la tradition ecclésiale dans son authenticité, mais une invitation à l'autocritique de l'institution. Luther espérait une réforme d'ensemble, intégrant aussi bien la pastorale de l'Église que les différentes manières possibles de témoigner de sa foi, selon la liberté qui vient de l'Évangile. Sa critique était dirigée contre l'institution, mais cette critique entendait servir la foi dans son rapport fondamentale à l'Écriture Sainte. Mais la radicalité du tempérament de Luther et la tournure du conflit dont il été l'objet et le centre l'ont amené à se distancier des institutions ecclésiales traditionnelles jusqu'à la rupture de communion avec l'Église catholique romaine[996].

C. LA COMPLEXITE DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION CHEZ MARTIN LUTHER (1483-1546)

Luther se distingue de tous les auteurs contestataires qui l'ont précédé. Son attitude fondamentale est celle de l'attachement et même de la déférence par rapport à

---

[995] Ma réflexion s'inspire ici de Mireille HUCHON dans son ouvrage *Rabelais*, Paris, Gallimard, 2011, p. 373-379.

[996] *« Le procès de Luther est instruit à partir de mai-juin 1518. Le 28 août, un bref papal charge Cajétan de se saisir de Luther comme d'un hérétique s'il ne consent pas à se rétracter. Luther de son côté, tente de clarifier ses positions. Il est désormais établi qu'il n'a pas voulu rompre de prime abord avec l'Église catholique de son temps, en témoigne sa demande, en janvier 1520, du maintien de l'unité dans l'Église romaine malgré les abus. En 1518 et en 1520 encore, il envoie au Pape Léon X des lettres où des formules déférentes témoignent de son désir d'être instruit »,* Matthieu ARNOLD*, Maintenant avec Luther* (1483-1546), 1998, opuscule non édité, Faculté de Théologie protestante de Strasbourg.

l'institution ecclésiale. Son aspiration profonde en publiant ses 95 thèses fut de contribuer à la réforme de l'Église en l'aidant à faire son autocritique. La radicalisation de son attitude, favorisée par la tournure de son procès, ne l'a jamais empêché d'affirmer sa foi au Christ et son attachement à l'Écriture Sainte. Sa critique visait l'exercice de l'autorité et du pouvoir au sein de l'institution ecclésiale. Le cas de Luther, son histoire et son engagement, marquaient une étape cruciale dans l'histoire de la vie religieuse et invitaient à reconsidérer le rapport de la personne à l'institution[997].

1. Le rapport de Martin Luther a l'institution religieuse augustinienne

Martin Luther s'est engagé dans la vie religieuse au Couvent des Augustins d'Erfurt le 17 juillet 1505, à la suite d'un vœu prononcé dans des circonstances troubles. En effet, Luther fut surpris un jour par un violent orage alors qu'il traversait la forêt de Stotternheim en direction d'Erfurt. Juste à côté de lui, la foudre s'abat et déracine un chêne. Saisi d'une extrême frayeur, le jeune homme qui n'a que vingt ans s'écrie : *« Aide-moi Sainte Anne, je me ferai moine »*[998].

Habité par la crainte de la mort et du jugement qui marque profondément sa psychologie[999], Luther entre en religion à la fois pour acquérir la sainteté et le salut éternel de son âme. Il est alors âgé de 26 ans. Il se familiarise avec la théologie scolastique et subit l'influence de la pensée de Guillaume d'Occam à travers son maître Gabriel Biel. Il étudie les grandes œuvres de saint Augustin : « *Sur la Trinité* », « *la Cité de Dieu* » et les « *Confessions* » ainsi que des auteurs mystiques : Denys l'Aréopagite, saint Bernard[1000].

La vie de Luther au couvent fut marquée par une crise intérieure profonde et douloureuse qui conditionna incontestablement son rapport à l'institution monastique bien avant les démêlés qu'il devait connaître avec la papauté. La crise de Luther fut

---

[997] Voir ANNEXE VII ;
[998] Rapporté par Michèle MONTEIl dans son ouvrage *Martin Luther, la vie, oui, la vie,* Paris, Cerf, 1983, p. 42, voir également Marc LIENHARD, *Martin Luther, La passion de Dieu,* Paris, Bayard Éditions, 1999, p. 30.
[999] *"At first Luther had experienced Christ as the angry judge who would judge him according to his deeds. The fear of the Day of the Last Judgement was at the same time connected with an extreme fear of hell's punishment and eternal fire. For the young monk the presence of the judging Christ became especially acute during mass*", DONALD K. McKim, *The Cambridge companion to Martin Luther,* Cambridge University Press, 2003, p. 89.
[1000] Henri STROHL, *Luther jusqu'en 1520*, Paris, PUF, 1962, p. 56.

avant tout spirituelle et théologique. Elle tenait à l'image que Luther se faisait du Christ perçu avant tout comme juge, et à la hantise de ne pouvoir subsister devant Dieu au jugement final. La sincérité et la bonne foi initiales de Luther ne pouvaient pas être mises en doute, mais son caractère inquiet rendait le rapport à la Règle monastique problématique et intimement conflictuel. L'observance de la règle est pour la majorité des religieux le moyen d'expression de leur rapport à l'institution, expérience de pédagogie spirituelle et chemin de construction de soi, dans la liberté et la charité évangélique. Mais pour Luther, ce rapport à la règle et surtout aux vœux de religion qui lui sont associés était une cause de souffrance et de peur. Il reconnaît lui-même qu'il s'était engagé *« à observer la règle sous peine d'encourir le péché s'il s'en écartait »*[1001]. Une telle compréhension étroite et stricte du rapport à la règle était déjà enseignée de façon officielle dans son ordre puisque le Général de l'ordre des Augustins, Coriolan, dans son *« Commentaire de la Règle des Augustins* », affirmait en 1482 que *« Les moines s'engageaient à l'observer dans toutes ses parties et que l'omission de la moindre partie était un péché »*[1002].

En fait, Luther faisait l'amère expérience de ne pas pouvoir vivre sans péché et de ne pas produire les preuves d'une obéissance parfaite à Dieu. Il décrit sa détresse :

> « *Bien que j'entendisse volontiers chanter les louanges de mon état et me laissasse vanter comme étant capable, grâce à ma sainteté, de ne faire qu'une bouchée de la mort et du diable, je restais désarmé. Car, à la moindre attaque de la mort ou du péché, c'en était fait de moi, et ni mon baptême, ni ma moinerie ne pouvaient m'aider, j'étais l'homme le plus malheureux de la terre, jour et nuit, je ne pouvais que pleurer et me désespérer* »[1003].

« L'évènement de la Tour »[1004] fut une véritable expérience de libération intérieure et marqua un nouveau seuil dans sa vie spirituelle et son rapport à l'Écriture Sainte. Jusque là, il avait compris l'expression « *justice de Dieu* » dans un sens plutôt philosophique. Il découvrait enfin que cette justice divine est révélée par l'Évangile avec cette célèbre affirmation de saint Paul : *« Le juste vivra par sa foi* ».

Rassuré, Luther témoigne :

[1001] *Ibid.* p. 682.
[1002] *Ibidem*
[1003] Henri STROHL, *op. cit*., p. 55.
[1004] Beaucoup a été dit sur ce lieu qui, de toute probabilité désignait le « cabinet » ou lieu d'élaboration du travail intellectuel des jeunes religieux augustins. Les adversaires de Luther comprendront ce mot au premier degré, dans un contexte de polémique.

> « *L'Évangile nous révèle la justice de Dieu, à savoir, la justice passive, par laquelle Dieu, dans sa miséricorde, nous justifie par la foi, comme il est écrit : le juste vivra par la foi. Alors, je me sentis renaître et entrer par les portes largement ouvertes au Paradis même* »[1005].

L'expérience d'illumination dans la tour du Couvent de Wittenberg a permis à Luther de donner à sa vie une orientation tout à fait nouvelle. Une fois l'état religieux abandonné, Luther ne put s'empêcher de faire de temps à autre une relecture critique de son expérience passée. Ses remarques révèlent à quel point son rapport à l'institution monastique était vicié par l'image déformée qu'il avait du Christ et par cette peur obsessionnelle de la colère et du jugement de Dieu qui l'avait tenaillé durant ses années de vie religieuse :

> *« Je me suis martyrisé par la prière, le jeûne, les veilles, le froid. Je suis presque mort de froid…Qu'ai-je cherché par là sinon Dieu ? Il sait comment j'ai observé la règle et quelle vie sévère j'ai menée…Je ne croyais pas au Christ, mais je le prenais pour un juge sévère et terrible, tel qu'on le peint, siégeant sur l'arc-en-ciel…Plus les moines se martyrisent, moins ils obtiennent, comme j'en dois témoigner par ma propre expérience…Je me suis tellement épuisé en prières et en jeûnes que je n'aurais plus tenu longtemps si j'étais resté moine »*[1006]

C'est la fidélité à son cheminement personnel et à son intuition propre, mûrie au contact de la lecture de *l'Épître de saint Paul aux Romains,* qui motive progressivement Luther à se libérer d'une dépendance et d'une soumission mortifère aux usages monastiques dont il ne voyait ni le sens, ni l'efficacité. Par conséquent, Luther s'est donné pour devoir de remettre les vœux en général, et les vœux monastiques en particulier, à leur vraie place dans la pratique de la vie chrétienne. Une certaine théologie spirituelle, avec ses exagérations, l'y invitait d'ailleurs instamment. Luther enseignait donc que les vœux monastiques ne sont pas équivalents au baptême et surtout, ils ne sauraient abolir le mariage qui est d'institution divine alors que les vœux sont une invention de moines pour parer aux abus qui s'étaient glissés dans la vie monastique bien après saint Augustin. Les vœux monastiques ne rendent pas juste devant Dieu. Ils ne sont pas des œuvres surérogatoires et ils ne donnent pas la vie

---

[1005] Jean-Marie Mayeur (*et alii*), *Histoire du christianisme, des origines à nos jours, t.VII, de la Réforme à la Réformation,* DDB, 1994, p. 689.
[1006] *Ibid*.

éternelle[1007]. Le regard de Luther sur les vœux monastiques a évolué dans le sens d'une critique de plus en plus radicale. Au départ, il ne s'agissait que d'un discernement entre les vœux agréables à Dieu et les autres, qui ne sont en réalité que des actes impies, Luther en est venu finalement à vider le vœu de religion de toute signification spirituelle objective. Il considérait que les vœux ne sont pas fondés sur la Parole de Dieu, mais s'y opposent. Les vœux s'opposent également à la foi et ils sont en contradiction avec la liberté chrétienne ; les vœux s'opposent aux commandements de Dieu et le monachisme lui-même contredit la raison[1008].

Par son contenu, la « *Confession d'Augsbourg* », dans plusieurs de ses articles concernant les vœux monastiques, allait se distancer pour des siècles de toute la grande tradition cénobitique de l'Église. Il faudra attendre la deuxième moitié du XIX^e^ et la première moitié du XX^e^ siècle pour voir surgir au sein des Églises Réformées quelques expressions de vie contemplative et monastique[1009]. Le regard de Luther se voulait critique, non seulement pour l'institution cénobitique, mais pour l'Église elle-même en tant qu'institution. Le besoin de réforme était une urgence, partagée par beaucoup au sein de l'institution et dans la société.

2. Le rapport de Luther à l'autorité de l'Église

Le premier contact de Luther avec la Cour Romaine eut lieu lors d'un Pèlerinage en Italie. Il espérait bien la grâce d'une rencontre personnelle avec le Pape Jules II, mais il n'obtint pas d'audience par manque de lettre de recommandation de son supérieur religieux. Cela ne l'empêcha pas pourtant de vivre son pèlerinage comme tant d'autres. C'est à cette occasion qu'il fit l'expérience de la place que les indulgences et leur obtention occupaient dans la pratique des dévotions de ses contemporains. Le rapport était évident entre les nombreuses et faciles indulgences accordées par l'autorité pontificale et la nécessité de récolter les fonds pour mener à terme l'édification de Saint Pierre de Rome. Luther ne s'en offusqua pas outre mesure. Mais il s'ajoutait à cela

---

[1007] André BIRMELE et Marc LIENHARD, *La foi des Églises luthériennes*, *Confessions et catéchismes,* Paris, Cerf et Genève, Labor et Fides, 1991, p. 496, à propos des « *Vœux monastiques* ».
[1008] Cf. Marc LIENHARD, *Martin Luther, la passion de Dieu, op. cit*., p. 88.
[1009] Les expériences les plus significatives de l'apparition de la vie monastique dans les Églises Réformées de France sont les Diaconesses de Reuilly avec plusieurs communautés dont une au Cameroun : les sœurs de l'Emmanuel à Bafut. Pour les hommes, on peut citer les frères de Taizé fondés par Frère Roger SCHÜTZ. Ils jouent un grand rôle dans le domaine de l'oecuménisme et dans l'évangélisation de la jeunesse européenne, à travers les grands rassemblements qu'ils organisent.

d'autres griefs contre les abus introduits dans l'Église. L'affaire des indulgences entraîna progressivement la radicalisation des positions de Luther en déclenchant le processus de rupture d'avec la grande institution ecclésiale[1010].

Au point de départ, l'indulgence visait la rémission par l'Église d'une peine imposée au pénitent après avoir confessé sa faute et reçu l'absolution. Telle était la pratique depuis le XI^{e} siècle. Les indulgences se rapportaient donc aux peines imposées par l'Église ici-bas, avant d'être étendues à celles du purgatoire. Il ne s'agissait plus seulement des peines canoniques, mais aussi des peines relatives au péché. L'Église fondait la remise de ces peines sur le trésor des mérites surérogatoires du Christ et de ses saints, dont elle pensait pouvoir disposer[1011].

Progressivement, l'attribution de l'indulgence fut de plus en plus réservée au pape. Liée à l'origine à des moments particuliers comme les Croisades, cette attribution devint de plus en plus fréquente à la fin du Moyen-Âge, en réponse à l'angoisse des fidèles devant la mort et le Jugement dernier, mais aussi en rapport avec les besoins financiers de la papauté. Ainsi en 1506, le pape promulgua une indulgence en faveur de la reconstruction de la basilique de Saint Pierre de Rome. Il la renouvela, cette fois en faveur des deux provinces ecclésiastiques de Magdebourg et de Mayence en Allemagne. Le Commissaire de cette indulgence, Albert de Mayence touchait la moitié des revenus, ce qui lui permettait de rembourser les sommes empruntées au banquier augsbourgeois Fugger. Il avait même utilisé cet argent pour obtenir de Rome l'autorisation de cumuler plusieurs évêchés[1012]. Certains esprits simples allaient jusqu'à considérer l'indulgence comme couvrant les péchés à venir. Quant aux esprits critiques, ils s'interrogeaient sur l'indulgence en faveur des défunts puisque ces derniers ne pouvaient plus se confesser. En outre, qui pouvait assurer qu'ils étaient au purgatoire ou en enfer ? Le pouvoir de l'Église s'étendait-il à l'au-delà ? Sous la forme de l'intercession, oui, répondait la théologie officielle. Dans ce cas, reprenait l'opinion adverse, pourquoi donc le pape ne vidait-t-il pas par charité, d'un seul coup, le purgatoire, puisqu'il avait le pouvoir de le

---

[1010] Cf jean-Marie MAYEUR et alii, *Histoire du Christianisme*, *op cit*., p. 692. Voir aussi Marc LIENHARD, *Martin Luther, La passion de Dieu, op. cit.,* tout particulièrement le chap.VIII, *Luther face à l'institution*, p. 73-85 ; Matthieu ARNOLD, Maintenant avec Luther, *op. cit*., p. 24-25.
[1011] *Ibid.*
[1012] *Ibid.*

faire pour de l'argent ? Autant d'interrogations graves et remuantes qui campent bien la mentalité et le contexte socio-ecclésial du XVI[e] siècle où évolua Martin Luther.

La réponse de Luther fut publiée sous la forme de *95 thèses* affichées à la porte de la *Schloss-Kirche* du château de Wittenberg, très probablement le 31 octobre ou le 1[er] novembre 1517. Elles n'avaient rien d'une œuvre de littérature organisée et structurée en un tout, mais se présentait plutôt comme un dossier qui mettait en avant tout un projet de réformation telle qu'on la concevait couramment dans le pays[1013].

Au fond, Luther ne rejetait pas l'indulgence papale comme telle (th.71), mais il rappelait que le rachat des indulgences est libre et non pas requis (th.47). Il ne mettait pas d'emblée non plus l'autorité du pape en question, estimant que ce dernier ignorait le plus souvent les abus commis en son nom (th.50, 51). Pour Luther, comme pour tout le monde, la prédication de l'Évangile est plus importante que la prédication des indulgences (th.55). Quant à leur efficacité, Luther précise que les indulgences ne peuvent effacer le plus insignifiant péché véniel en ce qui concerne la coulpe (th.76). Luther rejetait l'opinion selon laquelle l'indulgence abrégerait les peines du purgatoire (th.8-13) ; l'Église peut seulement intercéder en faveur du pécheur, c'est Dieu seul qui décide. L'indulgence peut seulement supprimer les peines canoniques infligées par l'Église (th.5, 20). Bien plus, Luther dénonçait les dangers de la prédication des indulgences dans la mesure où elle suscite une sécurité trompeuse (th.24, 32). Les indulgences sont donc dangereuses parce qu'elles n'améliorent pas l'homme et que leur acquisition se fait au détriment des œuvres de charité (th.41-46). Mais les critiques de Luther n'atteignaient pas uniquement les abus de son temps, elles mettaient aussi en question le principe même des indulgences. Luther détachait la pénitence de la forme sacramentelle en affirmant que toute la vie des fidèles devait être une pénitence (th.1) et que celle-ci naissait quand le pécheur prenait conscience de son péché. Le pécheur repentant a pleine rémission de la peine et de la faute, même sans lettre d'indulgence (th.36, 37). Luther enseignait que la participation de l'homme au salut est d'ordre spirituel et que c'est Dieu seul qui pouvait susciter cette participation, en faisant naître

[1013] Cf. Hartmann GRISAR, *Martin Luther, sa vie et son œuvre*, traduit de l'allemand par Ph. MAZOYER, Paris, Lethielleux, 1931, p. 61.

par l'Évangile, la foi, l'espérance et l'amour. La juridiction ecclésiastique ne pouvait donc pas exclure de cette communion. Seul, le péché pouvait en priver l'homme[1014].

L'attitude de Luther après la publication de ses *95 thèses* manifeste toutefois le souhait d'engager un dialogue avec l'autorité de l'Église sur cette question de la réformation. Luther n'avait aucun *a priori* par rapport à la papauté. Il témoigne même d'une confiance réelle à l'égard de Léon X, sûr que ce dernier ne demandait qu'à mettre fin aux abus qui lui avaient été dénoncés. Le fait que l'Évêque de Rome soit le Vicaire de Jésus-Christ était une garantie pour lui[1015]. Le retentissement suscité par la publication de ses thèses dut surprendre Luther et il chercha sincèrement à en limiter les débordements dans le peuple et dans l'Église de son temps. Sa lettre au Souverain Pontife en constitue une preuve :

> *« Par un miracle dont je suis le premier étonné, ces thèses se sont répandues presque dans le monde entier. Je les avais publiées à l'usage de notre Université et rédigées de telle sorte qu'il me paraît incroyable qu'elles puissent être comprises par tous. Ce sont seulement des thèses, non des assertions théologiques ou des articles de foi, et, conformément à l'usage, elles sont présentées de façon obscure et énigmatique. Si j'avais pu prévoir ce qui est arrivé, j'aurais sûrement veillé à ce qu'elles fussent plus faciles à comprendre »*[1016].

Mais la lettre de Luther accompagnée d'une copie des thèses à l'archevêque Albert de Mayence resta sans réponse. Toutefois, l'archevêque se permit d'envoyer les thèses de Luther à Rome en signalant que leur auteur répandait de nouvelles doctrines. En 1518, le conseiller théologique du pape, Sylvestre Prierias, publia un « *Dialogue sur les affirmations téméraires de Luther relatives au pouvoir du pape* » dans lequel il défendait l'infaillibilité des décisions doctrinales de l'Église, du concile général et du pape, ainsi que la doctrine des indulgences. Luther répondit que seule l'Écriture est infaillible[1017].

L'entrevue de Luther avec un émissaire spécial du Saint siège, Cajetan tourna court. Cajetan demanda à Luther de se rétracter, de promettre de ne plus répandre d'erreurs et de s'abstenir de tout ce qui pouvait troubler l'Église. Luther affirma son

---

[1014] Jean-Marie MAYEUR *et* (*alii*), *Histoire du Christianisme*, *op. cit.*, p. 693-694
[1015] Daniel Olivier, *Le procès de Luther* 1517-1521, Fayard, 1971, p. 35.
[1016] *Ibid.*, p. 37.
[1017] Jean-Marie MAYEUR (*et alii*), *Histoire du Christianisme*, *op. cit.,* p. 694.

désir de rester fidèle à la sainte Église romaine et sa conviction de ne pas s'être écarté jusque là de l'Écriture Sainte, des Pères de l'Église, des décrétales papales et de la raison. Mais il ne pouvait se rétracter avant d'avoir été entendu et réfuté par des arguments bibliques. Luther restait persuadé que le trésor de l'Église, c'est le Christ lui-même et que l'Église ne pouvait fonder sur le Christ sa pratique des indulgences. Sur la question de l'autorité ecclésiale, Cajetan maintenait :

> *« Le pape, en tant que magistère suprême de l'Église universelle, ne pouvait pas dispenser un enseignement erroné. Luther au contraire semble considérer en ce moment le pape comme une autorité semblable aux autorités politiques, à laquelle il était prêt à se soumettre tant que cela plaisait à Dieu. Tout en déclarant qu'il attendait le jugement du pape, il affirmait que la vérité était maîtresse, même du pape »*[1018].

Une fois de plus le point d'achoppement radical de l'entrevue fut la question des indulgences. Cajetan rejeta l'idée de la *thèse 7* selon laquelle la grâce justifiante n'était accordée au fidèle, lors de l'absolution, que s'il s'en remettait avec confiance à la promesse de la grâce divine. Selon Cajetan, le fidèle ne pouvait acquérir la certitude du salut qu'en faisant confiance à la médiation de l'Église. Il excluait une certitude du salut immédiate et personnelle. Le pape, par la constitution *«Cum postquam* » confirma les points de vue de Cajetan sur les indulgences. Dès lors, l'attitude de Luther se radicalisa ; pour la première fois, il évoqua la possibilité que *l'Antéchrist* régnait dans la Curie et que Rome était pire que les Turcs. Une évidence s'imposait de plus en plus à son esprit : l'Évangile ne pouvait être retrouvé dans sa véritable souveraineté qu'au prix d'une mise en question de la prétention des papes et des conciles à exercer un ministère infaillible[1019].

Enfin, Rome prit l'initiative, dans une bulle signée par le pape le 15 juin 1520, connue sous le nom d'« *Exsurge Domine* » qu'on pourrait rendre par (*Lève-toi Seigneur ! car un renard ravage ta vigne*). La bulle sommait Luther de se rétracter dans les soixante jours sous peine d'excommunication. La condamnation portait sur les Thèses relatives à la pénitence, au pouvoir des clés, aux indulgences et au purgatoire. La bulle rejetait aussi explicitement la thèse luthérienne selon laquelle, à la suite de la chute, l'homme n'avait pas de *libre-arbitre* pour coopérer à son salut. Dès ce moment,

---

[1018] *Ibid.,* p. 695.
[1019] *Ibid.,* p. 697.

la rupture entre Luther et l'Église catholique romaine devenait inéluctable. Luther allait s'atteler à travers ses écrits postérieurs à radicaliser cette séparation en prenant ses distances vis-à-vis de l'ecclésiologie traditionnelle, de la discipline canonique et d'une partie de la sacramentaire. Le 11 décembre 1520, devant une foule assemblée à l'une des portes de Wittenberg, Luther brûla sur un bûcher les décrétales et, saisissant la bulle, la jeta au feu en s'écriant :

« Puisque tu as attristé le saint du Seigneur, que le feu éternel te consume »[1020].

Le destin de Martin Luther marque un seuil décisif dans l'histoire du rapport *personne-institution* dans l'Église. Dans la tournure dramatique que sa vie a prise et le sens que Luther a cherché à lui donner, on peut distinguer ce qui relève de la responsabilité personnelle du personnage et ce qui est de l'ordre des conséquences objectives non prévues découlant de ses choix et engagements. On peut aussi reconnaître que l'action réformatrice a renforcé le pouvoir des princes dans le domaine ecclésial, même si ce n'était pas l'unique facteur[1021]. L'affaire de Luther mettait en lumière le niveau d'évolution des mentalités et de la pensée en Occident. Nous l'avons déjà remarqué, l'influence de la mystique rhénane dans sa dimension spéculative et son insistance sur l'intériorité et l'introspection de soi a joué un rôle important dans cette évolution des mentalités sans oublier l'apport de la Renaissance et de l'Humanisme. La métaphysique était désormais dépassée, avec sa tendance à confiner la raison dans le cadre de la foi. La connaissance s'intéressait davantage à la personne humaine elle-même, à ses droits et à son rapport spécifique au monde. Dès lors, chaque individu avait le droit de choisir sa conduite. Seule, la volonté de Dieu, toute puissante, était toujours juste. Peu à peu, la conscience individuelle, s'appréhendant elle-même, finissait par se voir comme principe de toute connaissance à la fois vraie et juste. Pour ce qui est de Luther, il était intimement convaincu de la justesse de la cause qu'il défendait à travers ses 95 thèses. La vérité, il l'avait en lui et il entendait la défendre jusqu'au bout. Certains critiques modernes pensent que Luther n'a pas été véritablement compris ni jugé par l'Institution romaine. Il s'agirait plutôt en dernière analyse d'un heurt historique entre deux conceptions irréductibles du christianisme : le « *prophétisme* » et

---

[1020] Cf. René-Jacques LOVY, *Luther*, Paris, *Presses Universitaires de France,* 1983, p. 133.
[1021] Jean Paul CAHN et Gérard SCHNEILIN, *Luther et la Réforme* (1519-1526), Paris, Edition du Temps, 2000, p. 130.

« *l'institution* » (la papauté). L'enjeu se situait, dans le but de la rédemption de la conscience humaine, au niveau de la réconciliation entre ces deux instances, institutionnelle et charismatique[1022].

C'est cette lente évolution souterraine des mentalités s'étalant sur plusieurs siècles qui permet, selon nous, d'expliquer l'énergie et le courage avec lesquels Luther a assumé la crise de la séparation tout en l'amplifiant du fait de son tempérament passionné et absolu :

> *« La violence de ses impulsions religieuses par moment le suffoque. Et bien loin de chercher à la calmer, il s'en glorifie. Il jouit de déconcerter les autres et peut-être lui-même. Il étale complaisamment son goût de la bravade et du scandale. Il l'affirme une fois de plus, avec éclat, en juin 1525. Il épouse Catherine de Bora, jeune nonne défroquée »*[1023].

Désormais plus libre dans ses affirmations et ses convictions, Luther ira jusqu'à plaider pour la suppression du célibat des prêtres et plus encore, pour l'abolition des vœux monastiques :

> *« Puisqu'ils sont assez fous pour défendre aux clercs de se marier. Et ce serait de grand cœur que je susciterais un scandale encore plus grand si je savais seulement quelque autre chose qui puisse mieux plaire à Dieu et les mettre hors d'eux »*[1024].

L'affranchissement de Luther des institutions ecclésiales traditionnelles et de la discipline qui leur était associée était non seulement une affirmation absolue de son autonomie personnelle et de celle de sa conscience, mais aussi, comme il le reconnaît lui-même :

> *« Pour narguer le diable et ses écailles, les faiseurs d'embarras, le prince et les évêques … Oh ! Si je pouvais enfin imaginer quelque énorme péché pour décevoir le diable et qu'il comprenne que je ne reconnais aucun péché, que ma conscience ne m'en reproche aucun »*[1025].

L'élément-clé qui ressort de ces citations est incontestablement le terme « conscience », celle de Luther bien sûr, mais aussi celle de tous ces intellectuels, théologiens, philosophes et humanistes qui entendaient redéfinir le rapport de la

---

[1022] Marc LIENHARD, *Martin Luther, Un temps, une vie, un message*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 407.
[1023] Lucien LEFEBVRE, *Un destin : Martin Luther*, Paris, PUF, 1968, p. 174.
[1024] *Ibidem.*
[1025] *Ibidem.*

personne aux institutions sur la base d'une étude et d'une connaissance objective des Écritures et de la saine tradition, expurgée de toutes les excroissances d'une pratique religieuse sans fondement et aliénante pour le commun des chrétiens. L'argument d'autorité perdait pied en faveur de l'argument de raison et d'une «foi éclairée». La théologie de Luther, l'expression de sa foi en Jésus-Christ, est solidement structurée à partir de l'Écriture Sainte et en fonction des lumières qu'il en a reçus. Jésus-Christ, véritablement Dieu et homme est l'unique médiateur, plein de grâce et de bienveillance. Son œuvre consiste à révéler l'amour du Père et à faire naître en l'homme, en réponse, l'amour pour Dieu. « *Seul* », le Christ est Sauveur et « *seule* », la foi justifie[1026]. Cette position mettait fondamentalement en cause la pratique des *œuvres* parmi lesquelles Luther rangeait les vœux monastiques. Tout cela affectait par voie de conséquence le rapport de la personne aux institutions religieuses. L'histoire de Luther et son destin illustraient de façon pathétique et jusqu'au paroxysme cette tension dialectique inhérente au rapport *personne-institution* dans l'histoire de l'Église et de la vie religieuse. Pour autant, la question de la réforme générale de l'Église latine restait intacte.

C'est au Concile de Trente qu'il revint de proposer des orientations d'ensemble à toute l'Église, avec le souci évident de neutraliser l'influence de plus en plus grandissante de la Réforme luthérienne. Nous nous intéresserons seulement ici aux aspects du Concile de la Contre-réforme liés à la restauration des institutions de vie religieuse, et donc à la question du rapport *personne-institution*. Mais il nous faut d'abord présenter un autre humaniste, contemporain de Luther, Michel de Montaigne dont la pensée joua aussi un rôle déterminant dans l'évolution du rapport personne-institution au XVI^{e} siècle.

D. MICHEL DE MONTAIGNE OU LE CONSENTEMENT AUX PLAISIRS COMME CHEMIN DU BONHEUR

Montaigne (1533-1592) appartient au monde politique français du XVI^{e} siècle. Son humanisme et sa morale présentent des traits spécifiques. Ils reflètent un néo-

[1026]Chez Luther, Le « *Solus Christus* » est inséparable du « *sola fide* ». Marc LIENHARD le montre bien dans son ouvrage *Au cœur de la foi de Luther Jésus-Christ*, Paris, DDB, (*Coll. Jésus et Jésus-Christ*, n° 48), 1991, spécialement p. 225-248.

épicurisme résolument « chrétien », fondé sur la vertu de la modération[1027]. Le vœu de Montaigne était avant tout de rendre service à l'homme concret, en lui indiquant la voie qui rend heureux. Rien de moins que de consentir à soi-même en obéissant simplement à l'invitation de la nature :

> *« Nature a maternellement observé cela que, les actions qu'elle nous a enjoinctes pour nostre besoin nous fussent aussi voluptueuses et nous y convie non seulement par la raison, mais aussi par l'appétit. C'est injustice de corrompre ces règles…Pourquoi souhaiter que le corps fût sans désir et sans chatouillement ? Manger, boire et autres fonctions corporelles s'accompagnent d'une certaine satisfaction, acceptons-là, sans exagérer son prix d'ailleurs, sans la prendre trop à cœur »*[1028].

Ainsi, quand la nature invite au plaisir, Montaigne y reconnaît l'écho de la voix divine. Le plaisir vient de Dieu, c'est le présent que sa volonté dispense tout au long de la vie humaine ; il faut le recevoir avec reconnaissance[1029].

L'homme promu par l'humanisme de Montaigne est celui qui reste fidèle à soi-même dans sa condition naturelle d'être humain. *« Le bonheur du sage consiste à aimer la vie et à la goûter pleinement »*[1030], aphorisme qui résume le fond de la pensée de l'auteur. En ce domaine, Montaigne n'hésitait d'ailleurs pas à se donner pour modèle :

« *Quand je danse, je danse, quand je dors, je dors* »[1031].

Son réalisme et son sens pratique se révèlent aussi dans la manière d'envisager les rapports interpersonnels en société :

« *Mon opinion est qu'il faut se prêter à autrui et ne se donner qu'à soi-même* »[1032] .

Les positions humanistes bien épicuriennes de Montaigne ne l'ont pas empêché d'apprécier les institutions de vie religieuse à leur juste valeur. Il en avait une haute opinion, même s'il ne se voyait pas lui-même dans les ordres. Il en appréciait toutefois la valeur et la grandeur morale. Les religieux ont choisi la retraite des cloîtres comme le moyen le plus sûr d'arriver à ce bonheur promis par Jésus-Christ :

[1027] Voir Michel de Montaigne, *Les Essais*, Éditions Villey-Saulnier, Quadrige, PUF, 2004, Livre premier, chap. XXX, p. 197-2001.
[1028] Cité dans M. DREANO, *La religion de Montaigne*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1969, p. 172.
[1029] *Ibid.,* p. 173.
[1030] Cité par DREANO dans son ouvrage La religion de Montaigne.
[1031] *Ibidem.*
[1032] http://wwwgoogle.fr/montaigne, (consulté le 15/01/2014).

« L'imagination de ceux qui, par dévotion recherchent la solitude, remplissant leur courage de la certitude des promesses divines dans l'autre vie est bien plus sainement assortie »[1033].

Entre le XVI[e] et le XVII[e] siècle, la critique humaniste a eu le temps d'évoluer et de se transformer de l'intérieur. Si le XVI[e] siècle était encore porteur du désir de revenir aux sources de la foi par une plus grande fidélité à l'Écriture Sainte, la critique des libres penseurs, moralistes ou non, allait de plus en plus se radicaliser par oppositions aux institutions religieuses et donner naissance à un rationalisme systématique récusant toute idée de transcendance.

II.LA RENOVATION DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LA CONTRE-REFORME CATHOLIQUE.

L'effort de restauration de la vie religieuse entrepris par le Concile de Trente voulait permettre à tous les religieux de retrouver un rapport juste et fidèle à leurs institutions. Aussi cette restauration s'est-elle intéressée aux composantes essentielles de toute vie religieuse : les exigences des *Conseils Évangéliques* de la profession, tout particulièrement le vœu d'obéissance et celui de la pauvreté. La *Session XXV* du Concile élabora des orientations précises à l'intention des *réguliers et des moniales* pour les aider au quotidien à retrouver la fidélité au charisme de leurs ordres. Le Concile eut le mérite de remettre les exigences fondamentales de la profession religieuse à jour non en créant du neuf, mais en rappelant les renoncements classiques de la *Suite du Christ,* tels que la longue tradition cénobitique les avaient compris. La clôture des moniales en faisait bien partie. Si un tel effort de réforme fut louable et porta remède à certains abus, il montra aussi ses limites dues pour une part à une tendance très juridique et disciplinaire repérable par la rigueur des prescriptions sur la clôture, malgré la graduation de sa conception[1034]. Cette même tendance juridique extrême se manifestait

---

[1033]Cité dans M. DREANO, *La religion de Montaigne*, *op. cit.,*p. 174.

[1034] Concernant la clôture des moniales, on distingue plusieurs niveaux n'ayant pas le même sens ni les mêmes exigences. Ainsi la **Clôture papale** (majeure) relève directement du Saint-Siège. Il s'agit d'une clôture plus stricte, conforme aux normes édictées par le Saint-Siège, voir *Venite Seorsum* de 1969. Vient ensuite **la *Clôture papale* (*mineure*),** cette appellation n'est guère usitée aujourd'hui. Ce type de clôture plus assouplie concerne les moniales qui prennent en charge des œuvres apostoliques extérieures au monastère, telles que des écoles, pensions de jeunes filles…Il y a enfin la ***clôture statutaire*** ou ***constitutionnelle*** ou ***commune*** propre à une certaine catégorie de moniales. La ***clôture monastique*** qui est aussi ***constitutionnelle*** est un terme plus utilisé quand il s'agit de la clôture des moines .celle-ci est

aussi par le souci de centralisation dans l'organisation des congrégations nouvelles. C'est dans ce nouveau cadre que le rapport *personne-institution* devait dorénavant se redéfinir et s'exprimer dans des modalités nouvelles.

A. UNE RESTAURATION CLAIRE ET ARTICULEE DES INSTITUTIONS

Le Concile de Trente s'était distingué par sa durée exceptionnelle : trois Sessions au cours de dix huit années, la première de 1545 à 1549 ; la deuxième de 1551 à 1552 et la troisième de 1562 à 1563. Seule la deuxième session nous intéresse puisqu'elle a directement trait à la réforme des institutions de vie religieuse et de celle des clercs. Le contenu et l'orientation du *Décret* de réforme des Pères conciliaires manifeste qu'ils avaient une vision lucide et réaliste de bon nombre d'abus qui gangrenaient les institutions de vie religieuse de l'intérieur. Mentionnons à titre d'exemple le système de la commende contre lequel le concile prit des mesures extrêmement énergiques. A la *Session XXV* du concile, le Décret de Réforme, *chap.21* demande à ceux qui détiennent en commende les abbayes-chefs d'Ordres et d'autres monastères moins prestigieux dans la même situation, de s'y engager dans les six mois qui suivent le concile, par la profession solennelle selon la nature de ces Ordres et monastères. Mais si ces supérieurs ne tiennent pas à se transformer eux-mêmes en réguliers, force leur est de se défaire de leurs communautés[1035].Ces mesures conciliaires tout à fait louables eurent néanmoins beaucoup de mal à se concrétiser et la commende survécut encore de longues décennies durant, surtout en France où la *« Pragmatique Sanction de Bourges »* en 1438, et plus tard le Concordat de Bologne en 1516, reconnaissaient au roi le droit de nommer les titulaires des dignités ecclésiastiques. Rien d'étonnant donc si en 1789, l'Almanach royal indiquait encore le chiffre de 850 abbayes d'hommes sur 1150, régies par le système de la commende[1036].Si le système de la commende n'était pas l'unique abus à corrompre de l'intérieur le rapport vital de la personne à l'institution, il figurait néanmoins parmi l'un des plus pervers et des plus

---

ordinairement plus souple et sa gestion est du ressort des supérieurs majeurs de l'ordre monastique, l'abbé, l'abbesse, le prieur. Nous nous appuyons sur l'ouvrage de Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 1993 à propos du terme clôture (*clausura*), p. 55. Voir aussi c. 667 du Code de 1983.

[1035] G. Alberigo, *Les conciles œcuméniques*, t.2, *Les Décrets*, de Trente à Vatican II, Paris, Cerf, 1994, p. 1591.

[1036] Agnès GERHARDS, Dictionnaire historique des ordres religieux, *op. cit.,*p.172.

graves qui ait menacé et fait du tort à l'institution cénobitique au cours de l'histoire religieuse.

Le rôle et surtout la place que saint Benoît a donné à l'abbé régulièrement élu par ses frères est si importante dans le monachisme latin qu'elle détermine la qualité du rapport personnel du moine à la Règle, à la communauté et aux engagements monastiques essentiels que sont les *vœux de conversion de mœurs* et de *l'obéissance*. Le « *Père Abbé* », parce qu'il tient la place du Christ au cœur de la communauté est ce modérateur et ce « facilitateur », au sens pastoral, pour permettre à la personne individuelle et à la communauté dans son ensemble de réussir cette croissance spirituelle intégrale, en d'autres termes le « *salut de Dieu* » par une implication de soi, libre, responsable et saine dans la pratique de la Règle. Cela suppose de la part de l'abbé qu'il soit pleinement intégré à la communauté, à la fois comme pasteur, médecin, chef et confident attentif à tous. Autant d'aptitudes et de qualités qui n'étaient pas habituellement celles d'un abbé commendataire et laïc.

A Trente, les Pères du concile se rendaient aussi compte que certaines causes du relâchement dans la vie religieuse étaient parfois liées aux dispenses trop facilement accordées par la Curie Romaine, mais aussi au privilège d'exemption accordé aux monastères. Un renouveau spirituel ne pouvait être envisagé sans une reprise en main de la situation par l'autorité ecclésiale à son sommet[1037]. Le Concile de la Contre-réforme Catholique[1038]devait s'atteler à un effort de renouvellement systématique de l'Église dans sa doctrine, sa discipline et ses institutions de vie religieuses. Ces dernières devaient se révéler progressivement comme les meilleurs vecteurs de l'œuvre de la Réforme catholique.

A la veille du Concile de Trente, les institutions de la vie religieuse étaient en perte de dynamisme et partageaient la situation générale de l'Église en attente de réformes sur le plan de la doctrine, de l'enseignement, de son engagement et de son témoignage évangélique. Pour mener à bien une réforme de cette envergure, l'autorité hiérarchique de l'Église misait sur la restauration du charisme de la vie religieuse.

[1037] Cf.LE BRAS Gabriel et GAUDEMET Jean, *Histoire du droit et des Institution de l'Église en occident,* t.XIV*, L'époque de la réforme et du Concile de Trente, Paris*, Cujas, 1990, p. 313.

[1038] Cette appellation vient de la double tendance du Concile de défendre la doctrine catholique traditionnelle contre les idées de la Réforme luthérienne et de restaurer en même temps la discipline ecclésiastique qui en avait grandement besoin.

Depuis l'apparition des premières communautés de vie cénobitique au IV^{e} siècle, des hommes et des femmes, voués à Dieu par une vie de chasteté, de pauvreté et d'obéissance ont permis à l'Église de rayonner l'Évangile au cœur du monde pendant des siècles. Le succès de la Réforme Catholique post-tridentine passait donc par une remise à l'honneur de la profession religieuse et de ses exigences surtout en matière de l'usage des biens et de la fidélité au charisme religieux.

B. MESURES DISCIPLINAIRES DE REVITALISATION DU LIEN PERSONNE-INSTITUTION ET DE SAUVEGARDE DE L'ESSENCE DE LA VIE RELIGIEUSE

En promulguant le décret sur les réguliers et les moniales, le concile entendait restaurer la discipline monastique traditionnelle là où elle était tombée en désuétude et la maintenir dans sa qualité dans les communautés, bien minoritaires, restées ferventes. Pour ce faire, il avait choisi de cibler certaines composantes qui constituent la nature même de la vie religieuse, en donnant des orientations universelles ayant force de loi et applicables à tous les « *réguliers* », hommes et femmes. Le terme « régulier » évoque ici une catégorie bien définie de personnes consacrées à Dieu. Le « *régulier* » est essentiellement celui qui a fait profession, même simple, dans un ordre religieux soumis à une des Règles classiques approuvées par l'autorité ecclésiale. Le régulier se distingue du religieux membre d'une congrégation apostolique avec habituellement émission des vœux simples de religion. Ainsi, les moniales ou religieuses dont l'Institut a été approuvé comme ordre religieux, sont comprises parmi les *« Regulares mulieres* »[1039].Les« réguliers » désignent ces hommes et ces femmes soumis à une règle stable, habituellement cénobitique, reconnue et approuvée par l'Église. En publiant ce décret sur *« les réguliers et les moniales* », le concile de Trente manifestait son intérêt pour les institutions de vie religieuse et surtout, il soulignait par son autorité que ces mêmes institutions sont un bien et une propriété de l'Église. Les orientations disciplinaires de la *Session XXV* mettent à l'évidence la compréhension ecclésiale de la nature de la vie religieuse et balisent le renouveau des rapports *personne-institution*, tout en rendant possible l'extraordinaire créativité et la vitalité qui ont marqué la vie religieuse de la fin du concile de Trente jusqu'à la Révolution française de 1798.

[1039] Cf. Dictionnaire de droit canonique, t.III*,* Paris, Letouzey et Ané, *col.* 898.

Le concile de Trente voulait ramener avant tout les moines, les moniales, les ordres mendiants et les autres religieux soumis à une règle, à la fidélité dans l'état religieux, a une vie conforme à leur profession religieuse selon la nature et le charisme propre de chaque ordre ou institut :

> *« Le saint concile a jugé nécessaire de prescrire, que tous les réguliers, aussi bien hommes que femmes, dirigent et organisent leur vie selon les prescriptions de la Règle dont ils ont fait profession. Avant tout, ils observeront fidèlement tout ce qui concerne la perfection de leur profession religieuse, comme sont les vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté et tous les autres vœux et préceptes propres à une règle et à un Ordre »*[1040].

Tout le contenu et tout le mouvement de la réforme de la vie religieuse sont déjà mis en perspective dans cette citation du premier numéro du décret. C'est bel et bien le rapport d'ensemble de la personne du religieux ou de la religieuse à son institution qui est ici concerné. Ce qui caractérise la condition de l'état religieux c'est cette appartenance et cette dépendance d'une règle de vie commune, avec ses prescriptions auxquelles l'on est tenu de par la profession religieuse. Celle-ci constitue le lien juridique et spirituel qui unit la personne du religieux à son institution. C'est par la profession qu'on touche l'essence et le cœur même de la vie religieuse. L'expression « *perfection de la vie religieuse* » tient comme un tout ce qui fait la nature et ce qui fait le but de la vie religieuse. Celle-ci s'appréhende, s'exprime et se réalise par l'observance des vœux de religion, mais la finalité de ces vœux est de conduire la personne à la perfection, qui est toujours celle de l'amour. Cette perfection de l'amour ou de la charité est tout à la fois don de Dieu et réponse libre et engagée de la personne humaine.

Tout en usant de la formulation devenue classique depuis le XIII^{e} siècle: *vœu d'obéissance, de pauvreté et de chasteté,* le concile prit soin de laisser la formulation ouverte par une mention appropriée[1041]. La trilogie *obéissance-pauvreté-chasteté* n'épuisait pas la réalité du lien juridique unissant la personne à une institution religieuse dans l'Église. Dans les ordres plus anciens, la formulation de l'engagement religieux s'exprimait différemment, souvent de manière beaucoup plus sobre, mais suffisamment nette pour montrer que la profession voue la personne de façon radicale et

---

[1040] Concile de Trente, *Session XXV*, chap. I.
[1041] *« Ac si quae alia sunt alicuius regulae et ordinis peculiaria vota et praecepta… », Concile de Trente, Session XXV.*

inconditionnelle à Dieu et qu'à ce titre il ne s'appartient plus. Chez certains, comme dans le monachisme pacômien, c'est la réalité de l'obéissance qui exprime cette consécration intégrale de la personne du moine à Dieu par la médiation de l'abbé ; chez d'autres législateurs, notamment le « Maître » ou saint Benoît, c'est le vœu de *« conversion de vie »* et d'obéissance qui résument cette radicale donation de soi à Dieu. La chasteté religieuse étant incluse par voie de conséquence dans ces deux vœux explicitement formulés. Les ordres de moniales pouvaient aussi avoir un vœu particulier selon l'intuition spirituelle de la fondatrice. Ainsi, chez les Clarisses, il existe un engagement particulier pour la clôture ou « *vœu de clôture* ». Ces vœux propres et complémentaires ont le même effet de rendre signifiant le rapport juridique et spirituel de la personne à son institution. Ils font partie de ces antiques traditions que le Magistère reconnaît et préserve chaque fois qu'il est question d'une mise à jour des institutions de vie religieuse[1042].

La gravité liée à la nature des vœux de religion et à l'état religieux lui-même incitèrent les membres du concile à adopter des mesures strictes et claires pour préserver et garantir la liberté de la jeune fille d'entrer en religion. Les entorses et les abus n'étaient pas rares, surtout dans les milieux nobles, bourgeois et riches, consistant à se débarrasser d'une jeune personne sans défense en l'enfermant derrière les grilles d'un couvent, souvent pour des questions d'héritage ou d'honneur familial. Les *chapitres XIV, XVII, XVIII et XIX* du Décret de réforme des réguliers et des moniales sont très explicites sur toutes ces questions concernant la liberté individuelle de la personne par rapport aux institutions de vie religieuse. Ainsi, en tout institut d'hommes ou de femmes, la profession ne peut avoir lieu avant 16 ans accomplis et pas moins d'un an avant la prise d'habit. Toute profession émise avant l'âge requis est entachée de nullité[1043]. La liberté individuelle est encore prise en compte quand il s'agit du retrait volontaire du régulier ou de la moniale de son couvent, mais à certaines conditions : que la demande de sortie soit faite *« au cours des cinq années qui suivent le jour de la profession »*[1044]. Le demandeur ou la demanderesse doit alors faire sa requête devant

---

[1042] Cette préoccupation transparaît dans le document conciliaire sur *La Rénovation et l'Adaptation de la vie religieuse,* Vat.II, « *Perfectae Caritatis* » n° 9.
[1043] Concile de Trente, *Session* XXV, *Décret sur les réguliers et les moniales, Chap. XV.* Voir aussi Gabriel le BRAS et jean GAUDEMET, *Histoire du droit et des Institutions de l'Église en occident*, *op. cit*., p. 314.
[1044]Concile de Trente, *Décret sur les réguliers et les moniales*, Chap. XIX.

son supérieur religieux et devant l'Ordinaire. Par contre, si cette personne a pris l'initiative, au préalable de quitter l'habit religieux, non seulement sa demande devient irrecevable, mais on la contraindra à revenir au monastère où elle sera punie comme apostat, période durant laquelle la personne ne pourra jouir d'aucun droit ni d'aucun privilège dans son ordre. Cela vise à la fois la voix active et la voix passive dans les élections et la réception de certaines responsabilités importantes au sein de son ordre ou de sa communauté.

La vigilance du concile s'était concentrée sur l'obligation faite aux réguliers et aux moniales de vivre en conformité selon leurs vœux de religion avec une attention toute particulière sur le vœu de pauvreté. Le rapport de la personne aux biens matériels de toute nature est sans doute le domaine où peuvent se manifester de façon plus flagrante les abus affectant une institution religieuse. Ce qui ne veut pas dire que les manquements aux autres vœux comme l'obéissance et la chasteté n'affectent pas le rapport de la personne à l'institution. Mais la décadence qui frappait bien des institutions de vie religieuse depuis la fin du Moyen-Âge jusqu'à l'époque du concile de Trente concernait essentiellement la dimension économique et politique au sens plus général de gouvernance et d'orientation fondamentale des abbayes, des monastères et simples couvents. Pour donner au mouvement de réforme quelque chance de réussite, il fallait, pensait le concile, soigner à la racine et rénover le rapport du religieux et de la religieuse aux biens matériels. En leur temps, tous les grands législateurs des institutions de vie religieuse dans le passé avaient déjà mesuré l'enjeu du rapport aux biens de ce monde dans la réussite ou la ruine de l'aventure spirituelle, comprise comme « *quête du Royaume* » et perfection selon l'Évangile.

La réforme des réguliers et des moniales a remis à l'honneur, pour tous, les exigences classiques de la pauvreté religieuse. Interdiction était donc faite au religieux et à la religieuse de posséder ou de garder des biens mobiliers ou immobiliers, acquis en leur nom propre ou au nom de leur couvent[1045]. Tout bien reçu ou acquis par une personne individuelle devait être « *remis aux supérieurs et incorporés au couvent »*[1046]. Quant aux supérieurs, il leur était interdit, à eux aussi, d'attribuer des biens stables à un régulier, même pour avoir « *l'usufruit* », « *l'administration* », « *l'usage* » ou encore *« la*

[1045] *Ibid.*, Chap.II.
[1046] *Ibidem.*

commende ». De telles dispositions n'invalidaient pas la pratique de toujours dans les communautés, de confier l'administration des biens à ceux et à celles qui en ont des compétences, selon le choix et la volonté du supérieur. Pour ce qui est des biens meubles, les supérieurs ont le devoir d'en permettre l'utilisation tout en veillant à ce que l'usage soit fait en accord avec les exigences de la pauvreté religieuse. Le superflu doit être banni, mais le nécessaire ne doit pas être refusé. Il y a ici une reprise des dispositions législatives constantes chez tous les grands fondateurs de vie commune : de Pacôme à saint Benoît, en passant par saint Augustin et saint Basile. Dans la pratique, c'est une ligne de crête qui est tracée aux supérieurs d'ordres et de communautés. Il leur est demandé en fin de compte de réussir cette prouesse pastorale en tenant ensemble les exigences limitatives de la pauvreté religieuse et la nécessaire et évangélique sollicitude envers la personne humaine. Refuser le superflu et fournir le nécessaire fait appel au génie moral et à l'humanité du supérieur et de ses collaborateurs dans l'administration matérielle de l'institution religieuse. Entre la rigueur d'une observation stricte de la loi et la pente du désir d'accumulation sur laquelle la personne individuelle peut se laisser glisser, le supérieur, conscient de sa responsabilité, recherchera sans cesse cet équilibre délicat où passe nécessairement le sens de la justice, de l'équité, de la bonté et de la miséricorde en faveur des personnes à servir et à promouvoir. A ce niveau, c'est, nous semble-t-il, saint Benoît qui nous indique l'attitude juste dans la législation de sa Règle. Dans l'impossibilité de fournir au frère ce qu'il demande, par suite de la pauvreté du monastère ou encore du caractère non fondé de la demande, le cellérier, économe du monastère, doit fournir au frère l'aumône d'une bonne parole, dépouillée de tout dédain et agressivité, mais riche de respect et de charité fraternelle.

En insistant sur la fidélité à la profession religieuse et sur le charisme de chaque ordre, le Concile de Trente retenait avec une attention spéciale l'élément de la clôture pour les ordres de moniales. Si la clôture des moniales tire son sens de l'exigence monastique fondamentale qu'est la séparation du monde, elle a pourtant connu une évolution particulière par rapport à la clôture des moines. Depuis la *Règle pour les vierges* de Césaire d'Arles, la législation sur la clôture des moniales a gardé une orientation rigoureuse, progressivement confirmée par l'autorité suprême de l'Église, comme ce fut le cas avec la bulle *Periculoso* de Boniface VIII. La clôture est ainsi devenue un élément essentiel de la vie monastique féminine. Dès lors, toute réforme sérieuse des moniales devait prendre en compte cet élément. Les dispositions d'ordre

disciplinaire et juridique prises en ce domaine par le Concile de Trente furent particulièrement strictes.

C. L'ACTION TRIDENTINE POUR LA RESTAURATION DE LA CLOTURE DES MONIALES ET PERSPECTIVES D'UNE VIE RELIGIEUSE ORDONNEE A LA MISSION

La question de la clôture est aussi ancienne que le cénobitisme lui-même. La réalité de la clôture est déjà présente dans un certain type d'anachorétisme : la vie de saint Antoine fut jalonnée de retraits successifs vers une plus grande solitude d'une vie recluse. Dans la tradition cénobitique primitive, la clôture correspond à la matérialisation de la retraite au désert, à cette *« fuga mundi »* qui est constitutive de l'expérience monastique en son jaillissement premier. Elle est caractéristique de la vie monastique parce que les moines et les moniales se considèrent, depuis leur apparition comme « *morts au monde et vivants uniquement pour le Christ* ». Elle a pour but d'assurer la chasteté parfaite, celle de l'esprit et du corps, elle permet de tendre à la perfection évangélique[1047]. Sur le plan concret, le terme *« clôture »* désigne les parties du monastère destinées à l'habitation des moniales, interdites aux visiteurs et d'où les religieuses ne peuvent sortir librement. Par extension, la *clôture* désigne l'ensemble des lois qui règlent cette prohibition[1048]

Les grands fondateurs comme Pacôme et Basile en Orient et Benoît en Occident, eurent non loin de leurs établissements monastiques masculins des communautés de vierges ou de moniales dont la première abbesse était parfois la sœur de l'abbé fondateur voisin. Des liens ont toujours existé entre ces communautés d'hommes et celles de femmes, essentiellement pour des raisons d'assistance spirituelle aux moniales, des besoins d'administration des biens des religieuses, mais aussi pour des échanges mutuels de services matériels entre monastères d'hommes et monastères de femmes. Certes, les religieuses pouvaient sortir de leur monastère pour des raisons importantes avec l'accord de leurs supérieures, mais l'entrée dans les monastères de moines leur était interdite. L'accès des personnes de l'extérieur, hommes ou femmes, dans l'enceinte des monastères de moniales, était aussi défendu, sauf, pour raison de travail nécessitant la force masculine.

[1047]Cf.Agnès GERHARDS, Dictionnaire historique des ordres religieux, *op. cit.,* p.160

[1048] Cf. Colette FRIEDLANDER, *la clôture des moniales*, *Trente ans d'expectative*, Vie Consacrée n°18, Namur, 1997, p. 65.

En Orient, la clôture des moines est attestée pour la première fois en 451 au concile de Chalcédoine, qui la justifie par des arguments religieux mais aussi civils comme le maintien de l'ordre et de la paix[1049]. Assez rapidement, du moins en Occident, les exigences de la clôture pour les moniales vont se préciser, en se distinguant nettement de la nature et de la forme de la clôture monastique des moines. A partir du XIII[e] siècle, les nouveaux ordres religieux féminins sont marqués par un idéal de solitude et donc de clôture rigoureuse. La constitution de Boniface VIII rend la clôture des moniales cisterciennes plus rigoureuses et à la suite de cette instruction, les moniales de Claire d'Assise prononcent le « *vœu de clôture* ».Mais la clôture n'avait pas la même rigueur occidentale chez les moniales d'Orient soumises à la Règle de saint Basile.

Les raisons essentielles en faveur d'une législation plus stricte de la clôture des moniales sont tout autant d'ordre moral, spirituel que sécuritaire. Ainsi, la sévérité de la Règle de Pacôme, qui limite au maximum les entrées des moines chez les moniales, entend avant tout garantir la vie de chasteté des vierges consacrées à Dieu. Nous retrouvons les mêmes raisons dans la législation de saint Césaire d'Arles avec sa *Règle pour les vierges*. La législation en faveur d'une clôture plus stricte se justifie aussi au cours de l'histoire pour des raisons de protection des religieuses dont les monastères étaient situés en zones reculées des campagnes, servant ainsi de proies faciles aux pillards et envahisseurs de toutes espèces. La Réforme tridentine des institutions religieuses manifestera clairement sa volonté de transférer les monastères de femmes situés hors des murs vers l'intérieur des cités et des bourgs[1050]. Cela même ne suffisait pas ; il fallait encore élever de hauts murs pour cacher l'habitation des religieuses et équiper tous les points de contact avec l'extérieur d'une protection convenable, à savoir les grilles, aussi bien au chœur que dans les parloirs, dont les ouvertures étaient parfois équipées, non seulement de grilles en fer, mais aussi de rideaux noirs ou gris et des battants en bois. Et quand les circonstances rendaient le contact avec l'extérieur absolument nécessaire (certaines visites au parloir ou encore le service d'inhumation des défuntes dans la clôture), les religieuses ne devaient se montrer que couvertes du grand voile noir qui leur tombait à mi-corps. C'était l'aboutissement de toute une

[1049] Agnès GERHARDS, Dictionnaire des ordres religieux, *op. cit*., p. 160.
[1050] *Ibidem*.

conception de la *séparation du monde* pour les moniales, mise en œuvre notamment par la Règle de saint Césaire. Le concile de Trente n'innovait donc pas en matière de clôture, mais rappelait la discipline oubliée et renforçait dans tous les sens du mot, les mesures prises par le pape Boniface VIII en 1298, dans sa bulle « *Periculoso* »[1051]. Le texte commence d'ailleurs par un avertissement sévère :

> *« Nous voulons mettre un frein aux habitudes dangereuses et condamnables de certaines moniales. Elles ont dépassé les bornes de la simple décence, rejetant de sans froid tout à la fois la modestie religieuse et la pudeur propre à leur sexe ».*

De fait, la situation de l'une ou l'autre communauté de moniales à cette époque laissait à désirer. Si la situation des moniales incorporées dans de vieux ordres masculins, solidement organisés, offrait une réelle garantie de fidélité religieuse pour ces moniales, il n'allait pas de même pour les moniales constituées de façon indépendante. Un témoin de l'époque, Eudes Rigaud, archevêque de Rouen, pouvait constater en 1250, que, dans

---

[1051] La bulle *Periculoso* de Boniface VIII en 1298 constitue la première loi universelle de clôture dans l'Église. D'autres textes magistériels sur le même sujet allaient suivre jusqu'au XX^{e} siècle, tous allant dans le sens de la rigueur et de l'observance claustrale stricte. Citons à titre indicatif la Constitution apostolique de Pie XII le 21 novembre 1950 sur *la clôture des moniales* ; l'instruction de la Congrégation des religieux, devenu la Sacrée Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique : « *Venite seorsum* » du 15 août 196 ; *Verbi sponsa* du 13 mai 1999, Instructruction de la Congrégation des Instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique, Texte français paru chez Téqui en 1999. Sur la clôture des moniales, nous renvoyons encore à l'intéressant ouvrage de Dom Jean Prou très documenté à partir de l'Écriture Sainte, de la patristique, de la tradition monastique, des textes du Magistère récent et des auteurs modernes, Dom Jean PROU, *La clôture des moniales*, Paris, Cerf, 1996 ; voir enfin Cîteaux, Documents Contemporains, *Constitutions des moines et moniales de la Stricte Observance*, *Cst. 29, 1-8,* Cîteaux – *Commentarii cistercienses*, 1991.
La législation actuelle en matière de clôture, fruit de la rénovation dans les Instituts de vie religieuse, voulue par le concile Vatican II apporte une certaine souplesse pour ce qui est des entrées et des sorties de clôture chez les moniales, mais l'esprit de la législation reste intact. Les différences dans l'observance de la clôture ne se situent pas uniquement entre les hommes et les femmes, elles se retrouvent encore à un autre niveau, entre les degrés de rapport et d'appartenance des moniales à l'autorité et aux institutions ecclésiales. En matière de discipline sur la clôture, deux conceptions s'affrontent actuellement et ne sont nullement réductibles l'une à l'autre : la *clôture papale* et la *clôture monastique*. C'est ici où se pose la question de la situation particulière des moniales, membres à part entière des vieux ordres monastiques antiques dont les lois de clôture sont définies par une tradition ancienne, reconnue par l'Église, la démarche la plus logique consisterait à reconnaître à ses moniales le droit à une « *clôture monastique* », de même valeur que celle des moines. Le sujet très délicat il est vrai, reste en suspens pour plusieurs catégories de moniales. La faveur romaine de la tenue d'un « Chapitre Général unique » pour abbesses et abbés de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance, nous achemine, espérons-le, vers une solution plus harmonisée et satisfaisante dans l'observance de la clôture monastique aussi bien par les moines que par les moniales de l'Ordre.

un prieuré situé dans son diocèse, *« près de la moitié des religieuses se méconduisaient et que la supérieure était en état d'ivresse flagrante tous les soirs »*[1052].

Les mesures prises par le concile de Trente pour la restauration et le maintien de la clôture des moniales sont extraordinaires et peuvent laisser la sensibilité moderne perplexe. Certes, c'était des mesures d'urgence pour sortir d'une situation de crise des institutions de vie religieuse. Mais la forme extérieure de ces mesures de réforme contextuellement justifiées, à une époque de crises et de défis culturels, s'est finalement pérennisée, rendant toujours actuelle, pour chaque génération de religieux et de religieuses, la question du contingent et de l'immuable, de l'accessoire et du fondamental dans la vie religieuse et dans le rapport de la personne aux institutions.

Les agents de mise en application des orientations de réforme sont de trois catégories : en premier l'Ordinaire du lieu où est situé le monastère, en deuxième lieu les supérieurs religieux et en troisième lieu, en cas de besoin uniquement, l'autorité civile à laquelle renvoient les termes de *« princes chrétiens »* et de *« magistrats séculiers »*. Il est étonnant que l'influence des laïcs qu'on voulait écarter en combattant le système de la commende, soit cette fois-ci souhaitée pour le rétablissement de la discipline concernant la clôture monastique. Le chapitre V du Décret laisse voir que les bénéficiaires de ces réformes pouvaient, ne pas consentir aux mesures de restaurations prises par l'autorité ecclésiale compétente. Il n'y avait plus alors qu'à réprimer les *« désobéissantes »* qualifiées de *« inobedientes, contradictores »,* par des sanctions ecclésiastiques et à les contraindre en recourant au bras séculier.

Le Code de droit canonique de 1917 n'a rien modifié de substantiel dans la législation antérieure tridentine concernant la clôture des moniales. Il l'a même radicalisée. Ainsi, dans les canons 600 et 601, § 1 pour entrer dans la clôture et en sortir, là où le concile se contentait d'une permission de l'Ordinaire, le canon 601 demande que les moniales ne puissent pas être vues du dehors et qu'elles ne puissent pas voir à l'extérieur de la clôture. Le canon 600 établit que l'Ordinaire du lieu ou le supérieur régulier ne peuvent pénétrer dans le monastère que pour en faire l'inspection et doivent être accompagnés par un religieux ou un clerc d'âge mûr[1053]

[1052] Colette FRIEDLANDER,*La clôture des moniales*, *op. cit*., p. 73.
[1053]*Ibid.*, p. 76.

Ce qui frappe encore dans toute cette législation sur la clôture du *« Chapitre V du Décret de réforme des réguliers et des moniales* » jusqu'au Code de 1917, c'est cette doublure dans l'action pastorale mise en place vis-à-vis des moniales. Ici apparaît la grande différence entre la gestion de la clôture monastique des moines et celle de la clôture des moniales. Pour un monastère masculin dûment établi et fonctionnant normalement, c'est le *Père Abbé* qui est responsable de la clôture monastique selon les dispositions des constitutions de chaque ordre monastique. C'est lui qui donne les permissions de sortie aux moines pour des raisons valables que prévoit le droit particulier. Dans le décret tridentin concernant les moniales, la possibilité de sortie de la clôture pour une raison légitime dépend de la permission de l'évêque du lieu ou du supérieur ecclésiastique. On peut supposer normalement l'accord de la supérieure (abbesse ou prieure titulaire du monastère). Cet accord de la supérieure est même antérieur à la demande de permission faite à l'évêque ou au supérieur ecclésiastique de la communauté de moniales. La religieuse qui veut sortir de clôture se retrouve en définitive avec trois instances à se concilier[1054]. Il est loisible de constater que les dispositions tridentines se retrouvent en substance dans la législation actuelle[1055]. La clôture reste un élément fondamental de la vie religieuse, surtout féminine, après le Concile de Trente qui insiste sur ses vertus et frappe d'excommunication tous les contrevenants[1056].

[1054] L'Exhortation apostolique post synodale *Vita Consecrata* de Jean Paul II aborde aussi la question de la clôture des moniales. Tout en maintenant la distinction classique entre la clôture papale, constitutionnelle et monastique et l'exigence de la clôture ferme, il introduit toutefois des mesures d'assouplissement inédites en formulant le souhait qu'une plus grande responsabilité soit laissée aux Supérieures majeures en ce qui concerne les dérogations à la clôture pour les *« choses graves et justes* ». Dans l'esprit du renouveau conciliaire, la notion de clôture doit correspondre de plus en plus à la diversité des « *Instituts contemplatifs* » et des « *traditions des monastères* ».

[1055] Le décret de la Session XXV du concile de Trente stipule que *« L'évêque ou le supérieur ne devra donner cette permission que dans des cas nécessaires et aucun d'autre ne pourra l'accorder en aucune façon… »*. Le Code de 1983, c. 667, § 4 reconnaît à l'évêque diocésain la capacité de permettre, « *pour une cause grave et avec le consentement de la supérieure, que d'autres personnes soient admises dans la clôture et que des moniales en sortent pour le temps vraiment nécessaire* ». L'expression *« vraiment nécessaire* » indique, sans aucun doute, l'esprit de ce canon.

[1056] Concile de Trente, *Décret sur les réguliers et les moniales*, Chap.V. L'excommunication dont il est question vise toute personne, homme ou femme qui pénètre dans l'enceinte d'un monastère de moniales de clôture papale, sans la permission donnée par écrit de l'Ordinaire ou du supérieur.

D. LA CENTRALISATION DES CONGREGATIONS ET LA LOI DE CLOTURE, LIMITES D'UNE REFORME PROMETTEUSE

La période qui suit le concile de Trente est caractérisée par un élan de renouveau spirituel et de dynamisme qui traverse la plupart des institutions de vie religieuse traditionnelle, les grands ordres monastiques et les ordres mendiants. Cet élan de renouveau est aussi à la base de la création de nouveaux instituts religieux d'hommes et de femmes qui constituèrent de puissants vecteurs de propagation de la réforme tridentine au sein de l'Église, avec des implications sociales immenses. Ces nouvelles catégories de religieux et de religieuses se retrouvaient sur tous les fronts où se jouaient la vie et l'avenir même des sociétés occidentales. On les retrouvait dans le monde de l'éducation de la jeunesse, dans l'accueil des pauvres et le soin des malades, dans le domaine de la formation chrétienne et des séminaristes, et même dans l'animation des paroisses et de la réflexion théologique. Le caractère combatif et concurrentiel de la Contre-réforme catholique n'était nullement dissimulé ; non seulement il fallait restaurer la discipline et la doctrine catholique, mais il fallait gagner du terrain sur la Réforme protestante, en pleine expansion, et la cohabitation des deux dénominations religieuses n'était pas sans heurts, parfois effroyables[1057]. La volonté de mener à bien la réforme catholique a conduit l'autorité ecclésiale, en tant que législateur suprême, à encourager une plus grande centralisation dans la conception et la structure interne de la plupart des nouveaux instituts et congrégations de vie religieuse apostolique. La même visée embrassait aussi toutes les sociétés de vie apostolique ordonnées spécialement à la mission. Toutes ces nouvelles structures de vie consacrée se présentent ainsi à leur sommet, un modérateur suprême, le général et son conseil, les provinciaux, vicaires ou commissaires, avec leurs collaborateurs et à la base des communautés, animées par des supérieurs locaux. Cette structure hiérarchisée et centralisée des nouveaux instituts de

[1057] A cet égard, l'affrontement extrêmement sanglant entre catholiques et protestants qui atteignit son sommet avec la « *Nuit de la saint Barthélémy »,* reste un triste et douloureux épisode sur le chemin de la compréhension et de l'accueil mutuel entre chrétiens protestants et chrétiens catholiques. Au sujet des conflits civils à caractère religieux en Europe au XVI[e] siècle, nous renvoyons à Hugues DAUSSY, François-Joseph RUGGIU, Jérémie FOA (*et alii*), *Affrontements religieux en Europe* (1500-1650), Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2009, p. 89-139 ; Denis CROUZET,*Les guerriers de Dieu, la violence au temps des troubles de religion* (vers 1525 vers 1610), Seyssel Champ Vallon, 1990 ; Michel CASSAN, *Le temps des guerres de religion, le cas du Limouzin (vers 1530 vers 1630)*, Paris, Publisud, 1996, p. 123-140 ; Christopher HAIGH,*The Last Days of the Lancashire monasteries and the Pilgrimage of Grace*, Manchester Chetham Society, 1969 ; Pierre-Jean SOURIAC, « Les chemins de l'intransigeance. Radicalité catholique et engagement politique à Toulouse durant les guerres de religion (1562-1596) », *in* Moreana, vol. 43, n° 166-167, 2006, p. 83-114.

vie religieuse devait progressivement créer un nouveau type de rapport de la personne à l'institution religieuse. Un rapport qui privilégie à la fois la connaissance réciproque et la confiance entre le supérieur hiérarchique et le religieux. Le vœu d'obéissance devient ici l'élément clé du lien qui unit la personne du religieux à son institution. La Compagnie de Jésus, fondée par saint Ignace de Loyala apparaît comme le modèle même de ces nouvelles familles religieuses qui prirent leur essor autour du concile de Trente et qui puisèrent dans sa doctrine leur impulsion et leur expansion.

Le cas des congrégations féminines pendant la période post tridentine fut beaucoup plus complexe. Au XVI^{e} siècle, on concevait mal une vie religieuse en dehors de la clôture monastique, papale ou constitutionnelle. Les nouvelles institutions de vie religieuse qui voulurent s'en affranchir eurent beaucoup d'obstacles à surmonter. Ce fut le cas des Ursulines, fondées en Italie, mais auxquelles ont imposa la clôture à leur installation en France. Elles finirent tout de même par gagner leur cause. Tel ne sera pas le cas avec les Visitandines. Les deux fondateurs, François de Sales (1567-1622), et Jeanne de Chantal (1572-1641) en créant la Visitation sainte Marie, souhaitaient une congrégation contemplative ouverte sur le monde et ouverte aux malades restés chez eux et pauvres. Le refus de l'archevêque de Lyon oblige l'ordre à adopter la clôture[1058]. Mais la fondation des Filles de la charité par saint Vincent de Paul et Louise de Marillac en 1633 marque une étape nouvelle et décisive pour les religieuses et l'apostolat féminin. Elles ne sont pas contenues dans une clôture monastique, mais elles sont libres de leurs mouvements. Se vouant entièrement au service du monde extérieur dans le soin des malades, des pauvres et des orphelins, elles prononcent des vœux simples privés, renouvelables chaque année[1059].

E. L'EXPANSION DES INSTITUTIONS DE VIE RELIGIEUSE ET LA RENOVATION DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LA PERIODE POST-TRIDENTINE

Le mouvement de réforme a trouvé un large accueil et une plus grande capacité d'adhésion auprès des institutions de vie religieuse, les plus anciennes comme les plus récentes. Cela a permis aux ordres anciens de se renouveler de l'intérieur en se débarrassant d'un certain nombre d'abus, du moins ceux qu'ils pouvaient directement

[1058] Cf. Agnès GERHARDS, Dictionnaire des ordres religieux*, op. cit*., p. 183.
[1059] *Ibidem.*

combattre eux-mêmes, comme la non observance de la Règle, avec le plus souvent l'adoption des constitutions nouvelles, favorables aux orientations de la réforme tridentine et aptes à résister au système de la commende. Avec le retour de la ferveur spirituelle dans les communautés, la relation de la personne avec l'institution se remettait en place. Les religieux et religieuses retrouvaient la cohérence interne de leur vie dans un rapport juste et fidèle à la règle, aux autres membres de la communauté, à l'autorité, aux biens matériels et au reste des engagements de leur état. Grâce à ce courant de renouveau, le monachisme bénédictin s'est réformé en créant des congrégations nouvelles. Ainsi sont nées les Congrégations bénédictines de saint Vanne et de saint Maur au début du XVII^{e} siècle. Cette réforme bénédictine s'accompagnait d'un renouveau de la vie intellectuelle du monachisme. C'est aussi au cours de cette période post-tridentine que d'autres ordres relativement anciens, tels que les Dominicains, les Frères Mineurs de Saint François et les Chartreux, atteignent leur apogée numérique[1060].

Il faut toutefois reconnaître que l'intérêt du Siège Apostolique et l'attention du Magistère de l'Église soutenaient davantage les nouvelles congrégations et instituts de vie religieuse récents du fait qu'ils n'étaient pas chargés du poids de l'histoire et des traditions et observances de toutes sortes. Ces nouvelles familles religieuses étaient plus disponibles et plus aptes au service de la Réforme Catholique. L'Église pouvait ainsi s'appuyer sur ses nouvelles familles religieuses pour son apostolat. Les instances d'organisation et de gouvernement de ces instituts et le type de rapports à l'institution qui y étaient promus devaient faciliter l'engagement missionnaire et les œuvres d'évangélisation. L'idéal religieux de cette période consistait à vivre en conformité avec les constitutions et la règle de vie de l'institut, en privilégiant avant tout l'harmonie, l'esprit d'obéissance au supérieur. C'est par cette voie que le religieux ou la religieuse était assuré d'accomplir la volonté de Dieu. Ainsi, dans certaines congrégations telle que la Compagnie de Jésus, l'obéissance au Souverain Pontife fait l'objet d'un *vœu spécial*. La vie religieuse et la vie consacrée dans la période post-tridentine se distingue par une étonnante vitalité. Sa diversité interne atteint son apogée en cette période, malgré les profondes mutations sociales alors en cours, déjà nettement hostiles aux institutions religieuses et au christianisme lui-même. On peut reconnaître que cette

[1060] *Ibidem.*

période marque l'âge de maturité de la vie religieuse sur le plan numérique, et surtout sur le plan de la pluralité de son expression. La vie religieuse révélait ainsi son caractère d'extensibilité et d'adaptation à toutes les circonstances de temps et de lieu.

L'un des points les plus importants à relever au cours de cette période est la compréhension du lien juridique et spirituel qui unit la personne à l'institution, c'est-à-dire le sens de l'engagement religieux de la personne par les vœux. Les vœux traduisent, par leur contenu même, l'essence et la nature de la vie religieuse dans sa pluralité de formes et d'orientations. Jusque-là, les vœux étaient compris de façon univoque chez les réguliers. Les membres des grands ordres antiques s'engageaient pour Dieu au sein de leurs communautés par une profession unique, qui était toujours solennelle. Avec l'apparition de nouvelles congrégations et de certaines sociétés de vie apostolique, une distinction s'est résolument mise en place entre la profession religieuse dite « solennelle », réservée aux vieux ordres monastiques et aux ordres mendiants (à l'exception de telle ou telle congrégation comme la Compagnie de Jésus), et la profession dite « simple », celle-ci pouvant être temporaire ou perpétuelle, dans d'autres instituts religieuses, même contemplatives et dans des congrégations féminines nouvellement créées, plus spécialement vouées à l'apostolat.

Cette vitalité de la vie religieuse dans le sillage de la réforme tridentine touchait les institutions de vie religieuse en leur nature charismatique avec un approfondissement sans précédent du sens de la vie religieuse, de sa place et de sa finalité dans l'Église. Sans avoir développé une réflexion particulière sur la personne du religieux et son rapport à l'institution, l'Église de la Contre-réforme, en encourageant l'essor des nouvelles congrégations et celui des sociétés de vie apostolique, a repensé en quelque sorte la relation de la personne du religieux à son institution, en la restructurant selon les exigences circonstancielles de la Réforme tridentine et de la mission de l'Église. Ainsi, le rapport d'un religieux jésuite aux biens matériels n'était pas le même que celui d'un religieux de la « Grande Trappe »[1061], même si les uns et les autres s'engageaient au service de Dieu par une profession reconnue solennelle. La pauvreté religieuse diffère également quant à son contenu entre un prêtre lazariste de saint Vincent de Paul et un

[1061]C'est l'appellation donnée à l'Abbaye cistercienne de la Trappe (Orme) en tant que chef-lieu de la Réforme monastique que Monsieur de Rancé y a lancé au XVII[e] siècle. Cette Réforme s'est répandue par la suite dans plusieurs monastères cisterciens dont la fusion en un seul ordre en 1892 a donné naissance à *l'Ordre cistercien de la Stricte Observance*, appelé communément « Cistercien Trappiste ».

religieux chartreux. On arrivait ainsi à une compréhension des vœux de religion qui, en visant toujours la perfection de la charité en vue du Royaume de Dieu, devait normalement s'adapter au charisme propre de l'institut ou de la congrégation, en favorisant sa finalité propre dans l'Église. Cette souplesse n'enlevait rien à l'héroïsme spirituel des personnes, ni à l'exigence d'ascèse inhérente à toute forme de vie religieuse.

F. LA DYNAMIQUE ESSENTIELLE DES VŒUX DE RELIGION DANS LE RAPPORT DE LA PERSONNE A L'INSTITUTION

La notion de «vœu»[1062] se prête à plusieurs types d'approches, anthropologique, biblique, théologique. Le vœu qui se situe toujours dans le domaine religieux et qui, à ce titre, n'est pas exclusif à la tradition judéo-chrétienne (dont dépend la vie religieuse), naît d'une aspiration libre et responsable du cœur de l'homme, à s'engager pour accomplir un acte ou pour orienter toute son existence de façon particulière par rapport à Dieu ou à la représentation que l'on s'en fait. Le vœu vise toujours un acte ou une attitude estimée meilleure que son contraire ; il est de l'ordre de la vertu de religion.

Le vœu est une réalité maintes fois attestée dans l'Ancien Testament. Mentionnons seulement le *Livre de la Genèse* (28,20) concernant le vœu de Jacob lors de son retour à la maison de son père Isaac ou encore *1 Samuel* (1,11) pour ce qui est du vœu d'Anne, femme de Elcana au sanctuaire de *Yahweh* à Silo.[1063]Le vœu dans le contexte de la Bible comporte deux parties : la première, conditionnelle et commençant par « si », forme la protase qui contient la supplique ou pétition. La deuxième constitue l'apodose et explicite la promesse, qui est dans le cas de *1 Sam*. (1,11) : « *Si tu daignes regarder la misère de ta servante, te souvenir de moi et donner à ta servante un garçon,*

[1062] Le canon 1191, § 1 du Code de 1983 et son équivalent du code des canons des Églises orientales, le canon 889, § 1 nous offrent une compréhension du vœu qui récapitule toute la tradition canonique de l'Église en ce domaine. Nous y retrouvons tous les éléments essentiels et caractéristiques qui fondent et justifient la réalité d'un vœu : les qualificatifs « délibérée » et « libre » font comprendre que le vœu est une réalité fondée sur la liberté individuelle de la personne. Le vœu acquiert toute sa signification par rapport à la « vertu de religion ». Le vœu détermine la nature du rapport que la personne entend nouer et vivre avec Dieu. Le vœu est de l'ordre de la vertu parce qu'elle vise un bien spirituel meilleur que son contraire.

[1063] De ces deux exemples, celui de Jacob et celui d'Anne, le deuxième manifeste plus clairement la structure du vœu en contexte biblique. Le vœu a lieu dans une expérience de prière d'imploration et de supplication. Il est formulé sous un mode conditionnel et engage l'avenir. Le voeu explicite son objet et s'adresse à Dieu en le prenant à témoin.

je le donnerai au Seigneur pour tous les jours de sa vie »[1064]. La deuxième partie du vœu ou protase tient ensemble les deux éléments caractéristiques du vœu : l'offrande et la promesse, ce qui justifie la définition du vœu comme promesse spontanée faite à Dieu[1065]. Pour le croyant, le vœu ne s'adresse à proprement parler qu'au vrai Dieu, le Dieu de l'Alliance. Le vœu implique l'agir humain, c'est valable dans son expression vétérotestamentaire et dans l'histoire de la vie religieuse avec les trois *vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance*. Les vœux affectent la personne en sa dimension constitutive d'être spirituel et relationnel, s'édifiant et se structurant dans son rapport à lui-même, à ses semblables, au monde et à la transcendance divine. Le vœu affecte, conditionne et oriente tous ces rapports anthropologiques et leur imprime une finalité voulue et librement consentie par la personne qui le contracte. L'élaboration de la théorie des vœux de religion a accompagné l'histoire de la vie religieuse. C'est au Moyen-Âge que cette théorie prend sa structure et sa consistance. Elle puise dans la tradition biblique et emprunte aussi aux principes sociaux de la féodalité.

> *« Le serment médiéval n'engage qu'en fonction de la formalité des paroles et des gestes ; si le vœu doit créer un état définitif de consécration, il faut qu'un élément objectif y intervienne, suffisamment stable et perceptible au dehors pour être reconnu de tous : la solemnitas verborum, héritage de la lointaine Rome, revit ici pour réaliser objectivement ce que le don de soi effectue subjectivement. Mais dans la mesure où le degré de conscience et le plan subjectif prennent plus d'importance, avec l'évolution des esprits et de la société, le rôle de cette solennité diminue. Aussi bien voyons-nous les vœux dits simples, envahir le champ de la vie religieuse moderne »*[1066].

Le vœu dans son acception chrétienne et religieuse qui nous intéresse ici vise le choix et l'acceptation libres de l'exigence chrétienne de tendre à la perfection de la charité. Il est une concentration spéciale de cette acceptation. C'est le propre de la personne humaine de faire dépendre d'une décision libre l'attitude particulière qu'elle adoptera par rapport à elle-même et par rapport aux autres, à partir d'un pacte. La personne s'engage ainsi à agir avec fidélité, en tout ce qui dépend de sa volonté libre, non en ce qui n'en dépend pas. La fidélité au vœu de religion comprend toute décision libre et rien d'autre. Le concept de fidélité au vœu montre que toute la vie ultérieure se concentre, de manière potentielle, en un moment déterminé du temps, comme

---

[1064] Nous suivons la *Traduction oecuménique de la Bible* (*TOB*), Paris, Cerf, 2010.
[1065] Dictionnaire de spiritualité, t. XVI, Paris, Beauchesne, 1994, *col*.1169.
[1066] Catherine CAPELLE, *Le vœu d'obéissance, des origines au XII^e siècle, op. cit*., p. 244.

prédétermination et orientation que l'on donnera aux futurs actes libres. Cette décision qui concentre l'orientation de toute la vie de manière potentielle ne supprime nullement la liberté des actes ultérieurs. L'acte initial qui les oriente en un sens déterminé partage avec les actes successifs le mérite et la valeur de se maintenir dans la ligne de la fidélité choisie. Sans conduire à une nécessité aussi absolue que celle qu'exige la foi, la fidélité qu'impose le vœu, peut conduire à des actes héroïques de charité menant, en certaines circonstances, au don suprême de sa vie[1067]. Le vœu présuppose et exige des qualités requises et déterminées pour qu'il soit valablement opérant, une certaine expérience préalable de son contenu et un temps de discernement prudent avec des conseillers compétents, d'où l'importance capitale de la formation religieuse initiale et de l'accompagnement spirituel des candidats et candidates[1068].

Dans le domaine de la vie religieuse, le vœu est fondamentalement christocentrique. Il réalise et exprime l'aspiration spontanée d'une personne individuelle de se mettre à la suite du Christ, en le prenant comme modèle et référence d'existence. Cette *« Sequela Christi »,* que nous avons étudié au début de notre travail se nourrit tout au long de l'histoire des institutions de vie religieuse de l'exemple personnelle du « *Jésus de l'histoire* » et de son message évangélique, recueilli par la tradition primitive de l'Église. Le mouvement de la « *Sequela Christi* », qui est à la base de l'émergence de l'anachorétisme et du cénobitisme, engageait normalement la personne baptisée, homme ou femme, à vivre en plénitude le « *Précepte du Seigneur* », le commandement de la charité en tant qu'elle réalise la perfection de la vie chrétienne.

Aux origines, la ferveur spirituelle des premiers chrétiens, toute imprégnée du désir de parvenir à la perfection évangélique fondée sur la charité, déterminait certaines personnes à prononcer le « vœu de virginité » ou celui du « *martyre* ». Plus tard, par suite des contingences historiques, naquit un mouvement de contestation du monde, amenant parfois ascètes et anachorètes à mener une vie de retraite en solitude, parfois

---

[1067] L'exemple le plus marquant en notre temps c'est le martyre en 1996 de toute une communauté monastique cistercienne, située dans l'Atlas algérien. En prenant de façon unanime et libre au chapitre, la décision gravissime mûrie dans la prière, de rester sur place malgré les ravages de la violence environnante chaque jour plus menaçante, les Cisterciens-Trappistes de Tibhirine, avaient sciemment et courageusement fait le choix de partager le sort de leurs voisins du village par amour et par une amitié qui se voulait solidaires des faibles et des plus pauvres. Pour eux, le vœu bénédictin de stabilité trouvait toute sa cohérence dans cet amour solidaire allant jusqu'au bout du don, de leur enlèvement comme otages jusqu'à leur mort violente.

[1068] Cf. Dictionnaire de spiritualité, Paris, Beauchesne 1994, *col* 1179-1181.

avec vœu de ne jamais s'en séparer. La naissance de la vie cénobitique au IV^e^ siècle introduisit progressivement un idéal spécifiquement religieux avec des vœux déterminés qui mettaient à l'honneur, d'une manière ou d'une autre, l'observance des « *conseils évangéliques* » de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Mais le passage des « *conseils* » aux vœux de religion proprement dits a nécessité un long processus historique de maturation doctrinale et juridique. Ainsi, Gratien distingue *vœu simple* et *consécration religieuse*. Celle-ci interdit absolument tout mariage[1069]. Doit-on prendre l'expression « *vœux secret* » dans le sens de « *vœu privé* » et le terme « *consécration religieuse* » dans le sens de « *vœu public* » ? En tout cas, c'est l'interprétation que fait Hugues de Saint Victor[1070]. Chez saint Basile, initiateur du cénobitisme en Cappadoce, on ne trouve qu'un engagement solennel unique portant sur la « *virginité* », concept générique qui renvoie non seulement à l'état de célibat en vue du Royaume, mais aussi à la vertu de chasteté qui lui est associée. L'engagement de mener une vie monastique se met progressivement en place. Saint Jérôme pouvait parler à son tour d'un vœu (général) de religion. La structure tripartite des vœux de religion ne deviendra explicite qu'au tournant des XII^e^ et XIII^e^ siècles avec l'apparition des ordres mendiants, surtout les franciscains. Elle est devenue classique par la suite, dans la quasi-totalité des instituts et congrégations de vie religieuse.

Prononcés volontairement et librement, les vœux, dans leur formulation variée et leur nature propre, obligent, sous peine de péché, celui qui les a contractés. Il en est ainsi des vœux solennels, des vœux simples, publics ou privés. Le vœu signe une consécration de toute la personne et l'exprime par un dynamisme de perfection qui polarise la vie individuelle de la personne. Ainsi, on peut pécher contre la vertu et non contre le vœu si celui qui fait le vœu entend s'obliger seulement à ce qui est facultatif dans la vertu correspondante. Dans les cas normaux, la gravité des actes contraires au vœu doit être mesurée selon le caractère de gravité que celui qui a fait le vœu s'est imposé, mais aussi selon l'importance de l'objet qui est transgressé. Le premier paramètre est décisif : s'imposer une obligation grave en matière légère fait que la transgression devient grave. Il faut de la discrétion spirituelle autant que du discernement pour ne pas s'engager à ce qui pourrait devenir un obstacle à la perfection

---

[1069] D. 27, c.8 et c.17.
[1070] Cf. Gabriel le BRAS, *Histoire du droit et des Institutions de l'Église en Occident*, *op. cit.,* p. 192.

de la charité et non une aide, conformément à ce qu'est et doit être l'intention de celui qui fait le vœu[1071].

Les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance forment une triade interactive et dynamique qui conduit la personne à la communion du mystère pascal du Christ. De cette expérience, le religieux ou la religieuse devient un témoin engagé auprès de ses semblables en vue de leur pleine humanisation selon l'attente de Dieu:

> *« La vie religieuse ne peut pas esquiver, à cause de la Croix, la proximité avec les victimes. C'est là qu'est son lieu fondateur ; là où des hommes et des femmes sont crucifiés selon des modalités extrêmement variées : de l'analphabétisme au chômage, de la maladie au mépris, de la violence sauvage à l'indifférence sadique, du manque d'amour au manque de droits»*[1072].

Sans apporter du nouveau dans la conception traditionnelle de la vie religieuse avec ses exigences propres, Le Concile de Trente a rendu possible une nouvelle appropriation des vœux de religion, permettant ainsi aux ordres anciens de redécouvrir la ferveur religieuse des origines et aux nouvelles congrégations de se structurer en fonction des attentes de l'Église liées à son action et à ses missions. Ces congrégations et nouveaux instituts devenaient ainsi des agents actifs et efficaces des principes de la Réforme catholique, donnant ainsi à l'Église la possibilité d'une très grande insertion dans le tissu social.

Il convient maintenant d'examiner, par quelques illustrations concrètes, ce qu'a été la réponse des ordres anciens à l'impulsion de la Réforme tridentine. Une démarche de réforme personne et de recherche de la perfection évangélique ont pu conduire certaines personnes, hommes et femmes à la réforme de leur propre institution, offrant ainsi à leurs frères et sœurs en religion la possibilité d'un rapport régénéré, fervent et fidèle à la Règle de leur ordre. Nous retenons pour cela, l'exemple de Thérèse d'Avila, de Jean de la Croix, d'Angélique Arnaud et de l'Abbé de Rancé parmi tant d'autres.

[1071] Dictionnaire de spiritualité, *col.* 1190.
[1072] Catherine FINO (*et alii*), *La vie religieuse dans le monde d'aujourd'hui. Une identité en construction*, Paris, Salvator, 2011, p. 230.

G. LA REPONSE SPECIFIQUE DE CERTAINS REGULIERS ET DE CERTAINS ORDRES DE MONIALES A L'IMPULSION DE LA REFORME-TRIDENTINE

En invitant les réguliers et les moniales à retrouver leur fidélité par rapport à l'état religieux, au charisme propre des instituts et des congrégations, dans l'observance des vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, le Concile de Trente réalisait en fait deux actes majeurs : d'abord une reconnaissance plus officielle du charisme de la vie religieuse, en sa diversité, comme un bien propre à l'Église et ensuite, une mise en évidence du fondement et de la nature de la vie religieuse à travers l'importance reconnue de la profession religieuse et des vœux de religion qui lui sont associés. Ainsi, le rapport *personne-institution* et sa rénovation ne pouvaient se vivre qu'à l'intérieur d'un état religieux reconnu et censuré par l'engagement dans la profession religieuse et l'observance fidèle des vœux religieux. La Réforme tridentine a servi de sursaut revitalisant à toutes les institutions de vie religieuse, selon la variété même des charismes. Si certaines congrégations et sociétés de vie apostolique ont été plus en vue et servi de fer de lance à la Réforme, on ne peut sous estimer le rôle joué par des ordres plus classiques chez les réguliers et les moniales dans le renouvellement de la vie religieuse menée en communauté.

1. Sainte Thérèse d'Avila (1515-1582) *et la réforme du Carmel*

La vie de Thérèse d'Avila se structure en trois étapes : vie en famille (1515-1535) ; une vie de carmélite ordinaire au Carmel de l'Incarnation à Avila (1535-1562) et enfin sa vie de réformatrice et de fondatrice (1562-1582). Une expérience mystique exceptionnelle de rencontre personnelle avec le Christ donne une tournure radicalement nouvelle à sa vie. Dès lors, elle mène de pair la réforme du Carmel et l'accueil de la *« grâce du dard »* qui lui a transpercé le cœur. En pleine maturité spirituelle et psychologique, elle s'élance dans ses fondations de monastères de Carmélites déchaussées tout en menant une intense activité littéraire où elle manifeste à la fois son idéal de vie religieuse, son sens du discernement et son expérience spirituelle a travers une doctrine solide, capable d'éclairer ses propres religieuses et toute personne en quête de Dieu.

Thérèse d'Avila a développé une perception particulière de la communauté carmélitaine. Elle précise dans ses premières constitutions qu'elle entendait mener et faire adopter : une vie religieuse marquée par la dimension érémitique, stricte clôture et

solitude favorables à la contemplation. La communauté thérésienne est fortement imprégnée de l'esprit fraternel. L'ascèse y est tempérée par la joie et la détente que procure la recréation communautaire journalière. La communauté thérésienne est une heureuse convergence entre la Règle de vie et la réalité concrète. Elle évolue dans une atmosphère familiale et heureuse (*Const. 26-28*) Les effectifs de la communauté d'abord de 13 personnes ont définitivement été fixés à 21, pour garantir une vie plus familiale et plus fraternelle, marquée du sceau de la pauvreté, de l'austérité et surtout d'une charité constante à promouvoir et à partager entre les religieuses. Parmi les membres d'une même communauté règne une égalité en droit, sans titres particuliers à accoler aux personnes, ni différences de classes. La dot n'est pas exigée (*Const. 21*) et une bonne formation est dispensée à toute la communauté grâce à l'acquisition de bons livres. La conscience ecclésiale de toutes est cultivée par la prière des moniales en faveur de l'Église et de ses pasteurs. La vie de chaque religieuse doit être utile à l'Église et à l'humanité. Le Carmel thérésien est constitué d'un petit groupe de « *membres choisis* », aptes à la vie d'oraison, sains d'esprit et d'un bon équilibre psychique (*Const.21*). Pour son unité et son développement, la communauté ne doit admettre que des personnes susceptibles d'adhérer à son idéal[1073].Le « *Chemin de la perfection* » et le « *Château intérieur* » figurent parmi les œuvres majeures de Thérèse d'Avila[1074]. Mais le rapport de la réformatrice du Carmel aussi bien avec les supérieurs de son Ordre qu'avec les autorités ecclésiastiques ne fut pas toujours aisé durant sa vie marquée par une activité débordante : établissement de plusieurs communautés de Carmélites déchaussées, activité littéraire intense, correspondance soutenue avec de nombreuses personnes.

> *« Les ennuis de Thérèse vont se multiplier. Dénoncée à l'Inquisition, elle comparaît devant le Tribunal de la foi pour répondre aux accusations d'hérésie portées contre elle par les supérieurs de son ordre et par le délégué du pape lui-même. A vrai dire, ils veulent surtout la briser à cause de sa réforme du Carmel. Mais, ils n'y arriveront pas à la museler »*[1075].

Rapidement après sa mort, la réforme thérésienne se répand dans la plupart des pays européens : France (Grâce à Madame Acarie, future Marie de l'Incarnation en religion et le Cardinal Pierre de Bérulle, fondateur de l'Oratoire en France), Allemagne, Italie, Belgique…Ces carmels réformés se veulent à leur manière comme de véritables

---

[1073] Tomas Alvarez, Dictionnaire sainte Thérèse d'Avila, Paris, Cerf, 2008, p. 170-171.
[1074] *Ibid*., p. 95-96.
[1075] Gabriel RINGLET, *Effacement de Dieu*, *La voie des moines poètes*, Albin Michel, p. 55.

remparts de la foi catholique, par l'engagement à vie des moniales qui les peuplent et mènent en communauté une vie d'oraison, de solitude(stricte clôture), de renoncement et de don de soi à Dieu et aux autres, dans la charité et une joie fraternelle toute évangélique[1076].

2. *Saint Jean de la Croix* (1542-1591) *et le début des Carmes Déchaux*

Convaincu par Thérèse d'Avila, de loin son aînée, de se joindre au mouvement de la réforme du Carmel, Juan de Yepes, qui était animé du désir de s'élever à une plus grande perfection de la vie chrétienne, entreprit lui aussi d'établir de petites communautés de Carmes déchaux. Les Carmes de la nouvelle observance ou« *Déchaux* » se distinguaient des autres Carmes, qu'on nommera plus tard « *Les Grands Carmes* », qui eux, s'en tenaient à l'ancienne Règle du Carmel, réputée mitigée. Cette réforme n'était pas particulièrement du goût des supérieurs religieux, gardiens et garants des institutions carmélitaines traditionnelles. Dans la nuit du 3 décembre 1577, certains frères, convaincus qu'il fallait stopper les agissements du « *rebelle* », arrachèrent le frère Juan de force du Couvent d'Avila et l'enfermèrent dans un cachot mal famé d'où on l'extrayait régulièrement pour lui appliquer la « *discipline* » au réfectoire pendant que ses confrères mangeaient. Jean de la croix subit ainsi des sévices de la part de son institution officielle neuf longs mois durant. C'est dans une telle expérience de déréliction que Jean de la Croix composa ses plus grandes poésies sur fond du *« Cantique des Cantiques* », célébrant l'amoureuse et merveilleuse rencontre du « *Christ Époux »* avec *« l'âme épouse* ». Le*« Cantique spirituel* », « *La Nuit obscure* » ou encore la « *Vive Flamme* » font ainsi partie des chefs-d'œuvre littéraires de la mystique chrétienne la plus haute. C'est sans nul doute dans ce souffle qui traverse ses écrits que ce témoin de la vie religieuse et de la foi chrétienne puisa l'énergie nécessaire pour traverser les nombreuses épreuves qui jalonnent son rapport personnel à l'institution religieuse. Ici encore, l'adversité institutionnelle n'eut pas raison de ce*« moine et demi »*[1077]. La nouvelle compréhension du charisme carmélitain, initiée par

---

[1076] Pour une étude sur l'Ordre du Carmel ses origines et sur l'action réformatrice de Thérèse d'Avila, nous renvoyons à : Roberto FORNARA, *le Carmel en Terre Sainte : Des origines à nos jours*, Médiaspaul Éditions, 1995 ;*Les origines et la réforme thérésienne de l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel*, par un prêtre de Saint-Sulpice (anonyme), Poussielgue, 1873 ; Joseph Pérez, *Thérèse d'Avila*, Paris, Fayard, 2007 ; *Thérèse d'Avila, Œuvres complètes*, Paris, Cerf, (*Coll., Œuvres de Thérèse d'Avila*), t. 1 et 2, 1995 ; Réédition t. 2 en 2012.

[1077] Surnom donné à saint Jean de la Croix par sainte Thérèse d'Avila à cause de sa toute petite taille.

Thérèse d'Avila et fortement relayée du côté masculin de l'Ordre par Jean de la Croix finit par être reconnue et approuvée par l'autorité de l'Église, sans que l'antique observance soit désavouée. Les « *deux écoles* » offraient des moyens légitimes de suivre le Christ de plus près selon les exigences fondamentales de la vie religieuse. Le choix revenait en définitive à tout candidat à la vie carmélitaine de reconnaître la forme d'observance plus à même de correspondre à ses aspirations et à sa sensibilité spirituelle pour tendre fidèlement à l'unique perfection évangélique.

3. Mère Angélique Arnaud, (1591-1661) abbesse et réformatrice de Port Royal

En France, le mouvement de la réforme des institutions de vie religieuse, engagé par le Concile de Trente, reçut ici et là dans le monde monastique un écho favorable à l'origine de la rénovation spirituelle de plusieurs ordres. Tel fut le cas de certaines institutions monastiques cisterciennes. Ici, la réforme des communautés partait le plus souvent de la réforme personnelle d'un supérieur touché par la grâce de Dieu et qui, par la suite, ne manquait pas d'entraîner toute la communauté à sa suite. Mais il existait toujours deux formes de nomination des supérieurs pendant l'Ancien Régime : le vote électif de la communauté ou la nomination royale.

Dans les abbayes bénédictines ou cisterciennes, la nomination royale des abbesses présente un double aspect : elle peut constituer un frein à la réforme dans la mesure où les abbesses nommées appartiennent le plus souvent à de grandes familles ou à la riche bourgeoisie dévouée à la monarchie, qui ont tendance à considérer les abbayes comme un bien patrimonial et s'opposent à la clôture monastique stricte. Dans certains cas, la nomination royale pouvait aussi favoriser la réforme lorsque le choix tombait sur une personnalité acquise à l'idéal tridentin. Ainsi, Marie de Beauvilliers est nommée à l'abbaye Saint-Denis de Montmartre en 1598 grâce à son beau-frère, secrétaire d'État.

Pour ce qui est de la vie, de l'œuvre et de la théologie mystique de Jean de la Croix, nous renvoyons à :Henri SANSON*, l'Esprit humain selon saint Jean de la Croix*, PUF, 1953 ; Pierre GOURAUD, *La gloire et la glorification de l'univers chez saint Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1998, Jean BARUZI et Emile POULAT, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Salvator, 1999 ; Max HUOT DE LONGCHAMP, *Lecture de saint Jean de la Croix : Essai d'anthropologie mystique*, Paris, Beauchesne, Christian OLIVEREAU, *Les Collections du Carmel de Pontoise*, Creaphis Éditions, 2004 ;*Jean de la Croix, Œuvres complètes*, présentées par Dominique POIROT, Paris, Cerf, (*Coll., Jean de la Croix*), 2010.

Pour triompher de ses moniales qui n'hésitent pas à tenter de l'empoisonner, elle doit solliciter un bref pontifical de réforme, reçu par la monarchie en 1600[1078]

La vie de Jacqueline Arnaud, qui deviendra Mère Angélique en religion, présente un cas de figure très intéressant et particulier dans le domaine du rapport de la personne à l'institution. Elle n'a que 8 ans lorsque son grand- père maternel obtient du roi Henri IV, à qui il avait rendu de grands services, l'abbaye de Port-royal pour sa petite-fille. Cette dernière reçut le titre d'abbesse (coadjutrice avec droit de succession) de l'abbaye cistercienne de Port Royal des Champs, située non loin de Paris dans la vallée de Chevreuse. En attendant la vacance du siège abbatiale de Port Royal, la petite Arnaud fut confiée à l'abbaye de Maubuisson, maison-fille de Cîteaux où elle fit ses deux années de noviciat[1079]. Elle y reçut une bonne formation. A l'âge de 11 ans, elle est bénie et installée en grande pompe, comme abbesse de Port Royal par l'Abbé de Cîteaux, le jour de la saint Michel le 29 septembre 1602[1080]. Cependant, une prieure judicieusement choisie fut mise à la tête de la très jeune abbesse. Les années de son adolescence furent plutôt difficiles, car elle n'avait pas choisi sa vocation. Les journées de la très jeune abbesse se déroulaient dans la morosité d'une vie communautaire sans souffle et où l'observance régulière n'était plus qu'un vague souvenir sans prise réelle sur la vie des religieuses. L'observance de la clôture est relâchée et chaque religieuse mène sa vie comme elle peut. La jeune abbesse passe donc ses journées en divertissements, distractions et promenades que lui permettent son rang et sa place dans le monastère. La grâce du Seigneur allait faire merveille en son temps. L'inattendu survient avec le sermon qu'un religieux capucin donne un jour au monastère. Touchée jusqu'au fond de l'âme sous l'effet de la grâce de Dieu, l'abbesse est complètement retournée et entend vivre désormais en vraie religieuse, dans une parfaite fidélité au charisme monastique : *« Une soif de charité, un besoin insatiable de donner et surtout de se donner elle-même la dominait »*[1081].

Peu à peu, l'abbesse parvint à gagner sa communauté au projet de réforme. Il lui restait à faire connaître son projet de réforme à sa propre famille et à le faire respecter

---

[1078] Bernard HOURS, *L'Église et la vie religieuse dans la France moderne (XVI^e^-XVIII^e^ siècle),* Paris, PUF, 2000 ; p. 191.
[1079] Georges Denis, *Port Royal, Savenay*, Imprimerie Roumegoux et Cie, 1931, p. 9-10.
[1080] M.R. MONLAUR, *Angélique ARNAUD*, Paris, Plon, 1902, p. 27.
[1081] *Ibid.*, p.48.

par celle-ci. L'abbesse n'en manqua pas l'occasion. Ce fut la fameuse journée dite « *du guichet* ». Le rôle de la famille Arnaud auprès de l'abbaye de Port Royal et de son abbesse fut dans l'ensemble très positif pour donner un peu de dignité et de régularité à une abbaye en mauvais état matériel et spirituel. Bien placée dans la capitale, la famille Arnaud ne s'épargnait aucune démarche auprès des personnalités religieuses en vue pour appuyer les efforts de réforme que la jeune abbesse de 17 ans aurait eu du mal à concrétiser autrement. Pourtant, une certaine assiduité de la famille Arnaud au monastère n'était pas toujours du goût de l'abbesse gagnée à la cause de la réforme tridentine surtout en matière « séparation du monde ». Voulant tenir sa cour à l'intérieur du monastère de sa fille comme de coutume, Mr Antoine Arnaud dut se heurter à l'opposition systématique de sa fille qui l'accueillit derrière les grilles et un guichet, ne voulant en rien céder à la colère quasi démentielle de son redoutable père[1082].

Les effets de la réforme de la vie claustrale ne tardèrent pas à se faire sentir : restauration de la clôture, accent mis sur le partage et la communauté des biens avec pour conséquence un plus grand dépouillement dans la vie personnelle de chaque religieuse. L'abbesse veillait également sur la pratique du silence, de la mortification, de la pénitence, de l'engagement au service communautaire et au travail des mains. Il s'agissait pour elle de revenir à la pratique de la Règle de saint Benoît, telle que les premiers Pères cisterciens l'avaient comprise et pratiquée. Un accent particulier était mis sur le renouveau de la vie spirituelle, grâce à la promotion du culte du Saint Sacrement sous le vocable duquel était placée l'Abbaye. A Port Royal, la réforme devint réalité et la ferveur spirituelle fit passer les effectifs de 12 religieuses à plus de 80. Mais la réforme de Port Royal était à la mesure du tempérament de son abbesse, altière de naissance et résolue dans ses choix et ses décisions. *« Car Dieu l'avait créée royale d'instinct et d'allures »*[1083]. L'austérité de vie à Port Royal allait pourtant de pair

---

[1082] Les vieilles chroniques relatent avec plaisir cette fameuse « *Journée du guichet* ». Aux côtés de leur père ARNAUD, blême de colère, Robert et Agnès engagent la conversation. « *Eh bien votre Angélique en fait de belles* », s'écrie Robert. « *Mais mon frère*, lui répond Agnès (laquelle devait rejoindre plus tard Angélique au couvent, ainsi que le reste des quatre autres sœurs), *notre sœur ne fait que suivre les Décrets du Concile de Trente » !* Et Robert de répliquer : *« Le Concile de Trente, le Concile de Trente ! Oh, pour le coup nous en tenons… en voilà encore une qui se mêle d'alléguer les Conciles et les canons »*, tiré de l'ouvrage de Monlaur déjà cité, p. 26. Nous avons ici une preuve de la volonté expresse de l'abbesse réformatrice de mettre en œuvre les recommandations du Décret tridentin sur la « *réforme des réguliers et des moniales* ».

[1083] M.R. MONLAUR, Angélique Arnaud, *op. cit*., p. 120.

avec la joie d'une vie fraternelle et communautaire authentiquement évangélique. A une époque où les différences de classes sociales étaient encore de règle, cette femme avait une vision juste et objective de la vie religieuse. Plus d'une fois, elle dut recevoir des filles qui n'avaient pas de dot comme postulantes car, à ses yeux, le critère d'une vraie vocation n'était ni la haute naissance, ni le degré de fortune parentale, mais seulement la solidité de la foi et la qualité de la détermination libre de la candidate. La réforme de la vie monastique pour Mère Angélique passait par l'observance de l'obéissance religieuse, laquelle garantissait toutes les autres pratiques de la vie régulière comme la pauvreté religieuse, très à l'honneur à Port Royal. Les Constitutions de ce monastère en témoignent :

> *« Que les sœurs aiment la pauvreté et fuient la propriété non seulement dans les grandes choses, mais aussi dans les moindres, parce que celui qui est fidèle en peu est aussi fidèle en beaucoup ; et il n'y a pas de moyen plus assuré, pour éviter les fautes importantes, que de fuir avec le même soin les plus légères »*[1084].

Le sens de la profession monastique à Port Royal était bel et bien celui voulu par saint Benoît lui-même et la formulation de cette profession reprend en substance les dispositions propres à la Règle bénédictine, mais contextualisées et adaptées à l'esprit du lieu. Le texte de profession à Port Royal ne manifeste pas moins qu'un tel engagement constitue pour la religieuse le fondement même de sa consécration à Dieu et le lien juridique qui l'attache en tant que personne à l'institution monastique locale[1085] : ayant réussi la réforme de son abbaye, Mère Angélique Arnaud reçut de ses supérieurs religieux (l'abbé de Cîteaux en particulier) de réformer d'autres abbayes de son ordre qui avaient besoin de l'être, tâche qu'elle mena avec succès, y compris dans cette abbaye de Maubuisson où elle fit son noviciat naguère. Cette dernière abbaye s'était rendue tristement célèbre, par le comportement de son abbesse aux mœurs infâmes : Mme D'ESTREES qui introduisit un grand relâchement dans la communauté avec la complicité de la cour royale d'Henri IV. Là encore, Mère Angélique finit par

---

[1084] Véronique ALEMANY, *Constitution du Monastère de Port Royal du Saint Sacrement*, Paris, Nolin, 2004, p. 92.

[1085] *« Ego, Soror N. a S.N.N., promitto stabilitatem meam, conversionem morum meorum, et obedientiam secundum Regulam Sancti Benedicti Abbatis, coram Deo, Beatissima Virgine Matre, et omnibus Sanctis ejus quorum reliquia hic habentur, in hoc Monasterio Portus Regalis, Cisterciensis Ordinis, per Dei misericordiam, et sanctae sedis Apostolicae gratiam perpetuae divinissimi Sacramenti corporis et sanguinis Domini Nostri Jesu Christi venerationi, singulariter consecrato».*

*Ibid.*p. 59.

instaurer la réforme au terme d'une lutte soutenue contre l'abbesse récalcitrante qui ne voulait pour rien au monde céder sa place[1086].

Le nouvel abbé de la Maison-Mère, l'abbaye de Cîteaux, ne partagea pas les modalités de la réforme de Mère Angélique et il pensait même lui retirer toutes les autorisations qu'elle avait reçues du précédent abbé. Voulant sauver sa réforme, Mère Angélique dut se résoudre à passer sous la juridiction de l'archevêque de Paris en 1627. Parmi les raisons d'un tel changement de « paternité », il y avait sans doute ce désir intense, dans l'air du temps, d'adopter l'Adoration perpétuelle, permission impossible à obtenir dans le cadre de la juridiction de l'ordre cistercien.

Toute cette œuvre de réforme dut malheureusement entrer dans un processus de dépérissement inéluctable, occasionné pour une bonne part par des querelles théologiques étrangères à la communauté et à son propos de vie monastique. L'abbé de saint Cyran, père spirituel de la communauté et directeur de conscience de l'abbesse avait une influence positive sur Port Royal. La fidélité à la vie monastique régissait la communauté plus que les idées jansénistes que les moniales ignoraient. Les querelles théologiques dans lesquelles l'abbé de saint Cyran était personnellement impliqué finirent par entraîner les sœurs dans la crise janséniste. L'élan spirituel d'un renouveau bien engagé cédait la place à un certain rigorisme qui marquait désormais la relation pastorale de l'abbesse vis-à-vis de sa communauté, le bel humanisme, le sens de la compassion, le souci des personnes et surtout la discrétion, tant promue dans la Règle de saint Benoît, se trouvaient quelque peu relégués dans l'ombre.

A vrai dire, la lutte contre le jansénisme ne visait pas les religieuses en tant que telles, mais les « Solitaires » de Port Royal des Champs, ce groupe d'intellectuels chevronnés qui comptait Pascal dans ses rangs et dont les membres passaient leurs journées dans la prière et les travaux intellectuels. Ils s'étaient aussi constitués garants et ardents défenseurs de ce nouveau courant spirituel. Les religieuses n'en furent que des victimes collatérales des querelles doctrinales qui ne les concernaient pas vraiment. Une politique royale maladroite compliqua encore davantage la situation en exigeant de chaque religieuse une signature en reconnaissance du jansénisme comme hérésie de la foi catholique. Une telle mesure provoqua la division de la communauté en 1665. Un

[1086] Marc ESCHOLIER, *Port Royal,* Paris, Robert Laffont, 1965, p. 31-36.

groupe accepta de signer le document et l'autre partie de la communauté s'y refusa. Les « rebelles » restèrent à Port Royal des Champs où, grâce à la « Paix de l'Eglise » du Pape Clément IX et à la bienveillante protection de la Duchesse de Longueville, elles connurent encore de belles et prospères années de vie communautaire. Mais à la mort de leur protectrice, elles furent de nouveau persécutées puis emmenées en divers lieux en 1709. Port Royal des Champs fut ensuite détruit par ordre de Louis XIV.

L'autre groupe, celles des « signeuses », resta à Port Royal de Paris où il devint tout au long du XVIII^{e} siècle une très belle communauté. Pendant la Révolution française, elles restèrent fidèles jusqu'à leur expulsion les premiers jours de septembre 1792[1087].

4. ARMAND Jean le Bouthillier de Rancé (1626-1700), abbé et réformateur de la Trappe

La deuxième grande figure qui incarna la réforme tridentine dans l'espace du monachisme cistercien fut l'Abbé de Rancé. Issu d'une famille de la noblesse, ce jeune clerc, brillamment instruit (Maître ès arts à l'Université de Paris) reçut en bénéfice plusieurs abbayes, dont celle de la Trappe, dont il percevait régulièrement les revenus en qualité d'abbé commendataire, tout en les faisant administrer par d'autres. De rudes épreuves, comme la mort de la Duchesse de Montbazon à laquelle il était très attaché et aussi le décès de Gaston d'Orléans son protecteur, l'amènent progressivement à se détacher de ses nombreuses possessions pour s'établir finalement à l'Abbaye de la Trappe en 1662. Il relève le monastère de ses ruines et séjourne deux ans à l'Abbaye Cistercienne de Perseigne pour suivre un noviciat régulier. Il revient de façon définitive à la Trappe comme abbé régulier, exécutant ainsi à la lettre la recommandation du Concile de Trente qui engageait les supérieurs commendataires de monastères à embrasser l'état monastique et dans le cas où ils n'en étaient pas capables ou bien ne le souhaitaient pas, de se défaire de ces établissements.

[1087] Bon nombre des bâtiments de Port Royal de Paris existent toujours : chapelle, cloître, chapitre, préau, conservés en l'état. Le reste a été transformé en Hôpital de la Maternité. Les sœurs restées fidèles en ces années de grande tourmente se regroupèrent à partir de 1814. Elles vinrent à Besançon en 1841, sur l'appel du Cardinal Mathieu, puis à la Grâce-Dieu en 1927. En 2011, les sœurs de la Grâce-Dieu s'unirent à trois autres communautés cisterciennes pour former la Nouvelle Abbaye du Val d'Igny (dans la Marne). Je remercie particulièrement Mère Marie-Ange et ses autres sœurs, héritières de l'abbaye de Port Royal, qui ont lu avec attention et intérêt mon texte sur Mère Angélique Arnaud et Port Royal en y apportant de précieuses et judicieuses remarques.

Une fois régulièrement béni comme abbé, de Rancé engagea la réforme de son abbaye en adoptant le mouvement de l'«*Étroite Observance* » qui était déjà en vigueur dans l'une ou l'autre abbaye de l'ordre en France et en Belgique. Mais la réforme rancéenne devait se distinguer particulièrement par une austérité inédite[1088]. Pour l'Abbé de Rancé, il fallait revenir aux sources du monachisme, remettre à jour la spiritualité des *Pères du désert* dont il reconnaissait la continuité jusque dans la réforme cistercienne. Mais en fait, la rudesse particulière de la réforme de l'Abbé de Rancé s'explique davantage par un désir de compensation et de réparation d'une vie antérieure passée dans les douceurs et les joies mondaines, bien qu'il fût ecclésiastique[1089]…

On peut estimer que le rapport du moine de l'Abbé de Rancé à l'institution monastique était vécu, exprimé et promu par un accueil constant et quotidien de la pénitence et de la souffrance, en attendant l'échéance de la délivrance que constituait naturellement la mort corporelle. Le *« trappiste »* devait se prêter à cette vie de pénitence de bon gré. Tout laisse croire pourtant qu'un tel effort était bien davantage de l'ordre du volontarisme, rendu institutionnel grâce à l'élaboration de constitutions appropriées, précisant l'observance monastique au quotidien. Dans les *Règlements de la Trappe,* rien n'était laissé au hasard ni à la fantaisie de quelque libre-arbitre. Le moine qui voulait rester fidèle à Dieu n'avait qu'à se conformer à la Règle de vie communautaire consignée dans les *Constitutions de la Trappe*, augmentées plus tard par les *Règlements du Monastère de la Val Sainte*, monastère issu de la Trappe.

> *« Rancé met l'accent sur la pénitence, c'est-à-dire, sur le péché et la vanité à expier, sur les traits qui caractérisent la tendance à embrasser et sur l'éternité pour laquelle cette vie doit être une préparation. Rancé était inflexible dans son refus de faire la moindre concession à la faiblesse charnelle parce qu'il considérait ces concessions comme le prélude à une complaisance plus grave envers soi-même, devant inévitablement aboutir à mettre l'amour de soi à la place de l'amour de Dieu »*[1090].

La profession religieuse que faisait le moine de la Trappe était dans son contenu et sa formulation celle qu'avait voulue saint Benoît pour son moine. La différence venait de sa mise en œuvre au jour le jour dans le monastère de la Trappe. La profession avait lieu après un noviciat d'un an et elle se déroulait par un rituel sobre et dépouillé.

[1089] Agnès GERHARDS, Dictionnaire des ordres religieux, *op. cit.,* p. 496-497.
[1090] Alban John KRAILSHEIMER, *Armand-Jean de Rancé, abbé de la Trappe,* Paris, Cerf, 2000, p. 95-96.

L'exhortation de l'abbé au jeune moine donnait le sens d'un tel engagement, du moins, tel que l'abbé en charge le comprenait :

> « *Mon frère*, disait l'abbé de Rancé, *pour avoir une idée de l'obligation que vous allez contracter, vous n'avez qu'à considérer ce que c'est qu'un martyr. Le martyr donne sa vie, le solitaire renonce à la sienne. L'un se met entre les mains des tyrans et des bourreaux, et affronte avec un courage invincible tout ce que leur cruauté lui pourra préparer de supplices pour ébranler sa constance ; l'autre se soumet à des hommes qui, bien qu'ils soient des amis charitables, ne laissent pas d'appesantir leurs bras sur lui, pour lui faire souffrir tout se qui se rencontre de rude, de rigoureux et de pénible dans la pénitence à laquelle la miséricorde de Dieu l'appelle* »[1091].

Ce propos balise l'itinéraire monastique du moine engagé dans la pénitence par « appel de la miséricorde de Dieu ». Et si la formule de la profession la *« stabilité, la conversion des mœurs et l'obéissance »* était bien celle que l'on retrouve dans la Règle de saint Benoît, la haute idée que de Rancé se faisait du vœu d'obéissance faisait finalement de celui-ci la clé de voûte de toute l'observance monastique. C'est l'obéissance qui était la base et le fondement de la profession monastique. C'est par elle que le moine se consacrait à Dieu, c'est elle qui lui donnait le goût de cette mort mystique par laquelle le moine cesse de vivre au monde pour ne plus vivre que de Jésus-Christ[1092] :*« L'obéissance a tant d'étendue parmi nous qu'elle renferme tous les autres vœux. Cette remarque doit nous rendre très fidèles à l'observer exactement »*[1093]

Ainsi tenu par l'obéissance d'observer exactement les Règlements de la *« Maison Dieu de Notre Dame de la Trappe* », le moine trappiste était disposé à priori à toutes les formes de la pratique de la pénitence et de la mortification jusqu'à leur extrême limite. Si elles suscitaient l'approbation de l'abbé et l'édification de la majorité des moines, ces pratiques de pénitences heurtaient profondément les gens du monde, parfois proches de l'abbaye par l'amitié ou par les liens familiaux. Les exemples de ces austérités étaient quotidiens.

Le travail manuel communautaire auquel participait volontiers l'abbé en personne avait lieu tous les jours pour une durée de trois heures, et tous ceux qui étaient valides devaient normalement y participer. Toutefois, les tâches étaient distribuées selon les

---

[1091] Ivan Gobry, *Rancé*, *op. cit*, p. 182
[1092] *Ibidem.*
[1093] Mr. De Rancé, *Règlements de Notre Dame de la Trappe*, t. 1, 1794, p. 376.

forces de chacun. Les plus fragiles s'occupaient à l'intérieur : ménage, cuisine, buanderie, vannerie, les plus robustes allaient aux champs, quel que fût le temps… C'est à partir de ces travaux des champs qu'on tirait l'essentiel de la nourriture quotidienne. Il ne manqua pourtant pas de frères spécialisés en certains métiers : forgerons, charpentier, serruriers, tailleurs, cordonniers, et même alors, ils devaient en permanence se rendre disponibles pour collaborer à d'autres tâches ponctuelles et urgentes. Avec le poids des veilles liturgiques, l'effort déployé dans des travaux manuels, agricoles ou nom, on se serait attendu à un régime alimentaire quelque peu clément. Il n'en fut rien dans la Trappe de l'abbé de Rancé. Le régime des moines était fondamentalement végétarien.

Les poissons, les œufs, en plus de la viande bien sûr étaient bannis du régime alimentaire de la communauté. Le menu communautaire devait être à base de légumes, fèves, pois chiches et toutes sortes de racines cultivés par les religieux eux-mêmes. On tolérait des bouillies cuites au lait, parfois du fromage. Tous observaient l'abstinence de viande, quel que fût l'état de santé.des uns et des autres. L'eau était la boisson normale de la communauté, les malades seuls pouvant bénéficier d'un breuvage autre que de l'eau ordinaire, mais pas de vin non plus pour eux…D'après les avis de la communauté donnés après la consultation du Chapitre 39 de la Règle de saint Benoît fixant la mesure de la boisson, il fut décidé :

> *« qu'on donneroit* (sic) *au Religieux qui sont à l'infirmerie à chaque repas une chopine de boisson pesant environ 12 onces et que cette boisson seroit faite avec une mesure d'orge, une mesure de genièvre et une mesure de fruits secs, infusées dans deux cents bouteilles d'eau »*[1094].

Ce breuvage, dont on peut aisément imaginer le goût douteux, constituait en fait un privilège et un régime de faveur puisqu'il n'arrivait pas à la table commune des frères, l'eau de source étant la boisson normale de la communauté[1095].

Le registre « *santé/maladie* » mérite une attention particulière. D'importantes mises au point avaient été élaborées dans les *Règlements*, à l'intention des chirurgiens, infirmiers, et malades eux-mêmes. Du chirurgien, les *Constitutions* exigeaient avant tout

---

[1094]Même ouvrage, t. 2, p. 62.

[1095] Nous sommes bien loin ici de la grande sollicitude dont saint Benoît fait preuve à l'égard de la communauté et tout particulièrement à l'égard des malades au chapitre 36 de la *Reg. M.* L'attention envers eux l'emporte sur tout le reste y compris l'ascèse monastique. Pour ce qui est de la boisson quotidienne des frères, Benoît donne son avis personnel au verset 3 du chapitre 40 : «*Credimus eminan vini per singulos sufficere per diem ».*

de réciter des prières avec le malade avant de procéder à quelque consultation médicale que ce fût. L'infirmier devait avant tout aimer son état religieux et veiller à la bonne tenue régulière à l'infirmerie. Il devait être comme le demande saint Benoît dans la *Regula Monachorum*: *« Timen Deum », « diligens » et « sollicitus »*, s'occupant des malades et des infirmes avec une attention, un dévouement et une patience inlassables. Pourtant, sa marge de manœuvre se révélait des plus étroites en raison des restrictions apportées par les *Règlements* en matière de médicaments permis pour le soin des moines. Les consignes données à ce sujet ont de quoi faire frémir la sensibilité moderne. Les *Règlements* rappellent expressément aux religieux l'attitude des premiers cisterciens par rapport aux soins médicaux et combien saint Bernard *« condamne si hautement l'usage des médecines comme contraire à la pureté de notre État*[1096]*»*. Il en résultait que le religieux trappiste, en situation de maladie, ne pouvait être soigné qu'avec des herbes communément utilisées par les pauvres dans la même situation. Le recours au médecin et au chirurgien (spécialiste de la saignée) était très rare et réservé aux cas de maladies graves, encore fallait-il obtenir l'autorisation du Père Abbé de Rancé pour de tels soins extraordinaires qui, manifestement, allaient contre le vœu de pauvreté vécue dans une rigueur stricte à la Trappe. L'abbé n'avait-il pas posé un jour la question fondamentale qui justifiait sa réforme et tâché d'y répondre lui-même :

> *« Que vient-on faire dans les cloîtres ?*
>
> *-Y apprendre à mourir. Or, n'est-ce pas une extravagance pitoyable qu'un homme qui s'est enfermé dans le cloître pour se préparer à la mort le quitte aux approches de la mort »*[1097]*?*

Entré à la Trappe pour faire pénitence, souffrir et mourir, le moine était disposé au don de lui-même pouvant conduire à des excentricités atroces. C'est le cas de ce moine qui reçut un jour la pénitence de se donner la discipline dans sa cellule jusqu'à ce que le supérieur l'invite à cesser sa pratique. Le frère s'y exécuta avec application. Malheureusement, le supérieur, sans doute distrait par une autre occupation, avait fini par oublier le frère à la discipline. Le malheureux n'eût son salut qu'à travers la sollicitude d'un autre moine qui passait devant la cellule du frère pénitent et qui eût la bonne inspiration d'aller voir ce qu'il était devenu. Le voyant couvert de sang, le visiteur usa du privilège de son rang quelque peu supérieur dans la communauté pour

---

[1096] Mr de Rancé, *Règlements*, *op. cit*, p. 87.
[1097] Yvan GOBRY, *Rancé, op. cit.,* p. 187.

enjoindre au pénitent d'arrêter son supplice…Il est possible de se demander ce que serait devenu ce moine généreux sans la visite providentielle de son frère.

Une autre fois, le cellérier de l'abbaye envoya un frère dans un grenier en plein hiver alors qu'il gelait à fendre pierre. Mais comme on ne lui ordonnait pas de cesser son travail, ce pauvre frère continua jusqu'à l'heure tardive où la cloche rappelle les moines dispersés. Ses mains étaient gelées : il fallut les amputer de plusieurs doigts. Loin de blâmer de telles extrémités, l'abbé de Rancé les exaltait plutôt, y reconnaissant la réponse à la folie de la Croix[1098].

L'abbé de Rancé se distinguait aussi par son goût pour les humiliations envers ses moines ; c'était encore son côté « *Père du désert* », attitude qui n'a pas échappé à ses contemporains et qui lui a valu bien des critiques. Mais, aux yeux du vieil abbé, l'on ne pouvait parvenir à l'humilité que lorsqu'on est régulièrement humilié. Une telle conviction l'amenait à couvrir de confusion, en public, certains de ses meilleurs disciples, sans raison fondée. Mais l'une des prises de position de l'abbé de Rancé par rapport à la Tradition monastique, et qui lui a été difficilement pardonnée par la suite, c'est sa condamnation du travail intellectuel et des études. Comble d'ironie, une telle attitude venait de quelqu'un qui avait bénéficié de très bonnes et brillantes études universitaires et, qui plus est, ne manquait pas d'intelligence naturelle. On ne peut non plus manquer de constater que, malgré les exigences de gestion de son abbaye de la Trappe et celles de la charge pastorale qui occupaient une partie considérable de son temps, Rancé a maintenu une activité intellectuelle intense avec sa nombreuse correspondance admirablement mise à jour et publiée par l'un de ses meilleurs connaisseurs[1099].

[1098] *Ibid*., p. 184.

[1099] Alban John Krailsheimer est de nos jours l'un des meilleurs spécialistes de l'abbé de Rancé avec plusieurs. Nous pouvons rappeler ici sa biographie de l'Abbé de la Trappe *: Armand-Jean de Rancé, abbé de la Trappe,* Cerf, 2000. Le même auteur avait déjà réalisé une publication de la correspondance de l'abbé de Rancé, parue en quatre volumes aux Éditions du Cerf en 1993. La lecture de ses lettres révèle l'abbé de Rancé comme un personnage public, reconnu et fort apprécié par un bon nombre de ses contemporains. Ses qualités de maître spirituel lui ont valu une correspondance nourrie avec beaucoup de personnes consacrées, religieuses surtout, qui appréciaient son réalisme spirituel. C'est d'ailleurs cet équilibre spirituel et doctrinal qui lui ont permis de ne pas verser dans divers maux qui minaient la piété et la vie chrétienne de son époque : le *Jansénisme* d'une part, mais aussi son excès opposé le *« molinisme »* ou le « *quiétisme* ». Le grand Bossuet lui-même dut s'appuyer sur l'autorité morale et le bon sens de l'abbé de la Trappe pour combattre le *« quiétisme »* dont l'archevêque de Cambrai, Fénelon, était l'un des principaux tenants. On peut donc dire que l'ascétisme surhumain, mis en place par l'abbé de la Trappe et

La réforme monastique de la l'Abbé de Rancé fut profondément conditionnée par son parcours personnel : une vie tout d'abord marquée par les plaisirs et la gloire que procure le monde, mais touchée ensuite par la grâce de Dieu, bascula dans une réforme personnelle et une adhésion plus consciente et consentante aux exigences d'une foi chrétienne authentique. Une telle conversion devait avoir des conséquences tangibles sur le plan de la rénovation de l'institution monastique cistercienne. Rancé a reçu cette tradition monastique comme un héritage spirituelle de l'Église, mais aussi comme une œuvre à accomplir. Cela l'a conduit à personnaliser une réforme objectivement nécessaire, mais dont il durcit certains aspects, au risque de rendre cette institution inhumaine au lieu de la mettre au service de l'épanouissement intégral, corps et âme de la personne du moine. De tels excès qu'on ne peut ignorer, ni minimiser, n'enlèvent rien à la bonne foi ni à l'engagement du personnage pour la cause du monachisme à une période difficile de sa permanence et de son évolution historique.

La réforme rancéenne, tout comme l'action des grands témoins du renouveau de la vie religieuse au XVI^{e} siècle dont nous venons d'évoquer quelques figures : Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Angélique Arnaud, se situait dans la mouvance de la Réforme post-tridentine qui apporta un réel renouveau des institutions de vie religieuse. Il en résulta un élan enthousiaste vers les couvents et les monastères avec des effectifs de plus en plus grandissants dans les communautés. C'est après 1650 que la courbe des entrées marque le plus souvent un palier à la baisse. Cette baisse s'avèrera irréversible jusqu'à la Révolution française. On entre en religion non seulement pour fuir le monde dont les *« fausses maximes »* égarent les âmes, mais aussi parce que le cloître exerce un réel attrait : sécurité matérielle attestée par une espérance de vie plus longue, sauf peut-être dans la Trappe de Monsieur de Rancé, prestige du recrutement social et d'un univers valorisé par la prédication. Mais avant tout, on prend l'habit à cette époque parce que cette voie apparaît comme la plus *« assurée »* pour gagner son salut, à cause de la pénitence et de l'oraison[1100]. Le désir du salut est considéré comme le meilleur garant de la vocation[1101].

---

dont sa communauté eût à pâtir pendant longtemps n'a pas altéré sa riche sensibilité humaine, ni son humanité en sa capacité d'amitié et de charme.

[1100] Nous renvoyons à HUREL Daniel-Odon, (sous la dir.), *Guide sur l'histoire des ordres et congrégations religieuses en France (XVI^{e}-XX^{e} siècles)*, Brépols, 2001.

[1101] Bernard HOURS, *L'Église et la vie religieuse dans la France moderne, op. cit.,* p. 194.

L'œuvre monastique de l'Abbé de Rancé devait être reprise et complétée dans le sens d'une austérité encore plus grande que celle de la Trappe par celui qui peut être considéré comme son émule historique, Dom Augustin de LESTRANGES Celui-ci partit de la Trappe avec un essaim de moines à la veille de la Révolution, fonda le Monastère de Val Sainte au Canton de Fribourg en Suisse, avant d'entreprendre une odyssée unique à travers l'Europe, jusqu'en Russie, avec ses troupes monastiques d'hommes et de femmes. Il réussit à sauvegarder l'essentiel de la vie monastique pendant toute la période révolutionnaire. C'est bien grâce à cette espèce de « *Général* » constitué et à ses moines que l'Ordre cistercien fut réintroduit en France pendant la Restauration, au début du XIX^{e} siècle.

CONCLUSION DU CHAPITRE TROISIEME

Les grandes mutations d'ordre social, culturel, économique et politique qui ont marqué la société européenne du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle ont entraîné un changement de regard de la personne humaine sur elle-même, dans son rapport à ses semblables et aux institutions, civiles ou religieuses. Non sans réticences, l'Église a dû suivre et accompagner cette révolution culturelle et anthropologique. Un tel travail n'a pu se faire que grâce à l'engagement de certaines personnalités hors du commun, profondément enracinées dans la tradition de l'Église, et grâces aux institutions de vie religieuse, anciennes et récentes, qui ont permis au mouvement de la Réforme tridentine de se diffuser, en s'incarnant dans le tissu institutionnel de l'Église, et d'influer sur la vie sociale elle-même.

Le rapport *personne-institution* est tributaire des évolutions sociales et culturelles qui ont marqué l'histoire européenne occidentale tout particulièrement les défis soulevés par l'humanisme, d'abord chrétien en son jaillissement, mais progressivement indépendant, hostile à la religion et laïcisant à la fin. En même temps, le mouvement amorcé dès le XIII^e^ siècle avec la naissance d'une certaine autonomie de la conscience est allé s'amplifiant. Ce mouvement a trouvé son terreau dans la mystique rhénane, essentiellement introspective, favorable à l'éveil de la conscience individuelle et à la prise en main de sa destinée personnelle. C'est cet arrière-plan de l'évolution de la pensée et de la perception de l'homme par lui-même qui explique en grande partie, pensons-nous, le drame de la vie de Luther. On peut estimer que l'œuvre tridentine de la Contre-réforme a pu trouver un puissant appui dans cette émergence du primat de la conscience et donc du rôle de la liberté individuelle en ce qui concerne l'engagement de la personne, aussi bien dans le domaine religieux que dans le domaine civil. Le travail de réforme des institutions religieuse a pu être mené par des hommes et des femmes qui étaient conscients de leur valeur propre et de la responsabilité qui leur revenait au sein de l'institution religieuse dans laquelle ils étaient engagés.

Les quelques figures de réformateurs et réformatrices que nous avons évoquées proposent des modèles-types du rapport de la personne à l'institution religieuse et monastique. Chacun de ces exemples nous permet de mettre en évidence les conditions ou qualités d'une relation juste et réussie de la personne individuelle avec son institution, quel qu'en soit le charisme évangélique. La personne individuelle doit être

engagée elle-même dans son institution par ce lien juridico-spirituelle qu'est la profession religieuse, comportant un certain nombre de vœux de religion dont les plus courants et les plus classiques sont l'obéissance, la pauvreté et la chasteté. La personne doit s'impliquer elle-même, avant tout, dans une expérience de conversion personnelle selon l'Évangile, s'engager dans une quête et une intimité toujours plus grande avec Dieu. Elle doit en outre rechercher le bien spirituel du plus grand nombre de personnes. C'est à l'Église que la personne individuelle doit s'en remettre quant à l'évaluation de son engagement évangélique ou de son œuvre de réforme. Le « *critère d'ecclésialité* » compris comme fidélité à l'Église-Institution et à l'enseignement du Magistère sur les questions d'unité et de communion dans une même foi, est fondamental pour juger de l'authenticité d'une œuvre de réforme religieuse et pour garantir sa continuité. Ce critère d'ecclésialité est beaucoup plus délicat et difficile à mesurer. Il reste toutefois essentiel pour notre sujet.

Il importe aussi que le porteur subjectif d'une réforme institutionnelle reste fidèle à lui-même, à son histoire et à sa conscience individuelle, lieu possible de l'écoute et de l'accueil de la volonté de Dieu[1102]. Le fait qu'il puisse y avoir conflit entre les exigences purement institutionnelles et les impératifs de l'intériorité du sujet, n'enlève rien au primat et au respect dû à la conscience profonde de la personne humaine. A ce niveau, la vie de sainte Thérèse d'Avila et celle de saint Jean de la Croix constituent des références d'une étonnante actualité. Ces deux docteurs de la foi catholique nous font comprendre que ce qui compte par-dessus tout, c'est de conformer sa volonté à celle de Dieu. Vouloir ce que Dieu veut et l'accomplir avec autant de détermination que de liberté spirituelle exprime l'attitude fondamentale du religieux par rapport à l'institution. Une telle communion du vouloir humain au vouloir de Dieu confère au croyant une liberté souveraine, constitutive de la personne humaine[1103].

Les évolutions culturelles, des idéologies politiques et économiques ont eu une influence certaine dans le fléchissement des institutions de vie religieuse. L'émergence de l'humanisme moderne tout particulièrement a joué un rôle important dans la mise en

---

[1102] Cette fidélité à la conscience personnelle est un élément particulièrement précieux. Elle explique l'attitude de la plupart des religieuses et des religieux pendant la crise révolutionnaire de 1789, objet de notre dernier chapitre.

[1103] Cf. Jean-Baptiste LECUIT (*et alii*), *Le défi de l'intériorité*, *le Carmel réformé en France*, 1611-2011, Paris, DDB, 2012, p. 186.

cause du *rapport traditionnel « personne-institution* » et dans sa redéfinition. La critique humaniste est allée avec la dépréciation des institutions religieuses et même leur rejet total, au nom de la *liberté* et de la *conscience individuelle*. L'histoire de martin Luther marque un seuil dans cette redéfinition du rapport de la personne à l'institution. Le mouvement de Réforme tridentine, en réaction à la Réforme luthérienne a heureusement produit des fruits d'un vrai renouveau même si les résultats ne furent pas d'une importance inégale, selon qu'il s'agissait des congrégations de vie active, vouées à l'apostolat ou des vieux ordres (les réguliers et les moniales).

CHAPITRE QUATRIEME

LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION AU PRISME DE LA TOURMENTE REVOLUTIONNAIRE

A part quelques exceptions que nous avons déjà évoquées au chapitre précédent, comme la réforme du Carmel avec Thérèse d'Avila en Espagne ou encore celle de Rancé à l'Abbaye de la Trappe et celle d'Angélique Arnaud à l'Abbaye de Port Royal en France, la situation des vieux ordres monastiques restaient plutôt critique et accusait un essoufflement général. Même si on constatait ici et là des mouvements réguliers d'entrées dans les noviciats, surtout chez les moniales, effet sensible d'un renouveau encore timide, insufflé par le vent de la Réforme tridentine.

La volonté politique de Louis XV de remédier à l'inéluctable décadence des institutions de vie religieuse eut moins de résultats sur les communautés que la Réforme tridentine elle-même. La *Commission des réguliers* créée par un double édit du 25 et du 31 mars 1765 présentait certains vices de forme qui la rendaient finalement peu crédible aux yeux des intéressés[1104]. S'il est difficile de mettre en doute la sincérité de la volonté du roi de mettre un terme aux abus et dérèglements qui minaient les communautés religieuses en France à la fin du XVIII^{e} siècle, il est plus aisé de reconnaître l'esprit régalien et gallican qui avait guidé la composition de la *« Commission »* où ne figurait ni un représentant du Siège apostolique, ni un représentant du monde des réguliers. La réforme des constitutions de 1769 tourna à l'échec par manque d'adhésion des communautés. Le dépérissement des ordres poursuivit inexorablement son cours jusqu'en 1789. Ainsi, le décret de la *Constituante* le 13 février 1790 officialisant la suppression des vœux de religion, et donc des ordres et congrégations marque-t-il la fin d'un long processus qui s'enracine dans l'Humanisme moderne, s'affirme avec les «*Lumières* » et se radicalise dans la Révolution française. Nous avons vu comment les vœux traduisent la nature de la vie religieuse et en cristallisent l'essence. En décrétant la suppression des vœux, le pouvoir politique atteignait l'institution religieuse au cœur.

Le rapport de la personne à l'institution n'allait plus de soi depuis le XVI^{e} siècle. Cette remise en cause et cette perte de crédibilité sont allées grandissant au cours du

---

[1104] Agnès Gerhards, Dictionnaire des ordres religieux, *op. cit.*, p. 172-174.

XVII[e] et du XVIII[e] siècle en grande partie, à la faveur des idées nouvelles engendrées par les « *Lumières* ». La critique philosophique se radicalise et prend de plus en plus la forme d'un anticléricalisme virulent. Déistes et matérialistes sont d'accord pour voir dans le christianisme l'ennemi du bonheur inséparable de l'idée du plaisir. Pour ces philosophes, le christianisme est foncièrement contraire à la nature humaine puisque la religion se fait un devoir d'anéantir le bonheur et le repos jusqu'au fond du cœur de l'homme. Si pour faire son salut, l'homme doit fuir ses semblables, c'est la vie sociale elle-même qui se trouve menacée. Une lourde menace pèse ainsi sur la reproduction de l'espèce humaine. Les penseurs humanistes incriminent tout particulièrement la vie monastique. Le cloître est pour eux synonyme de mouroir au même titre que le célibat des prêtres, cause de stérilisation de l'espèce. De plus, l'institution monastique vit aux dépens de la société comme un parasite[1105]. De tels préjugés étaient parfois favorisés malheureusement par Les carences internes aux institutions religieuses elles-mêmes, comme l'abus d'autorité de certains supérieurs religieux ou encore leur enrichissement illicite aux dépens des communautés. Le manque de ferveur religieuse et de discipline de certaines communautés pouvaient également prêter le flanc à de telles critiques malveillantes. Par ailleurs, les liens étroits de certaines abbayes avec la grande noblesse faisaient baisser l'estime de la vie religieuse dans l'opinion publique :

> *« En définitive, jusqu'à l'ouverture des États généraux, l'hostilité déclarée au monachisme (essentiellement masculin) était très minoritaire dans le pays. Il devait en être autrement chez les députés imprégnés d'idées philosophiques et tentés de s'emparer des biens de ce clergé qu'on imaginait fabuleux pour régler la débâcle financière de l'Ancien Régime sans recourir à de nouveaux impôts »*[1106].

Nous verrons dans ce dernier chapitre, comment le rapport *personne-institution*, élément essentiel à la vie religieuse, a pu se maintenir dans la tourmente révolutionnaire.

[1105] Cf. Bernard Hours, *L'Église et la vie religieuse dans la France moderne (XVI[e]-XVIII[e] siècle*), Paris, PUF, p. 337.
[1106] Dominique DINET, *Vocation et fidélité, le recrutement des réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (XVII[e]-XVIII[e] s.),* Paris, *Economica*, 1988, p. 253.

I. LE CONTEXTE ECONOMIQUE ET SOCIO-POLITIQUE DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTIONENTRE (1788-1792)

A la fin de l'Ancien Régime, le clergé catholique jouissait d'un statut enviable dans l'échelle sociale du Royaume de France. Sur quelques 130000 personnes consacrées à Dieu et vouées au service de l'Église, la moitié appartenait au monde des *réguliers*, constitué au deux tiers de femmes. Grand propriétaire foncier de l'immobilier[1107], le clergé détient une bonne part de la richesse du royaume et veille à la perception de la dîme, impôt que lui versent les paysans sur leur récolte[1108]. D'un autre côté, l'Église gère aussi les hôpitaux, les écoles et tient les registres de l'état civil. Le personnel ecclésiastique est scindé en deux groupes inégaux. Avec ses 8000 évêques et chanoines des chapitres cathédraux ou collégiaux, le haut clergé, généralement issu de la noblesse, domine l'ordre et profite de ses privilèges et de sa richesse. En revanche, les curés, vicaires ou chapelains vivent aussi médiocrement que la plupart de leurs paroissiens ; seule l'instruction les en distingue[1109].

Cette position sociale et matérielle de l'Église à travers ses institutions change à partir de 1789, à la suite des crises successives de la culture politique. Avec une hausse démographique qui avait de la peine à se stabiliser à la fin du XVIII^{e} siècle, les difficultés se faisaient sentir chez les propriétaires qui ne voulaient rien perdre sur le marché économique. Les baux étaient négociés à la hausse et les seigneurs possesseurs de droits féodaux s'activaient pour actualiser ces droits. Ceux-ci représentaient le plus souvent une charge écrasante pour les paysans, dans la mesure où ils grevaient la part restante d'un revenu fluctuant après nourriture et ensemencement[1110], par ailleurs, les campagnes françaises faisaient face à une succession de mauvaises récoltes et d'épizooties à partir de 1775, et surtout 1785, qui renforcèrent les tensions existantes[1111]. Les moissons furent catastrophiques après les inondations de 1787. L'industrie textile était en déclin et les villes devaient affronter l'accroissement du

---

[1107] Il est établi que l'Église de France, à la fin de l'Ancien Régime, détenait *20%* des terres du Royaume d'après les estimations de Jean FAVIER dans son l'ouvrage *Chronique de la Révolution française de 1788-1799*, Broché, 1988, p. 130.
[1108] *Ibid*, p. 65.
[1109] *Ibidem.*
[1110] Jean-Clément MARTIN, *La Révolution française*, *1789-1799*, *une histoire socio-politique*, Paris, Belin, 2004, p. 63.
[1111] *Ibidem.*

chômage et de la demande de pain, dont le prix s'envolait. En même temps que céréaliers et vignerons observaient la chute vertigineuse des profits, ils s'alarmaient de la hausse non moins vertigineuse de la fiscalité.

Au début de 1789, la conjonction des idées politiques, des revendications économiques et de la violence inhérente à la société crée une situation inhabituelle, propice à la radicalité des affrontements qui allaient bouleverser l'ordre social pendant la Révolution. Dans ce climat social tendu, exacerbé par toutes sortes de frustrations tant matérielles que culturelles, les biens ecclésiastiques attiraient de plus en plus l'attention du peuple et de ses représentants, entraînant une contestation de plus en plus aiguë des institutions religieuses, et tout particulièrement le monachisme. L'hostilité envers la vie monastique ne venait pas que de l'extérieur. Elle trouvait son écho au sein de l'Église elle-même auprès d'un certain nombre d'évêques qui combattaient le droit d'exemption de la plupart des réguliers. Ces évêques soutenaient bien les curés qui en voulaient aux réguliers, en dénonçant leurs possessions et leurs richesses. Les « *cahiers de doléances* » qui datent de cette période et qui sont souvent l'œuvre de quelques curés et de leurs paroissiens, manifestent ce changement de regard de la société sur l'état religieux. Ainsi, une petite minorité, avec les curés de Mailly-la-Ville et de Chemilly, opta même pour la solution radicale en réclamant « *la suppression entière des moines* »[1112]. Les autres demandes des *cahiers des doléances* étaient plus nuancées. On y lisait que l'état des religieux dans le royaume devait être conservé, mais que les religieux devaient être utiles à l'Église et à l'État, que la mendicité devait être supprimée dans tous les ordres mendiants, de même que les dîmes appartenant aux moines, ces parasites aussi inutiles qu'inconnus. Mais l'idée radicale était déjà lancée et poursuivait son cours :

> *« Que l'on supprime les ordres religieux ; que l'on pensionne chacun de ses membres ; que la grande partie de leurs biens soit versé dans le trésor national ; que l'autre partie soit employée à la fondation de collèges, écoles et hôpitaux »*[1113].

En plus de l'inquiétude concernant la menace de désappropriation, les personnes et les communautés religieuses affrontaient le dilemme lié à la survie de leurs institutions. En effet, l'Édit royal de 1768, contraire aux mesures tridentines, retardait

---

[1112]DINET Dominique, *Vocation et fidélité*, *op. cit*., p. 249.
[1113]*Ibidem*, p. 252.

arbitrairement l'âge d'entrée en religion provoquant ainsi la réprobation unanime des moines et des réguliers de tous ordres. Une telle décision condamnait les institutions de vie religieuse à une extinction naturelle à brève échéance par raréfaction des entrées et manque de renouvellement des effectifs des communautés.

La nationalisation des biens ecclésiastiques porte le premier coup dévastateur aux institutions de vie religieuse, comme à l'Église de France elle-même. Prenant les devants par rapport aux mesures qui paraissaient de plus en plus inéluctables (une partie de l'opinion poussait à la remise à l'État des biens du clergé), l'évêque d'Autun, Talleyrand, élu aux États Généraux, acquis aux idéaux révolutionnaires et ayant prêté serment à la *Constitution civile du clergé*, propose officiellement la remise des biens ecclésiastiques à l'État le 10 octobre 1789. Option ratifiée le 2 novembre 1789[1114]. Le remède à la crise financière se trouvait donc aux yeux de beaucoup dans la mise des biens ecclésiastiques à la disposition de l'État. Celui-ci devait se charger de l'entretien des curés et des fondations pieuses. Les terres de l'Église devenues biens de l'État devaient normalement accroître le nombre de paysans propriétaires, et leur vente permettre de combler la lourde dette publique. La décision jeta la confusion et sema la division au sein du clergé. Cette division devait s'étendre au monde des religieux visés eux aussi par le même arrêté.

Un autre fait marquant au cours de la même année 1789 est l'adoption, le 26 août, de la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen*, texte-charnière entre l'Ancien Régime et le nouveau et dont l'application devait avoir des conséquences déterminantes dans le déroulement même de la Révolution. Un texte entièrement bâti autour de la *liberté du citoyen* et des *privilèges et obligations* attachés à cette liberté au sein de la Société, perçue comme instance suprême de légitimation des droits subjectifs et collectifs. Pourtant, la mise en application de cette charte de la liberté du citoyen se déroulait, comme nous le verrons sur un arrière fond d'*apriori* défavorable vis-à-vis des institutions de vie religieuse en général, et du monachisme en particulier.

Un autre évènement important qu'il convient d'évoquer ici est la *Constitution civile du clergé*, votée le 12 juillet 1790, dont la mise en application, mais aussi sa condamnation par le pape, augmentaient les clivages et les divisions au sein du clergé et

---

[1114] Jean-Clément MARTIN, *La Révolution française*, 1788-1799, *op. cit*., p. 104.

des institutions de vie religieuse. Paroissiens et communautés religieuses féminines vivaient des cas de conscience douloureux entre deux choix : la fidélité à un pasteur ou aumônier réfractaire, fidèle au Saint siège, et devenu un hors-la-loi ou l'accueil et la tolérance d'un prêtre constitutionnel reconnu des autorités révolutionnaires. Les communautés religieuses féminines optaient le plus souvent pour la première possibilité, quitte à en subir les représailles des autorités civiles. Dans sa composition même déjà, le *Comité ecclésiastique* chargé de rédiger la *Constitution civile du clergé* avait de solides accointances avec la sensibilité gallicane, le monde des jansénistes et celui des philosophes. La *Constitution* prônait donc le retour à l'Église primitive, l'indépendance à l'égard de la papauté et l'association du clergé à l'État. Il devait y avoir un évêque par département, élu par le peule. Les membres du clergé, démocratiquement élus, devaient prêter serment comme tous les autres fonctionnaires, *serment de fidélité* à la nation, au roi et à la Constitution[1115]. Au début de 1791, une grosse moitié du clergé avait prêté serment et on décida que les «*réfractaires*» seraient destitués. Mesure dont la brutalité n'échappa pas au clergé, ni aux fidèles qui furent ainsi amenés à rejeter la Révolution tout entière. Lorsque le pape condamna la Constitution en avril 1791, et avec elle, tous les principes révolutionnaires, la rupture entre la Révolution et l'Église fut dès lors consommée[1116].

La suspension des vœux de religion par le décret du 29 octobre 1789, suivie de la suppression des vœux monastiques en 1790, constitue l'épreuve la plus dramatique qui ait frappé les institutions de vie religieuse au cours cette période. Une fois les vœux monastiques interdits et les congrégations régulières supprimées, leurs membres pouvaient *« librement »*, sur une simple déclaration aux autorités municipales, quitter leur état. Ils devaient alors recevoir une pension. Mais la situation de ceux et de celles qui voulaient rester posait problème. Toutefois, la loi prévoyait pour les moines la possibilité de se regrouper dans quelques établissements religieux, tous ordres confondus. La loi de suppression des vœux monastiques et des congrégations religieuses ne s'appliquait pas avec la même rigueur pour les moines que pour les moniales. Les monastères de religieuses, ordinairement pauvres et reconnus tels par le pouvoir civil, bénéficiaient d'une tolérance relative au début des mesures d'hostilité. Celles qui ne

[1115] Jean FAVIER, *Chronique de la Révolution, 1788-1799, op. cit.,* p. 239.
[1116] *Ibidem.*

souhaitaient pas profiter de *l'offre de liberté* pouvaient continuer de mener la vie régulière dans leurs monastères de profession pendant quelque temps encore. Dans l'ensemble, les vieux ordres monastiques, les réguliers et les moniales ainsi que les congrégationistes réagirent aux mesures violentes et hostiles des lois qui les frappaient. Ces réactions de résistance n'étaient pas les mêmes chez les hommes et chez les femmes. Les différences de réaction s'observaient également d'une institution religieuse à l'autre.

La plupart du temps, les femmes firent preuve d'une plus grande fermeté que les hommes vis-à-vis des lois antireligieuses. Cette différence de réaction entre les religieuses et les religieux découlait des conditions d'établissement des communautés de femmes par rapport aux communautés d'hommes. Dans les communautés monastiques féminines, le recrutement des membres était toujours local. Les religieuses pouvaient compter sur la protection de leur entourage qui était aussi celle de leur parenté. Un tel ancrage social favorisait en outre la formation et le maintien d'un consensus communautaire parmi les religieuses, autant d'atouts pour résister aux pressions extérieures hostiles à la vie religieuse[1117].

Les lieux de provenance des membres des communautés masculines, surtout celles établies dans les grandes villes comme Paris, ne présentaient pas la même homogénéité[1118]. L'insertion sociale peu enracinée de ces monastères d'hommes les rendait fragiles. L'envi d'accaparement de leurs biens par le pouvoir public menaçait davantage les communautés masculines. En outre, l'application des lois révolutionnaires à leur encontre était beaucoup plus brutale ne laissait guère de choix aux personnes et aux institutions. A cela s'ajoute une différence de sensibilité et de mentalité entre religieux et religieuses qu'on ne saurait négliger. S'il y eut effectivement chez les hommes quelques exemples de personnes et de communautés irréductibles aux mesures anti monastiques, les hommes furent néanmoins les plus nombreux à composer avec les lois révolutionnaires défavorables à la vie religieuse en commun. Ainsi, en Bourgogne et en Champagne, durant les années 1790 à 1791, on arrivait seulement à moins de 4% de religieuses de chœur ayant quitté leur couvent et à moins de 3% pour les humbles

[1117] Dominique DINET, *Vocation et fidélité*, *op. cit*., p. 263.
[1118] *Ibid.*, p. 260.

converses[1119]. Au cours de la même période, sur 16 communautés masculines de la même région, 31% d'intentions de départ s'affichaient sans la moindre réserve[1120]. Sans doute ceux qui ont allègrement jeté le froc constituaient-ils une minorité ; mais ceux qui sont partis sans scrupule ni crainte d'apostasie étaient plus nombreux. Parmi ces partants, on comptait un grand nombre de Cisterciens, à l'exception de l'abbaye de Morimond, qui manifesta une réelle cohésion et volonté communautaire de résistance ; il y eut une absence presque totale de Chartreux et de Minimes parmi ceux qui abandonnaient l'état religieux.

Les différences de réactions entre les hommes et les femmes d'une part, entre une communauté et une autre d'autre part, s'expliquent aussi en partie par les techniques utilisées dans la volonté de démantèlement des institutions de vie religieuse. En choisissant d'ignorer le rapport *personne-institution* et de privilégier le rapport de la personne individuelle au droit de la liberté, les lois révolutionnaires provoquaient un séisme dans la structure identitaire des institutions religieuses elles-mêmes. La personne se retrouvait en fin de compte seule, au carrefour de plusieurs choix dont les conséquences étaient toujours exigeantes, voire dramatiques pour la survie personnelle et pour celle des institutions. Il s'agissait en définitive de choisir entre *sa conscience* et ses exigences, *l'obéissance aux lois révolutionnaires* ou encore le *lien d'appartenance* à l'institution religieuse (concrétisé par la fidélité aux vœux de religion) :

> *« La brutalité du choc révolutionnaire vint anéantir ces microcosmes fragiles en s'adressant à chaque individu et en ignorant à dessein le groupe, d'où ces réactions divergentes des moines parfois abandonnés à eux-mêmes. En temporisant avec les moniales, la Révolution renforça bien involontairement la cohésion déjà grande de leurs communautés, assurées en outre de soutiens amicaux et familiaux sur place. Les problèmes de structures et de recrutement monastique ont donc joué un rôle important »*[1121].

C'est au nom de la fidélité à la *profession monastique et religieuse* que les protestations ont été les plus vives, les plus résistances et les plus déterminées parmi les religieuses et les religieux. Dans la mesure où la profession exprime l'engagement volontaire de la personne devant Dieu et son appartenance définitive à l'institution, elle constitue ainsi la nature et le cœur de l'état religieux. Les religieux comprenaient donc à

[1119] *Ibid.*, p. 265.
[1120] *Ibid.*, p. 270.
[1121] *Ibid.*, p. 271.

juste titre la suppression des vœux comme une négation abusive et indue d'un engagement existentiel, à la fois spirituel et juridique, qui faisait leur raison d'être. D'où leur refus clairement exprimé de ne pas abandonner leur saint état de vie :

> *« Dans leur décision, beaucoup de religieux et de religieuses se sont référés à leurs vœux, en général, pour affirmer leur fidélité à l'idéal et à l'institut volontairement choisis le jour de leur profession. De ce point de vue, l'épreuve de 1790-1791 constituent effectivement un test »*[1122].

L'épreuve de fidélité à la profession religieuse met donc en lumière la solidité et la valeur spirituelle du rapport *personne-institution* qui est au cœur de toute notre étude. Nous allons examiner la manière dont ce rapport a été exprimé et vécu durant la crise révolutionnaire de 1789 en nous efforçant de mettre en évidence la fiabilité, la consistance et les atouts d'une telle alliance. Il importe également d'en relever les fragilités et d'indiquer les limites subjectives des personnes religieuses, engagées dans la tourmente révolutionnaire.

II. LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION A L'EPREUVE DE LA FIDELITE A L'ETAT RELIGIEUX (1790-1794)

La période qui a précédé l'établissement de la Première République (21 septembre 1792) et celle qui l'a suivi ont été marquées par une violence sociale profonde qui s'est muée en hostilité vis-à-vis des institutions religieuses. En fait, la spoliation des églises et des communautés religieuses, la persécution ouverte aboutissant à de nombreuses mises à mort de prêtres, de religieux et de religieuses, traduisaient une volonté politique manifeste de déchristianisation de la société. Les moyens mis en œuvre par le pouvoir révolutionnaire enlevaient toute équivoque. La Convention avait autorisé les municipalités dès l'An II (septembre 1793-septembre1794), à supprimer les institutions religieuses qui leur déplairaient. Il s'en suivit progressivement un pillage et une destruction de grande envergure du patrimoine religieux dans plusieurs régions, des portes des églises défoncées, autels et statues abattus, crucifix traînés dans la boue, des parodies de culte catholique improvisées sur des places publiques[1123]. Une forme de

---

[1122] *Ibid.*, p. 270.
[1123] Cf. Jean de VIGUERIE, *Christianisme et révolution, Cinq leçons d'histoire de la Révolution Française*, Paris, NEL, 1986, p. 152-177.

violence symbolique aux effets dévastateurs que la *Convention* infligea au christianisme en France pendant cette période fut la confiscation du temps au profit de la Révolution. Cela s'est concrétisé par la suppression du Calendrier Grégorien le 24 novembre 1793, remplacé par le Calendrier républicain.

En attribuant à chaque jour une valeur commémorative avec culte en l'honneur de Dieu ou d'un saint, le christianisme avait consacré le temps et l'avait protégé[1124]. La *Convention* lui enleva cette autorité protectrice en mettant au point un autre calendrier, avec son jour de repos hebdomadaire, le *décadi* et d'autres fêtes liturgiques en l'honneur de la *Raison*. Ainsi, la nouvelle année d'après le « *comput révolutionnaire* » se divisait en 12 mois de 30 jours. Chaque mois en trois semaines de 10 jours. Chaque jour de la semaine fut désigné par son numéro. Le calendrier lui-même était voué à la « *nature* ». Les mois portaient les noms évoquant les particularités des saisons des climats tempérés : *brumaire* pour novembre, *thermidor* pour juillet, *nivôse* pour janvier… A chaque jour, au lieu d'un nom de saint, fut attaché celui d'une plante, ou d'un fruit, ou d'un minéral, à chaque *quintidi*, le nom d'un animal, à chaque *décadi*, un nom d'un instrument ou d'un objet servant aux travaux de la campagne. L'effet recherché par ce nouvel ordre du temps était la disparition du dimanche et des grandes fêtes religieuses du rythme de la vie du peuple. Le jour de la Toussaint devenait *celui du salsifis*, la Noël devenait *le jour du chien*, l'Épiphanie *le jour de la morue*, la Chandeleur *le jour du noisetier*, la Visitation *le jour de la lavande*[1125].

Dans leur grande majorité, les religieux et les religieuses, tous ordres confondus, des réguliers aux moniales en passant par les membres des congrégations de vie apostolique, ont mesuré la gravité de la situation qui les englobait et se sont préparés à rendre compte de leurs engagements religieux, fût-ce au prix de leur vie. Le dilemme qui s'ouvrait devant eux pouvait se résumer à une alternative : Dieu ou César[1126]. La réaction des religieux face à la persécution traduisait leur attachement aux institutions. Cette réaction ne fut pas identique pour tous, cependant, elle mettait suffisamment en évidence leur désaccord de principe avec les lois révolutionnaires et manifestait leur détermination et leur volonté de persévérer dans l'état religieux. Ici, la liberté

[1124] *Ibid*., p. 164.
[1125] *Ibidem.*
[1126] Nous renvoyons ici à l'ouvrage d'Emilio GENTILE, *Pour ou contre César ? Les religions chrétiennes face aux totalitarismes*, Paris, Edition française à partir de l'italien, Flammarion, 2013.

individuelle et la conviction religieuse ont joué un rôle déterminant dans l'attitude des uns et des autres par rapport aux mesures révolutionnaires répressives.

A. LA RESISTANCE DES PERSONNES ET DES INSTITUTIONS RELIGIEUSES A L'OPPRESSION REVOLUTIONNAIRE

La résistance des religieux et des religieuses à la pression antireligieuse trouvait sa source dans le vœu d'obéissance qui lie la personne du religieux ou de la religieuse à son institution par la soumission au supérieur qui tient la place de Dieu et commande en son nom. En outre, l'obéissance religieuse oblige la personne qui s'y est engagée par vœu à ne plus rechercher son bien ou son avantage personnel, mais celui de toute la communauté. Ce bien commun est à rapprocher de la mise en œuvre de la *charité parfaite,* celle qui consiste à mettre sa vie sans compter au service des autres et s'il le faut, à donner sa vie pour assurer celle des autres auxquels on s'est lié par engagement solennel. De telles convictions spirituelles et morales, profondément enracinées dans les cœurs depuis la formation initiale et tout au long d'une expérience de vie communautaire plus ou moins longue, selon les cas, donneront à de nombreuses religieuses de résister ensemble, ou en groupes plus restreints, aux lois antireligieuses jusqu'à l'héroïsme absolu. L'un des exemples les plus emblématiques pendant cette période est celui des seize Carmélites de Compiègne qui montèrent toutes à l'échafaud le même jour à cause de leur appartenance religieuse et de leur volonté de se maintenir dans l'état religieux.

Dans le tourbillon de tracasseries qui semblait les emporter pendant les années de la *Terreur*, les religieuses parvenaient parfois à traduire leur résistance par des attitudes concrètes : accueil et protection des prêtres réfractaires, refus de toute cérémonie religieuse présidée par un membre de l'Église constitutionnelle. Déjà à partir de 1792, elles exprimaient de plus en plus nettement leur refus du serment de la liberté imposé à toutes les religieuses remplissant un service d'intérêt public, service d'éducation ou de santé[1127].

Certaines communautés de religieuses eurent même le courage et le mérite de faire savoir aux autorités politiques en place, à certains députés ou même à l'Assemblée

[1127] Cf. Gwenaël MURPHY, *les religieuses dans la Révolution française*, Paris, Bayard, 2005.

Nationale, les raisons de leurs protestations. A Paris et en province, plusieurs communautés religieuses, de divers ordres, réagirent énergiquement pour faire connaître leur intention de rester fidèles à l'état religieux jusqu'au bout. Les motifs invoqués étaient tous valables sur le plan spirituel et religieux, mais ils ne manquaient pas de signification sur le plan civil. C'est ainsi que certaines supérieures, telle que la supérieure des Visitandines, rue saint Antoine à Paris, s'appuyaient sur le droit à la *liberté individuelle*, nouvellement proclamée, pour exiger le respect et la reconnaissance de l'état religieux :

> « *Les défenseurs de la liberté doivent être des nôtres, nous pouvons et nous devons, au nom de cette liberté nouvelle, rester libres de notre choix de vie* »[1128].

Certaines doléances présentaient les cloîtres comme les *«antichambres du paradis »*[1129]. Ces requêtes traduisaient le plus souvent une certaine conception de la vie religieuse et en disaient long sur son rapport au monde ordinaire, c'est ainsi qu'on lit sous la plume de la prieure des Carmélites de Narbonne :

> « *Nos monastères sont autant d'asiles où se réfugient la vertu, effrayée par la dépravation du siècle* »[1130].

Les Visitandines de Poitiers paraphent leur plainte en faisant savoir que nul ne pouvait les empêcher de respecter les «*saints vœux de leur institution*». Tout aussi claire et résolue fut la déposition des Annonciades de Pontarlier :

« Rien au monde ne peut nous engager à abandonner notre saint état jusqu'au dernier soupir »[1131].

L'argumentaire des plaignantes oppose clairement la loi divine à la loi positive[1132]. Parfois, le motif avancé par les plaignantes met en valeur le pacte communautaire qui est au fondement de la vie religieuse. C'est ce que firent les Clarisses de Thouars en soulignant que *« les liens qui les unissent entre elles et qui les ont séparées du monde sont plus chers que la vie* »[1133].

[1128] *Ibid.*, p. 33.
[1129] *Ibidem.*
[1130] *Ibidem.*
[1131] *Ibidem*.
[1132] *Ibid.* p. 34.
[1133] *Ibid.* P. 33.

L'argument « *d'utilité publique »,* était plus délicat et difficile à faire valoir par les ordres monastiques d'hommes et de femmes. C'est à l'encontre des religieuses contemplatives et des moines accusés « *d'inutilité* » que les décrets de décembre 1789 et de février 1790 avaient été votés. Un grief que de nombreuses congrégations qui s'étaient développées à la faveur de la Réforme tridentine s'employèrent à contourner, parfois avec succès. Ursulines, Visitandines, Filles de l'Union chrétienne, Filles de la charité, Filles de la Sagesse entre autres se distinguèrent dans l'éducation de la jeunesse féminine et dans les soins en hospices. Les Filles de saint Thomas de Loudun pouvaient donc estimer à bon droit qu'elles soulageaient l'humanité souffrante pour l'amour de la société. Les Augustines de Poitiers, spécialement dévouées aux pauvres et aux malades désiraient être maintenues dans leurs fonctions puisqu'elles se savaient, comme celles de Reims, au service *« des plus rebutants et accueillaient sans distinction, les malades contagieux des deux sexes, de tout âge, de tout pays, de toute religion »*[1134].

Mais la plupart du temps, les membres des vieux ordres monastiques choisirent la résistance à partir de leur domaine propre : la fidélité aux vœux monastiques. Certains soulignèrent le rôle et la valeur des vœux par rapport à la société. En délier les moines par la contrainte, ce n'était point les libérer, mais plutôt détruire la notion d'engagement individuel scellé avec la communauté et librement choisi. Les pétitionnaires affirmaient qu'ils préféraient mourir que d'être séparés et apostats. Les bénédictins de Clermont affirmaient être utiles à la société par leur prière. La foi et la solitude des ermites de la forêt de Sénart étaient aussi citées en exemple pour le peuple[1135].

La fidélité des religieux n'était pourtant pas perçue de la même manière par tout le monde en cette période de climat politique tendu. Par ailleurs, l'attachement à la religion traditionnelle s'accompagnait le plus souvent de tendances politiques nettement contre révolutionnaires, d'où cette accusation brandie contre les réguliers et autres religieux : *« Attachement au tyran et à la tiare »*[1136].

Il faut reconnaître que certaines religieuses n'hésitent pas à affirmer à la barre leurs convictions royalistes, déplorant la mort de Louis XVI. L'une d'elle s'exclame

---

[1134] *Ibid.*, p. 37-38.
[1135] Yves KRUMENACKER, *Religieux et religieuses pendant la Révolution* (1770-1820), *Actes du Colloque de la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Lyon,* 15-16 septembre 1992, tome 2, Profac, 1995, p. 17.
[1136] *Ibid.,* p. 114.

devant le tribunal : *« C'est affreux de voir six cent rois à la Convention »*. Elle est condamnée pour conspiration contre l'unité et l'indivisibilité de la République[1137].

Les condamnations pontificales, les encouragements des supérieures et ceux des aumôniers conduisent le plus souvent les religieuses à adopter une position en conformité avec leur foi. Position inextricablement imbriquée avec l'état d'esprit et les motifs proprement politiques qui faisaient agir les familles d'aristocrates. C'était bien la Révolution qui leur interdisait de vivre conformément à ce que leur sentiment religieux leur commandait ; les religieuses étaient donc fatalement contre révolutionnaires[1138]. C'est grâce aux structures des institutions religieuses et au soutien moral des principaux agents animateurs de ces structures: supérieurs ecclésiastiques et supérieurs religieux ainsi que les aumôniers, que les religieuses ont eu l'énergie nécessaire pour résister à la pression révolutionnaire. Celles qui ont résisté jusqu'au bout vivaient en osmose avec leur institution et avaient la certitude morale de faire la volonté de Dieu en résistant aux lois hostiles.

Les juges, eux, étaient convaincus de les condamner pour *crime politique*. En effet, le refus du serment apparaît au tribunal révolutionnaire comme un refus de s'intégrer à la nouvelle société issue de la Révolution. Refuser de prêter serment équivalait au refus de la loi républicaine, de la citoyenneté et de la liberté. Par conséquent, aussi, s'opposait-on, par une telle attitude, au peuple souverain. Pour les juges, le *« fanatisme et la superstition »* constituaient de véritables crimes parce qu'ils accompagnaient et motivaient le refus de reconnaître la loi républicaine.

Aux heures les plus sombres de la répression, les lois révolutionnaires intimidantes apparaissaient aux réguliers comme des occasions providentielles de manifester leur fidélité et leur attachement à l'état religieux jusqu'au bout. La comparution devant le tribunal révolutionnaire constituait en quelque sorte le porche d'entrée dans l'épreuve du martyre. Issue fatale mais exaltante à laquelle se préparaient plusieurs communautés de religieuses et que les communautés d'hommes n'excluaient pas d'emblée. L'importance du nombre de religieuses victimes de la Terreur à Orange est liée à leur volonté de se regrouper pour continuer à vivre ostensiblement leur

---

[1137] *Ibidem.*
[1138] *Ibid.*, p. 118.

vocation, ce qui était considéré par les révolutionnaires comme un exemple pernicieux et une provocation[1139]. Du côté des religieuses, la volonté du martyre était manifeste et elles l'exprimaient dans leurs billets. Celles qui voyaient différer leur sacrifice éprouvaient une grande peine, tant était vif leur désir de donner leur vie pour Jésus-Christ. A l'intérieur de la prison, dans des conditions d'incarcération extrêmement pénibles, les sœurs continuaient leurs exercices de piété, passant leurs journées en prière, se préparant à la mort et s'encourageant au martyre. Leur ferveur fortifiait même la foi de nombreux ecclésiastiques assermentés qui rétractaient alors leur serment. L'exaltation entretenue en prison les accompagnait jusqu'au tribunal où les religieuses s'encouragèrent mutuellement à résister aux juges qui voulaient leur faire prêter serment. Devant le tribunal, l'une d'elle, Dorothée Julie de Justamond ne put s'empêcher de s'écrier :

> *« Nos pères et nos mères nous avaient donné une vie pleine d'amertume et voilà que nos juges nous procurent une vie exempte de peines et de chagrins, une vie éternelle »*[1140]!

Outre la proscription des prêtres réfractaires, on prescrivit un nouveau serment obligatoire de *Liberté-Égalité* : «*Je jure,* (disait le libellé), *d'être fidèle à la nation et de maintenir la liberté et l'égalité ou de mourir en les défendant*».

L'ensemble des religieuses compiégnoises accepta loyalement, comme pensionnées de l'État, de prêter le serment *Liberté-Égalité* en même temps que leur directeur de conscience. Mais la situation continuait de se dégrader. Une très nette majorité du clergé régulier faisait le choix de la sécularisation. Une autre partie optait pour rejoindre les rangs du clergé paroissial ou bien pour se convertir dans l'enseignement ou à d'autres professions à caractère utilitaire. Sous la poussée des manœuvres politiques qui minaient le gouvernement révolutionnaire, les autorités politiques dans les provinces s'engagèrent dans une campagne de *« défanatisation active* », euphémisme pour désigner la déchristianisation agressive. La Législative devait même adopter dès le 18 août 1792 une loi interdisant toutes les corporations religieuses. Le 14 septembre 1792, fête de l'Exaltation de la Sainte Croix, les Carmélites sont expulsées de leur monastère et hébergées par petits groupes par les

---

[1139] *Ibid.*, p. 116.
[1140] *Ibidem*, p. 120.

habitants de Compiègne. Mais elles s'organisent pour continuer leur vie de prière, de travail et d'amour fraternel et se rencontrent régulièrement pour se stimuler. Elles pouvaient même prendre part à la messe en l'église Saint-Antoine de Compiègne, preuve qu'elles bénéficiaient de la bienveillance de leurs voisins.

Une perquisition diligentée dans leur monastère en Juin 1794 motiva l'arrestation de la communauté. Les religieuses furent jetées en prison le 21 juin 1794 sous le chef d'accusation de « *complot royaliste* ». De fait, les émissaires estimaient avoir récolté suffisamment de preuves lors de leur fouille du monastère : *des portraits du roi, des images du Sacré-Cœur* (signe de ralliement des brigands de Vendée!) et enfin des *lettres exprimant un sentiment d'hostilité vis-à-vis de la Révolution et favorables à la monarchie et aux prêtres réfractaires*. L'acte d'accusation reproche en outre aux Carmélites d'avoir formé des conciliabules contre révolutionnaires et d'avoir dans le cœur, le désir de voir le peuple remis aux fers de ses tyrans et dans l'esclavage des prêtres sanguinaires ; d'avoir contribué à vivre soumise à leur Règle et à leur supérieure[1141].

L'arrestation des religieuses était en réalité un fâcheux concours de circonstances locales et nationales. Le procès qui leur fut intenté se voulait toutefois d'opinion politique. Le 17 juillet, après un simulacre de procès, sans témoins, elles sont condamnées à mort *pour leur fidélité à la vie religieuse et leur dévotion du Sacré-Cœur*[1142]. Les religieuses firent preuve de beaucoup de courage s'exprimant avec vigueur et détermination. Madame Piécourt, en religion Sœur *Marie de Jésus Crucifié,* déclare que « *Carmélite depuis 56 ans, elle voulait pour tout au monde, avoir encore le même nombre d'années à consacrer au Seigneur* »[1143]. Une autre religieuse de la même communauté, sœur Marie Immaculée Conception, fit preuve elle aussi d'autant de bravoure, déclarant que, « *religieuse de son plein gré et de sa propre volonté, elle était dans la ferme intention de conserver son habit, dût-elle acheter un tel bonheur au prix*

[1141]Yves KRUMENACKER*, Religieux et religieuses pendant la Révolution*, *op. cit*, p. 140.
[1142]*Extraits de documents officiels*, Ateliers Nazareth Carmel de Compiègne, 60680 Jonquières.
[1143] Yves Krumenacker, *Religieux et religieuses pendant la Révolution*, *op. cit*., p. 133.

de son sang »[1144]. Elles auront tout le temps nécessaire pour se préparer au don de leur vie avant le jour de leur peine capitale par guillotine.

Sur le chemin de l'échafaud, elles prient et chantent. Devant une foule exceptionnellement silencieuse, après avoir reçu la bénédiction de la prieure, qui montera la dernière, chacune gravit les marches de l'échafaud au chant du *psaume 116 « Laudate Dominum omnes gentes »* [1145] (*Louez le Seigneur tous les peuples, fêtez-le tous les pays*!). La prieure présente à chacune une petite statue de la Vierge Marie qu'elle tenait dans sa main, et avant de monter à l'échafaud, elle la lance dans la foule[1146].

Les perspectives communautaires de la résistance à l'oppression révolutionnaire furent perceptibles partout durant les années de la Révolution. La communauté demeure pour les religieux, soit un juge social, soit un soutien matériel, soit une référence morale, même pour les « *constitutionnels* » qui, pour la plupart, ont quitté leur maison parisienne au dernier moment, pour certains, en rupture avec leurs confrères et sans espoir de retour. Les divisions des esprits, les ruptures officielles, les altercations

---

[1144] La décapitation des Carmélites compiégnoises a donné lieu à plusieurs essais d'interprétation. Quelques uns n'y ont vu qu'une *« bavure politique»* d'un gouvernement révolutionnaire frileux, soucieux d'inscrire son autorité et sa légitimité sur le plan social. Une seconde interprétation que partagèrent sans doute les religieuses elles-mêmes concerne « *l'apaisement de la colère* » (sous entendu de Dieu, pesant sur la France). Willian BUSH reprend à son compte ce thème dans son ouvrage sur les Carmélites : «*Apaiser la Terreur*». Cet apaisement visait surtout le retour de la paix en France et dans son Église. Cette interprétation n'est pas complètement exempte des relents de jansénisme. Elle dit encore quelque chose de la conception qu'on se faisait de Dieu et de sa justice à la fin du XVIII[e] siècle et bien au-delà. La troisième interprétation, plus déterminante, qui emporta l'adhésion de la communauté et la détermination des religieuses à résister jusqu'au bout, c'est leur amour de Jésus Christ et la volonté de lui consacrer toute leur vie. C'est un tel amour qui explique leur attachement à l'état religieux et à la Règle de vie du Carmel. Ce fut d'ailleurs l'un des motifs retenus par le tribunal révolutionnaire pour la condamnation à mort des religieuses sous le motif de «*fanatisme*». L'acceptation du sacrifice de leur vie par les Carmélites de Compiègne, par fidélité à leur vocation religieuse met avantageusement en évidence le rapport de la vie religieuse au baptême. Rapport déjà perceptible dès l'apparition des premières institutions de vie religieuse dans l'Église. En naissant dans la suite directe de l'époque des premiers martyrs chrétiens, la vie religieuse se voulait comme une participation à la mort et à la glorification pascale de Jésus, ce qui est justement l'objet même du sacrement du baptême. La profession religieuse, assumée jusqu'au bout, au prix de sa propre vie, rendait possible cette configuration de la personne au mystère pascal du Christ, d'une manière singulière et charismatique, et non sacramentelle.

[1145] William BUSH, *Apaiser la Terreur, le mystère de la vocation des 16 Carmélites de Compiègne*, Clovis 2001, p. 42.

[1146] Les témoignages sur cet élément du martyre des moniales carmélites de Compiègne sont plutôt variables. Restée seule avant de monter à l'échafaud à son tour, la prieure aurait lancé à tout hasard la statuette de la Vierge dans la foule des spectateurs. D'après un autre témoignage, la supérieure des religieuses, exécutée la dernière, aurait donné la statuette à une personne qui ne la quittait pas des yeux, impressionnée sans doute par le courage des religieuses. Toujours est-il que cette personne, à la fin de la Révolution, rapportera la précieuse relique à la nouvelle communauté des Carmélites de Compiègne.

publiques entre frères d'un même couvent ne parviennent pas à anéantir une certaine solidarité monastique tissée au fil du temps. Plusieurs communautés religieuses parisiennes sont sauvées de la misère et du danger par l'un ou l'autre de leurs membres, patriotes influents alors qu'ils avaient été reniés, ou qu'ils avaient renié leurs frères restés en communauté[1147].

Si la résistance face aux manœuvres anti monastiques du pouvoir révolutionnaire ne fut jamais aussi spectaculaire chez les frères que chez les sœurs, on ne peut nullement conclure qu'il manquait de beaux exemples individuels dans les rangs des religieux de divers ordres, parmi les moines et parmi les religieux des congrégations à vœux simples. L'attitude d'Adam Jean Nicolas face au pouvoir révolutionnaire ne fut pas anodine. Moine bénédictin au prieuré Saint Martin-des-Champs, il avait fait profession en 1782. A la dissolution de sa communauté, Jean Nicolas était devenu gardien du Trésor et locataire à Saint Martin. Il vivait prudemment en séculier, retiré du monde. Il ne continua pas moins de vivre comme il le pouvait les obligations religieuses. Dénoncé le 22 nivôse an II d'avoir caché la statue de *Notre-Dame du Miracle*, il subit les perquisitions à son domicile et fut incarcéré à Sainte-Pélagie, puis à la Conciergerie. Interrogé sur son activité par le tribunal révolutionnaire le 8 germinal, il déclare être resté fidèle à son état religieux :

> *« Je m'occupois* (sic) *à la prière vocale et mentale concernant mon état, à l'étude de l'Écriture Sainte et à quelques notes d'après cette étude. Joint à ces occupations depuis deux mois, j'ai enseigné à écrire à différentes personnes pour me procurer de quoi vivre*». Interrogé ensuite au sujet des images pieuses et aux effigies royalistes retrouvées chez lui, il répond : *«les images pieuses, je les gardois pour m'exciter à la dévotion, pour celles du roi, je ne faisois pas attention* ».

Il fut néanmoins conduit le lendemain, 9 germinal an II à la guillotine »[1148]…

B. AUTRES ATTITUDES INDIVIDUELLES SOUS LA PRESSION REVOLUTIONNAIRE, LE COMPROMIS, LA SOUMISSION, LE RETOUR A LA VIE CIVILE

La durée de la période révolutionnaire a naturellement entraîné un effet d'usure. La résistance de plusieurs religieux s'effritait davantage et il devenait de plus en plus

---

[1147] Bernard PLONGERON, *les réguliers de Paris devant le serment constitutionnel, sens et conséquence d'une option* (1789-1801), J. VRAIN, 1964, p. 387.
[1148] *Ibid.,* p. 341.

nécessaire aux personnes de se déterminer par elles-mêmes selon les motivations profondes de leur conscience. Par ailleurs, les institutions de vie religieuse masculine, surtout celles de Paris, souffraient d'un manque de cohérence spirituelle, de carences occasionnées par des courants philosophiques et piétistes. Ces communautés se révèlent finalement peu aptes pour aider les personnes à assumer leurs choix et leurs responsabilités dans une situation sociale critique. Si on compte ici et là quelques supérieurs et religieux de valeur, il y en a d'autres qu'on accuse d'esprit philosophique séculier ou encore de jansénisme. Ainsi, Dom Claude Philibert Baudot, Bénédictin, membre du chapitre général et du chapitre métropolitain (1786-1788) de son ordre est affilié à la franc-maçonnerie et député au Grand Orient. Un autre moine, Dom Jacques Ducoing appartient à la loge de Saint Louis de la Martinique-des-Antilles (1788-1789)[1149]. Quelle que soit leur sensibilité philosophique ou spirituelle personnelle, les responsables des communautés religieuses de Paris manifestent le souci de préserver ce qui peut l'être en cette période trouble. Ils mettent donc tout en œuvre à la recherche d'un compromis avec des lois civiles objectivement hostiles à la vie religieuse. C'est d'ailleurs à l'ouverture d'esprit, à un sens avéré de la diplomatie de ces responsables religieux de Paris, que la cohésion fraternelle put se maintenir le plus longtemps possible pour certaines communautés, même à l'état de dissolution officielle. Le souci pastoral dictait à ces responsables l'attitude à tenir là même où d'autres entraient en collusion avec la loi ou choisissaient la clandestinité ou l'exil. Mais la Révolution avait créé une situation sans précédent en sapant les institutions de vie religieuse dans leur fondement même : l'alliance à vie et imprescriptible de la personne avec la communauté fraternelle, l'engagement libre et volontaire à la Règle de vie de l'institution. La mise en application des lois révolutionnaires contraires à la vie religieuse ouvrait les portes à une inexorable décomposition des institutions de vie religieuse et de l'engagement des personnes. Les meilleurs des constitutionnels et des réfractaires n'échappaient, ni à l'individualisme, ni au juridisme[1150].

Claude Rousselet, moine génovéfain de Paris, constitue un bel exemple de «soumissionnaire». Profès à l'Abbaye Sainte Geneviève en 1749, il devient chancelier

[1149] *Ibidem*, p. 390.
[1150] Bernard PLONGERON, *les réguliers de Paris devant le serment constitutionnel*, *op. cit*., p. 424.

de l'abbaye et de l'Université de Paris, puis succède à l'abbé Guillaume de Géry en 1784 à la tête de la congrégation. Sa déclaration le 15 mai 1790 est exemplaire :

> *« Vivre et mourir dans la pratique de la Règle que j'ai embrassée et demeurer fidèle aux saints engagements que j'ai contractés au pied de l'autel »*[1151].

Toujours dans le même état d'esprit, il écrit de Paris à l'un de ses correspondants le 13 mars 1792 :

> *« Je suis resté jusqu'à présent ferme dans mon poste et ne le quitterai que lorsque j'y serai forcé par les circonstances ou que je ne pourrai plus y rester avec honneur. Je puis vous assurer de plus que quelques rudes que puissent être les épreuves, par lesquelles il plaira au Seigneur de continuer à nous faire passer, j'espère, lorsque je serai dans le cas de dire : tout est perdu, pouvoir ajouter : fors l'honneur de la religion et que l'on me trouvera jamais infidèle à ma religion, à mon roi, à ma patrie »*[1152].

Pourtant, les convictions patriotiques de Rousselet et son amitié envers Mr. Emery l'amenèrent à prêter le serment de 1792. Pendant toute la durée de la Révolution, il parviendra à demeurer à Sainte Geneviève. Ce qu'il n'aurait pu faire sans donner quelques preuves de civisme.

La fragilisation des institutions monastiques et religieuses en général, les déficiences et les déviations constatées à Paris pendant la Terreur, expliquent en bonne partie la prévalence des motivations personnelles sur les facteurs communautaires dans la désaffection de la vie religieuse. Ces abandons étaient remarquables aussi bien à la Capitale qu'en province. Ils affectaient les communautés masculines et les communautés féminines en proportion inégale, comme nous l'avons déjà fait remarquer[1153].

[1151] *Ibid.*

[1152] *Ibid.,* p. 355.

[1153] Chez les religieuses, les premières sorties sont celles de femmes d'âge mûr. A la Visitation d'Auxerre en septembre 1790, Jeanne Françoise Dozat, 57 ans, manifeste son intention de se retirer à Paris et d'abandonner le couvent bourguignon. Le 2 novembre 1790, deux Ursulines de Montbard, Marie-Thérèse Collot, 52 ans et Françoise COTTON, 56 ans, sortent de leur monastère en profitant des *décrets révolutionnaires*. La première, lyonnaise, entraîne la seconde, parisienne, vers son pays natal. Au début de cette même année 1790, deux cisterciennes, Jeanne CASTOR, 60 ans et Claire de Cusey, 52 ans quittent l'abbaye de Belmont comme l'avait fait la sœur Chapiet, 51 ans le 11 novembre précédent. Jeanne Robert, 37 ans, sort de Notre-Dame du Tart à Dijon le 11 mai 1791 avec son trousseau et ses meubles, sous la protection des autorités civiles. Une telle situation révélait donc de sérieuses dissensions en communauté. Divisions communautaires analogues chez les Ursulines de Dijon, d'où est partie, le 3 mai dans les mêmes conditions, Jeanne Huot, 43 ans, fille d'un greffier de justice de Spoy. La lyonnaise Elisabeth Chapeaux, 43 ans, de la même communauté, finira elle, par se rétracter et rester. Mais la famille

Les communautés masculines, ne jouissant pas de la même cohésion et de la même stabilité que les communautés féminines se trouvaient dans un plus grand désarroi qui allait grandissant de 1790 à1794. Nous avons vu que les lois révolutionnaires ne s'appliquaient pas toujours avec la même rigueur pour les hommes que pour les femmes. Les désistements individuels et les retours à la vie civile ou l'adhésion au clergé diocésain majoritairement assermenté furent donc le lot d'un très grand nombre de réguliers. Ces choix se firent parfois dans la douleur, avec scrupules et déchirures de conscience. Mais, le retour à la vie civile se faisait aussi avec une joie et un soulagement manifeste, signes évidents que la personne subissait jusque-là le poids d'une institution qu'elle n'avait pas réellement choisie en toute liberté. Ces cas extrêmes se rencontraient aussi bien chez les hommes que chez les femmes.

L'attitude des religieux qui choisissent de retourner dans la vie civile et les raisons qu'ils avancent pour assumer leur décision sont autant d'indices révélateurs de la qualité de leur rapport à l'institution religieuse. Pour eux, l'institution est certes importante pour le religieux, elle reste toutefois dans l'ordre des moyens permettant à la personne de mener à bien l'engagement de la profession religieuse. Mais la raison d'être, l'efficacité, pour ne pas dire la légitimité de cette institution dépendent aussi des facteurs politiques et sociaux. L'influence positive ou négative de ces facteurs sur les institutions légitiment le choix de la personne d'y persévérer ou de s'en distancier, voire de s'en séparer. Les raisons des religieux qui optent pour l'obéissance aux lois révolutionnaires présentent un certain éventail de nuances. C'est la notion même de « *fidélité à l'état religieux* » qui peine ici à se comprendre de manière univoque[1154].

---

de Jeanne Délyion, converse de 82 ans, se plaint auprès du district de Chatillon-sur-Seine des pressions exercées par la supérieure des Ursulines pour empêcher sa sortie en août 1791. Pour ce qui concerne les religieuses, ces retours dans le monde constituent une minorité. Il s'agit de cas isolés de personnes qui, pour des raisons avouées ou non, choisissent le retour à l'état civil en profitant des nouvelles lois sur la liberté.

[1154] Au mois de mai 1790, la communauté des Cisterciens de Morimond est en plein désarroi. La prudence individuelle a pris le pas sur la résolution du groupe. Claude Joseph Marconot ne sait quoi faire. Claude Joseph Dubois parle clairement de rentrer dans le monde. Jean François Lebègue et Joseph Poincaré songent à *«se retirer».* Dominique Lamy et Jean Pagnot acceptent de «*s'en aller*», mais avec un bref du pape. Quatre moines, dont l'abbé Chautan, refusent de répondre. Deux ont l'idée de rester. Les autres veulent attendre pour se rendre compte si le nouveau régime monastique envisagé par les autorités est conforme à celui pour lequel ils ont opté. Chez les convers, on retrouve les mêmes réactions, sauf chez Jean Boulanger, 57 ans, qui *«veut d'abord savoir où toucher sa pension »*, cf. Bernard PLONGERON, *Les réguliers de Paris devant le serment constitutionnel, op. cit.,* p. 265. Le 22 mai, les Bénédictins de Moutiers-Saint-Jean sont eux-aussi, partagés. Deux d'entre eux, dont le prieur Bavay, envisagent de

Dans la catégorie des religieux et des religieuses ayant abandonné l'état religieux pour la vie civile sous la pression qui marqua les années 1790 à 1794, il convient d'accorder une certaine attention à un sous groupe très minoritaire, mais dont l'existence est bien attestée par certains témoignages dignes d'intérêt. Il s'agit de ces personnes dont les motivations d'entrée dans les institutions religieuses n'avaient jamais été claires et qui ont vu dans l'offre de la « *liberté* » faite par les décrets révolutionnaires une occasion favorable pour retrouver leur indépendance, jusque-là méconnue sinon ignorée par une certaine contrainte venant des supérieurs soucieux de la fidélité de leurs sujets. A ce niveau, les institutions de vie religieuses semblent avoir exercé plus de pression sur la psychologie féminine que sur la psychologie masculine.

Les hommes trouvaient plus facilement que les femmes le moyen de se soustraire au poids d'une institution choisie sans beaucoup de discernement ni de conviction et

---

rester. Deux autres, Liévin et Briate sont prêts à partir, mais seulement quand leur *«pension sera fixée en argent, non en papier».* Tous les autres membres de la communauté choisissent de rentrer dans la vie civile *« Après de mûres réflexions sur les graves changements introduits par les décrets de l'Assemblée nationale dans l'état religieux, tant pour le spirituel que pour le temporel, et dont l'influence ne peut que rendre la vie très désagréable par la multitude d'inconvénients qui doivent en résulter », Ibidem.*

La confusion règne également dans les rangs des communautés cartusiennes du même ensemble géographique, la Bourgogne et la Champagne. Laurent Imbault, de la chartreuse de Dijon, mais qui n'y réside plus, souhaite quitter l'ordre, ce qui lui vaut de vifs reproches du nouveau prieur de Dijon, Bonaventure Durand : «*Est-ce possible, (*s'écrie ce dernier)*, que vous donniez un scandale à tout l'univers par votre conduite» ?* On n'en resta pas là, puisque le 26 septembre 1790, Imbault se plaint auprès du Procureur général syndic de la Côte d'Or de ce *«stupide fanatique qui nous regarde comme l'opprobre du genre humain parce que nous ne nous révoltons point contre les décrets de* l'Assemblée*», Ibid.,* 267. À la fin de 1790 et au début de 1791, de nombreux moines sont encore dans l'indécision ou dans le désir de rester, tandis que d'autres, jugeant cela impossible dans le contexte du moment ont opté pour le départ, parfois avec résignation. L'argument essentiel de ceux qui optent pour la sortie des institutions religieuses 'est que le rassemblement des religieux dans les maisons désignées par les autorités civiles, au grand mépris du charisme respectif des instituts et des ordres de réguliers, n'est pas conforme aux vœux prononcés par ces religieux. La réaction du prieur de Fontaine-les-Dijon, Dom Mayet, de la congrégation des Feuillants est sans équivoque *: «Je me détermine définitivement pour la vie particulière et je la préfère non à la vie commune de la congrégation des Feuillants que je ne puis que forcément ne pas continuer, mais à celle que les décrets entendent lui substituer », Ibid.,* 268. Pourtant, quelques exemples, plutôt rares, manifestent de l'enthousiasme et une parfaite adhésion aux dispositions des lois nouvelles. C'est le cas du gardien du couvent des Capucins de Dijon qui déclare sans ambage qu'il prêcherait avec joie l'excellente morale de la *Constitution française*. De nombreux réguliers de divers ordres se montrent aussi très coopératifs par rapport aux nouvelles lois et s'engagent en masse dans le clergé constitutionnel et dans l'enseignement civique révolutionnaire. Les Bénédictins de Saint-Maur à Auxerre en font partie. Le 3 novembre 1790, neuf d'entre eux affichent leurs dispositions devant les officiers municipaux, par la voix de Louis Marie Vincent: *«Vu la suppression de mon corps, mon intention est de quitter la vie commune et de jouir hors du cloître de la pension accordée par les décrets de l'Assemblée nationale, mais qu'étant singulièrement attaché aux fonctions de l'éducation publique que je remplis depuis quatre ans, j'offre de les remplir sous les ordres de l'Assemblée nationale dans telle maison qu'il lui plaira m'employer », Ibid.,* 269.

vis-à-vis de laquelle le lien d'appartenance s'était distendu sous la poussée des évènements extérieurs. Le religieux ou le moine défroqué pouvait toujours invoquer la raison de *l'utilité sociale*, concrétisée par l'engagement dans le ministère paroissial ou dans l'enseignement civique selon « *les idéaux républicains* ». Une telle reconversion avait l'avantage de lui assurer son autonomie matérielle, garantissant ainsi sa réinsertion sociale. Tel n'était pas le cas d'une religieuse qui choisissait de retourner dans le monde après de longues années passées dans une institution. Le risque pour elle était de se retrouver sans appui matériel, sans dot, puisque de telles sorties ne se faisaient pas au gré de l'institution. La religieuse revenue à l'état civil ne bénéficiait pas toujours du soutien psychologique des siens ou de celui de l'entourage. La population, encore marquée par une certaine sensibilité religieuse, ne voyait généralement pas d'un bon œil celui ou celle qui s'autorisait de ne pas vivre ses vœux jusqu'au bout. Il y allait du sens et de la valeur de la fidélité à la vie religieuse. Pourtant, la mise en place des lois antireligieuses et leur application pendant la Révolution donneront à plus d'un religieux l'occasion de briser les tabous au sujet de l'état religieux, en revendiquant haut et fort leurs droits à la liberté et en célébrant joyeusement cette « *liberté recouvrée* ».

Dès 1789, on remarqua parfois deux attitudes paradoxales : des plaintes officielles de novices souhaitant faire leurs vœux malgré la loi, mais aussi des lettres officieuses, sorties des couvents, à l'intention des autorités civiles, lettres favorables aux nouvelles mesures sur la liberté accordée aux religieuses[1155]. Des sœurs isolées, parfois signataires d'une plainte défendant la vie du couvent, écrivent néanmoins aux députés pour exposer leur *« vocation forcée* » et leur volonté de quitter le voile et de rentrer dans le monde. Ce sont des lettres clandestines écrites à la hâte et en secret. Elles mettent en évidence les malheurs du cloître, les exaspérations ou la lassitude des femmes en religion. Rares et éparses, ses approches sont plus intimes, donc plus subjectives[1156]. Toutes les femmes voilées ne sont donc pas heureuses, tant s'en faut. Certaines aspirent à quitter sans regrets ni remords un état dans lequel elles ont été forcées d'entrer ou dont elles se sont lassées. L'exemple de Rose Lauray, en religion *sœur Céleste* est particulièrement

---

[1155] Gwenaël MURPHY, *Les religieuses dans la Révolution française*, *op. cit*., p. 40. On peut penser ici à l'influence considérable que l'ouvrage satirique de Didier Diderot, *la Religieuse*, a dû exercer dans l'esprit des gens du XVIII[e] siècle. L'énergie surhumaine que la « Sœur Suzanne », héroïne du roman, a déployée pour se libérer de la vie claustrale exprime assez bien cette complexité du rapport *personnes-institution* qui a marqué la vie de plusieurs religieux pendant la Révolution française de 1789.
[1156] Gwenaël MURPHY, *Les religieuses dans la Révolution française*, *op. cit*.

éloquent. Augustine chanoinesse du Père Fourrier, fondée en Lorraine en 1598, sœur Céleste adresse une lettre véhémente à l'Assemblée le 23 septembre 1789, six semaines avant la suspension des vœux de religion, approuvant le projet de la dite Assemblée qu'elle qualifie de *« sage projet* » :

> *« Quel acte de clémence ne ferez-vous pas, reconnaît-elle. Depuis l'âge de 17 ans, je l'ai perdue (la liberté)…Il y a vingt cinq ans que je mène une vie remplie d'ennui et d'amertume. Je n'ai jamais pu me faire une habitude d'un état que j'abhorre. Je ne l'eusse jamais pris si mon père ne m'eut forcé. Il m'a sacrifiée à sa haine et à sa vanité »*[1157].

Curieusement, trois mois seulement après ce courrier, cette même religieuse échoue à une voix près, d'être élue supérieure de sa communauté de Châtellerault, dans le diocèse de Poitiers. Il est bien difficile de cerner, avec l'objectivité voulue, la ligne de démarcation nécessaire entre l'authenticité d'un engagement de vie et l'ambition purement personnelle, parfois égoïste. En tout cas, le 13 avril 1790, deux mois après l'interdiction définitive des vœux, joignant l'acte aux mots, Mme Lauraysera la première professe du diocèse de Poitiers à quitter volontairement la vie religieuse. L'exemple de sœur Céleste ne fut nullement unique. Dans le Poitou, 51 religieuses, soit 5 % des effectifs, rompirent leurs vœux monastiques entre avril 1790 et septembre 1792. De 1790 à 1791, 36 professes retrouvent la vie du siècle de leur propre initiative.

95 % des moniales poitevines ont pu cependant poursuivre leur vie commune jusqu'à l'expulsion forcée. Certaines sorties volontaires semblent donc avoir été motivées par la décadence morale de l'une ou l'autre communauté comme celle des Chanoinesses de Châtellerault, ou celle des Franciscaines de Montmorillon.

[1157] *Ibid.*, p. 42.

CONCLUSION DU QUATRIEME CHAPITRE

L'effort de restauration de la vie religieuse, engagé par le Concile de Trente et dans une moindre mesure par l'autorité royale en France, avec la « *Commission des Réguliers* », a permis une stabilisation des institutions de vie religieuse dans leur diversité charismatique et dans leur action au sein de l'Église et au sein de la société pendant le XVII^{e} et le XVIII^{e} siècle. L'affaiblissement des institutions religieuses en cette période était dû à une conjugaison de facteurs extérieurs et intérieurs, comme la mainmise royale sur certaines abbayes, la commende, la dégénérescence du rapport personne-institution liée à une certaine carence dans l'observance des vœux et des règles des institutions religieuses par les membres de ces institutions. Mais la menace la plus sérieuse contre les institutions de vie religieuse au cours de cette période vient incontestablement de la critique systématique, voire corrosive, des humanistes de cette période. Certains auteurs du « *Siècle des Lumières* », et non des moindres, parviennent à remettre en question de façon quasi irréversible le *rapport personne-institution* constitutif de l'histoire de la vie religieuse.

Les lois révolutionnaires antireligieuses ont opéré un démantèlement profond des institutions de vie religieuse au point que les quelques rares survivantes de ces institutions se trouvaient toutes désorganisées et exsangues au moment de la restauration de la vie religieuse dans la première moitié du XIX^{e} siècle. Le rapport personne-institution venait de traverser l'une des plus grandes crises que l'histoire de la vie religieuse ait eu à expérimenter. Certains ordres et congrégations ont disparu à tout jamais. Plusieurs autres virent le jour tout au long du XIX^{e} siècle à la faveur de l'expansion missionnaire que connut l'Église Catholique romaine au cours de cette période, et cela, malgré les relents de persécutions qui continuèrent de frapper telle ou telle institution religieuse. Il eut effectivement de nouveaux mouvements d'hostilités résultant de la « Monarchie de Juillet ». Ainsi, les prêtres de la Mission sont interdits en 1830, la Trappe de la Meilleraye en Bretagne est fermée en 1831. Les Trappistes du Tarn sont dispersés en 1842. Les Jésuites aussi sont de nouveau inquiétés et menacés

d'expulsion en 1845 jusqu'en 1880. Plusieurs ordres de réguliers sont balayés purement et simplement[1158].

Toute cette analyse met en lumière La capacité de résilience et de renouvellement inhérente à la vie religieuse. C'est elle qui a permis aux institutions de se reconstituer progressivement à la sortie de la tourmente révolutionnaire, grâce à l'action de quelques personnes d'exception, de forte et de riche personnalité. Ces personnes ont permis à de vieilles institutions de ressusciter et de s'épanouir. D'autres en ont créé de nouvelles. On pourrait citer à titre d'exemple Dom Guéranger, fondateur de l'abbaye de Solesmes, Lacordaire, restaurateur de l'Ordre Dominicain en France, Dom Augustin de LESTRANGES[1159], Abbé Trappiste, fondateur de l'abbaye de la Val sainte à Fribourg en Suisse, ou encore Jeanne-Antide TOURET, fondatrice des sœurs de la Charité de Besançon, parmi tant d'autres. Par ailleurs, à partir du XVII^{e} siècle, la notion de la vocation à la vie religieuse s'est approfondie. Le concile de Trente ne demandait que la libre volonté d'entrer dans les ordres. Mais la spécificité des différents instituts, le désir de n'introduire dans les cloîtres que des sujets de qualité et toute la réflexion des auteurs spirituels, sans oublier les exigences des premiers jansénistes, autant de facteurs qui ont contribué à affiner la notion de vocation[1160].

Un dernier fait, qui n'est pas une invention de la Révolution française, mais que celle-ci a intensifié, rendant ses conséquences irréversibles dans la survie et l'avenir du rapport *personne-institution*, c'est le phénomène de la déchristianisation[1161]. Cette déchristianisation se manifeste de façon plus nette dès l'an II de la Révolution et s'exprime sous la forme d'une iconographie satirique dirigée contre l'Église et ses institutions. Progressivement, la Révolution a glissé dans une attitude anticléricale et, dès 1793, la politique est ouvertement hostile au christianisme. Cette déchristianisation

---

[1158] Cf. Patrick CABANEL et jean Dominique DURAND, *le grand exil des congrégations religieuses françaises* (1901-1914), Paris, Cerf, 2005. Voir également Daniel MOULINET, *Genèse de la laïcité*, Paris, Cerf, 2005, p. 57-58.

[1159] Pour la vie et l'œuvre de Dom Augustin de LESTRANGES, nous renvoyons à la thèse de doctorat de LAFFAY Augustin Hervé, *Dom Augustin de LESTRANGES et l'avenir du Monachisme* (1754-1827), publiée aux Éditions du Cerf, Paris, Cerf, 1998.

[1160] Dominique DINET,*Vocation et fidélité*, *op. cit*., p. 277.

[1161] Ce phénomène de déchristianisation n'a pas les mêmes proportions ni le même impact partout dans le monde. Il est beaucoup plus accentué dans les occidentaux, d'ancienne chrétienté et reste plus perceptible dans les sociétés industrialisées et postmodernes. Le rôle des réseaux sociaux est tel que cette déchristianisation finit par toucher d'autres aires géographiques et culturelles grâce à la diffusion continue de l'image, de nouveaux modes de penser et de conception de la vie.

se traduit par des faits à travers une volonté d'éradication de tous les signes religieux, la destruction des objets de culte et de piété, entraînant la fermeture des églises et la confiscation des biens ecclésiastiques. La déchristianisation varie en fonction des régions. Elle cherche surtout à instituer une union autour des valeurs républicaines par l'éradication des références chrétiennes de la vie courante[1162].La déchristianisation se révèle comme un outil efficace servant à mettre en place un nouvel ordre social en harmonie avec les nouvelles conceptions politiques d'une France républicaine. Il fallait bien un substitut pour combler le vide laissé par le recul de l'Église et celui de ses institutions. C'est donc à dessein que les cultes de la *Raison*, de la *Liberté* ou encore de *l'Être Suprême* seront officiellement instaurés. Le rituel républicain rappelait de loin celui du culte catholique. Un exemple fut donné lors d'une cérémonie à Notre-Dame de Paris, le 20 brumaire (10 novembre) l'an II, qui vit l'inauguration du culte de la Raison. Vêtue d'une robe blanche, d'un manteau bleu et coiffée d'un bonnet rouge, une artiste de l'Opéra, Mlle Maillard, danseuse, incarne la Raison. Les chœurs de l'Opéra exécutent *l'hymne à la liberté* de Gossec le Chenier :

« Descends, Ô Liberté, fille de la Nature !

Le peuple a reconquis son pouvoir immortel !

Sur les pompeux débris de l'antique imposture

Les mains relèvent ton autel »[1163]

Le but de cette religion républicaine était donc de travailler à la fédération du peuple autour du pouvoir en s'appuyant sur des références emblématiques et occuper l'espace laissé vide par le recul de la religion chrétienne. La déchristianisation qui s'enracinait en amont dans la mutation culturelle laïcisante du XVIII[e] siècle, a trouvé dans la Révolution et à travers sa législation hostile à l'Église, un lieu d'expression et d'épanouissement sans précédent.

De cette expérience, la notion de la liberté est sortie confirmée et approfondie, tant pour la France que pour d'autres peuples d'Europe, mais une conception individualiste de la personne humaine s'est aussi développée dans la même proportion, au point de rendre progressivement superflu dans la sensibilité moderne le rapport traditionnel

---

[1162] Michel BIARD et Pascal DUPUY, *La Révolution française. Dynamiques, influences, débats* (1787-1804), Paris, Armand Colin, 2004, p. 173-179.
[1163] Texte extrait de l'ouvrage de Jean de VIGUERIE, *Christianisme et révolution, op. cit.*, p. 155.

personne-institution, si constitutif de la vie religieuse en commun depuis le temps de son émergence au IV^e^ siècle.

L'alliance *personne-institution* est essentielle à la vie religieuse. Elle est même la garantie de sa pérennité dans l'Église. Le rapport personne-institution est marqué par les principaux changements qui ont accompagné le développement de la vie religieuse en Orient comme en Occident. La période qui a suivi la Révolution française, et qui se situe au-delà des limites que nous nous sommes dans cette étude, marque un seuil prospère dans l'histoire des institutions religieuses. Elle correspond à un renouveau général des institutions de la vie religieuse, anciennes et nouvelles, grâce à l'engagement de certaines personnalités charismatiques et déterminées comme celles que nous venons d'évoquer ci-dessus. Leur désir de suivre le Christ et de se donner à lui, par une vie de perfection évangélique et en vue du salut, leur a permis de rénover les vieilles institutions de vie religieuse et même d'en créer de nouvelles. L'effort de des nouveaux restaurateurs et autres grands témoins de la vie religieuse à l'approche du XX^e^ siècle a pu porter des fruits durables parce que ces hommes et ces femmes assoiffés d'absolu, avaient le sens de l'histoire. Ils étaient particulièrement à l'écoute de leur temps pour discerner avec justesse les attentes du monde et les besoins de l'Église pour mieux les servir. Ceci est valable aussi bien pour les congrégations missionnaires et les sociétés de vie apostolique que pour la vie contemplative[1164]. Les institutions de vie religieuse acquièrent toute leur signification à partir de l'unique institution fondamentale qu'est l'Église. Les institutions de vie religieuse qu'elles soient monastiques ou apostoliques atteignent leur objectif dans la mesure où elles traduisent fidèlement la nature même de l'Église en permettant aux personnes qui font choix de ces institutions de tendre avec succès vers le salut de Dieu en Jésus-Christ. Un salut à dimension universel, car dans le Christianisme, on ne se sauve pas tout seul.

[1164] On pourrait évoquer ici deux grandes figures de religieux au XIX^e^ siècle dont la vie et l'œuvre allaient bien dans le sens de l'Église de leur temps. L'un et l'autre savaient capter les attentes du monde et celles de *l'Église-Institution* pour les servir : le Père LIBERMANN (1801-1852), fondateur de la Société du Saint Cœur de Marie, qui rejoint la Congrégation du Saint Esprit, dont les membres devaient se consacrer à l'évangélisation des peuples négro-africains dans les anciennes Colonies et promouvoir par là même leur développement intégral. On peut aussi citer Thérèse MARTIN 1873-1897 (Sainte Thérèse de Lisieux) qui sut manifester par toute sa vie que le véritable lien qui unit la personne consacrée à l'Église, et donc à l'institution, c'est l'amour compris comme charité (amour de Dieu et amour des sœurs). « *Au cœur de l'Église, ma Mère, je serai l'amour* ». Cette intuition consignée dans ses *Écrits spirituels* met en évidence la dimension ecclésiale et la fertilité cachée d'une vie exclusivement cloîtrée. Nous renvoyons à un collectif, *Thérèse de Lisieux, sa vie et son message,* Mediaspaul Éditions, 1997 et à l'ouvrage de Jean CHALON, *Thérèse de Lisieux : une vie d'amour*, Flammarion (livre numérique, google).

CONCLUSION GENERALE

Notre étude avait pour ambition de mettre tout d'abord en évidence l'émergence de la *personne humaine* à partir de ce contexte culturel et géographique qu'est le pourtour du Bassin méditerranéen à l'approche de l'ère chrétienne. Les deux grandes composantes culturelles de cet espace, la civilisation grecque et celle de la Rome antique, ont réussi à poser les linéaments de la notion de « *personne* » grâce à la force de leur pensée philosophique, de leur droit et de leurs institutions. La jeune Église chrétienne qui s'est enracinée et s'est développée dans le même espace culturel eut ensuite le génie particulier d'assumer le meilleur de l'héritage philosophique de la Grèce, et celui du droit romain pour élaborer sa propre compréhension de la personne humaine Cette contribution historique de l'Église a été décisive pour poser les fondements métaphysiques, spirituels, théologiques et moraux de la notion de « *personne* » appliquée initialement et essentiellement à Dieu et secondairement à l'être humain sous un rapport analogique comme nous l'avons fait remarquer avec saint Augustin. Les premiers penseurs chrétiens ont ainsi réalisé un travail « *d'inculturation* » avant l'heure, en exploitant les concepts disponibles dans la culture de leur époque et formulé ensuite de manière logique et rationnelle le contenu de la foi avec le souci de le rendre intelligible pour eux-mêmes et pour la postérité. La notion de « *personne* » qu'ils ont approfondie s'inscrit dans cette démarche. Cette notion a finalement acquis sa rigueur et sa plénitude de sens dans le droit sacramentaire, qui est à la base de toute la discipline ecclésiale. Ainsi, du point de vue chrétien, l'être humain, dans sa dualité sexuelle et quelle que soit sa condition sociale ou physique, est constitué et reconnu comme « *personne* », sujet de droits et d'obligations spécifiques par le sacrement du baptême qui l'incorpore au Christ, en faisant du baptisé un membre à part entière de l'Église, Corps du Christ[1165].

La mise en place de la notion de « *personne humaine* » s'est lentement opérée au confluent de plusieurs apports, culturels, philosophiques, mais aussi religieux. C'est

[1165] Les canons 96 du Code de 1983 et 675 du CCEO de 1990 soulignent la nature et les effets du sacrement du baptême qui est à la fois une nouvelle naissance et une incorporation au Christ et à son Église. C'est donc cette nouvelle naissance et cette incorporation au Christ qui confère le statut de « personne » au baptisé.

l'occasion de souligner tout ce que la notion de « *personne* » tient de la tradition biblique. Les pères de l'Église des cinq premiers siècles en Orient comme en Occident étaient pétris de la Bible et leur conception de la personne humaine en était tributaire même si elle s'ouvrait à d'autres influences culturelles. Le premier livre de la Bible, *la Genèse*, leur a offert une clé de compréhension fondamentale de l'être humain. Leur réflexion sur la personne s'est appuyée sur le fait que Dieu a créé l'homme *« à son image et à sa ressemblance*» (*Gn* 1,27). Cette vérité essentielle au sujet de l'homme se réfère tout autant à l'homme qu'à la femme, dans leur dualité sexuelle et complémentaire : *« Le premier chapitre de la Genèse constitue un point de référence inattaquable et la base solide pour une métaphysique, une anthropologie et une étique »*[1166].

Les premiers penseurs chrétiens ont reconnu dans cette référence le fondement même de la spécificité de la personne humaine, de sa nature et de sa destinée. L'homme a été créé à l'image de Dieu ; il trouve sa dignité dans son origine divine et son accomplissement dans une vie de communion avec Dieu, en sa béatitude et son éternel bonheur. Ce bonheur parfait pour lequel l'homme est fait est constamment menacé par la faillite de ce dernier, symbolisée par une autre catégorie biblique tout aussi importante : *la notion de péché,* comprise essentiellement comme désobéissance de l'homme à la volonté de Dieu. La notion de la « *personne humaine »* qui se dégage de la réflexion des Pères de l'Église et des penseurs chrétiens des premiers siècles est celle d'un sujet humain à vocation très noble puisqu'il est créé à l'image de Dieu, mais marqué par la finitude liée au péché. La personne humaine est*« capable de Dieu* », dit saint Irénée de Lyon[1167]. La personne humaine, malgré sa condition de pécheur, reste orientée et pour ainsi dire tendue vers sa fin, qui est une vie de communion avec Dieu. C'est en cela que consiste le don du salut qui lui est proposé dans le Christ. Dans la tradition chrétienne, le salut auquel l'homme aspire est perçu à la fois comme participation à la vie intime du Dieu-Trinité et consommation de la personne humaine dans la charité. Ce salut est synonyme de perfection évangélique et de sainteté. Or, *« dans la vie humaine, la perfection est une imitation, l'acquisition d'une similitude de*

[1166] Jean Paul II, *Homme et femme, il les créa*, *une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 2010, p. 17.
[1167] Cf.saint Irénée, *Adversus Haereses*, livre IV.

Dieu »[1168]. C'est cette quête du salut, par imitation de la perfection de Dieu, que les institutions cénobitiques entendent garantir et promouvoir tout en lui donnant un caractère ecclésial et universel. En instituant le cénobitisme, saint Pacôme met en évidence cette exigence pertinente du salut, dans sa dimension communautaire et universelle[1169].

Le désir de Dieu, qui est une autre manière de traduire l'aspiration de la personne humaine au salut, a été assumé dès le III^e^ siècle par le mouvement anachorétique et, par la création des institutions de vie cénobitique en Orient et en Occident. C'est dans un tel creuset institutionnel que la notion de la personne humaine s'est enrichie et approfondie tout au long de l'histoire de la vie religieuse. En étudiant les principales institutions cénobitiques depuis le IV^e^ siècle et les autres institutions de vie religieuse qui ont suivi pratiquement jusqu'au XIV^e^ siècle, nous nous sommes aperçus que la notion même de la personne humaine a dû s'affiner et se préciser au contact des institutions religieuses. C'est donc la *relation interactive personne-institution* qui a permis à l'homme de passer de l'état de l'individu centré sur lui-même et sur ses intérêts égoïstes, au statut d'une personne humaine ouverte à l'altérité. La structure fondamentale du cénobitisme : « *règle-communauté-autorité* » a permis à la personne humaine de se décentrer d'elle-même, en d'autres termes de se « *convertir* », par une pratique constante de la charité fraternelle ouvrant au salut, dans une dimension de vie personnelle et communautaire.

Du point de vue sociologique, le rapport *« personne-institution dans l'histoire de la vie religieuse »* présente un caractère fondateur. Par le jeu interne des institutions religieuses, la personne apprend à se recevoir des autres en tant que personne et sujet de droits et d'obligations. Les institutions cénobitiques concourent de fait à l'avènement de la personne de façon pédagogique. Elles se présentent comme moyen et comme chemin pour tendre vers la réalisation de l'idéal spirituel du salut de la personne humaine. Contrairement à l'isolement anachorétique des moines du désert et à la solitude des ermites, la personne menant une vie religieuse en communauté s'engage par le don radical d'elle-même au service charitable de sa communauté. L'observance d'une règle de vie et l'obéissance au supérieur sont alors des espaces de vérification de

---

[1168] Aline LIZOTTE, *La personne humaine*, Parole et Silence, 2007, p. 302.
[1169] Cf. Chapitre deuxième dans la première partie de notre thèse : *« saint Pacôme, fondateur du cénobitisme »*.

l'authenticité de son engagement à suivre le Christ de plus près pour parvenir avec ses frères ou ses sœurs au salut universel qui est un don de Dieu.

De l'étude des grandes institutions cénobitiques à travers la Règle de saint Pacôme, celle de saint Basile, de saint Augustin, de saint Césaire d'Arles, de saint Colomban, du Maître et de saint Benoît, nous avons découvert que le rapport *personne-institution* est d'une efficacité « *interactive* ». Il y a lieu ici de parler d'un rapport d'« *engendrement réciproque* » dans la mesure où ces institutions transforment et modifient la vie et la conduite des personnes qui y sont engagées, sans négliger l'influence tout aussi active que ces personnes exercent sur les institutions elles-mêmes. L'institution fait la personne et la personne crée l'institution. Une double relation qui s'observe à plusieurs niveaux dans l'histoire de la vie religieuse, tant en Orient qu'en Occident.

Le premier niveau est celui de la personne du législateur monastique qui engendre son institution par son génie personnel, en structurant une législation organique à caractère pérenne. L'analyse des premières Règles cénobitiques, la psychologie, le caractère ainsi que les convictions spirituelles du législateur nous ont paru déterminants pour la valeur objective d'une institution, son efficacité et sa longévité dans l'histoire de la vie religieuse. On peut parler ainsi des types de cénobitisme déterminés par le génie personnel et le caractère du législateur. Le *« cénobitisme transcendantal* » privilégie la relation du moine à l'autorité de l'abbé et à celle de la Règle. Il traduit la conception personnelle que le législateur se fait de l'institution cénobitique, nous renseigne sur son tempérament et la nature de la relation qu'il a pu tisser avec ses frères, et en conséquence, sa perception de la personne humaine. Parmi les témoins de ce type de cénobitisme, Pacôme, Colomban, et Césaire d'Arles se révèlent les plus importants. Le deuxième type de cénobitisme, qualifié de *« cénobitisme horizontal* », met l'accent sur la qualité des relations communautaires et du lien fraternel, faisant ainsi de l'autorité du supérieur un organe pastoral de service du lien fraternel de la charité. Augustin d'Hippone et Basile de Césarée apparaissent comme les modèles de ce genre de vie cénobitique. L'originalité de saint Benoît, le succès de son institution et la profonde influence qu'elle a exercé dans le développement des institutions de vie religieuse en Occident reposent sur un ajustement judicieux des deux tendances du cénobitisme, transcendante et horizontale, grâce à ce sens de la mesure, de l'équilibre et de la

discrétion qui marquent la personnalité de l'auteur et imprègnent en conséquence toute sa Règle[1170].

De ces deux modèles du cénobitisme, c'est le second, celui qui promeut davantage la dimension fraternelle et communautaire en mettant la figure de l'autorité à sa juste place au sein de l'institution, qui a donné ses meilleures preuves dans l'histoire des institutions religieuses, tant en Occident, avec la *« Regula Monachorum »* qu'en Orient, avec les Règles de saint Basile. Le cénobitisme à dimension horizontal et fraternel, qui est à rapprocher de la conception institutionnelle propre à saint Benoît, perçoit l'institution monastique avec une plus grande objectivité. Dans sa matérialité, aucune institution de vie religieuse n'est un absolu. L'institution cénobitique est une aide à caractère spirituel et de nature pédagogique pour amener la personne individuelle à réussir un idéal de vie spirituelle, en lien avec d'autres personnes engagées dans un même projet existentiel. La personne humaine est une fin en elle-même ; son rapport à l'institution religieuse dans toutes ses dimensions repose sur sa volonté libre et sur la capacité d'engagement de sa conscience individuelle par rapport à cette institution. Le rapport *personne-institution* n'atteint pleinement son objectif qu'en sollicitant la conscience de la personne en même temps qu'il l'informe par rapport à l'idéal spirituel poursuivi. C'est sur la base du consentement de la volonté qu'une règle cénobitique comme celle de saint Benoît peut se donner comme « *maîtresse* » de toutes les personnes qui y sont soumises, selon la volonté même du législateur.

De la qualité d'adhésion des personnes à l'institution religieuse dépendent son efficacité et sa viabilité dans le temps. Même bien conçue par le législateur, une institution de vie religieuse entre en décadence et va vers l'extinction dès lors qu'elle ne suscite plus une adhésion libre et un engagement généreux des personnes. Les causes des désaffections ou des crises institutionnelles peuvent être internes ou externes aux institutions, comme nous l'avons vu au long de notre analyse. Les crises qui ont affecté le rapport *personne-institution* au cours de la vie religieuse viennent à la fois du manque de ferveur spirituelle des religieux et religieuses à certaines époques, mais aussi des

[1170] Saint Benoît attire particulièrement l'attention de l'abbé sur cette exigence indispensable de la modération et de la discrétion en toute chose de sorte que les fervents et les forts puissent toujours faire des progrès et que les plus faibles ne se sentent jamais écrasés ou découragés. Si l'abbé doit toujours fustiger sans merci cet ennemi de l'âme qu'est l'oisiveté, il doit prendre la faiblesse des frères en considération en toute circonstance (cf. *Reg. M*, 48). Ce qui est bien en jeu ici, c'est le respect, le service et l'accompagnement des personnes vers une auto croissance.

habitudes sociopolitiques étrangères à l'institution cénobitique comme l'a été le système de la commende qui a étouffé l'élan des institutions cénobitiques depuis les temps carolingiens jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, pour ce qui concerne la France du moins.

L'histoire des institutions de vie religieuse en Occident tout particulièrement, est jalonnée de périodes de prospérité et de décadence. Déclins et réformes rythment le développement historique des institutions de vie religieuse. Les réformes les plus marquantes sont celles de Benoît d'Aniane au IX^e^ siècle[1171], de l'abbaye de Cluny en son âge d'or (X^e^-XI^e^ siècle)[1172] et de l'abbaye de Cîteaux (XII^e^ siècle)[1173]. Dans l'évolution historique que nous avons étudiée, la vie religieuse se distingue aussi par sa créativité et sa capacité de s'adapter aux situations sociales nouvelles. Les témoins de cette adaptabilité de la vie religieuse sont les ordres mendiants et canoniaux que nous avons croisés au cours de notre étude. Les réformes des institutions existantes tout comme la création de nouvelles traduit ce qu'il y a de meilleur et de plus noble dans le rapport *« personne-institution »* que nous avons examiné tout au long de notre étude. Faites le plus souvent par des personnes individuelles, rarement par un groupe constitué, les réformes et les fondations de nouvelles institutions de vie commune manifestent en fin de compte le succès du rapport « *personne-institution* ». Dans ces situations, l'élan impérieux qui porte la personne vers la perfection évangélique la rend aussi particulièrement apte à mettre au point une législation nouvelle ou une restauration de l'ancienne, parfaitement accordée à l'aspiration spirituelle de ses contemporains. Une institution cénobitique et religieuse reste opérante et vivante aussi longtemps que les personnes qui y sont engagées lui accordent estime et confiance, fondées sur leurs convictions de foi. En même temps, les aspirations des personnes individuelles, leur vision propre du monde et de la vie ou encore leurs besoins subjectifs constituent autant d'interpellations voire de défis vis-à-vis de l'institution. Sans perdre l'essence du charisme et de l'idéal spirituel, une institution religieuse doit rester à l'écoute des personnes pour être à même de stimuler et de structurer leur vie dans le sens de leur pleine croissance humaine et spirituelle. D'où l'importance de la dispense en toute

[1171] Cf. Chapitre quatrième de la première partie de notre thèse.
[1172] Cf. Chapitre premier de la deuxième partie de notre thèse.
[1173] *Ibid.*.

législation de vie religieuse[1174]. La prise en compte de la personne et de son bien doit tenir la législation ouverte, et au besoin la modifier.

Le deuxième niveau à prendre en considération dans le rapport *personne-institution* est celui de toute personne qui, dans le sillage d'une règle objective, s'engage avec son histoire personnelle, ses aspirations et ses attentes, voire ses lacunes, à mener une vie religieuse. Il s'agit d'une alliance interactive*« personne-institution* », ordonnée normalement au bien et au salut de la personne. Notre étude permet de distinguer trois tendances possibles dans la manière de se situer au sein d'une institution religieuse.

La première tendance peut être désignée par l'*« obéissance d'identification* » à l'institution. Il s'agit ici d'une remise totale de la subjectivité à la logique institutionnelle. La personne se contente d'appliquer le plus fidèlement possible toutes les closes et les dispositions de la règle de vie, exprimant par là sa fidélité à Dieu et à l'institution. Le risque dans ce type de rapport à l'institution est l'anéantissement presque total de la responsabilité personnelle et donc, de la liberté individuelle[1175].

La deuxième tendance peut être qualifiée *« d'adhésion de convenance* ». Ici, le rapport de la personne à l'institution est dénué de tout élan intérieur mobilisateur qui soit à la fois effectif et affectif. Le rapport « *personne-institution* »n'est alors tout au plus qu'une réponse malheureuse à la pression des convenances sociales et familiales trop prégnantes. La pression concerne le cas des vocations forcées. Ce sont les femmes qui en furent davantage les victimes au cours de l'histoire de la vie religieuse. Le rapport *« personne-institution »* occasionnée par les convenances sociales concerne aussi les abbés laïcs et commendataires. Leur rapport forcé et artificiel avec l'institution monastique était entièrement commandé par le goût et la jouissance des biens des abbayes. Dans ce cas de figure, la personne considère l'institution avec laquelle elle est

---

[1174] Nous renvoyons encore au traité de saint Bernard sur *Le précepte et la dispense*, *op. cit.*

[1175]La dynamique interne de la *« Règle du Maître* » semble, selon nous, favoriser ce type de rapport de la personne à l'institution cénobitique. La Règle du monastère, tout comme l'autorité de l'abbé se substituent ici à la conscience du moine. Celui-ci ne se pose plus la question du bien fondé de son engagement monastique et de son obéissance. L'essentiel c'est d'obéir à la Règle commune du monastère. Cette tendance n'est pas propre à la « *Règle du Maître* », elle est déjà perceptible dans le monachisme pacômien et surtout colombanien. Saint Benoît fait preuve d'une plus grande pédagogie spirituelle lorsqu'il laisse comprendre que le moine se soumet de plein gré à la Règle du monastère par crainte de l'enfer, par désir de la vie éternelle et surtout par la motion en lui d'un fervent amour de Dieu qui *« chasse la crainte initiale* ». Cet élan de l'amour permet finalement à la personne d'accéder à la vraie liberté et à un sens affiné de sa responsabilité individuelle dans son rapport à l'institution religieuse.

en lien comme une source de profit matériel ou encore comme une expression du prestige social. Avoir rang d'abbé ou d'abbesse offrait une reconnaissance sociale dans les pays encore marqués par un passé féodal. Mais un rapport *« personne-institution »*, dénaturé par les pressions et les convenances sociales pouvait se transformer complètement de façon positive à l'avantage de l'institution elle-même. Cela arrive lorsque la personne se laisse interpeller par les exigences spirituelles d'une conversion radicale. Nous avons les meilleurs exemples avec l'Abbé de Rancé, le réformateur de l'abbaye de la Trappe et Mère Angélique Arnaud, abbesse réformatrice de l'abbaye de Port Royal[1176].

La troisième tendance est celle d'une « *adhésion libre, responsable et généreuse à l'idéal religieux* ». Cette dernière possibilité du rapport *personne-institution*, de loin la meilleure survient quand la personne est pleinement convaincue d'être appelée par Dieu. Cette troisième tendance exprime l'engagement effectif de la personne à la suite du Christ, dans le dessein de vivre pleinement son Évangile. A ce niveau, le rapport *personne-institution* ouvre un itinéraire spirituel de conversion continue, permettant à la personne de grandir dans une communion plus intense au Christ et à son mystère pascal. En éduquant la personne humaine à l'altérité fraternelle et à l'altérité divine, l'institution amène ainsi la personne à se décentrer d'elle-même, à renoncer au *« moi égoïste et dominateur »* par une pratique de la charité et de l'humilité qui rendent disponible à la vie de Dieu et de son Royaume, autrement dit au salut. C'est bien le désir, la quête du salut de la personne qui est au fondement de l'éclosion et de l'épanouissement des institutions cénobitiques tout au long de l'histoire de la vie religieuse

Cette troisième manière de vivre le rapport à l'institution est la plus classique. Elle réalise avec bonheur l'idéal spirituel qui motive une personne, homme ou femme, à embrasser la vie religieuse. Depuis la naissance des institutions cénobitiques au IV^{e} siècle, des multitudes d'hommes et de femmes au long des siècles ont réussi à vivre avec fidélité le rapport *« personne-institution »*, contribuant par leur engagement à façonner le *modèle-type* de la sainteté chrétienne tant en Orient qu'en Occident. Nous partageons pleinement le point de vue de Thomas NOBLE et de Julia SMITH quand ils

[1176] Cf. Chapitre troisième dans la deuxième partie de la thèse.

affirment dans leur *Histoire du christianisme* : *« Pour la majorité des chrétiens aussi bien en Orient qu'en Occident, le saint était d'abord et avant tout un moine »*[1177].

Le rapport « *personne institution* » examiné au long de notre étude trouve son expression juridique dans la profession religieuse. Les trois vœux de religion, dans leur formulation actuelle, sont le fruit d'un long processus de maturation du sens de l'engagement dans l'histoire de la vie religieuse. Nous n'avons pas de trace de la profession religieuse avec émission des trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance dans les institutions cénobitiques des origines, telles que la Règle de saint Pacôme ou même celle de saint Basile, ce qui est mis en avant et qui est finalement le fondement de la vie religieuse, bien avant sa ramification en plusieurs charismes, c'est l'engagement de la personne dans un état de vie particulier, caractérisé par un effort de conversion radical à l'Évangile. Une vie qui implique le renoncement à soi-même, le dépouillement sur le plan matériel et spirituel, le sens du partage et une donation radicale de la personne à Dieu. D'abord orales, les formes d'engagement de la personne à l'institution religieuse ont évolué dans le temps. Elles varient d'une institution à l'autre, sur une base pourtant commune, celle de l'engagement de la personne humaine devant Dieu, compris dès le départ comme alliance de fidélité vis-à-vis de l'institution et des personnes qui la composent. La profession religieuse des *Conseils évangéliques*, sous la forme qui a prévalu dans l'Église catholique romaine, a l'avantage de souligner la dimension juridique du lien de la profession religieuse, sans négliger ses implications spirituelles et mystiques pour la personne. C'est par le moyen de la profession religieuse que l'Église a mieux cerné la nature exacte de la vie religieuse et mis en lumière la portée de l'engagement personnel contracté dans l'acte de la profession. L'état de vie consacrée dont relève la vie religieuse proprement dite est un don de Dieu à l'Église. La vie religieuse, dans la pluralité de ses formes, fait partie intégrante du mystère de l'Église, de sa sainteté et de sa mission dans les sociétés humaines[1178].

La mise en œuvre des *Conseils évangéliques* à travers les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance tout au long des siècles de vie monastique et de vie religieuse

---

[1177] « *For the majority of the faithful in both East and West, the saint was first and foremost the monk*», cf. Thomas NOBLE and Julia SMITH, *The Cambridge history of Christianity, op. cit*., p. 298. La traduction est de nous.

[1178] C'est le sens profond du c. 573, § 2 et du c. 574, § 1 du Code de 1983.

en général n'a jamais été une négation de la vie humaine en tant que don de Dieu. Les vœux de religion traduisent fondamentalement une vision idéale et noble de la personne humaine et de sa vocation à la vie divine. Les renoncements inhérents aux vœux de religion expriment l'offrande radicale de la personne à Dieu et son aspiration à un bien supérieur aux valeurs humaines concernées par la matière des vœux. C'est à cause du *Royaume des cieux* qu'une personne assume le vœu de chasteté comme le souligne le c.599 du *CIC.* Le vœu de pauvreté trouve sa signification dans l'imitation du Christ qui s'est fait volontairement pauvre pour nous, de riche qu'il était (c.600). Le vœu d'obéissance est assumé par le religieux et la religieuse en esprit de foi et d'amour à la suite du Christ, obéissant jusqu'à la mort (c.601). Les trois vœux constituent en réalité un chemin évangélique *« d'humanisation et de personnalisation* » dans la mesure où leur pratique permet à la personne humaine, homme ou femme, de retrouver avec l'aide de Dieu et par la pratique de la charité, la « *ressemblance divine »* perdue par le péché.

Au rôle essentiel des vœux, il convient d'associer le rôle non moins essentiel de la vie communautaire et fraternelle pour rendre compte de la réalité spirituelle et canonique de la vie religieuse. Nous pensons même que l'espace privilégié et incontournable où s'exprime efficacement le rapport *« personne-institution »*, est celui de la vie fraternelle vécue en communauté. La législation canonique actuelle, qui s'appuie elle-même sur l'enseignement du Magistère contemporain, souligne l'exigence de la vie fraternelle. Les caractéristiques essentielles de la vie fraternelle sont à la fois *l'unité* et la *charité.* Des attitudes par lesquelles la communauté s'ordonne en un espace vital d'entraide réciproque, de manière à permettre à chacun des ses membres de réaliser sa *« propre vocation au sein d'une même famille à orientation spirituelle* »[1179].

En décidant la suppression de la *profession monastique* et des *vœux de religion* en 1790, ainsi que la dissolution des communautés religieuses et des congrégations en 1792, la Révolution française a atteint l'institution de la vie religieuse dans ses

---

[1179] Cette indication du c. 602 nous paraît très précieuse pour notre propos. Une communauté fraternelle et évangélique n'est sûrement pas le lieu de dénivellation des subjectivités et des personnes au nom du charisme ou du projet commun. La communauté fraternelle est plutôt le lieu où la vocation personnelle, comprise comme attente de Dieu sur la personne, se vérifie et s'actualise dans l'harmonie avec le projet communautaire. Le rapport *personne-institution* est celui de la promotion des personnes et celles-ci à leur tour son appelées à vivre leur appartenance et leur rapport à l'institution comme un service de charité. Un tel rapport à la communauté ouvre la personne aux autres tout en l'enrichissant. C'est pourquoi, nous qualifions le rapport *personne-institution* d'interactif. Ce qui rejoint le qualificatif «*mutuo* » utilisé par le c. 602 du Code actuel.

fondements mêmes. De très nombreux moines et moniales, mais aussi les membres des congrégations et instituts de vie active, ont compris dès le départ l'extrême gravité de l'épreuve qui s'abattait sur leurs personnes, leurs institutions et leurs œuvres. La plupart d'entre eux ont réagi énergiquement à ce qu'on a qualifié de « *viol des consciences* » et de la liberté individuelle fondamentale, au nom même de la liberté comprise et promue par le gouvernement révolutionnaire de la fin du XVIII^{e} siècle français. La population des cloîtres, hommes et femmes eut beaucoup plus de mal à défendre ses droits que les membres des congrégations de vie apostolique qui pouvaient plus facilement justifier leur utilité sociale par la tenue des institutions éducatives ou hospitalières, même si cette dernière catégorie de personnes ne fut pas toujours épargnée par les lois antireligieuses. La tourmente qui emportait les institutions de vie religieuse en France pendant la Révolution fut une épreuve redoutable certes, mais qui permit de tester la vérité et la solidité du lien qui unit la personne à l'institution dans la vie religieuse.

Des communautés et des personnes payèrent de leur existence leur fidélité à l'état religieux et aux vœux. Leur engagement courageux, maintenu jusqu'au bout, en firent des martyrs reconnus par l'Église. Les plus connues sont les 16 Carmélites de Compiègne ainsi que les 32 religieuses martyres d'Orange. Mais l'héroïsme de tous ceux et celles qui voulurent rester fidèles à leur profession religieuse et qui ont souffert et péri dans l'ombre et l'anonymat n'est pas négligeable. L'histoire de la vie religieuse aurait pu s'arrêter avec la Révolution française, en France, tout au moins. Mais le cas de la France n'était pas unique ; d'autres États européens ont aussi développé au XVIII^{e} siècle une politique anti monastique tout aussi virulente que celle menée en France pendant la Révolution. Joseph II, Empereur d'Autriche, constitue un de ces exemples. La situation des monastères sous Joseph II est à elle seule un sujet trop vaste pour entrer dans le cadre de notre modeste analyse. Mais il nous plaît de souligner que dans tous ces pays où les institutions de vie religieuse, anciennes et plus récentes, ont souffert des lois discriminatoires et même d'une persécution ouverte, il y a eu un renouveau progressif, à la faveur des gouvernements et des systèmes politiques plus tolérants dès la fin du XIX^{e} siècle et tout au long de la première moitié du XX^{e} siècle.

Peu à peu, les institutions de vie religieuses, cénobitiques et autres, ont pu renaître de leurs cendres grâce à un concours de circonstances providentiel que nous nous contentons de signaler, sans pouvoir le développer. La vie religieuse a pu se reconstruire

au XIX^e^ siècle grâce à l'expansion économique liée à la Révolution industrielle et à la présence coloniale européenne dans de nouveaux territoires à travers le monde. Un tel contexte a aussi favorisé l'action missionnaire encouragée par le Saint siège. La remise au goût du jour de la piété populaire, avec notamment le culte du Sacré Cœur contribue au regain de la ferveur spirituelle dans l'Église, nonobstant la montée continuelle de la déchristianisation et de l'indifférence religieuse dans la société. Le XIX^e^ siècle voit naître de nombreuses nouvelles congrégations masculines et féminines. Plusieurs d'entre elles sont dédiées au Sacré Cœur[1180]. D'autres sont expressément créées pour le monde des missions ; ainsi la Congrégation des Prêtres du Saint Esprit ou Spiritains qui se consacre dès ses débuts à « *l'éducation des Noirs des anciennes colonies*». Celle des Sœurs de saint Joseph de Cluny, fondée par Mère Anne-Marie JAVOUHEY (1779-1851) et qui a grandement contribué à l'émancipation des esclaves dans la Guyane française, en se situant elle aussi dans la même perspective missionnaire.

Sur le plan du renouveau de la vie monastique au cours de cette période, la figure emblématique, à la fois contestée et admirée de ses contemporains, c'est sans doute celle de Dom Augustin de LESTRANGES. Fondateur charismatique de l'Abbaye de la Valsainte à Fribourg, de LESTRANGES dirigea sa communauté d'une main de fer, au moyen d'une observance beaucoup plus stricte que celle de la Trappe rancéenne. En effet, il était convaincu que le moine et la moniale avaient aussi mission de réparation, par la mortification, le renoncement et la pénitence, de tous les excès commis par la Révolution. Il conduisit ses troupes monastiques dans une longue et fatigante pérégrination à travers toute l'Europe pour les soustraire aux menaces et vexations des lois hostiles à la vie monastique[1181].

Ces quelques exemples de reprise, après le « *séisme* » que constitua la Révolution par rapport à la vie religieuse, suffisent pour mettre en valeur la spécificité du lien qui lie la personne à l'institution. Le rapport « *personne-institution* » se révèle fiable, solide et quasi indestructible tout au long de l'histoire des institutions et de leur

---

[1180] On peut citer tout particulièrement la Congrégation des Prêtres du Sacré fondée par Michel GARICOÏTS (1797-1863), les Missionnaires du Sacré Cœur d'Issoudun et les Filles de Notre Dame du Sacré Cœur, œuvre de Jules CHEVALIER (1824-1907), les Prêtres du Sacré Cœur de Saint-Quentin fondés par le chanoine français Léon DEHON (1843-1925).

[1181] « *L'odyssée cistercienne* » de Dom de LESTRANGES et de ses moines et moniales est très bien relatée par Marie de la Trinité KERVINGANT dans son livre *Des moniales face à la Révolution française, aux origines des cisterciennes trappistines* , Paris, Beauchesne, 1989.

développement. Ce rapport peut toujours se renouveler tout en s'adaptant aux circonstances historiques quelles qu'en soient leur nature. Pourtant, nous devons reconnaître que le rapport *« personne-institution »* est, dans une certaine mesure, le reflet des rapports humains au sein des sociétés où évoluent ces institutions de vie religieuse. Nous avons voulu montrer au cours de cette étude que la vie religieuse est une réalité incarnée qui est mise en œuvre au cours de l'histoire par des êtres de chair et de sang, marqués par leur finitude et leur conditionnement culturel, voire idéologique. La vie religieuse n'est pas exempte de la violence humaine, qui constitue le substrat des sociétés à toutes les époques. La violence peut affleurer au niveau du rapport *« personne-institution »* par le double phénomène du *« bouc émissaire »* et du « *mimétisme* » fort bien décrit par René GIRARD dans ses ouvrages[1182]. La *fonction d'imitation* est pourtant une des attitudes fondamentales dans le rapport de la personne à l'institution religieuse.

L'imitation de la personne du Christ, qui est au fondement des institutions de vie religieuse, s'exprime concrètement par l'imitation de ces personnes qui, au sein des institutions cénobitiques, ont réussi à incarner pour elles-mêmes les vertus spirituelles de l'idéal religieux. Ces témoins sont des « *modèles »* que la tradition monastique ancienne, anachorétique surtout, nomme « *anciens* ». L'exemple de leur vie devient normatif pour ceux qui aspirent à l'idéal spirituel proposé par l'institution monastique, nous avons relevé cet élément dans la vie de saint Antoine. L'imitation bien conçue assure une fonction éducative dans le rapport « *personne-institution* » :

> *« L'éducation a d'abord comme finalité d'aider chaque personne à développer sa propre humanité, corps et esprit, lui permettant ainsi de réaliser sa nature d'être conscient et libre, c'est-à-dire, d'être rationnel »*[1183].

Si le désir d'imitation perd de vue la figure du Christ et sa place centrale dans l'institution de vie religieuse, il se transforme en lutte d'influence, en concurrence et en « *rivalité mimétique »*. Autant de « *courts-circuits* » relationnels qui font du rapport « *personne-institution* » non plus un espace de promotion des personnes, mais une menace pour leur épanouissement et pour leur vie. À ce moment là, la recherche d'efficacité et d'excellence, ou tout simplement l'ambition, fait reculer cette attention

---

[1182] Nous pensons plus particulièrement à : *Les choses cachées depuis la fondation du monde.* ; *La route antique des hommes pervers*, Paris, Grasset 1985 et: *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, DDB, 2001.
[1183] Eric de RUS, *Intériorité de la personne et éducation chez Edith STEIN*, Paris, Cerf, 2006, p. 150.

spécifique envers le faible et le pauvre qui constitue la qualité et la force morale des institutions religieuses au cours de leur histoire. Ces déviations que nous venons d'évoquer demeurent plutôt des exceptions. Ce qui prédomine dans l'histoire des institutions de vie cénobitique et consacrée en général, c'est leur solide enracinement dans la Parole de Dieu et leur référence fondamentale à la personne de Jésus-Christ, Idéal de la personne humaine et raison d'être des institutions. Le rapport *personne-institution* s'est constamment nourri de cette référence au Christ. Celle-ci se révèle garante son efficacité et de sa permanence au travers de certains aléas de l'histoire que nous avons soulignés au cours de notre étude.

Le rapport *personne-institution* dans la vie religieuse a encore quelque chose à dire et à apporter aujourd'hui aux sociétés postmodernes d'Occident ainsi qu'aux cultures non européennes d'Asie ou d'Afrique, moyennant de nouvelles recherches qui excèdent le cadre de notre réflexion dont nous reconnaissons par ailleurs les limites. La question du rapport *personne-institution* mérite d'être aussi étudiée en prenant en compte la nouvelle religiosité qui caractérise désormais le contexte spirituel de l'Europe aujourd'hui, mais qui de plus en plus touche les autres continents. Le monde spirituel de la modernité est fondamentalement pluriel, dominé par des croyances toutes relatives sur fond d'indifférence non agressive le plus souvent. La note dominante de cette nouvelle religiosité est la recherche du bien-être physique et spirituel de l'individu, mais autant que possible, en retrait délibéré des formes institutionnelles et traditionnelles de la vie religieuse. Le rapport *personne-institution*, tel que nous venons de l'étudier dans l'histoire de la vie religieuse n'a-t-il pas à puiser dans son propre fond pour retrouver cette capacité de recréation qui permet un dialogue avec la soif du spirituel présente chez les hommes et les femmes de notre époque ? Il s'agirait alors de leur faire découvrir ce que nous croyons avoir découvert nous-même au cours de notre étude : « *Le rapport personne-institution* »est *interactif et fécond*, il est *le creuset d'une authentique humanisation*. L'institution crée la personne humaine en sa conscience d'autonomie, de responsabilité et d'engagement. La personne crée l'institution en retour en lui conférant sens et légitimité pour le bien ultime de l'individu et celui de la communauté dont il est membre. Par sa nature, l'institution a une dimension communautaire et sociale. Elle est au service de l'avènement de la personne humaine en tant que sujet du salut chrétien. Ainsi, l'institution rend possible une rencontre

libératrice de vie entre la subjectivité et l'altérité. En effet, la rencontre de soi avec la différence nourrit et confirme l'identité[1184].

Le but de la présente étude était de montrer le rôle que les institutions de vie religieuse ont joué au fil de l'histoire, dans le développement de la notion chrétienne de la « *personne humaine* » et de souligner le rapport *interactif et fertile* entre « *personne* » et « *institution de vie religieuse* ».Nous pensons que la personne humaine se construit toujours à travers des institutions, grâce à son aptitude à entrer en relation avec d'autres et à assumer une loi commune. La personne se reçoit de la communauté et la communauté tire son sens et sa légitimité de la personne en sa capacité d'engagement et de don. La conscience que nous avons aujourd'hui de la personne humaine comme « *être-en-relation* » s'enracine en grande partie dans ce binôme « *personne-institution* »déjà perceptible dans les Règles cénobitiques les plus anciennes. Nous ne pouvons que faire nôtre le point de vue d'Édith STEIN repris par Éric de RUS dans son ouvrage[1185] :

> *« Non seulement la prise en compte de la perspective de l'autre enrichit ma vision du monde, mais également celle que j'ai de moi-même en me permettant de m'appréhender avec davantage de justesse, selon l'exigence d'objectivité qui définit l'orientation phénoménologique. Cela signifie que je me construis dans la relation, parce que ma conscience n'est pas en clôture sur elle-même, mais existe comme une visée, comme ouverture à l'autre, comme projet* ».

[1184] Cf. Elena LASIDA, *le goût de l'autre, op. cit*., Albin Michel, 2011, p. 198.
[1185] Eric de RUS, *Intériorité de la personne et éducation chez Édith STEIN*, *op. cit.,* , p.160.

BIBLIOGRAPHIE

1. SOURCES

1/a : sources principales

1/a/a : bible et règles

Bible de Jérusalem, Cerf, Paris, 1998.
Psautier, Version œcuménique, Cerf, Paris, *1995.*
BASILE DE CESAREE, *Règles morales et portrait du chrétien, Traduction et présentation par* LEBE LEON, Abbaye de Maredsous, 1969.
GUIGUES I^ER^, *Les Coutumes de Chartreuse*, Paris, Cerf, (*SC*, n° 313), 2001, 342 p.
Idem, Méditations, Paris, Cerf, (SC, n° 308), 2001, 386 p.
LAPIERRE JEAN, *Règles des moines*, *Pacôme, Augustin, Benoît, François d'Assise, le Carmel*, Paris, Seuil, 1982.
GUIGUES II LE CHARTREUX, *Lettre sur la vie contemplative*, (L'échelle des moines), *Douze méditations*, Paris, Cerf, (SC, n°163), 2001, 217 p.
LASSUS Louis Albert, *Saint Pierre Damien et Bruno de Querfurt*, Textes primitifs camaldules, Namur, les Editions du Soleil Levant, 1962, 230 p.
MIGNE, *Règle de saint Césaire d'Arles pour les vierges*, Patrologia Latina LXVII, 1107-1120. Commentaire et introduction Adalbert de Vogüé, Paris, Cerf, (*SC* n° 345), 1988.
MARIE-ANCILLA, *La Règle de saint Augustin*, Paris, Cerf, (*Initiation aux Pères de l'Église)*, 1996.
Règle de saint Benoît, traduction nouvelle de Lucien REGAULT pour le 15^ème^ centenaire, Éd. de Solesmes, 1980, 128 p.
Règle de saint Benoît, Introduction et notes par Dom SCHMITZ Philibert, Duculot et Gembloux, 1971, Nouvelle Édition par l'Abbaye de Valognes en 1987.

Règle du « Maître », *Concordance verbale du texte critique, conforme à l'orthographe du manuscrit*, *Patrologie latine 12205* par Jean-Marie CLEMENT (*et alii*), Paris, Cerf, (*SC*, n° 107), 1965.
Règle de saint Benoît, Instrument pour l'étude de la tradition manuscrite par Jean NEUFVILLE, Paris, Cerf, (*SC*, n° 183), 1972.
Règles monastiques au féminin, traduction, introduction et notes par Sœur Lazare DE SEILHAC, Abbaye de Bellefontaine, (*Coll.Vie monastique*, n° 33), 1996.
Règlements de Notre-Dame de la Trappe, par Mr. L'Abbé de RANCE, mis en ordre et augmentés des Usages particuliers de la Valsainte du Canton de Fribourg en Suisse, t.1-2, Béat-Louis Piller, t. 1, 1794, 454 p et t. 2.
Vies de saint Pachôme selon la tradition copte, traduite du copte par Armand VEILLEUX, Abbaye de Bellefontaine, (*coll. Spiritualité orientale, n° 38),* 1984.
Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs, traduction par LEFORT Louis-Théophile, Louvain, Publications universitaires, 1943.
Vie latine de saint Pachôme, traduite du grec par Denys le petit, texte présenté par H. van CRANENBURGH, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1969.
VOGÜE, Adalbert de, *Colomban*, *Règles et pénitentiels monastiques,* Introduction, Abbaye de Bellefontaine, 1989.
Règles des saints Pères, introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de VOGÜE, Paris, Cerf, (*SC*, n° 297), t. 1, 1982.
Règles des saints Pères, introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de VOGÜE, Paris, Cerf, (*SC*, n° 298), t. 2, 1982.
Règle du Maître, introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de VOGÜE, Paris, Cerf, (*SC*, n° 105), t.1, 1964.
Règle du Maître, introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de VOGÜE, Paris, Cerf, (*SC*, n° 106), t. 2, 1964.
Règle de saint Benoît, introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de VOGÜE, Paris, Cerf, (*SC*, n° 181), t.1, 1972.
Règle de saint Benoît, introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de VOGÜE, Paris, Cerf, (*SC*, n° 182), t. 2, 1972.
Règle de saint Benoît, Commentaire historique et critique, introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de VOGÜE, Paris, Cerf, (*SC*, n° 184), t. 4, 1971.

Règle de saint Benoît, Commentaire historique et critique, introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de VOGÜE, Paris, Cerf, (*SC*, n° 185), t. 5, 1971.
Règle de saint Benoît, Commentaire historique et critique, introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de VOGÜE, Paris, Cerf, (*SC*, n° 186), 1971.
VOGÜE, Adalbert de, « La conversion du désir *», in Coll. Cist*., 56, 1994, P.134-138.

1/a/b : Œuvres de saint Bernard de Clairvaux

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Éloge de la Nouvelle chevalerie, Vie de saint Malachie,* Paris, Cerf, (*SC,* n° 367), 1990, 486 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'amour de Dieu, La grâce et le libre arbitre,* introductions, traductions, notes et index par Françoise CAILLEROT, Jean CHRISTOPHE, Marie-Imelda HUILE et Paul VERDEYEN, Paris, Cerf, (*SC,* n° 393), 1993, 389 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons divers,* Introduction et notes par Françoise CALLEROT ; traduction par Pierre-Yves EMERY, Paris, Cerf, (*SC,* n° 496), t. I, 2006, 431 p.
Bernard de Clairvaux, *Sermons divers,* Introduction et notes par Françoise CALLEROT ; traduction par Pierre -Yves EMERY, Paris, Cerf, (*SC,* n° 518), T. II, 2007, 476 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Office de saint Victor, Prologue à l'Antiphonaire, Lettre 398,* introduction par Claire MAITRE, traduction par Esther LENAERTS-LACHAPELLE (*et alii),* Paris, Cerf, (*SC,* n° 527), 2009, 310 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Le Précepte et la dispense, la* conversion, introduction, traduction et notes par Françoise CALLEROT, Jürgen MIETHKE et Christiane JAQUINAUD, Paris, Cerf, (*SC*, n° 457), 2000, 466 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons variés,* introduction et notes par Françoise CALLEROT, traduction par Pierre -Yves EMERY, Paris, Cerf, (*SC,* n° 526), 2010, 297 p.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons divers*, traduction par Pierre-Yves EMERY, notes par Françoise CAILLEROT, Paris, Cerf, (*SC,* n° 545), 2012, 467 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons pour l'Année,* Introduction par Marielle LAMY, traduction par Marie-Imelda HUILLE, Paris, Cerf, (*SC,* n° 480), t. I. 1, 2004, 335 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons pour l'année*, introduction par Marielle LAMY, traduction par Marie-Imelda HUILLE, Paris, Cerf, (*SC*, n° 481), t. 1. 2, 2004, 321 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon sur le Cantique des Cantiques,* introduction, traduction et notes par Paul VERDEYEN et Raffaele FASSETA, Paris, T. I., Cerf, (*SC,* n° 414), 1996, 366 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique des Cantiques,* t. 2, introduction, traduction et notes par Paul VERDEYEN et Raffaele FASSETA, Paris, Cerf, *(SC,* n° 431*),* 1998.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, introduction, traduction et notes par Paul VERDEYEN et Raffaele FASSETA, Paris, Cerf, (*SC*, n° 452), t. 3, 2003, 407 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique des Cantiques,* introduction, traduction et notes par Paul VERDEYEN et Raffaele FASSETA, Paris, Cerf, *(SC,* n° 472), t. 4, 2003, 451 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique des Cantiques,* introduction et notes par Paul VERDEYEN ; traduction par Raffaele FASSETA, Paris, Cerf (n° 511), t. 5, 2007, 532 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Traité de l'amour de Dieu,* traduction par Albert BEGUIN, Paris, Seuil, 1953.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettres,* introduction et notes par Monique DUCHET-SUCHAUX, traduction par Henri ROCHAIS, Paris, Cerf, (*SC*, n° 425), t. 1, 1997, 391 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettres*, introduction, traduction et notes par Monique et Gaston DUCHET-SUCHAUX, Paris, Cerf, (SC, n° 556), 2012, 471 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettres,* introduction et notes par Monique DUCHET-SUCHAUX*,* traduction par Henri ROCHAIS, Paris, Cerf, (*SC*, n° 458), t. 2, 2001, 532 p.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *De la Considération,* texte présenté par Pierre DALLOZ, Paris, Cerf, 1986.

DAVY Marie-Madeleine, *Bernard de Clairvaux (1090 – 1153)*, Paris, Éd. Félin, 1990.

1/a/c : textes normatifs

Constitutions de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance, Les Documents contemporains de Cîteaux, Rome, 1997.
Constitutions Générales, Règle et Statuts Généraux de l'Ordre des Frères Mineurs, Rome, Éditions Franciscaines, 1987.
Constitutions du Monastère de Port Royal du Saint- Sacrement présentées par Véronique ALEMANY, Nolin, 2004, 191 p.
Dans la tradition basilienne. Les Constitutions ascétiques, l'Admonition à un fils spirituel par Jean-Marie BAGUENARD, Abbaye de Bellefontaine, (*Coll. Spiritualité orientale,* n° 58)*,* 1994.
CONRAD D'EBERBACH, *Grand Exorde de Cîteaux ou Récit des débuts de l'Ordre cistercien.* Edition française moderne, Brepols/Cîteaux, *Commentarii Cistercienses*, 1998.
KOZMAN François, *Textes législatifs touchant le cénobitisme égyptien*, Citta del Vaticano*,* Typographie polyglotte vaticane, 1935.
RANCE (de), Dom Armand-Jean le Bouthillier, *Règlement de la Trappe,* Paris, Jules Le Clere et Cie, 1878, 569 p.

1/a/d : textes du magistère

Conciles œcuméniques, *l'Histoire,* t. I, avec la collaboration de Giuseppe ALBERIGO *(et alii*), Traduction par Jacques MIGNON, Paris, Cerf, 1994.
Conciles œcuméniques, *Les Décrets*, *Nicée I à Latran V*, t. II-1, Texte original par Giuseppe ALBERIGO (*et alii*), A. DUVAL, B. LAURET (*et alii)*. (dir), Paris, Cerf, 1994.
Concile œcuméniques, *Constitutions, Décrets, Trente à Vatican II,* t. II-2, Texte original par Giuseppe ALBERIGO *(et alii*), A. DUVAL, B. LAURET *(et alii),* (dir), Paris, Cerf, 1994.
Canons des Conciles mérovingiens (VI^e^-VII^e^ siècles), Introduction, traduction et notes par Jean GAUDEMET et Brigitte BASDEVANT, Paris, Cerf, (*SC, n°353*), 1989, 345 p.

« Congregavit nos », sur la vie fraternelle en communauté, par Franc Cardinal RODE, Gianfranco A. GARDIN, Congrégation pour les instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique, *in Documentation Catholique*, n° 2405 du 6 juillet 2008, p.630-651.
« Faciem tuam Domine, requiram » par Eduardo MARTINEZ SOMALO, Javier ERRAZURIZ OSSA, Congrégation pour les instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique, *in Documentation Catholique*, n° 2093 du 1er mai 1994, p. 411-434.
Exhortation apostolique post synodale *Ecclesia in Africa* de Jean Paul II, sur le Premier Synode Spécial pour l'Afrique, Mediaspaul, 1996.
Exhortation apostolique post synodale *Vita consecrata* de Jean Paul II *sur la vie religieuse*, Traduction française, Paris, Pierre TEQUI, 1996, 158 p.
Exhortation apostolique post synodale *Africae Munus* de Benoît *XVI sur le Deuxième Synode Spécial pour l'Afrique, in Documentation Catholique,* n° 2482du 15 janvier 1012.
Pape François, *La joie de l'Évangile*, Exhortation apostolique, Fleurus, 2012, 245 p.
Verbi sponsa, Instruction de la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique sur *la vie contemplative et la clôture des moniales*, Traduction française, Pierre Téqui, 1999, 62 p.
Jean Paul II, *Homme et femme, il les créa*, *Une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 2010, 694 p.

1/b : sources secondaires :

1/b/a : textes patristiques

Apophtegmes des Pères, Collection systématique, chapitres I-IX. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean-Claude GUY, Paris, Cerf 1993, 1049 p.
ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie de Saint Antoine,* Introduction, traduction et texte critique par G.J.M. BARTELINK, Paris, Cerf, (*SC*, n° 400), 1994.
AUGUSTIN (saint), *De Trinitate*, *texte et traduction bénédictine*, Paris, DDB, 1955.

AUGUSTIN (saint), *Confessions*, traduction d'Arnauld d'ANDILLY, Gallimard, 1993, 599 p.
AUGUSTIN (saint), *Le bien du mariage – La virginité consacrée*, *Textes présentés* par Gustave COMBES et Jules SAINT MARTIN, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992.
BASILE DE CESAREE, *Traité sur le Saint-Esprit*, traduction, texte et notes par Benoit PRUCHES, Paris, Cerf, 1968, 562 p.
BASILE DE CESAREE, *Contre Eunome, Introduction et notes* par Bernard SESBOÜE, 2 vol. Paris, Cerf, (*SC,* n°299 et 305), 1982-1983.
CASSIEN JEAN*, Les Conférences* t.1, nouvelle édition, traduction et notes par Eugène PICHERY. Paris, Cerf, 2008.
CASSIEN JEAN, *Les Conférences* t.II, traduction et notes par Eugène PICHERY, Paris, Cerf, (*SC*, n° 54),1958, 284 p.
CASSIEN JEAN, *Les Conférences* t.III, traduction et notes par Eugène PICHERY, Paris, Cerf, (*SC*, n° 64), 1959, 246 p.
CESAIRE D'ARLES, *Œuvres monastiques.* Introduction, texte critique et traduction par Joël COURREAU et Adalbert DE VOGÜE, Paris, Cerf, (*SC,* n°398), 1994.
CESAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, Paris, Cerf, (*SC*, n° 175, 243&330), t.1, 1971, t. 2, 1978, t. 3, 1986.
CYPRIEN DE CARTHAGE, *La jalousie et l'envie,* Introduction, texte critique, traduction, notes et index par POIRIER Michel, Paris, Cerf 2008, 148 p.
DOUCELINE (sœur), *Saint Augustin, Aime et dis-le par ta vie*, Paris, Centurion (*Fontaine vive*), 1977.
DOUCELINE (sœur), *Saint Augustin, Ces frères que tu m'as donnés, Lettres*, Paris, Centurion, (Fontaine vive), 1983.
EVAGRE LE PONTIQUE, *Le gnostique* ou *A celui qui est devenu digne de la science,* traduction intégrale et présentation par Antoine GUILLEMONT et Claire GUILLEMONT, Paris, Cerf, (*SC*, n° 356), 1989.
EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique* ou *Le moine*, introduction par Antoine
GUILLAUMONT et Claire GUILLAUMONT, Paris, Cerf, (*SC*, n°170-171) t .1-2, 1971.
GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, texte présenté par Lucien REGNAULT, Paris, TEQUI, 1978, 439 p.

GREGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale*, introduction et notes par Bruno JUDIC, texte critique par Floribert ROMMEL et traduction par Charles MOREL, Paris, Cerf, (*SC,* n° 381), t. 1, 1992.

GREGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale,* Introduction et notes par Bruno JUDIC, texte critique par Floribert ROMMEL et traduction par Charles MOREL, Paris, Cerf, (*SC,* n° 382*),* t.2, 1992.

HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, texte critique par SMULDERS Pieter, traduction par Georges-Matthieu de DURAND (*et alii*), Paris, Cerf, 1999.

HILAIRES D'ARLES, *Vie de saint Honorat*, introduction, texte critique, traduction et notes par Marie-Denise VALENTIN, Paris, Cerf, (*SC*, n° 235), 1977.

IGNACE D'ANTIOCHE*, Lettres*, traduction Pierre-Thomas CAMELOT, Paris, Cerf, (*SC*, n°10 bis), 1998, 250 p.

BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance*, introduction et texte critique par François NEYT et Paula de ANGELIS-NOAH, traduction de L. REGAULT, Paris, Cerf, (*SC*, n° 426 et 427), 1987 et 1998.

BASILE DE CESAREE, *Sur le baptême*, introduction et annotation par Jeanne DUCATILLON, Paris, Cerf, (*SC*, n° 357), 1989, 321 p.

GREGOIRE DE NYSSE*, Contre Eunome*, introduction, traduction et notes par Raymond WINLING, Paris, Cerf, (*SC,* n° 521), 2008, 225 p.

HILAIRE et CESAIRE D'ARLES, *La Gaule Chrétienne,* introduction par Jean-Clair GIRAUD, traduction par Claire LAVANT et Jean-Clair GIRAUD, Paris, Migne (*Les Pères dans la foi*), 1997, 185 p.

JEROME, *Trois vies de moines,* texte critique par Edgardo MORALES, traduction par Pierre LECLERC, Paris, Cerf, (*SC*, n°508), 2007, 337 p.

JEROME, *La lettre 22 à Eustochium*, traduction par Yves-Marie DUVAL et Patrick LAURENCE, Abbaye de Bellefontaine, (*Coll. Vie monastique*), 2011, 374 p.

SULPICE SEVERE, *Vie de saint Martin,* introduction, texte et traduction par Jacques FONTAINE, Paris, Cerf, (*SC*, n° 133), t.1, 1967, 345 p ; t.2, (*SC*, n°134), 1968, 549 p; t.3, (*SC*, n° 135), 1969, 529 p.

TERTULLIEN, *La toilette des femmes*, traduction de Marie TURCAN, Paris, Cerf, (SC, n°173), 1975, 194 p.

1/b/c : textes contemporains

GIRE Pierre, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode,* Paris, Cerf, (*Patrimoines Christianisme*), 2006, 420 p.
GISEL Pierre, *le corps, lieu de ce qui nous arrive, Approches anthropologiques, Philosophiques et théologiques*, Genève, Labor et Fides, 2008, 317 p
DURRWEL François Xavier, *l'Esprit Saint de Dieu*, Paris, Cerf, 1983, 180 p.
MERTON Thomas, *Le retour au silence*, DDB, 1975, *traduit de l'américain* par Marie TADIE, 234 p.

1/b/d : auteurs spirituels (utilisés ponctuellement)

AELRED DE RIEVAULX, *L'amitié spirituelle*, Bruges, présentation par Charles BEYAERT, 1948, 208 p.
ARDON, *Vie de saint Benoît d'Aniane,* introduction et notes par Pierre de BONNERUE, traduction F. BAUMES, Abbaye de Bellefontaine (*Coll. Vie monastique*), 2001, 128 p.
Vie des Pères du Jura, introduction, texte critique, lexique, traduction et notes par François MARTINE, Paris, Cerf, (*SC,* n° 142), 1968.
Lettres des premiers chartreux, tome II, Les moines de Portes, Bernard, Jean, Etienne, introduction, texte critique et traduction par un chartreux, (*SC* n° 274), Paris, Cerf, 1980, 240 p.
RABELAIS, *Œuvres complètes,* édition établie par Mireille HUCHON, Paris, Gallimard, 1994, 1801 p.
RABELAIS, *L'Abbaye de Thélème,* publiée par Raoul MORÇAY, Genève, Librairie E. Droz, 1949, 38 p.
RABELAIS, *Gargantua Pantagruel,* édition en français moderne, établie et présentée par Claude PINGANAUD, Arléa, 1999, 338 p.
PORETE MARGUERITE, *Miroir des âmes simples et anéanties*, introduction, traduction et notes par Max-Huot DE LONGCHAMP, Paris, Albin Michel, 1984, 271 p.

RUUSBROEC JAN VAN, *Écrits* I, *La pierre brillante, Les sept clôtures, Les Livres des Éclaircissements,* introduction par Paul VERDEYEN, présentation et traduction par Dom André LOUF, Abbaye de Bellefontaine, (*Spiritualité Occidentale*), 1990, 286 p.
RUUSBROEC JAN VAN, Écrits III, *Le Royaume des amants, Le Miroir de la Béatitude éternelle,* Présentation et traduction par Dom André LOUF, Abbaye de Bellefontaine, (*Spiritualité Occidentale*), 1997, 288 p.
RUUSBROEC JAN VAN, *Écrits* IV, *Les douze béguines, Les quatre tentations, La foi chrétienne, Les Lettres,* présentation et traduction par Dom André LOUF, Abbaye de Bellefontaine, (*Spiritualité Occidentale*), 1999, 398 p.
Sentences des Pères du désert. Série des anonymes. Traduction et présentation par Dom Lucien REGNAULT, Solesmes – Bellefontaine 2005, 367 p.
THERESE D'AVILA, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, (*Coll. Œuvres de Thérèse d'avila*), t. 1, 1995, 1352 p.
THERESE D'AVILA, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, (*Coll. Œuvres de Thérèse d'Avila*), t. 2, 2012, 1096 p.
JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, présentation par Dominique POIROT, Paris, Cerf, (*Coll. Œuvres de Jean de la Croix*), 2010, 1872 p.

1/b/e : textes normatifs (utilisés ponctuellement)

Compte rendu des séances du Chapitre Spécial (O.C.S.O.), Rome, du 11 au 29 mars 1969, Abbaye de Westmalle, 1969, 341 p.
Compte rendu du Chapitre Général Spécial (O.C.S.O.), Rome, 1971. 440 p.
Compte rendu des séances des Chapitres Généraux (O.C.S.O.) des Abbés et des Abbesses, Lourdes, du 21 octobre au 10 novembre 1999, 344 p.
Compte rendu des séances des Chapitres Généraux (O.C.S.O.) des Abbés et des Abbesses, Rome, du 4 au 24 septembre 2002, 345 p.
De historia Lausiaca quaenam sit hujus ad monachorum Aegyptiorum historiam scribendam utilitas par AMELINEAU Émile, Paris, 1887.
LEBE Léon, *Règles monastiques*, Abbaye de Maredsous, 1969.

BHORGI Marco et MEYER Patrice, *Société civile et indivisibilité des droits de l'homme, Actes du 9e colloque interdisciplinaire sur les droits de l'homme, du 12 au 14 novembre*, Fribourg, 1998.

2. BIBLIOGRAPHIE

2/a : ouvrages généraux et dictionnaires

Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, Paul Robert, 1970.
Directoire canonique, Vie consacrée et Sociétés de vie apostolique, édité par le Comité des religieux de France, Cerf*, Paris 1986.*
Dictionnaire de droit canonique, sous la direction de R. NAZ, t. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1957.
Petit dictionnaire de droit canonique, Jean WERCKMEISTER, Paris, Cerf, 1993.
Dictionnaire critique de théologie, sous la direction de Jean-Yves LACOSTE, PUF, 1998.
Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien, t. 2, Paris, Cerf, 2006.
Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire, fondé par M. VILLER, F. CAVALLERA, J. de GUIBERT, continué par A. RAYEZ (*et alii*), Paris, Beauchesne, t. 12, 1984 et t. 16, Paris, Beauchesne, 1994.
Dictionnaire historique des Ordres religieux, par Agnès GERHARDS*,* Paris, Fayard 1994.
Dictionnaire de Théologie catholique, t. 15, A. VACANT et E. MANGENOT, Paris, Letouzey et Ané, 1950.
Dictionnaire historique de la papauté, Philippe LEVILLAIN, Paris, Fayard, 1994.
Dictionnaire Sainte Thérèse d'Avila, Son temps, sa vie, son œuvre et la spiritualité carmélitaine, sous la direction de Tomas ALVAREZ, Paris, Cerf, 2008.
Grand dictionnaire de la philosophie, sous la direction de Michel BLAY, Larousse – CNRS Edition, 2005.

Vocabulaire des philosophes, ouvrage coordonné par Jean-Pierre ZARADER, Paris, Ellipses, 2008.
ADALBERT DE VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, 11 tomes, Paris, Cerf, (*Patrimoines Christianisme*), 1996-2008.
ADALBERT DE VOGÜE, *De Saint Pacôme à Saint Jean Cassien, Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts,* Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1996.
ADALBERT DE VOGÜE, *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2000.
ADALBERT DE VOGÜE, *Le monachisme en occident avant saint Benoît*, Abbaye de Bellefontaine, (*Coll. Spiritualité monastique*, n° 35), 1998.
ARNOLD Simon Pierre, *Au risque de Jésus Christ, Une relecture des vœux,* Lessius, 2007, 144 p.
Atlas des Religions, *Encyclopaedia Universalis, 2000.*
BALLARD Michel, *Le Moyen-Âge en Occident*, Hachette, 2011, 368 p.
BOULNOIS Marie-Odile, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, Paris, Études Augustiennes, (*série Antiquité 143*), 1994, 681 p.
BORELLA Jean, *Lumière de la théologie mystique*, L'Âge d'Homme, 2002, 185 p.
BOYER Chrystian et ROCHAIS Gérard, *Jésus de l'Histoire à travers le monde*, *Contribution Anglais/français*, Genève, Labor et Fides, 2009, 449 p.
BROWN Peter, *La vie de Saint Augustin*, traduit de l'anglais par Jeanne Henri MARROU, Paris, Seuil, 1971, 536 p.
BRUNET Serge, Dominique JULIA, Nicole LEMAITRE*, Montagnes sacrées d'Europe, Actes du Colloque Religion et Montagnes,* Tarbes, 2002, Publications de la Sorbonne, 2005, 427 p.
DAVID Alexander, Augustine's *Early Theology of the Church.Emergence and Implications 386-391, Patristic Studies,* New York 2008, 451 p.
DELAUNAY, CATALAN J-F (*et alii*), *Le Droit*, Paris, Beauchesne, 1984, 204 p.
GARNSEY Peter, *Conception de l'esclavage, d'Aristote à saint Augustin*, Paris, Belles Lettres, 2004, 421 p.
GERNET Louis, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, François Maspero, 1968, 455 p.
GUEULETTE Jean-Marie, *L'amitié, une épiphanie*, Paris, Cerf, 2004.

COURTONNE Yves, *Un témoin du 4ème siècle oriental, Saint Basile et son temps, d'après sa correspondance,* Paris, les « Belles Lettres », 1973, 559 p.

DORE Joseph, *De Jésus à Jésus-Christ, Le Christ de l'Histoire, Actes du Colloque de l'Université de Strasbourg, du 18 au 19 novembre*, Paris, MAME-DESCLEE, t. 1, 2010.

Idem, Joseph, *De Jésus à Jésus-Christ, Christ dans l'Histoire, Actes du Colloque de l'Institut Catholique de Paris, du 24 au 25 mars 2011*, Paris, MAME-DESCLEE, 2011.

DESTRANGES Bernard, *Colomban a-t-il existé? Mythe et réalité,* 2007, 300 p.

DREANO Maturin, *La pensée religieuse de Montaigne,* Paris, Beauchesne, 1936, 137 p.

DROBNER Hubertus R., *Les Pères de l'Église, Sept siècles de littérature chrétienne*, Traduit de l'allemand par Joseph FEISTHAUER, Paris, DDB, 1999, 637 p.

ESCOLIER Marc, *Port Royal*, Paris, Robert Laffont, 1965, 397 p.

HAIGH Christopher, *The Last Days of the Lancashire monasteries, and the Pilgrimage of Grace*, Manchester Chetham Society, 1969.

HAMMAN Adalbert-Gautier, *L'empire et la croix*, *Épître de Clément, Lettres d'Ignace d'Antioche, Lettres de Polycarpe de Smyrne*. Paris, Cerf, (*Littératures Chrétiennes*), 1957, 301 p.

HENNE Philippe, *Introduction à Hilaire de Poitiers,* paris, Cerf, 2006, 237 p.

HENRI-ROSIER Marguerite, *Dans la Barbarie mérovingienne, saint Colomban,* Paris, Éditions Spes, 1950, 204 p.

HUCHON Mireille, *Rabelais*, Paris, Gallimard, 2011, 429 p.

KANNENGIESSER Charles, *Actes du Colloque de Chantilly sur Jean Chrysostome et Augustin,* Paris, Beauchesne, 1975.

LANCEL Serge, *Saint Augustin,* Paris, Fayard, 1999, 792 p.

Paris, Cerf, 1998; 659 p.

LAPLANTINE, *Quand le moi devient autre, Connaître, partager, transformer,* Paris, CNRS, 1012, 201 p.

LEGENDRE Pierre, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard, 2008, 369 p.

LOBBES Louis*, Des apophtegmes à la polyanthée, Érasme et le genre des dits mémorables*, Paris, Honoré Champion, 2013, 2000 p.

METZ Jean Baptiste, *L'homme, Anthropocentrisme,* Paris, Mame, 1968.
MOLAC Philippe, *Douleur et transfiguration. Une relecture du cheminement spirituel de Saint Grégoire de Nazianze,* Paris, Cerf, (*Cogitatio fidei*), 2006,
467 p.
MONLAUR M. R, *Angélique Arnaud*, Paris, Plon, 1902, 406 p.
NEMO Philippe, *Job et l'excès du mal,* Paris, Grasset, 1978, 247 p.
NEUSCH Marcel, *Saint Augustin, splendeur et misère de l'homme*, Paris, Cerf, 2011, 304 p.
NEUSCH Marcel, *Les rivages de l'homme,* Bayard/Centurion, 1995, 174 p.
PETITFILS Jean-Christian, *Jésus*, Fayard 2011, 654 p
POTTIER Bernard, *Dieu et le Christ, selon Saint Grégoire de Nysse,* Bruxelles, Culture et Vérité, 1994, 519 p.
RATZINGER Joseph (Benoît XVI), *Jésus de Nazareth, Du baptême à la transfiguration,* Paris, Flammarion, t. 1, 2007, 406 p.
Idem, *Jésus de Nazareth,* t. II, *De l'entrée à Jérusalem à la résurrection,* Rocher 2011, 349 p.
VETÖ Etienne, *Du Christ à la Trinité*, Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, 2012, 478 p.
FOURNIER Claude Alexandre, *Étude psychologique de 16 vocations,* Labor et Fides, 2011, 403 p.

2/b : Histoire générale et contexte historique

Augustine CASIDAY and Frederick NORRIS, *The Cambridge history of christianity*, Cambridge University Press, vol.2, 2007.
AYMARD André et AUBOYER Jeanne, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, PUF, 1967, 703 p.
IOGNA-PRAT Dominique (*et alii*), *Les moines et la société au Premier Âge féodal*, Presses Universitaires de Rennes, 2013.
KERVINGANT (Mère Marie de la Trinité), *Des moniales face à la Révolution Française, Aux origines des Cisterciennes trappistines,* Paris, Beauchesne 1989, 450 p.
KLINGSHIRN William, *Caesarius of Arles, The Making of Christian community in Late Antique Gaul*, Cambridge University Press, 1994, 317 p.

KRUMENACKER Yves, *Religieux et religieuses pendant la Révolution (1770-1820), Décadence ou ferveur ? Actes du Colloque de l'Université de Lyon, du 15 au 17 septembre 1994*, Profac, t. 1, 1995.
KRUMENACKER Yves, *Religieux et religieuses pendant la Révolution (1770-1820), Survie et renouveau, Actes du Colloque de l'Université Catholique de Lyon, du 15 au 17 septembre 1994*, Profac, t. 2, 1995.
LADEUSE Paul, *Étude sur le cénobitisme pacômien pendant le IV^e^ et la première moitié du V^e^ siècle, Paris,* A. FONTEMOING, 1898.
MCCARTHY Maria Caritas, *The Rule for nuns of st. Caesarius of Arles*, The Catholic University of America, 1960.
MADEC Goulven, *Saint Augustin, la vie communautaire*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
MEYNARD Jean-Pierre/ Philippe de LIGNEROLLES, *Histoire de la spiritualité chrétienne, 700 auteurs spirituels*, Paris, Éditions. Ouvrières, 1996.
SPANNEUT Michel*, Les Pères de l'Église* (du IV^e^ au VIII^e^ siècle), Paris, DDB, t. 2, 1990.
BEAUREPAIRE Pierre-Yves (*et alii*), *Les Temps Modernes 1453-1815*, Le grand atelier de l'histoire de France, Belin, 2012, 454 p.
BERLIOZ Jacques*, Moines et religieuses au Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 1994, 346 p.
CABANEL Patrick et DURAND Jean-Dominique, *Le grand exil des congrégations religieuses françaises,* 1901-1944, Paris, Cerf 2005, 489 p.
CABY Cécile, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain, Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen-Âge*, Rome, Ecole française de Rome, 1999, 885 p.
CASSANT Michel, *L'Europe au XVI^e^ siècle*, Armand Colin, 2014, 264 p.
CASSANT Michel, *Le temps des guerres de religion, le cas du Limouzin* (*vers 1530 vers 1630*), Paris, Publisud, 1996, 463 p.
CHELINI JEAN, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval, Pluriel, Hachette,* 1991, 661 p.
CHEVALIER Pierre, *Lomenie de BRIENNE et l'ordre monastique* (*1766-1789*), *Décadence monastique, Réforme monastique, Commission des Réguliers*, Vrin, t. 1, 1959, 392 p.
CORBIN Alain, *Histoire du christianisme, pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Seuil, 2007, 468 p.
CUGNIER Gilles, *Histoire du Monastère de Luxeuil à travers ses abbés, Les trois premiers siècles 590-888,* Guériot, t. 1, 2003, 320 p.

CUGNIER Gilles, *Histoire du Monastère de Luxeuil à travers ses abbés, 895-1495,* Guériot, 2004, 197 p.
CUGNIER Gilles, *Histoire du Monastère de Luxeuil à travers ses abbés, Les trois derniers siècles*, Éditions Les Amis de saint Colomban, 2005, 268 p.
DAUSSY Hugues, François-Joseph RUGGIU, Jérémie FOA (*et alii*), *Affrontements religieux en Europe* (1500-1650), PUPS, 2009, 246 p.
DUMONT Jean, *La Révolution française ou les prodiges du sacrilège,* Criterion 1984, 510 p.
FAVIER Jean, *La Guerre de Cent Ans*, Paris, Fayard, 1980, 686 p.
Idem, *Chronique de la Révolution, 1788-1799*, Broché, 2000, 704 p.
FELLER Laurent, *Église et société en Occident : VII^e^-XI^e^ siècle*, Armand Colin, 2009, 288 p.
FLICHE Augustin ET MARTIN Victor (dir), *Histoire de l'Église*, 19 tomes, BLOUD & GAY, 1938-1956.
GAILLARD Gabriel Henri, *Histoire de Charlemagne*, Foucauld, 1819.
GAUCHET Marcel et QUENTEL Jean-Claude, *Histoire du sujet et théorie de la personne,* PUR, 2009, 246 p.
GUILLAUMONT Antoine, *Aux origines du monachisme chrétien*, Abbaye de Bellefontaine, (*Coll. Spiritualité orientale,* n° 30), 1979, 239 p.
HOURS Bernard, *L'Église et la vie religieuse dans la France moderne, (XVI^e^-XVIII^e^ siècle),* Paris, PUF, 2000, 384 p.
JOUANNA Arlette, *La France du XVI^e^ siècle, 1483-1598*, Paris, PUF, 1996, 668 p.
JOUANNA Arlette (*et alii*), *La France de la Renaissance, vers 1470-1559*, Paris, Robert Laffont, 2009, 1225 p.
KAPLAN Michel, *Le Moyen-Âge, IV^e^-X^e^ siècle*, Bréal, 1994, 431 p.
KINDER Terryl, *L'Europe Cistercienne*, ZODIAQUE, 1999.
KNOWLES David, *Great historical entreprises, Problems in monastic history,* London-New York, Nelson, 1964.
KOBOLO SUMAÏDI Etienne, *Christologie africaine, de 1965 à 2000, Histoire et enjeux,* Paris, Harmattan, 2008, 421 p.
Les religieuses dans le cloître et dans le monde, des origines à nos jours, Actes du 2^e^ Colloque international du C.E.R.C.O.R., Poitiers, du 29 au 2 octobre 1988, Publication par l'Université de Saint-Etienne, 1994, 958 p.
LIEBAERT Jacques, *Les Pères de l'Église du I^er^ au IV^e^ siècle*, Paris, DDB, vol.1, 1986, 190 p.

LIENHARD Thomas, *Construction de l'espace au Moyen-Âge, Actes du Colloque de Mulhouse 2006*, Publications de la Sorbonne, 2007, 459 p.
MARILIER Jean, *Histoire de l'Église en Bourgogne*, Éditions du Bien Public, Dijon, 1991.
MARTIN Jean-Clément, *La Révolution française, 1789-1799, une histoire socio-politique*, Paris, Belin, 2004, 317 p.
MAYEUR Jean-Marie, André VAUCHEZ, Marc VENARD (dir.), *Histoire du Christianisme,* 14 tomes, Desclée de Brouwer, 2000-2001.
MEHU Didier, *Paix et communauté autour de l'Abbaye de Cluny (X^e^-XV^e^ siècle),* Presses Universitaires de Lyon, 2001, 636 p.
MERLIER Jean, *Histoire de l'Église de Bourgogne*, Éditions du Bien Public, Dijon, 1991, 205 p.
MURPHY Gwenaël, *Les religieuses dans la Révolution Française,* Paris, Bayard 2005, 328 p.
M.MITCHELL Margaret and Frances M. Young (dir.), *The Cambridge History of Christianity*, 9 tomes, Cambridge University Press, 2006-2009.
ORDRONNEAU Hubert, *La Réforme carolingienne sur la liturgie des Gaules et la liturgie romaine*, Mémoire de théologie soutenu à l'Institut Orthodoxe saint Denis, 2006.
PACAUT Marcel, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen-Âge,* Nathan Université, 2005, 256 p.
PAGOLA José Antonio, *Jésus, Approche historique*, Paris, Cerf, (*Lire la Bible*), 2014, 542 p.
PALLADIUS, *Les moines du désert, Histoire lausiaque*, Paris, DDB, (*Coll. Les Pères dans la foi*), 1981, 164 p.
RACINET Philippe, *Moines et moniales en Occident au Moyen-Âge*, Ellipses, 2007,284 p.
REGENT F., *Esclavage, métissage, liberté, la Révolution française en Guadeloupe, 1798 – 1802,* Paris, Grasset 2004,504 p.
REMOND René, *L'invention de la laïcité, de 1789 à demain,* Paris, Bayard 2005, 273 p.
SIMON Marcel, *La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme,* Paris, Artaud, 1972, 559 p.
SEIDEL MENCHI Silvana, *Érasme hérétique*, *Réforme et Inquisition dans l'Italie du XVI^e^ siècle,* Seuil/Gallimard, 1996, 444 p.
TAUSSIG Sylvie et TAYLOR Charles, *Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014, 281 p

VIGUERIE (de) Jean, *Christianisme et révolution, Cinq leçons de la Révolution française,* Paris, NEL, 1986, 264 p.
VINCENT Catherine, *Église et Société en Occident* (XIII^{e}-XV^{e} siècle), Armand Colin, 2009, 320 p.
VOGEL Cyrille, *La Réforme liturgique sous Charlemagne*, L. Schwann, 1966, 15 p.
WALKER BYNUM Carolyne*, Jesus as Mother, Studies in the spiritualilty of the High Middle Ages,* Berkeley, University of California Press, 1982.
WALVIN James, *Le commerce des esclaves*, *Les Dossiers de l'histoire,* GEO, 2011, 144 p.
WEEKS Andrew, *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein*, State University of New York, 1993.
MEUNIER Bernard, *La personne et le christianisme ancien*, Paris, Cerf, (*Patrimoines christianisme*), 2006, 266 p.
BLANPAIN Jacques, *S'ouvrir au désir en lisant le Cantique des Cantiques avec Bernard de Clairvaux,* Abbaye de Scourmont, Cahier scourmontois - 4, 2009, 175 p.
BIARD Michel et DUPUY Pascal, *La Révolution française, Dynamiques, influences, débats 1787-1804*, Paris, Armand Colin, 2004, 347 p.
DINET Dominique, *Vocation et fidélité, Le recrutement des réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (XVII^{e}-XVIII^{e} s),* Paris, Economica, 1988, 340 p.
DORE Joseph*, De Jésus à Jésus-Christ, le Jésus de l'Histoire, Actes du Colloque de l'Université de Strasbourg, du 18 au 20 novembre 2010*, Paris, MAME-DESCLEE, (*Coll. Jésus et Jésus-Christ*), t. 1, 2010, 266 p.
DORE JOSEPH*, De Jésus à Jésus-Christ, Actes du Colloque de l'Institut Catholique de Paris, du 24 au 25 mars 2011*, Paris, MAME-DESCLEE*,* (*Coll. Jésus et Jésus-Christ*), t. 2, 2011, 394 p.
SOURIAC Pierre-Jean, « Les chemins de l'intransigeance. Radicalité catholique et engagement politique à Toulouse durant les guerres de religion (1562-1596) », *in Moreana*, vol., 43, n° 166-167, 2006, p. 83-114.
CROUZET Denis, *Les guerriers de Dieu, la violence au temps des troubles de religion* (vers 1525 vers 1610), Seyssel Champ Vallon, 1990, Nouvelle Édition en 2005, 747 p.
DELARUN Jacques*, Robert d'Arbrissel et la vie religieuse dans l'ouest de la France, Actes du Colloque de Fontenay*, du 9 au 12 juin 1988, Berpols, 2004.

DENIS Georges, *Port Royal*, Savenay, Imprimerie Roumeroux et Cie, 1931, 326 p.
DONADIEU-RIGAUT Dominique*, Penser en images les ordres religieux* (XII^e^-XV^e^ siècle), Éditions QUAE, 2005, 385 p.

2/c : histoire des ordres religieux

2/c/1 : Histoire des Chartreux

ANIEL Jean-Pierre, *Les Maisons des Chartreux : Des origines à la Chartreuse de Pavie*, Genève, Librairie Droz, 1983, 167 p.
LE BLEVEC Daniel, GIRARD Alain, *Les chartreux et l'art, XIV^e^ – XVIII^e^ siècles*, *Actes du X^e^ colloque international d'histoire et de spiritualité cartusiennes,* Villeneuve-lès-Avignon, 15-18 septembre 1988, Paris, Crf, 1989, 441 p.
NABERT Nathalie, *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne*, *Actes du Colloque international de Paris* (ICP), 17 mars 2005, Beauchesne, 2005, 269 p.
Idem, *Les larmes, la nourriture, le silence. Essai d'interprétation de la voie cartusienne au Moyen Age*, coll., « Spiritualité cartusienne », Paris, Beauchesne, 2001, 180 pages.
Idem, *Les moniales chartreuses*, Genève, Ad Solem, 2009, 122 pages.

2/c/2 : Ordre de Fontevraud

DELARUN Jacques*, Robert d'Arbrissel et la vie religieuse dans l'ouest de la France, Actes du Colloque de Fontenay*, du 9 au 11 juin 1988, Brepols, 2008.

2/c/3 : Ordre des Prêcheurs

BEDOUELLE Guy, *Dominique ou la grâce de la parole*, Paris, Cerf, 2015.

VICAIRE M.-H., *Dominique et ses prêcheurs*, 2ème édition, Editions Universitaires Fribourg avec la collaboration du Cerf, Paris, 1979.
VICAIRE H.-M., *Histoire de saint Dominique*, Paris, Cerf, 2004.
VICAIRE M.-H. *L'imitation des apôtres, Moines, chanoines et mendiants, IVe-XIIIe siècles*, Cerf, 1963.
TUGWELL Simon, *La voie du prêcheur*, Darton, Longman & Todd, Ltd, 1986.
BEDOUELLE Guy et QUILICI Alain, *Les frères prêcheurs, autrement dits Dominicain*, Paris, Fayard, 1997.
MARIE-ANCILLA, *Dominique et Augustin*, Éditions saint Augustin, 2010.
Monumenta Historica S. P. Dominici, Fasc. I, Historica Diplomatica S. Dominici, recensuit M.-H. Laurent, Monumenta Ordinis F. Paedicatorum Historica, Tomus XV, Paris, 1933.
MIELLE DE BECDELIEVRE Dominique, *Prêcher en silence : Enquête codicologique sur les manuscrits du XIIe siècle provenant de la Grande Chartreuse*, Université de Saint-Etienne, 2004, 589 p.
Saint Dominique et ses frères, Évangile ou croisade, textes du XIIIe siècle présentés et annotés par M.-H. VICAIRE, Paris, Cerf, 1979.
Saint Dominique, la vie apostolique, textes et Constitutions primitives, présentés et annotés par M.-H. VICAIRE, Paris, Cerf, 1983.
VICAIRE M.-H., *Saint Dominique* par, DDB, 1957.
TOURAULT Philippe, *Saint Dominique face aux Cathares*, Librairie Académique Perrin, 1999.
HALVORSEN Per Bjorn, *Saint Dominique*, *Du cœur aux frontières de l'Eglise*, Paris, Cerf, 2011.
VICAIRE Marie Humbert, *Histoire de saint Dominique*, Paris, Cerf, 2004, 750 p.

2/c/4 : Ordre de Cluny

LOGNA-PRAT Dominique, *Etudes clunisiennes*, A. et J. Picard, 2002.
BOYNTON Susan et COCHELIN Isabelle, *From dead of night to end of day, The medieval customs of Cluny* (Edition bilingue anglais-français), Paris, Brepols, 2005.

PIGNOT J.-Henri, *Histoire de l'ordre de Cluny depuis sa fondation jusqu'à la mort de Pierre-le-Vénérable*, tome I, Autun, Michel Dejussieu, MDCCCLXVIII.
CHAMPLY Louis-Henri, *Histoire de l'Abbaye de Cluny*, 3eme Edition, Paris, Librairie Centrale des Sciences, 1930.
GRIVOT Denis, *Les abbés de Cluny*, Lyon, Lescuyer, 1993.
RACINET Philippe*, Crises et renouveaux, les monastères clunisiens à la fin du Moyen-Âge (XIIIe- XVIe siècle), de la Flandre au Berry et comparaisons méridionales*, Arras, Artois, Presse Universités, 1997, 524 p.
RICHE, DENYSE*, L'ordre de Cluny à la fin du Moyen-Âge : le Vieux Pays clunisien, (XIIe-XVe siècle),* Presses Universitaires de Saint-Etienne (C.E.R.C.O.R. Travaux de recherches), Saint-Etienne, 2000, 765 p.
VALOUS (de) Guy, *Le monachisme clunisien. Des origines au 15ème siècle, vie intérieure des monastères et organisation de l'Ordre*, Paris, A. et J. Picard, t. 1,1970, 431 p.
VALOUS (de) Guy, *Le monachisme clunisien. Des origines au 15ème siècle,* Paris, A. Picard, t. 2, 1970, 307 p.

2/c/5 : Ordre Cistercien

FRIEDLANDER Collette, *Décentralisation et identité cistercienne,* de 1946 à 1985, *Quelle autonomie pour les communautés ?* Thèse de doctorat, Paris, Cerf 1988.
Idem, *La clôture des moniales,* Vie consacrée n°18, Namur 1997.
GILSON Etienne, *La théologie mystique de saint Bernard*, Librairie philosophique J.Vrin 1986.
BAUDRY Ghislain, *Les religieuses de Castille, patronage aristocratique et ordre cistercien (XIIe-XIIIe siècle),* Presses Universitaires de Rennes, 2012, 332 p.
BOISTEL D'EXAUVILLEZ Philippe-Hervé, *Histoire de l'Abbé de Rancé, Réformateur de la Trappe*, Librairie Debécourt, 1842, 426 p.
GOBRY Ivan*, Rancé*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1991, 292 p.
DUBOIS Louis, *Histoire de l'Abbé de Rancé et de sa réforme,* A. Bray, 1866, 768 p.

GRAVRAND Charbel, *Les Fils de Saint Bernard en Afrique. Une fondation au Cameroun* (1950 -1990), Paris, Beauchesne 1990.
KRAILSHEIMER Armand, *Jean de Rancé*, Paris, Cerf, 2000, 448 p.
LAFFAY Augustin-Hervé, *Dom Augustin de Lestranges et l'avenir du Monachisme* (1754 – 1827)*,* Paris, Cerf, 1998, 659 p.
LEKAI Louis, *Les Moines Blancs, Histoire de l'ordre cistercien*, Paris, Seuil, 1957, 370 p.
OLIVERA Bernardo, *L'Ordre Cistercien de la Stricte Observance au XX^e^ siècle. De 1892 à la conclusion du Concile Vatican II*, t.1, Rome 2008, 298 p.
Idem, *L'Ordre Cistercien de la Stricte Observance au XX^e^ siècle, Du Concile Vatican II à la fin du siècle*, t. 2, Rome 2008, 405 p.
PACAUT Marcel, *Les Moines Blancs, Histoire de l'Ordre de Cîteaux*, Paris, Fayard, 1993,430 p.
PRESSOUYRE Léon, *L'espace cistercien*, Paris, Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche, Comité des travaux historiques et scientifiques, 1994, 591 p.
Idem, *Le Rêve Cistercien*, Paris, Gallimard, (*Coll. Découvertes*), 1990, 144 p.
Idem, *Saint Bernard et le monde cistercien*, Paris, Conciergerie CNMHS, 1990, 301 p.
BAUDRY Ghislain (*et alii*), « Les Cisterciens dans le Maine et dans l'Ouest au Moyen-Âge »*, in Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest,* t. 120, n° 3, sept. 2013.
Idem, « Émules, puis sujettes de l'ordre cistercien. Les Cisterciennes de Castille et d'ailleurs face au Chapitre Général au XII^e^-XIII^e^ siècle », *inCommentarii Cistercienses*, t. 52, fasc. 1-2, 2001, p. 27-60.
BOUCHARD Marie Noël, « L'orientation contemplative du monachisme cistercien *», in Coll. Cist*., 62, 2000, p. 244-255.
« Cîteaux, L'Épopée Cistercienne », *inDossiers d'Archéologie, n° 229*, déc. 1997-jan. 1998.
« La Révolution des Monastères, X^e^-XII^e^ siècle, Les Cisterciens changent la France », *inCahiers de Sciences*& Vie, n° 78, Excelior Publications, déc. 2003.
Mère Blanca LOPEZ, «La grâce cistercienne aujourd'hui, conformité au Christ»*,* Pistes et documents de travail pour les Chapitres Généraux de 1999.

MASAI François et MANNING Eugène, « Recherches sur les manuscrits et les états de la Regula Monasteriorum », *in Scriptorum*, 20, 1966, p.193-124 ; 21, 1967, p. 205-226 ; 22,1968, p. 3-19 ; 23, 1969, p. 393-433.
NICHOLS John et SHANK Lillian Thomas, "Medieval Religious women", *Cistercian Studies Series, 71*, Kalamazoo, 1984, 299 p.
OLIVERA Dom Bernardo, « Notes anthropologiques sur le désir au service de la formation monastique », Conférence lors de la Réunion Générale Mixte (O.C.S.O.), Assise 2009.
REGNARD Joël, « La compassion comme chemin spirituel chez Saint Bernard », *in Coll. Cist*., 55, 1993, p. 314-323.
BERNARD DE CLAIRVAUX, *Histoire, mentalités, spiritualité*, avec la collaboration du Centre Nationnal des Lettres, de la Région Rhône-Alpes et de la Confrérie des Chevaliers du Tastevin, Paris, Cerf, (*SC,* n° 380), 2010, 751 p.

2/c/6 : Ordre Franciscain

FLOOD David, *Frère François et le mouvement franciscain*, Éditions de l'Atelier, 1983, 180 p.
HAMELIN Jean, *Les Franciscains au Canada, 1890-1990*, Éditions du Septentrion, 1990, 438 p.
IRIARTE Lazaro, *Histoire du Franciscanisme*, Paris, Cerf, 2004, 670 p.
MANSELLI Raoul, *François d'Assise*, Paris, Cerf, 2004, 589 p.
MEYER Frédéric, *Pauvreté et assistance spirituelle : Les Franciscains récollets de la Province de Lyon au XVII^e^ et XVIII^e^ siècle,* Université de Saint-Etienne, 1997, 507 p.
MEYER Frédéric, Ludovic VIALLET, *Identités franciscaines à l'Âge des réformes*, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005, 536 p.
OMER Englebert, *Vie de saint François d'Assise*, Paris, Albin Michel, 1972, 456 p.
TANASE Thomas, *Jusqu'aux limites du monde : la papauté et la mission franciscaine, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb*, École Française de Rome, 2013, 860 p.
VAUCHEZ André, *Mouvements franciscains et Société française, XII^e^-XX^e^ siècle,* Paris, Beauchesne, 1984, 198 p.

BARTOLI Marco*, Claire d'Assise*, Paris, Cerf, 2002, 256 pages.

2/c/7 : Ordre du Carmel

HUOT DE LONGCHAMP Max, *Lecture de saint Jean de la Croix, Essai d'anthropologie mystique*, Paris, Beauchesne, 428 p.
Les origines et la Réforme thérésienne de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel par un prêtre de Saint Sulpice (anonyme), Poussielgue, 1873, 308 p.
LECUIT Jean-Baptiste (*et alii*), *Le Carmel réformé en France, 1611-2011*, Paris, DDB, 2012, 279 p.
OLIVEREAU Christian, *Les Collections du Carmels de Pontoise,* Creaphis, 2004, 122 p.
PEREZ Joseph, *Thérèse d'Avila*, Paris, Fayard, 2007, 386 p.
BUSH William, *Apaiser la Terreur. La véritable histoire des Carmélites de Compiègne*, Clovis, 2001, 284 p.
FORNARA Roberto, *le Carmel en Terre Sainte : Des origines à nos jours,* Médiaspaul, 1995, 222 p.

2/c/8 : Ordre Bénédictin

MULLER Claude, *Les bénédictins d'Alsace dans la tourmente révolutionnaire*, Dominique Guéniot, 1990, 186 p.
SCHMITZ Philibert, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, Abbaye de Maredsous, t. 1, 1942.
STANDAERT Maur, *Saint Benoît, Père de l'Occident, La vie et la Règle de saint Benoît*, Anvers, Fonds Mercator, 1980, 477 p.
VANDERHOVEN Hubert et MASAI François*, Aux sources du monachisme bénédictin, la Règle du Maître,* Éditions Érasme, Bruxelles-Paris, 1953, 339 p.

2/d : droit canon et travaux sur les textes normatifs

Code de droit canonique de 1983, *Texte officiel et traduction française*, Paris, Cerf, 1984.
Conciles œcuméniques, *l'Histoire,* avec la collaboration de Giuseppe Alberigo
DESPREZ Vincent, *Règles monastiques d'occident du IV^e^-VI^e^ siècles, D'Augustin à Ferreol, (Coll. Vie monastique*, n° 9), Traduction et introduction par, Bellefontaine. 1980.
CASEY Michael et TOMLINS David, *Introduction à la Règle de saint Benoît,* Bégrolles en Mauges, Bellefontaine, 2013.
Droit de la vie consacrée, *commentaire des canons* 573-606 et 607-746 par Jean BEYER, PARIS, TARDY, 1988.
DUBOIS Jacques, *Les ordres monastiques*, Paris, PUF, 1985.
DURAND Jean-Paul, *Les Institutions religieuses*, Paris, PUF, 1999.
GUILLAUMONT Antoine, *Un philosophe au désert, Évagre le Pontique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004, 430 p.
GUYON Gérard, *La Règle de saint Benoît, aux sources du droit*, Poitiers, Dominique Martin Morin, 2012, 190 p.
JOUVE Christiane. *Étude de la « Règle des Vierges » de Césaire d'Arles*, mémoire de Maîtrise en théologie protestante, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1988-1989.
LE BRAS Gabriel et Jean GAUDEMET (dir.), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident,* 18 tomes, Paris, cerf, 1955-1984.
LEBE Léon, *Règles monastiques*, Abbaye de Maredsous, 1969.
Mc LAUGHLIN Terence, *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, *Étude sur le développement général du monachisme et ses rapports avec l'Église séculière et le monde laïque, de saint Benoît de Nursie à saint Benoît d'Aniane*, Thèse de doctorat de droit canonique soutenu à l'Université de Strasbourg, publié à Poitiers, Renault et Cie, 1935.
Règle de saint Benoît, Commentaire doctrinal et spirituel, avec la collaboration du CNRS, Paris, Cerf, 1977.
TRAPE Agostino, *La Règle de saint Augustin commentée,* traduit de l'italien par Marie-José et Pierre BIONDINI, Abbaye de Bellefontaine, *(Coll.Vie monastique,* n° 29), 1993.

TRAPE Agostino, *Saint Augustin, l'homme, le pasteur, le mystique*, traduit de l'italien par Victor ARMINJON, Fayard, 1988.
MEER, Frederik van der, *Augustin, Pasteur d'âmes,* Colmar-Paris, Alsatia, 1955.
VEILLEUX Armand, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle,* Pontificium Institutum S. Anselmo, Roma, 1968.
VERHEIJEN Luc, *La Règle de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, t. 1, 1967.
Idem, *La Règle de saint Augustin,* Paris, Études Augustiniennes, t. 2, 1967.
Idem, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Abbaye de Bellefontaine, (*Vie monastique* n° 8), 1980.
Idem, *la Règle de saint Augustin commentée*, Abbaye de Bellefontaine, (*Vie monastique*), 1993.
Idem, *Saint Augustin et la vie monastique*, Paris, Publisud, 2000.
GAUTHIER Albert, *Le droit romain et son apport à l'édification du droit canonique*, Faculté de droit canonique, Ottawa, Université saint Paul, 1996, 169 p.
GAUDEMET JEAN, *Les sources du droit de l'Église en Occident, du II^e^ au III^e^ siècle*, Paris, Cerf, CNRS, 1985, 188 P.
Idem, *Les sources du droit canonique, VIII^e^-XX^e^ siècle*, Paris, Cerf, 1993, 262 p.
Idem, *Église et Cité, histoire du droit canonique,* Paris, Cerf/Monchrétien, 1994, 740 p.
GENTILE Emilio, *Pour ou contre César, Les religions chrétiennes face aux totalitarismes*, traduit de l'italien par Stéphanie Lafranchi, Flammarion, 2013, 481 p.
GEWIRTH Alain. *Droits de l'homme, défense et illustrations,* Paris, Cerf 1987, 358 p.
GILLET, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique,* Malines 1927, 282 p.
HUMBERT Michel, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Dalloz, 6ème Édition, 436 p.
TOURET Denis, *Introduction à la sociologie et à la philosophie du droit,* Paris, Juris Classeur, 2003, 316 p.
Guy AUBIN, Frédérique BERROD, Edjrosse APKAGNONITE (*et alii*), *Droit et Religion en Europe, Étude en l'honneur de Francis Messner*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2013, 582 p.

AOUN Marc, « Aspects de la simonie en Égypte, VII^e-XIII^e siècle », *in Revue de Sciences religieuses*, 76, 2, 2002, 185-200.
BARDY Gustave, « Règle de saint Augustin », Encyclopédie *Catholicisme*, t.1, Paris, 1958, *col.*1035-1036.
BAZIL Béatrice, « Les vœux des religieux », *in La Croix* du 14 mai 2011, p.14-15.
HOFFNER Anne-Bénédicte et Mounier Frédéric, « Quand l'État est amené à traiter des questions religieuses », *in La Croix* du 17 -18 décembre, p. 15-15.
HUERRE Denis, « Enquête sur le célibat monastique », in *Coll. Cist.,* 59, 1997, p. 197-228.
RECCHI Silvia, « La vie consacrée et ses défis en Afrique », *in* Vies consacrées, n°83 de 2011-1, p. 43-54.
REGNARD Joël, « Le pacte fraternel », *in Coll. Cist.,* 65 ; 2003, p. 258 -275.
Revue de droit canonique, « Le droit pénal de l'Église », t.56, 1-2, Strasbourg 2009.
CAPELLE Catherine, *Le vœu d'obéissance des origines au XII^e siècle,* Paris, Pichon et Durand-Auzias, 1959.

2/e : histoire de la spiritualité

AUFFRET J., *Saint Coulomb, Des origines à nos jours*, Éditions Les Presses Bretonnes, 1982.
BADILITA Cristian et ATTILA Jakab, *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident, Actes du Colloque de Bucarest*, 27-18 septembre 2001, Paris, Beauchesne, 2003.
BIANCHI Enzo, « L'Esprit Saint dans la vie monastique », *in Coll. Cist*., 62, 2000, p. 173-186.
BOUCHET Jean-René, *Aux sources de la vie monastique*, Paris, Cerf, 1996.
BOUREUX Christophe, *Commencer dans la vie religieuse avec saint Antoine*, Paris, Cerf, 2003.
CHADWICH Owen, *Augustine of Hippo and his monastic life*, Oxford Clarendon Press, 1987.
AGAMBEN Giorgio, *De la très haute pauvreté, Règles et formes de vie*, Paris, Payot et Rivages 2011.

DESPREZ Vincent, *le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Abbaye de Bellefontaine, (*Coll. Spiritualité orientale,* n° 72), 1998.
DEVILLIERS Noëlle, *Antoine le Grand, père des moines*, Abbaye de Bellefontaine, (*Coll. Spiritualité orientale,* n° 8).
FANTINO Jacques, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon,* Thèse pour l'obtention du Lectorat à la Faculté dominicaine de théologie du Saulchoir en 1984, Paris, Cerf, 1996.
FORTHOMME Bernard, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression, Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris, Sanofi-Syntélabo, 2000, 620 p.
HAMMAN Adalbert-Gautier, *Le martyre dans l'antiquité chrétienne*, Paris, Migne, (*Coll. Les Pères dans la foi*), 1990.
Idem, Adalbert-Gautier, *L'homme, Image de Dieu, Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris, DDB, 1987.
L'ascèse monastique de Basile par AMAND David, Abbaye de Maredsous 1949.
HUMBERT Claude, *Doctrine ascétique,* Paris, Beauchesne, 1932.
LASSUS Louis Albert, *Pierre Damien, l'homme des déserts de Dieu*, O.E.I.L., 1986, 175 p.
MOLINIER Nicola, *Ascèse, contemplation et ministère d'après l'Histoire lausiaque de Pallade d'Héliopolis*, Abbaye de Bellefontaine, 1995.
NAULT Jean-Charles, *La saveur de Dieu*, Roma, Lateran University Press, 2002, 558 p.
PEREE Isabelle, *La relation maître-disciple dans le monachisme primitif*, Éditions. Universitaires Européennes, 2009.
PROU (Dom Jean), *La clôture des moniales*, Paris, Cerf, 1996.
ARNOLD Simon Pierre, *Au risque de Jésus Christ, Une relecture des vœux,* Lessius, 2007, 144 p.
ANDIA (de) Ysabel, *La voie et le Voyageur, Essai d'anthropologie de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 2012, 1021 p.
ARNALDEZ Roger, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Albin Michel, 1993, 268 p.
BARUZI Jean et POULAT Émile, *Saint Jean de la Croix et le problème de d'expérience mystique,* Salvator, 1999, 822 p.

BERTRAND Dominique, Marie-José DELAGE (*et alii*), *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence*, Paris, Cerf, 1994, 159 p.
BEYER Benoît, *Maître Eckhart*, Paris, Éditions Entrelacs, 2004, 302 p.
BIRMELE andré et LIENHARD Marc, *La foi des Églises luthériennes, Confessions et catéchismes,* Paris, Cerf / Genève, Labor et Fides, 1991, 605 p.
BOURGOING DEVILLEFORE François, *Les vies des saints Pères des désert d'Orient*, Amsterdam, Mariette, 1715.
CORNELIUS Jean-Baptiste, *Saint Colomban, le randonneur de Dieu,* Éditions Fernand Lanore-Sorlot, Paris, 1992, 126 p.
CHRISTOPHE Paul, *Cassien et Césaire d'Arles, prédicateurs de la morale monastique,* J. Duculot-Lethielleux, 1969, 84 p.
DUBOIS Marie Gérard, *Le bonheur en Dieu, Souvenirs et réflexions du Père Abbé de la Trappe,* Paris, Robert Laffont, 1995.
Idem, *La joie en Dieu*, *Les trois âges de la vie spirituelle,* Presses de la Renaissance, Paris 2010, 342 p.
DUBOIS Marguerite-Marie, *Un Pionnier de la civilisation occidentale, saint Colomban,* Paris, Éditions Alsatia, 1950.
Idem, Marguerite-Marie (*et alii*), Mélanges colombaniens, *Actes du Colloque international de Luxeuil, 20-23 juillet 1950*, Paris, Alsatia, 1951.
FEDWICK Paul Jonathan, *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen Hundredth Anniversary Symposium,* part one, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, 436 p.
Idem, Basil of Caesarea, *Christian, Humanist, Ascetic, A Sixteen Hundredth Anniversary Symposium,* Toronto, Pontifical Institut of Medieval Studies, part two, 1981, p.439-764.
FOMERAND Gérard, *Renaissance du Christianisme, le retour aux origines*, Namur, Éditions Fidélité, 2013, 282 p.
FUX Pierre-Yves, ROESLI Jean-Michel et WERMELINGER Otto, *Saint Augustin : Africanité et universalité. Actes du colloque international,* Alger-Annaba, 1-7 avril 2007, Éditions Universitaires de Fribourg, 2003, 347 p.
GAIN Benoît, *L'Église de Cappadoce au 4ème siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée* (330-379), Pontificium Institutum Orientale, Roma 1985, 488 p.
GOBRY Ivan, *De saint Colomban à saint Boniface*, Paris, Fayard, 1987, 576 p.

GOURGUES Michel et MAILHIOT Gilles-Dominique., *Actes du colloque inter-disciplinaire du 75e Anniversaire du Collège dominicain de philosophie et de théologie d'Ottawa*, octobre 1984, Paris, Cerf, 1986, 464 p.
GOURAUD Pierre, *La gloire et la glorification de l'Univers chez saint Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1998, 298 p.
GOURIO Anne, *Chant de pierres*, ELLUG, 2005, 431 p.
HUMBRECHT Thierry-Dominique, *L'évangélisation impertinente, Guide du chrétien au pays des postmodernes*, Parole et Silence, 2012, 284 p.
LABARONNE Cécile, *Le voyage de saint Colomban*, mémoire de maîtrise sous la direction de Mr. JUDIC, Université François Rabelais de Tours en 2001.
LASIDA Elena, *Le goût de l'autre,* Paris, Albin Michel, 2011, 325 p.
LA LOGGIA Marco et PECHEUL Émilie, *Sacrés thérapeutes, les Pères du désert*, Guilbert François Xavier, 2009, 106 p.
LIBERA Alain (de), *Introduction à la mystique rhénane : d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, O.E.I.L., 1984, 488 p, réédition Cerf, 1999.
MARIE-ANCILLA, *Chercher Dieu avec les Pères du désert et leurs héritiers,* Toulouse, (*Source de vie*), 1996, 339 p.
MARKALE Jean, *Le périple de saint Colomban*, Éditions Georges, Genève, 2001, 240 p.
PINCKAERS Servais Théodore, *La spiritualité du martyre*, Paris, Saint-Paul, 2000, 158 p.
QUENARDEL Olivier, *Sept fois sept*, *coup de cœur pour la vie monastique,* DDB 2008.
QUENARDEL Olivier, *Introduction à la vie priante, Entretiens avec Véronique DUFIEF*, Paris, Salvator, 2011, 223 p.
RAVIOLO Isabelle, *L'incréé, la générosité infini du Père chez Maître Eckhart, Paris, Cerf, (Patrimoines christianisme)*, 2011, 420 p.
REGNAULT Lucien (Dom), *les chemin de Dieu au désert*, Éditions de Solesmes, (*Coll. Systématique des apophtegmes*), 1992, 348 p.
RICHE Pierre, *Césaire d'Arles*, Paris, Éditions Ouvrières, 1958, 108 p.
ROULAND Norbert, *Aux confins du droit. Anthropologie juridique de la modernité,* Odile Jacob, 1997, 318 p.
ROBERT OF BRIDLINGTON, *The bridlington dialogue, An Exposition of the Rule of st. Augustine for the life of the clergy*, London, Mowbray & Co., 1960, 194 p.

RUS (de) Eric, *Intériorité de la personne et éducation chez Édith Stein,* Paris, Cerf, 2006, 318 p.
Saint Antoine, entre mythe et légende, Textes réunis et présentés par Philippe WALTER, Grenoble, ELLUG, 1996, 195 p.
SANSON Henri, *l'Esprit humain selon saint Jean de la Croix*, PUF, 1953, 366 p.
SCHILLEBEECKX Edwaard, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, 1964, 256 p.
SAGE Athanase, *La vie religieuse selon saint Augustin,* Paris, La vie Augustinienne, 1972, 270 p.
SALLES Catherine, *Saint Augustin, un destin africain*, Paris, DDB, 2009, 387 p.
SCOLA Angelo, *Jésus, Avenir de l'homme, Paris*, Salvator, 2012, 181 p.
SEGUIN Marie-Dominique, *La contemplation a-t-elle sa place dans le monde d'aujourd'hui ?* Abbaye Cistercienne de la Grâce-Dieu, Chaux-les-passavant, Arts et Belles Lettres de Dijon, 1997, 78 p.
SESBOÜE Bernard, *Croire, Invitation à la foi catholique pour les hommes et les femmes du 21ème siècle,* Paris, Droguet – Ardent, 1999, 576 p.
Idem, *L'Esprit sans visage et sans voix*, Paris, DDB, 2009, 114 p.
Idem, *Jésus Christ dans la tradition de l'Église*, Paris, DDB, (*Coll. Jésus et Jésus Christ*), 1982, 320 p.
MEER, Frederik van der, *Saint Augustin, Pasteur d'âmes,* Colmar-Paris, Alsatia, 1955. 563 p.
VANNIER Marie-Anne*, La Christologie chez les mystiques rhénans et de Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, (*Patrimoines christianisme*), 2012, 2010 p.
Idem, *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, (*Patrimoines Christianismes*), 2006, 185 p.
Idem, La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues, Paris, Cerf, (Patrimoines Christianisme), 2008, 282 p.
Idem, *La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, (Patrimoines Christianisme), 2009, 200 p.
WALKER BYNUM Carolyne*, Jesus as Mother, Studies in the spiritualilty of the High Middle Ages,* Berkeley, University of California Press, 1982.
ZUNDEL Maurice, Textes choisis présentés par Gilbert GERAUD, Québec, Anne Sigier, 2005, 317 p.
DESEILLE Placide, *L'Évangile au désert*, YMCA-PRESS/O.E.I.L. Paris, 1985.

LAVIGNE Jean Claude, *Pour qu'ils aient la vie en abondance*, Paris, Cerf, 2010, 310 p.
PAPE FRANÇOIS, *L'Église que j'espère, Paris, Flammarion*, 2013, 234 p.
RADCLIFFE Timothée, *Je vous appelle mes amis,* Paris, Cerf, 2000, 318 p.
Idem, *Que votre joie soit parfaite,* Paris, Paris 2000, 282 p.
RATZINGER Joseph, *Frères dans le Christ*, Paris, Paris, Cerf, 1961, 116 p.
Aloïs (Frère), « Qu'en nos vies, la terre et le ciel s'unissent ! *», in Documentation Catholique*, n°2462 du 20 février 2011, p. 195-198.
ARNOLD Simon Pierre, « La vie religieuse comme descente aux enfers », *in Coll.Cist.,* t. 71, 2009, p. 287-299.
CREPY Luc, *« Les principales sources de violences dans les communautés religieuses », in Documentation Catholique* du 3 avril 2005, p. 330-334.
DOUTRE Jean, « La formation monastique et la croissance spirituelle et humaine *», in Coll. Cist.,* 54, 1992, p. 20-42.
DUBOIS Marie Gérard, « L'accompagnement spirituel dans la tradition monastique, hier et aujourd'hui *», in Coll. Cist.,* 51, 1989, p. 27-41.
DUBOIS Marie Gérard, *« La liturgie formatrice », in Coll. Cist*., 69, 2007, P. 111- 133.
FRACHEBOUD André, « En toute humanité, l'entour d'un mot de Saint Benoît »*, in Coll. Cist*., 53, 1991, p. 59-74.
GASSER Sylvain, « L'habit fait-il le moine *» ? la Croix* du 17-18 décembre 2011, p.16.
GENESTOUT Augustin, « La Règle du Maître et la Règle de saint Benoît », *in Revue d'Ascétique et de Mystique*, vol. 21, 1940, p. 51-112,
HEBRARD Monique, *«* Les communautés nouvelles, forces et fragilités *», in La Croix* du 4-5 février 2012, p. 18.
HOUIX Paul, « Le combat de la fidélité monastique *», in Coll.Cist.,* 63, 2001, p. 138-144.
HOYAU Céline, *«* Les pères du déserts, une expérience inégalée de la connaissance de soi *», in La Croix* du 9 avril 2012.
HUERRE Denis, « L'expérience monastique face aux défis de la culture actuelle *», in Coll. Cist*., 68, 2006, p. 169-191.
HUERRE Denis, « Vie contemplative *»,* in *Coll. Cist*., 66, 2004, p. 275 – 304.
HUERRE Denis, « L'Anthropologie de la Règle de Saint Benoît *», in Coll. Cist*., 64, 2002, p. 173-196.

« Intentio cordis », Temps, histoire et mémoire chez Aelred de Rievaulx, *in Coll. Cist., Revue de spiritualité monastique,* t.73 – 2011-1,
302 p.
« Individu et communauté *», in Coll.Cist*., t.73- 2011-4.
LAFFONT Ghislain, *«* Le monachisme à l'orée du troisième millénaire *», in Coll. Cist.*, 60, 1998, p. 111-125.
LARCHET Jean-Claude, « Les Pères du désert, une expérience inégalée de la connaissance de soi », in *La Croix* du 7 avril, 2002, p. 13.
LASIDA Elena, *«* La vie religieuse : un mode de vie signifiant pour aujourd'hui *» in Documentation Catholique*, n° 2462 du 20 février 2011, p. 184-189.
Marie Ancilla, *«* Impossible communion », *in Vie consacrée, n°4*, p. 232-249.
Mère Cristiana RICCARDO, «Construire la paix de la communauté» *; in Coll.Cist.,* 65, 2003, p. 244-250.
PIC Emmanuel et Jacques ARENES, « Le Surnaturel, entre science et religion, que faut-il croire » ? *in La Vie du 9 août* 2012.
RAIMBAULT Christophe, « La diaconie chez Saint Paul. Vers un nouveau type de relations *», in Esprit et Vie*, n° 247, Avril 2012, p. 23-29.
« Spiritualité et vie monastique chez saint augustin », in *Coll. Augustiniana*, Mélanges T.J. van BAVEL, Leuven Institut historique augustinien, Numéros spéciaux en 2 vols. (XXXVIII-1074 p) 1990.
SPREAFICO Rosaria, « La communauté, sujet d'Évangélisation *», in Coll. Cist.,* 67, 2005, p. 19 – 32.
SCIEGIENNY André, « Homme charnel, homme spirituel. Étude sur la Christologie de Caspar Schewenxkfeld, Franz Steiner *»*, *Verlag GMBH*, Wiesbaden, 1975.
STANDAERT Benoît, « Tradition et transmission *», in Coll. Cist*. 67, 2005, p. 207-222.
VIGNON Jérôme, « L'engagement apostolique des religieux *», in Documentation Catholique*, n ° 2462 du 20 février 2011, p. 190-194.
VUILLAUME Christophe, « Un ancien qui soit apte à gagner les âmes *», in Coll. Cist.*, 58, 1996, p. 262-271.

2/f : histoire de la Réforme

CAHN Jean-Paul et SCHNEILIN Gérard, *Luther et la réforme (1519-1526),* Paris, Éditions du Temps, 2000, 255 p.
HARTMANN Grisar, *Martin Luther, sa vie et son œuvre,* traduit de l'allemand par Ph. MAROYER, Paris, Lethielleux, 1931, 402 p.
LOVY René-Jacques, *Luther*, Paris, PUF, 1983, 232 p.
MONTEIL Michèle, *Martin Luther, la vie, oui, la vie*, Paris, Cerf, 1983, 496 p.
MCKIM K. Donald, *The Cambridge companion to Martin Luther*, Cambridge University Press, 2003, 320 p.
OLIVIER Daniel, *Le procès de Luther (1517-1521),* Fayard, 1971, 220 p.
STROHL Henri, *Luther jusqu'en 1520*, Paris, PUF, 1962, 385 p.
FEBVRE Lucien, *Un destin, Martin Luther*, Paris, PUF, 1968.
LIENHARD Marc*, Martin Luther, Un temps, une vie, un message*, Genève, Labor et Fides, 1991, 477 p.
LIENHARD Marc, *Martin Luther, la passion de Dieu*, Paris, Bayard Éditions, 1999 ; 335 p.
LIENHARD Marc*, Au cœur de la foi de Luther, Jésus-Christ*, Paris, DDB, (*Coll. Jésus et Jésus-Christ*, n° 48), 1991, 355 p.

2/g : philosophie

BOUTROUX Émile, *La philosophie de Kant,* Cours donné à la Sorbonne (1896-1897), Paris, Librairie philosophique J. Vrin 1960, 374 p.

BOUSQUET François, *Le Christ de Kierkegaard***,** Paris, DDB, 1999, 462 p.

BÜHLER P. et D. FREY, *Paul Ricoeur, un philosophe lit la Bible,* Genève, Labor et Fides 2011, 254 p.
GIRARD René, *La route antique des hommes pervers,* Paris, Grasset 1985, 248 p.
GIRARD René, *Celui par qui le scandale arrive,* Paris, DDB, 2001, 192 p.
GIRARD René, *Je voyais Satan tomber comme un éclair,* Paris, Grasset 1999, 297p.

CHAPELLE Albert, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger, un commentaire de « Sein und Zeit »*, Paris, Presses Universitaires, 1962, 267 p.
CUVILIER Elian et Jean Daniel CAUSSE, *Traversée du christianisme, Exégèse, anthropologie, psychanalyse,* Paris, Bayard, 2013, 310 p.
D'ASTROG Bertrand, *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier,* Paris, Seuil, 1985, 470 p.
DELECROIX Vincent, *Singulière philosophie, Essai sur Kierkegaard*, Félin, 2006, 260 p.
ÉRASME, *Éloge de la folie*, Le Castor Astral, 2009, 204 p.
Idem, *La philosophie chrétienne*, *Introduction, traduction et notes* par Pierre
FLAMAND Jacques, *L'idée de médiation chez Maurice Blondel,* Louvain Nauwelaerts - Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1969, 595 p.
GISEL Pierre, *Le Corps, lieu de ce qui nous arrive, Approches anthropologiques, philosophiques et théologiques*, Genève, Labor et Fides, 2008, 317 p.
GREISH Jean et ROLLAND Jacques, *Emmanuel LEVINAS, L'éthique comme philosophie première, Actes du Colloque* du 23 août au 2 septembre, Paris, Cerf, 1993.

GUILEAD Reuben, *Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger,* Louvain, Nauwelaerts - Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1965, 184 p.
LEONARD André, *Métaphysique de l'Être,* Paris, Cerf 2006, 448 p.
LIZOTTE Aline, *La personne humaine,* Presses universitaires de l'IPC, 2007, 313 p.
MESNARD, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1970, 399 p.
MOREL Jean*, Kierkegaard et Heidegger, Essai sur la décision*, Paris, Harmattan 2010, 269 p.
MORIN Edgar, *L'identité humaine,* Paris, Seuil 2001, 287 p.
MONTAIGNE Michel (de), *Les Essais*, Éditions Villey-Saulnier, Quadrige / PUF, 2004, 1419 p.
NDEBI BIYA Robert, *L'Être comme génération*, Strasbourg, Cérit, 1995, 303 p.
PRECHT Richard David, *L'art de ne pas être un égoïste*, *pour une éthique responsable*, Paris, Belfond, 2012, 474 p.

PRECHT Richard David, *Qui suis-je ? Et, si je suis, combien* ? *Voyage en philosophie*, Belfond, 2010, 444 p.
POUEY-MOUNOU Anne-Pascale*, Panurge comme lard en pois*, Genève, Librairie Droz, 2013, 586 p.
RESWEBER Jean-Paul, *La philosophie des valeurs,* Paris, PUF, 1992, 125 p.

TABLES DES MATIERES

LA RELATION DE LA PERSONNE A L'INSTITUTION DANS L'HISTOIRE DE LA VIE RELIGIEUSE

SON EVOLUTION DES ORIGINES A LA FIN DU XVIII^e SIECLE

AVERTISSEMENT p.1
DEDICACE ..... p. 2
REMERCIEMENTS ..... p. 3
SIGLES ET ABREVIATIONS ..... p. 4
SOMMAIRE ..... p. 5

INTRODUCTION GENERALE ..... p. 6

PREMIERE PARTIE

LA MISE EN PLACE DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LE CENOBITISME PRIMITIF ET SES EXPRESSIONS AU HAUT MOYEN-ÂGE OCCIDENTAL ..... p. 21

CHAPITRE PREMIER

LE CONCEPT DE LA PERSONNE HUMAINE DANS LE MONDE GRECO-ROMAIN ET SA TRANSFORMATION DANS LE CHRISTIANISME DES PREMIERS SIECLES ..... p. 22

I. LA PERCEPTION DE LA PERSONNE ET SA PLACE DANS LA SOCIETE GREQUE ANTIQUE ..... p. 24

A. Une approche de l'âme humaine ..... P. 25
B. Une approche du corps humain ..... P. 26
C. L'*oikos* ..... P. 30
D. La Cité-État ..... P. 31
E. La femme dans la Cité Grecque ..... P. 33

II. LA PERCEPTION DE LA PERSONNE ET SA PLACE DANS LA SOCIETE ROMAINE ANTIQUE ..... p. 34

A. L'évolution de la personne dans le groupe familial ..... P. 36
B. La société romaine antique, une hiérarchisation discriminatoire des personnes ..... P. 38
C. Liberté et esclavage dans le monde romain classique ..... P. 39

III. L'EVOLUTION DU CONCEPT DE *« PERSONNE »* DE LA CULTURE PROFANE A SA TRANSFORMATION DANS LE CHRISTIANISME PRIMITIF ..... p. 41

A. La réflexion autour de la personne du « Fils » durant la crise arienne ..... .p. 43
B. La Trinité des *Personnes Divines* et son usage analogique dans la compréhension de la personne humaine chez les Pères Grecs et Latins ..... p. 44
C. L'enracinement biblique de la vision chrétienne de la personne humaine ..... p. 55
1. L'homme, image et ressemblance de Dieu ..... .p. 56
2. Le péché, une notion théologique ..... p. 58
3. Jésus-Christ, prototype de la personne humaine p.60
4. L'influence de la théologie de l'incarnation dans la mise en place du rapport personne– institution ..... p. 66
D. La vie baptismale, source inspiratrice de la « *Sequela Christi* » et la mise en place du rapport *personne-institution* p.74
1. La signification du baptême à l'Âge Patristique ..... p. 74
2. L'importance de la « Sequela Christi » dans la mise en place du rapport personne- institution ..... p. 76

CONCLUSION DU CHAPITRE PREMIER ..... p. 83

CHAPITRE DEUXIEME

LA GENESE DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTITION, DE L'ANACHORETISME DU DESERT AUX PREMIERES INSTITUTIONS DE VIE COMMUNE (III^{e}-V^{e} SIECLE) p.86

I. L'APPORT DES INSPIRATEURS DU MONACHISME ORIENTAL ..... p. 86

A. Saint Antoine, prototype du moine chrétien (221-355) ..... p. 87
1. L'apprentissage de la vie anachorétique p.90
2. Le combat d'Antoine contre les démons ..... p. 93
3. La transformation de Saint Antoine au feu de l'Esprit ..... p. 94

B. Saint Pacôme (292-346), Fondateur du Cénobitisme ..... p. 98
1. Le rapport personne-institution dans l'œuvre de Pacôme p.98
2. « La volonté de Dieu est que tu serves les hommes pour les amener à lui » ..... p. 100
3. Le rapport à la prière dans l'institution pacômienne ..... p. 100
4. Le rapport du moine au travail manuel ..... p. 102
5. Ascèse et repas dans l'institution pacômienne ..... p. 105
6. Le rapport de la personne aux biens du monastère ..... p. 107
7. Le rapport à l'abbé p.108
8. Le rapport du moine à ses frères dans la communauté pacômienne ..... p. 110
9. le rapport du moine au « code pénal » pacômien p.113

C. Saint Basile de Césarée (330-379) et le rapport personne-institution dans les Règles monastiques basiliennes ..... p. 117
1. Le rapport du moine basilien au renoncement ..... p. 121
2. Le rapport du moine basilien au supérieur ..... p. 127
3. La relation du moine avec ses frères au sein de la communauté basilienne ..... p. 129
4. Le rapport du moine à la prière et au travail ..... p. 131

II. LA CONTRIBUTION DE QUELQUES LEGISLATEURS DU MONACHISME OCCIDENTAL ..... p. 137

A. Le rapport *personne institution* dans la Règle de saint Augustin (354-430) ..... p. 137
1. Le rapport de la personne aux biens communautaires ..... p. 139
2. Les relations interpersonnelles au sein de la communauté augustinienne ..... p. 142
3 .La relation au supérieur selon la Règle de saint Augustin. ..... p. 147

B. Jean Cassien (365-434), une relecture occidentale du rapport personne-institution dans la tradition cénobitique ..... p. 149
1. L'idéal de la vie cénobitique d'après saint Jean Cassien ..... p. 151
2. La vision de la personne humaine dans les « Institutions » et les « Conférences » de saint Jean Cassien ..... p. 154
3. L'engagement du moine dans la prière et le travail ..... P. 159
4. L'engagement de la personne dans le renoncement monastique ..... P. 163
5. Le rôle de l'ascèse individuelle dans le rapport du moine à l'institution cénobitique .. p. 168
a) La lutte contre la gourmandise ..... P. 170
b) Le combat du moine contre l'esprit de fornication ..... p. 173
c) Le combat contre le mal de l'avarice ..... p. 175
d) Le combat du moine contre la colère ..... p. 177
e) Le combat du moine contre la tristesse ..... p. 179
f) Le combat contre l'acédie ..... p. 181
g) Le combat contre la vaine gloire ..... p. 183
h) Le combat contre l'esprit d'orgueil ..... p. 185

C. La relation personne-institution dans la Règle de saint Césaire d'Arles (470-542) ..... p. 187
1 La personne consacrée à Dieu selon la Règle de saint Césaire d'Arles pour les vierges p.189
2. Le rapport de la vierge consacrée à la pauvreté religieuse p.191
3. Le rapport d'obéissance de la religieuse à l'institution P.193
4. La relation de la moniale avec sa communauté cénobitique p.196
5. L'engagement dans l'ascèse monastique et le souci de la personne p.198
6. Le rapport des vierges à la liturgie et son impact sur le rythme de vie communautaire ..... p. 200

CONCLUSION DU CHAPITRE DEUXIEME ..... p. 202

CHAPITRE TROISIEME

LA MODELISATION DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LE MONACHISME OCCIDENTAL (VI^{e} -VII^{e} SIECLE) .... p. 205

I. LA RELATION PERSONNE-INSTITUTION D'APRES LE « MAITRE » (début du VI^{e} siècle): UNE PREPONDERANCE DE L'INSTITUTION SUR LA RESPONSABILITE INDIVIDUELLE ..... p. 206

A. La perception de la personne selon le « Maître » ..... p. 208
B. La révolution de la figure institutionnelle de l'abbé dans la Règle du « Maître » ..... p. 210
C. La relation du moine à l'abbé dans la Règle du « Maître » ..... p. 212
D. Le rapport du moine aux biens matériels du monastère ..... p. 215
E. Le rapport du moine à l'institution cénobitique ..... p. 217

II. LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LA « *REGULA MONACHORUM* » DE SAINT BENOÎT (480-555): UNE ARTICULATION JUDICIEUSE DU SUBJECTIF A L'ALTERITE ..... p. 224

A. L'intuition institutionnelle de saint Benoît ..... p. 226
B. L'interaction harmonieuse des trois composantes du cénobitisme ..... p. 230
C. La relation du moine à l'abbé dans la « *Regula Monachorum* » ..... p. 235
D. La relation du moine à la Règle ..... p. 238
E. La relation du moine à la communauté ..... p. 244

III. LA RADICALISATION DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LE MONACHISME COLOMBANIEN (543-615) ..... p. 250

A. L'idéal cénobitique de saint Colomban ..... p. 251
B. La relation du moine au « *code pénal* » Colombanien p.252
C. Des *Conseils Évangéliques* à l'obligation absolue de la perfection religieuse ..... p. 255
D. Le sens de l'humain chez saint Colomban ..... p. 257

CONCLUSION DU CHAPITRE TROISIEME ..... p. 260

CHAPITRE QUATRIEME

LA QUETE LABORIEUSE D'UN NOUVEL EQUILIBRE DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION AU SEIN DU MONACHISME OCCIDENTAL (VII^{e}-IX^{e} SIECLE) ..... p. 262

I. LA REFORME MONASTIQUE SOUS CHARLEMAGNE (742-814) ..... p. 262

A. Le contexte socio-politique de la Réforme carolingienne ..... p. 263
B. Les résultats contrastés de la Réforme carolingienne et leurs conséquences sur le rapport personne-institution ..... p. 266

II. LA REFORME DE SAINT BENOIT D'ANIANE (760-821) ET LA RE-DEFINITION DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LE MONACHISME ET LA VIE CANONIALE ..... p. 273

A. La Réforme monastique de Benoît d'Aniane : continuité et adaptation ..... p. 273
B. La Réforme canoniale et La perception du rapport personne-institution ..... p. 276
C. La relation du chanoine et de la chanoinesse à l'institution ..... p. 282
D. Le rapport personne-institution d'après le « *Capitulare Monasticum* » ..... p. 285
E. La réception problématique de la Réforme monastique de Benoît d'Aniane ..... .p. 291

CONCLUSION CHAPITRE QUATRIEME ..... p. 293

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE ..... p. 296

DEUXIEME PARTIE

LA DYNAMIQUE DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LA VIE RELIGIEUSE EN OCCIDENT : DU MOYEN ÂGE CENTRAL A L'EPOQUE MODERNE ..... p. 302

CHAPITRE PREMIER.

LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LA MOUVANCE DE LA REFORME GREGORIENNE (X^{e}- XII^{e} SIECLE)..... p. 306

I. LE CONTEXTE SOCIO-ECCLESIAL DE LA REFORME GREGORIENNE..... p.308

II. LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LE MONACHISME CLUNISIEN ..... p. 312

A. La relation du moine clunisien à la liturgie ..... p. 313
B. Le rapport du moine clunisien au travail et au service communautaire..... p. 317
C. Le rapport du moine clunisien au travail intellectuel..... .p. 319
D. La relation du moine clunisien à la communauté ..... p. 321
E. Le rapport du moine clunisien à l'ascèse et à la nourriture..... p. 327
F. le rapport du moine clunisien au « *code pénal* » cénobitique ..... p. 329

III. LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LA REFORME CISTERCIENNE..... p. 335

A. La « *Charte de charité* », ou la Loi fondamentale du charisme de Cîteaux ..... p. 337
B. Le rapport du moine cistercien à l'institution..... p. 343
C. Le rapport du religieux convers à l'institution cénobitique cistercienne ..... p. 347
D. Le rapport des premières moniales cisterciennes à l'ordre de Cîteaux ..... p. 352
E. L'expression du pouvoir judiciaire dans la première législation de Cîteaux ..... p. 354
F. Le rapport de la personne à l'institution selon saint Bernard de Clairvaux (1090-1153).. p. 359
G. Les relations fraternelles en communauté d'après saint Bernard ..... p. 369
H. Les rapports interpersonnels dans l'Institution monastique cistercienne : l'amitié spirituelle selon saint Aelred de Rievaulx (1110-1167) ..... p. 375

IV. LA QUETE D'UN NOUVEAU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LE RENOUVEAU EREMITIQUE : L'EXPERIENCE DE SAINT BRUNO ET L'EMERGENCE DU CHARISME CARTUSIEN (1030-1101) .....p. 380

A. Le rapport du moine cartusien à l'institution cartusienne ..... p. 382
B. Le rapport de la moniale chartreuse à l'institution cartusienne ..... .p. 390
C. Le rapport du chartreux au « *code pénal* » de l'institution cartusienne..... p. 393

CONCLUSION DU CHAPITRE PREMIER..... p. 397

CHAPITRE DEUXIEME

LE RAPPORT *PERSONNE-INSTITUTION* AU TEMPS DE L'EMERGENCE DES ORDRES MENDIANTS ET SON MAINTIEN PROBLEMATIQUE DANS LA CRISE SOCIALE EN EUROPE (XIII^{e} –XVI^{e} SIECLE)..... p. 402

I. LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS L'ORDRE DES « *FRERES PRÊCHEURS* »..... p. 403

A. La genèse de l'œuvre de saint Dominique ..... p. 404
B. le rapport de la personne à la communauté fraternelle dans l'Ordre Dominicain..... p. 407
C. Le rôle des vœux de religion dans le rapport du Dominicain à l'institution..... p. 411
D. La relation du religieux de l'Ordre des Prêcheurs à l'étude et à la prédication..... p. 414

II. PERSONNE ET INSTITUTION DANS LE CHARISME DE SAINT FRANCOIS D'ASSISE (1182-1226)..... p. 417

A. le rapport de saint François d'Assise avec son Ordre..... p. 419
B. La relation des *Frères Mineurs* à la pauvreté et les conséquences institutionnelles de son interprétation ultérieure..... p. 424
C. Le rapport du *Frère Mineur* à l'institution franciscaine ..... p. 427
D. Sainte Claire d'Assise ou la réception féminine du charisme de François : une « *symétrie asymétrique* »..... p. 431
E. « *DE NOVIS RELOGIONIBUS PROHIBITIS* » ou l'aboutissement de la modélisation de la vie religieuse en Occident..... p. 437

III. LA SURVIE DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION EN PERIODE DE CRISE SOCIALE EN EUROPE ..... p. 439

A. Les crises, phénomènes récurrents dans le développement de la vie religieuse ..... p. 440
B. Le caractère particulier de la crise religieuse du XIV^{e}-XVI^{e} siècle..... p. 441
C. L'influence du mouvement mystique dans l'éclosion de la conscience individuelle au sein de la vie religieuse ..... p. 443
1. *Les raisons socioculturelles d'une renaissance de la spiritualité*..... p. 443
2. *La question du rapport à l'institution dans le courant spirituel rhénan*..... p. 444
a) La perception de Jan Van Ruusbroec (1293-1381) ..... p. 444
b) Thomas a Kempis et l' *« Imitation de Jésus-Christ* » (v.1380- v.1471)..... p. 447

CONCLUSION AU CHAPITRE DEUXIEME..... p. 451

CHAPITRE TROISIEME

LE RAPPORT *PERSONNE-INSTITUTION* A L'EPREUVE DE LA FIDELITE AU CHARISME RELIGIEUX: HUMANISME, REFORME PROTESTANTE ET CONTRE-REFORME CATHOLIQUE : DU XVI^{e} AU XVII^{e} SIECLE p.453

I. LES MUTATIONS SOCIOCULTURELLES EN EUROPE ET LEUR INCIDENCE SUR LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION ..... p. 454

A. Érasme ou la promotion de la « *liberté évangélique* » ..... p. 456
B. François Rabelais et *« l'Abbaye de Thélème* », un pionnier de la liberté individuelle p.460
C. La complexité du rapport personne-institution chez Martin Luther (1483-1546) ..... p. 462
1. *Le rapport de Martin Luther à l'Institution religieuse augustinienne* ..... p. 463
2. *le rapport de Luther à l'autorité de l'Église* ..... p. 466
D. Michel de Montaigne (1533-1592), le consentement aux plaisirs comme chemin du bonheur ..... p. 473

II. LA RENOVATION DU RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION DANS LA CONTRE REFORME CATHOLIQUE ..... p. 475

A. Une restauration claire et articulée des institutions ..... p. 476
B. Mesures disciplinaires de revitalisation du lien *personne-institution* et de sauvegarde de l'essence de la vie religieuse ..... p. 478
C. l'action tridentine pour la restauration de la clôture des moniales et perspectives d'une vie religieuse ordonnée à la mission ..... p. 483
D.La centralisation des congrégations et la loi de clôture, limites d'une réforme prometteuse ..... p. 488
E. l'expansion des institutions de vie religieuse et la rénovation du rapport personne-institution dans la période post tridentine ..... p..489
F. la dynamique essentielle des vœux de religion dans le rapport de la personne à l'institution ..... p. 492
G. La réponse spécifique de certains réguliers et de certains ordres de moniales a l'impulsion de la Réforme tridentine ..... p. 497
1. *Sainte thérese d'Avila (1515-1582) et la reforme du carmel* ..... p. 497
2. *Saint Jean de la croix (1542-1591) et le début des Carmes Déchaux* ..... p. 499
3. *Mère Angelique Arnaud (1591-1661), abbesse reformatrice de Port-Royal* .... p. 500
4. *Armand le Bouthillier de Rancé (1626-1700), abbé reformateur de la Trappe* ..... p. 505

CONCLUSION DU CHAPITRE TROISIEME ..... p. 513

CHAPITRE QUATRIEME

LE RAPPORT PERSONNE-INSTITUTION AU PRISME DE LA TOURMENTE REVOLUTIONNAIRE ..... p. 516

I. .LE CONTEXTE ECONOMIQUE ET SOCIO-POLITIQUE DU RAPPORT *PERSONNE-INSTITUTION* (1788-1792) p.518

II. LE RAPPORT *PERSONNE-INSTITUTION* A L'EPREUVE DE LA FIDELITE DANS L'ETAT RELIGIEUX (1790-1794) ..... P. 524

A. La résistance des personnes et des institutions religieuses à l'oppression révolutionnaire ..... p. 526
B. Autres attitudes individuelles sous la pression révolutionnaire : *le compromis, la soumission, le retour a la vie civile* ..... p. 533

CONCLUSION DU QUATRIEME CHAPITRE p.540

CONCLUSION GENERALE ..... p. 544

BIBLIOGRAPHIE ..... p. 559