

« Demeurer »

UN ÉCLAIRAGE JOHANNIQUE SUR LE VŒU BÉNÉDICTIN DE STABILITÉ

Introduction

L'étude de ces quelques pages s'inscrit dans la foulée d'une conférence donnée par Hans Urs von Balthasar aux supérieurs monastiques de France en 1974¹. Comme souvent chez Balthasar, la question à l'origine de la réflexion, qui a su être saisie en toute sa « verdure » théologique, aboutit à un propos singulièrement fécond, non en ce qu'il faudrait nécessairement le suivre jusqu'au bout, mais en tant qu'il peut constituer une réelle source d'inspiration.

La question originelle de Balthasar pourrait se résumer ainsi : saint Benoît, en sa règle du moins, a-t-il assumé l'héritage johannique ? Et Balthasar de montrer, d'une part, la distance évidente qui sépare, matériellement, le texte de la Règle de celui du quatrième évangile, mais encore le lien profond qui les unit. Ce lien est affirmé d'abord théoriquement, comme une convenance théologique, puis exposé et déployé concrètement autour de quatre thèmes qui constitueraient les points de rencontre majeurs entre l'évangéliste et le père des moines d'Occident : « 1. La *stabilitas*, le *menein* des écrits johanniques ; 2. La discrétion ou la *krisis* de la lumière et des ténèbres ; 3. l'obéissance comprise comme acte d'amour parfait ; 4. La concrétion de l'autorité : du Père dans le Christ, du Christ dans l'Abbé² ». C'est le premier de ces points, le plus convaincant peut-être, qui retiendra ici notre attention, quitte à l'aborder fort différemment de notre auteur.

Mais reprenons auparavant succinctement les éléments antécédents de la réflexion balthasarienne, à savoir l'affirmation d'une distance

1. Hans Urs VON BALTHASAR, « Les thèmes johanniques dans la Règle de S. Benoît et leur actualité », *Collectanea Cisterciensia* 37 (1975), p. 3-14.

2. Hans Urs VON BALTHASAR, « Les thèmes johanniques », p. 7.

extérieure et concrète entre les textes johannique et bénédictin, et l'affirmation théorique de leur lien nécessaire.

Distance entre les corpus textuels

Elle a force d'évidence. Balthasar l'évoque d'emblée : « Dans la règle de S. Benoît, sur plus de soixante citations des évangiles synoptiques et environ quatre-vingts du Corpus paulinien, l'évangile de Jean n'est cité que cinq fois, les lettres trois fois, l'Apocalypse une fois. Ces citations explicites se trouvent du reste toutes déjà dans la règle du Maître³. » Et Balthasar de souligner que ces citations n'introduisent la plupart du temps aucun élément de facture typiquement johannique.

Bref, S. Benoît n'aurait de rapport avec S. Jean que ces « lieux communs » qu'il reçoit du Maître – non sans les abrégé largement d'ailleurs –, ce Maître dont Balthasar rappelle avec justesse qu'« avec sa rigidité et son système ascétique méticuleux et clos, on peut le croire assez éloigné de l'esprit johannique, où l'amour de Dieu et celui des frères est l'unique loi de la vie chrétienne⁴ ».

Un lien nécessaire entre S. Jean et S. Benoît

C'est sur ce point précis toutefois que s'arrêtent la comparaison avec le Maître et le discrédit qu'elle semble entériner trop facilement sur la capacité de Benoît à intégrer l'héritage johannique. En quelques phrases lumineuses, Balthasar montre en effet le véritable enjeu du débat :

Je voudrais montrer cependant que cette première approche est trompeuse. Elle l'est surtout parce que, si le système du Maître est clos et a tendance d'enfermer en lui-même la Révélation et l'Écriture, la règle bénédictine par contre est entièrement ouverte sur toutes les Écritures, dont la lecture intégrale est toujours supposée et bien des fois exigée (ch. 9, 8 ; 11, 12 ; 42, 4 ; 48, 1.15 ; 53, 9 ; 73, 3)⁵.

Parmi les références ici données, c'est bien entendu au chapitre 73 de la Règle qu'il faut tout particulièrement songer (« Toute la pratique de la justice n'est pas contenue dans cette règle »), dont Balthasar nous fait saisir que le propos d'effacement n'est aucunement fausse modestie, mais signe de l'intelligence profonde qu'a S. Benoît de ce que peut être une règle, ou plutôt de ce qu'elle ne peut prétendre être : un résumé autosuffisant de l'Évangile. Renvoyant en

3. Hans Urs VON BALTHASAR, « Les thèmes johanniques », p. 3.

4. Hans Urs VON BALTHASAR, « Les thèmes johanniques », p. 3.

5. Hans Urs VON BALTHASAR, « Les thèmes johanniques », p. 4.

effet aux Écritures et aux Pères du monachisme (Cassien, Basile, mais aussi Augustin, jamais évoqué certes, mais souvent cité dans la Règle), S. Benoît invite à retrouver les exigences évangéliques, vivantes, dans l'Écriture et dans la Tradition, vis-à-vis desquelles la Règle ne saurait être qu'un chemin, mais aucunement une fin en soi. Et Balthasar de donner alors l'argument décisif :

En adaptant sa règle à l'esprit d'Augustin et de Basile, et par ces deux déjà implicitement à celui de saint Jean, en l'ouvrant d'autre part à l'Écriture tout entière comme règle de vie – et cela signifie concrètement : au mystère du Christ – Benoît se trouve nécessairement confronté avec la dernière et la plus profonde interprétation de ce mystère : celle de Jean⁶.

Autrement dit : S. Benoît, ouvert concrètement et par principe à l'entière du mystère du Christ ne pouvait que rejoindre, au-delà même d'une ignorance apparente, celui qui en a dressé le portrait le plus saisissant ; c'est dans la personne même du Christ et, corrélativement, dans la compréhension profonde de ce qui se nomme vie « chrétienne », que S. Jean et S. Benoît se rejoignent et s'articulent, non dans quelque jeu extérieur de citations.

L'accord n'est certes affirmé, pour l'instant, que comme un pur principe théologique, et demande à être concrètement vérifié : c'est précisément ce que nous entendons faire autour du thème de la stabilité, montrant l'harmonie profonde de Benoît avec Jean. Précisons toutefois qu'il ne s'agit aucunement d'user ici de la théologie johannique comme d'un simple crible au travers duquel éprouver la stabilité bénédictine. Loin d'être instrument d'une épreuve purement négative, la pensée johannique doit d'abord s'envisager, positivement, comme la clef qui nous ouvrira, dans une profondeur peut-être insoupçonnée, la pensée de S. Benoît, dans la mesure cependant où l'on aura fait effectivement crédit à cette dernière d'intégrer, même secrètement, l'héritage de Jean.

Bref, comprendre et approfondir notre connaissance de S. Benoît en l'exposant à la lumière exigeante de S. Jean comme à une lumière profondément cohérente, tel est notre propos en envisageant la stabilité bénédictine au regard du *demeurer* johannique. L'*a priori* théologique est évident. Gageons qu'il témoignera, par sa fécondité même, de sa vérité.

Dans une telle perspective, la démarche de notre réflexion s'impose d'elle-même : chercher d'abord à contempler la lumière du *demeurer* johannique, pour interroger ensuite la stabilité bénédictine.

6. Hans Urs VON BALTHASAR, « Les thèmes johanniques », p. 5.

I.- « Demeurer » chez saint Jean

Le verbe « demeurer » (*menein*) est sans conteste un terme clef, un terme spécifique encore, de la théologie johannique.

Avant toute autre analyse, la simple comptabilité des emplois de ce terme dans l'évangile ou dans les épîtres de S. Jean nous conduit tout naturellement à le penser : sur les 112 emplois néotestamentaires du verbe, 66 se trouvent dans les écrits johanniques (40 pour l'évangile, 23 pour la première lettre et 3 pour la seconde), tandis que les autres se répartissent de façon assez sporadique dans le reste du corpus néotestamentaire (Mt : 3 ; Mc : 2 ; Lc : 7, etc.)⁷.

Au-delà de ces comptabilités faciles, il importe bien entendu, pour se convaincre de la spécificité du *demeurer* johannique, et surtout pour percevoir ce qu'elle engage en profondeur, de se livrer à une analyse plus poussée.

Une première étape de cette analyse, très naturelle, consisterait à faire remarquer que ces diverses occurrences ne sauraient être mises sur le même plan. Car avant d'être un terme de portée théologique, *menein* est d'abord d'usage courant, sans réel contenu théologique. Ainsi, plusieurs fois chez S. Jean, on le retrouve employé dans le sens très simple et prosaïque de rester, séjourner (cf. Jn 2, 12 ; 4, 40 ; 7, 9 ; 10, 40 ; 11, 6 ; 11, 54 ; 19, 31), occurrences que notre analyse théologique devrait, par principe, écarter de sa réflexion.

Apparemment légitime, et souvent telle, la remarque pourrait cependant se révéler dangereuse dans le contexte johannique, et l'excessive rigueur avec laquelle on l'appliquerait compromettrait gravement notre recherche. Le lecteur familier des textes de S. Jean se rappellera en effet la propension du théologien johannique à adopter un langage à « double entrée », qui superpose au sens le plus immédiat d'un terme, et parfaitement acceptable en son contexte, un sens plus profond engageant une affirmation théologique de grande densité. Ce phénomène, auquel on a donné le nom d'« ironie johannique », n'est finalement rien d'autre que l'ouverture constitutive du sens littéral des textes de Jean à ce qui se nomme « sens spirituel ».

Or un tel phénomène joue à plein dans les toutes premières apparitions de *menein* dans l'évangile : apparemment anodines, leur curieuse insistance au seuil du récit johannique de la vie du Christ est sans aucun doute le signe que, bien au-delà de ce qu'engage alors leur sens le plus immédiat, elles introduisent déjà le lecteur aux

7. Cf. F. HAUCK, art. « Μένω », *Grande lessico del nuovo testamento* 7 (1971), col. 25-32.

significations théologiques les plus profondes du *demeurer*. C'est ce que nous montrerons maintenant, concentrant notre attention sur ces toutes premières occurrences du verbe, à l'articulation des deux premiers récits de l'évangile, celui du témoignage de Jean (Jn 1, 29-34), et celui de l'appel des premiers disciples (Jn 1, 35-39).

1. Les premières occurrences du « demeurer » johannique : Jn 1, 29-39 comme diptyque.

À première vue, le rapprochement de ces deux textes peut paraître quelque peu arbitraire. Il le serait effectivement s'il ne s'autorisait que de la présence, ici et là, du verbe *demeurer* : comment ne pas y voir une simple coïncidence, alors que le terme est employé dans l'un et l'autre cas pour désigner des réalités fort différentes ? Quel rapport, de fait, entre l'Esprit qui vient *demeurer* sur Jésus, et la question des disciples, « Où demeures-tu ? », qui peut se lire en un sens très prosaïque.

Mais voilà précisément que joue déjà l'ironie johannique. Jean se plaît en effet à indiquer très clairement à son lecteur, pour peu qu'il se rende attentif à la construction de ces deux récits, que les deux épisodes qu'ils relatent, et donc, corrélativement, les deux *demeurer* qu'ils engagent, sont à penser ensemble.

Les deux épisodes de Jn 1, 29-39, peuvent en effet être considérés comme les tableaux d'un diptyque : outre l'insistance des versets 30-33, puis 37-39 sur le *demeurer* – insistance qui se fait ici et là à travers la répétition stylistiquement lourde (et donc remarquable) de la phrase qui contient le terme –, ce sont en effet deux récits de factures rigoureusement parallèles qui introduisent le terme. Après la mention du « lendemain » (1), le récit s'engage autour de la personne de Jean (« de nouveau », insiste d'ailleurs le v. 35), alors que celui-ci n'est pas directement concerné par ce qui suit (2). De Jean, il nous est dit, ici et là, qu'il porte son regard (3) sur les allées et venues de Jésus (4), avant de prendre la parole pour le désigner comme l'Agneau de Dieu (5). Deux jours qui se succèdent donc, mais deux jours qui se ressemblent et, sans aucun doute, se complètent et se répondent.

Dès lors, par le parallélisme stylistique évident de ces deux récits, Jean semble nous convier à articuler, au-delà de leurs singularités, chacun des *demeurer* qu'ils engagent, à articuler le *demeurer* de la relation du Christ avec Dieu (1^{er} récit) et celui de la relation du Christ avec ses disciples (2^e récit). Le rapport qui les unit, Jean, en excellent écrivain voulant goûter jusqu'au bout l'ironie d'un tel rapprochement, le garde encore sous le sceau du secret : il l'explicitera plus tard.

C'est tout particulièrement au début du discours de Jésus après le lavement des pieds (encore une scène baptismale !) que cette explication aura lieu (Jn 13, 31–15, 17). L'un des enjeux fondamentaux de ce texte est en effet de montrer comment la relation entre Jésus et ses disciples est appelée à reproduire en profondeur la relation qu'il noue avec son Père, de sorte que les *demeurer* mis brutalement en parallèle au seuil de l'évangile de Jean s'articulent alors en un tissage complexe où se manifeste leur unité profonde :

Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. *Demeurez* en mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous *demeurerez* en mon amour, comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et je *demeure* en son amour (Jn 14, 10).

Considérons donc chacun de ces *demeurer*, prenant appui sur leur évocation en Jn 1, 29-39 pour nous lancer dans la lecture du reste de l'évangile de Jean. Nous procéderons en deux temps, évoquant d'abord la signification intrinsèque du *demeurer* johannique, avant de voir comment il s'articule avec d'autres thèmes de l'évangile.

2. Le « demeurer » johannique comme qualité d'une relation

Le « demeurer » des personnes divines : une intimité partagée

Comme nous l'avons dit, le premier emploi johannique de *demeurer* se situe au cœur du témoignage du Baptiste. Curieusement, ce témoignage renvoie à un événement qui n'est pas développé dans l'évangile de Jean ; ces paroles sont en quelque sorte sans contexte. La tradition synoptique nous pousse néanmoins à y reconnaître la conclusion du baptême de Jésus. De rite baptismal, certes, il n'est aucunement question ici pour Jésus : c'est la mention de « l'Esprit descendant du ciel comme une colombe », élément essentiel des récits synoptiques du baptême, qui pousse d'abord à un tel rapprochement. Or, il est remarquable qu'à ce motif commun de la « descente » de l'Esprit, Jean ajoute une précision qui lui est spécifique : l'Esprit « *demeure* sur [Jésus] ». Sa plume ne s'est certes pas laissée entraîner à l'aveuglette : c'est encore ce double motif du *descendre* et du *demeurer* que nous trouvons au verset suivant. Comparé aux synoptiques, Jean déplace donc singulièrement l'objet de son attention, « oubliant » le baptême, mais donnant une place de choix au *demeurer*, qu'il introduit ici.

Pour comprendre la portée de celui-ci, il faut remarquer qu'il relie textuellement l'événement raconté par le Baptiste avec la prophétie d'Is 11, 2 – « Sur lui reposera l'Esprit de YHWH ! » –, manière d'affirmer sa nature messianique, de tenir que cet événement établit, ou du moins manifeste que Jésus est le Christ. Dans cette perspective,

c'est très logiquement, semble-t-il, que l'on verra ensuite le Baptiste attester lui-même, au titre précisément de témoin de cette scène, ce qui, dans les récits synoptiques du baptême, était révélation immédiate du Père et qui constitue un autre motif de rapprochement des épisodes : « Et moi, j'ai vu et je témoigne que c'est lui le Fils de Dieu » (Jn 1, 34).

La logique apparente, toutefois, recouvre une sorte d'hiatus qu'il est important de signaler. Tout l'évangile de Jean, en effet, s'attachera par la suite à montrer que cette appellation de « Fils de Dieu » dépasse largement ce qu'engage le seul titre de « Messie » ou de « Christ » : Jean ne conclut-il pas son évangile en tenant qu'il a été écrit « pour que vous croyiez que Jésus, le Messie, est le Fils de Dieu » (Jn 20, 31) ?

Un tel surcroît, où le sens des actes et des mots se déploie bien au-delà de ce qu'ils semblent d'abord, simplement et logiquement, engager, caractérise aussi, sans doute possible, le destin du *demeurer* christologique dans l'évangile de Jean.

À en rester à notre récit en effet, ce *demeurer* pourrait n'être que la reprise d'un motif central, mais somme toute assez commun, de l'inspiration divine, quand l'Esprit de Dieu vient *demeurer* sur son prophète ou son envoyé, le « oignant » pour la mission. À titre d'exemple, Isaïe ne dit-il pas de lui-même : « L'esprit du Seigneur Dieu est sur moi, car le Seigneur m'a consacré par l'onction ; il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, etc. » (Is 61, 1) ?

Or tout l'évangile de Jean témoigne que Jésus est bien davantage qu'un prophète, que la relation qui l'unit à Dieu déborde de toute part celle qui unit un prophète au Seigneur qui l'envoie : Jésus est le Fils qui reçoit sans cesse son identité, son être même du Père. Aussi le verbe *demeurer* se trouvera-t-il employé chez Jean pour dire, de façon bien surprenante, cette relation d'intimité profonde et de réciprocité, relation qui n'a pas le caractère transitoire de l'inspiration prophétique, mais constitue l'être même des partenaires qu'elle engage. Jésus, en effet, est non seulement *celui en qui* le Père « demeure » (Jn 14, 10), mais aussi *celui qui* « demeure dans l'amour du Père » (Jn 15, 10), de sorte qu'il puisse dire, en une formule qui revient trois fois dans l'évangile de Jean : « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (Jn 14, 11, cf. 10, 38 ; 17, 21).

Cette réciprocité constitue la spécificité du *demeurer* johannique, et le porte bien au-delà du *demeurer* prophétique, lui conférant une signification relationnelle extrêmement forte. Pour Jean, *demeurer* est une qualité de relation, mieux : l'expression la plus radicale de l'unité qui puisse se vivre dans la relation. C'est encore vers cette

compréhension relationnelle profonde que nous oriente l'usage johannique de *demeurer* dans le contexte des rapports de Jésus et de ses disciples.

« *Demeurer* » avec Jésus : le « non-lieu » d'une relation

Une telle idée pourrait sembler bien étrange au lecteur du premier chapitre de Jean. En effet, dans le deuxième volet du diptyque de Jn 1, 29-39 comme dans le premier, le sens immédiat de *demeurer* semble bien plus banal. « Rabbi – ce qui veut dire Maître –, où demeures-tu ? » : c'est la question de celui qui veut se faire disciple, « demeurer/rester avec le maître », partager sa vie pour recevoir son enseignement. C'est d'ailleurs dans ce sens très concret et très simple que Jean semble nous orienter à la conclusion de son récit : « Ils vinrent donc et virent où il demeurerait, et ils demeurèrent auprès de lui ce jour-là. » (Jn 1,39)

Mais notre lecture ne peut en rester là, notamment parce que le récit lui-même a déjà tendu des fils vers d'autres passages de l'évangile de Jean, qui élargissent l'horizon de son interprétation.

Mentionnons d'abord, au terme de l'évangile, le récit d'apparition du Ressuscité à Marie-Madeleine (Jn 20, 11-18). Les rapprochements sont saisissants :

- (a) « Femme, pourquoi pleures-tu ? *Qui cherches-tu ?* » (Jn 20, 15) : la question de Jésus à Marie reprend celle qu'il avait adressée à ses premiers disciples.
- (b) Ici encore, c'est le désir de savoir *où* est Jésus qui s'exprime en réponse – « Seigneur, si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi *où* on l'a mis, et je l'enlèverai » (Jn 20, 15).
- (c) Ce désir, enfin, est celui d'un disciple envers celui qu'il perçoit comme le *maître* – « *Rabbouni* » ! *Ce qui veut dire "Maître"* » (Jn 20, 16, qui prend curieusement la peine de traduire une deuxième fois ce qui avait été fait en Jn 1, 38).

Ainsi la proximité des deux récits, dans leurs thématiques comme dans leur vocabulaire, est-elle particulièrement frappante.

Entre ces deux textes situés aux antipodes de l'évangile de Jean, nous en trouvons un troisième de problématique semblable, Jn 13, 31 à 15,17, dont nous avons déjà dit l'importance pour la compréhension du *demeurer* johannique. Ici encore revient, lancinante, la question du « *où* », sous laquelle les disciples entrevoient sans cesse leur « être avec le Maître » : « Simon Pierre lui dit : "Seigneur, *où* vas-tu ?" » (Jn 13, 36). Mais elle retentit cette fois sur le ton de l'angoisse, alors que l'annonce du départ de Jésus (« *Où* je vais, vous ne pouvez

venir », Jn 13, 33) ébranle profondément les siens, annonçant une rupture de ce « demeurer avec le maître », qui s'était instauré au terme du chapitre premier. C'est alors que Jésus les enseigne sur un sens nouveau, plus profond, du *demeurer*.

L'enjeu du rapprochement formel de ces trois récits est de conduire à percevoir la progression qui se déploie de l'un à l'autre. Cette progression va dans le sens d'une distanciation toujours plus prononcée entre la perspective des disciples, perspective locale du « où », et la perspective dans laquelle Jésus tente de les faire entrer, où le *demeurer* se « délocalise » de plus en plus, pour être finalement, et avant toute autre chose, qualité d'une relation qui peut se vivre même dans la distance, voire l'absence.

Jn 1, 35-39 : quand le « où » devient « avec »

Qui lit attentivement le premier de nos trois épisodes peut déjà y percevoir l'amorce de ce mouvement de délocalisation. Nous en relevons tout particulièrement deux indices :

Le premier est le curieux (ironique en fait) silence de Jean sur le « où » dans lequel Jésus serait ici censé introduire les disciples : « Ils vinrent donc, et ils virent où il demeurerait » (Jn 1, 39). Voilà bien tout ce que sait le lecteur, silence éloquent de ce que le véritable enjeu du *demeurer* n'est pas là, ou du moins ne saurait finalement l'être.

Le second est un exemple plus frappant encore d'ironie johannique : dans ce texte où la question fondamentale est celle du *demeurer*, ni les disciples, ni même Jésus, ne tiennent en place. En effet, tandis que Jean, stable, « se tient là », Jésus « va et vient », les disciples le suivent, Jésus se retourne, voit les disciples qui le suivent, puis ceux-ci, après s'être entretenus avec lui, s'en vont en sa compagnie vers un lieu dont on ne sait rien : curieuse entrée en stabilité, curieux *demeurer*, qui s'engage sur de tels pas de danse !

C'est déjà le signe que le *demeurer* où s'engage le disciple de Jésus n'est pas fondamentalement lié à un lieu, mais plutôt à une personne. Dans cette perspective, demeurer avec Jésus suppose de se laisser entraîner dans l'itinérance de celui auquel Matthieu fait dire : « Le Fils de l'homme n'a pas où reposer la tête ! » (Mt 8, 20). Et Jean ne l'eût sûrement pas contredit qui, dès le prologue de son évangile, pensait l'être-en-ce-monde de Jésus sous les espèces du nomadisme : « Et le Verbe s'est fait chair, et il a "planté sa tente" parmi nous » (Jn 1, 14). Jésus est ainsi, en sa personne, la nouvelle « tente » de la

rencontre, *shekina* divine qui passe, avec le peuple, d'un lieu à l'autre⁸.

Une première brèche se taille donc dans l'attention des disciples au « où » : celui-ci doit maintenant se décliner sous la forme d'un « avec », selon une exigence dont Jésus fait encore mention en Jn 12, 26 : « Si quelqu'un m'aime, qu'il me suive, et là où je suis, là sera aussi mon serviteur. »

La « délocalisation » qui se joue ici au profit de la relation interpersonnelle n'est cependant que partielle : si le *demeurer* n'est plus attaché à un lieu spécifique, il reste attaché à une personne en tant qu'elle est localisable, à un « là où je suis ». C'est ce reste de localisation que Jésus va en quelque sorte dissoudre en Jn 13, 31 à 15,17.

Jn 13, 31 à 15, 17 : quand l'« avec » devient obéissance

Tel est en effet l'enjeu de ce texte. Relevons tout d'abord qu'il n'est simplement plus question, ici, de suivre Jésus où il va : « Où je vais, vous ne pouvez pas venir » (Jn 13, 33), ou encore, avec certes moins de radicalité, « Où je vais, tu ne peux pas me suivre maintenant ; mais tu me suivras plus tard » (Jn 13, 36). Et pourtant, longuement, Jésus va enseigner les disciples sur ce « demeurer en lui » auquel ils ne doivent pas alors renoncer, mais accorder à cette impossibilité concrète de l'« avec ».

Ce *demeurer* est celui qu'instaure, indépendamment de toute proximité physique, une relation intime et profonde d'obéissance dans l'amour, où la parole de l'aimé devient le « cadre » dans lequel se déploie désormais l'existence du disciple, où elle *demeure* : « Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. *Demeurez* dans mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous *demeurerez* en mon amour, comme moi j'ai gardé les commandements de mon Père et je *demeure* en son amour. » (Jn 15, 9-10)

Relevons déjà ici, avant d'y revenir par la suite, que l'exigence d'un tel *demeurer* s'ouvre concrètement sur un « faire », qui le porte, non seulement au-delà d'un simple « être auprès de... », mais au-delà encore d'un sentimentalisme qui savourerait par l'imagination le souvenir de l'aimé possiblement absent : « demeurer en Jésus » n'est pas entretenir quelque nostalgie du maître, mais devenir, par des actes d'obéissance que dictent l'amour et la confiance, son disciple.

8. On pourra encore se souvenir ici, dans la même perspective, de ce rocher « itinérant » qui, selon S. Paul relisant l'Exode à l'aide d'une tradition midrashique, représente le Christ (cf. 1 Co 10, 1-4).

Dans ce *demeurer*, qui est accord des volontés dans l'amour, s'instaurera tout naturellement, selon l'exigence même de l'amour, une réciprocité, chacune des personnes divines venant alors elle-même *demeurer* en ceux qui « demeurent » dans leur amour : « Si quelqu'un *m'aime*, il *gardera ma parole*, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous nous ferons une *demeure* chez lui » (Jn 14, 23) ; ou encore, au sujet de l'Esprit : « Il *demeure* auprès de vous ; et en vous il sera » (Jn 14, 17).

« *Demeurez* en moi, comme moi en vous » (Jn 15, 5), tel est donc finalement le cœur de l'enseignement de Jésus, impensable en termes de localisation, mais qui trouve tout son sens qu'en tant qu'il exprime l'ouverture mutuelle et confiante des volontés, autrement dit l'amour.

*Jn 20, 11-18 : La vacuité du tombeau
comme exigence concrète d'un nouveau « demeurer »*

D'un point de vue théorique, la rencontre de Jésus et de Marie-Madeleine ne nous apprendra rien de nouveau sur ce *demeurer*. Mais Marie, témoin du tombeau vide, se trouve désormais invitée à vivre concrètement ce que Jésus n'avait fait entrevoir aux disciples que sous la forme d'une exigence future : un *demeurer* qui s'accorde à l'absence « physique » du maître.

Le tombeau vide constitue en effet le symbole exigeant d'un « non-lieu » (« On a enlevé mon Seigneur, et je ne sais pas où on l'a mis », Jn 20, 13), dont Marie doit intégrer qu'il ne rompt pas la relation avec Jésus, mais l'oblige à se vivre selon une profondeur qui ne se satisfait pas d'une simple proximité concrète, qui peut même s'en passer : « Ne me touche pas ! » (Jn 20, 17).

À sa suite et par son témoignage, toute l'Église est appelée à vivre un tel *demeurer* en celui qui ne se trouve plus ici-bas – ni au tombeau, ni dans le jardin – mais est « monté vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (Jn 20,18).

Reprise : portée théologique et sotériologique du « demeurer » johannique

Dans la « délocalisation » du *demeurer* des disciples en Christ se réalise en profondeur la parole de Jésus à la Samaritaine : « L'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père » (Jn 4, 21). En effet, celui qui demeure en Jésus, et en qui Jésus demeure, est devenu en quelque sorte lui-même « montagne sainte », « sanctuaire », où le Père demeure par sa parole pour être adoré « en Esprit et en vérité ». Cette adoration ne consiste pas en quelque pieux souvenir ou dévotion secrète ; Dieu demeure

dans le cœur du croyant comme parole agissante : source intérieure de conversion, principe d'un agir qui est obéissance de l'amour.

Dès lors qu'il demeure ainsi dans la Parole de Dieu, et que la Parole de Dieu demeure en lui, le disciple entre dans la dynamique du *demeurer* des personnes divines, qui se reproduit en quelque sorte en lui. C'est là le don de Jésus : celui qui demeure dans le Père et en qui le Père demeure, vient aussi demeurer dans le croyant par son Esprit, afin que celui qui croit demeure en lui et, par lui, dans l'amour du Père. Dans ce *demeurer* réciproque de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu, se réalise sa divinisation, son salut : entrée dans cette qualité des relations trinitaires, qui est inhabitation réciproque, présence mutuelle par l'obéissance de l'amour.

Les deux significations du *demeurer* johannique s'articulent ainsi, et s'ordonnent : la première pourrait être dite *théologique*, dans la mesure où elle exprime les relations des personnes divines entre elles ; la seconde devrait alors être dite *sotériologique* : en tant que, subordonnée concrètement à la première, elle exprime la relation restaurée du croyant aux personnes divines.

Cette double compréhension, essentiellement relationnelle, du *demeurer*, est un trait typiquement johannique. En effet, dans le reste du Nouveau Testament, *menein* n'est aucunement de l'ordre de la relation, mais de l'ordre de *l'essence*. Appliqué à Dieu (ou à toute réalité « divine »), il revêt en général une signification absolue et non pas relationnelle, désignant l'immutabilité qui caractérise Dieu en soi, ou encore tout ce qui est « divin ». C'est dans cette perspective, héritière en fait de l'Ancien Testament, que S. Paul ou S. Pierre insisteront tout particulièrement sur l'immutabilité du dessein de Dieu, ou encore de sa parole (cf. Rm 9, 11 ; 2 Co 9, 9 ; 2 Tm 2, 13 ; 1 P 1, 23-25).

Jean n'ignore certes pas cette compréhension théologique absolue de *menein*, mais il la subordonne à sa propre compréhension, aussi bien théologique que sotériologique. Ainsi, le disciple, ou du moins ses œuvres, en tant qu'elles sont aussi œuvres du Dieu qui demeure en lui, sont-elles appelées à entrer dans l'éternité même de Dieu, selon ce que Jésus laisse entrevoir à ses disciples, en Jn 15, 16 : « C'est moi qui vous ai choisis et vous ai établis pour que vous alliez et portiez du fruit, et que votre fruit *demeure* ».

C'est cette *fécondité* où le *demeurer* réciproque des personnes s'extériorise dans le *demeurer* du fruit qui en jaillit qu'il nous faut maintenant approfondir.

3. La fécondité du « demeurer »

Demeurer pour porter du fruit

Parce qu'il est engagement de la volonté dans l'amour, et ainsi obéissance, le *demeurer* de Jésus en Dieu et du disciple en Jésus ne saurait consister en quelque intimisme clos sur lui-même : il s'ouvre naturellement à la *fécondité*. C'est au fond un signe de l'authenticité de l'amour ici engagé : aucun amour vrai ne se clôt dans l'auto-satisfaction ; il advient à la maturité quand, au-delà de lui-même, il s'exprime dans la fécondité. L'affirmation et l'explicitation de cette fécondité du *demeurer* sont l'un des enjeux majeurs des chapitres 13 à 15 de S. Jean.

Jean y répond d'abord au sujet de la relation entre Jésus et son Père, invitant à penser les œuvres qui jaillissent de ce *demeurer* comme le signe le plus probant de sa véracité : « Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même : mais le Père *demeurant* en moi fait ses œuvres. Croyez-m'en ! Je suis dans le Père et le Père est en moi. Croyez du moins à cause des œuvres mêmes » (Jn 14, 10-11).

Et Jean de préciser immédiatement la vocation du disciple à entrer dans cette fécondité qui s'épanouit dans les œuvres : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi fera, lui aussi, les œuvres que je fais ; il en fera même de plus grandes, car je vais vers le Père » (Jn 14, 12). La clef d'une telle fécondité est certes située ici dans la foi, dans le « croire en Jésus », et non pas explicitement dans le *demeurer*. C'est la suite de l'évangile, avec l'image de la vigne sur laquelle *demeurent* les sarments, qui l'affirmera, nous conviant ainsi à articuler, sinon à identifier, le « demeurer en... » des disciples et le « croire en... » : « Moi, je suis la vigne ; vous, les sarments. Celui qui demeure en moi, et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit ; car hors de moi, vous ne pouvez rien faire » (Jn 15, 5).

Notons ici, au sujet de cette fécondité, une rupture de la symétrie à laquelle le *demeurer* nous avait habitués. En effet, que ce soit dans la relation de Jésus à son Père, ou des disciples à Jésus, un ordre, une logique de la fécondité se dessine où, sans compromettre la réciprocité totale de l'amour engagé, celle-ci n'aboutit aucunement à une sorte d'alignement des partenaires, mais au contraire à la distinction radicale de leur fonction : il ne saurait être question que le Père accomplisse l'œuvre de Jésus, ni que Jésus accomplisse l'œuvre des disciples. C'est par ce biais encore que le *demeurer* johannique diffère radicalement de quelque intimité fusionnelle : l'union qu'elle établit dans l'amour, parce que sa fécondité est structurée, distingue toujours ceux qui s'y engagent, scelle leur différence. En ce sens, encore une fois, il est amour vrai.

Demeurer et sortir

L'ouverture du *demeurer*, au-delà de lui-même, à la fécondité, aboutit à une sorte de paradoxe, dont Jn 15, 16, déjà cité, donne un aperçu saisissant : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi ; mais c'est moi qui vous ai choisis et vous ai établis pour que vous *alliez* et portiez du fruit et que votre fruit *demeure*. » On le voit bien ici : si la réflexion johannique sur le *demeurer* du disciple débouche très logiquement sur le *demeurer* de son fruit, elle débouche encore, très paradoxalement, sur un *aller* : *demeurer*, en quelque sorte, doit conduire à *aller*.

Cela se comprend certes bien au regard de ce que nous avons dit du premier mode de « délocalisation » du *demeurer*, cette itinérance dans laquelle Jésus fit entrer ces disciples : *demeurer* avec Jésus, suppose de savoir *aller* avec lui.

Mais les choses méritent d'être ressaisies plus profondément encore, et d'abord en concentrant notre regard sur le *demeurer* qui définit les relations trinitaires. Car l'évangile de Jean ne cesse de nous montrer que le mouvement d'intériorisation réciproque que dessine le *demeurer* n'est nullement contradictoire avec un mouvement d'extériorisation lui aussi très présent dans l'évangile, et que disent les verbes « envoyer » ou « sortir ».

Ainsi de Jésus vis-à-vis de son Père : celui qui demeure dans le Père et en qui le Père demeure est encore celui que le Père a *envoyé*, celui qui est *sorti* du Père pour *venir* à nous, sans que cela compromette en rien la profondeur de ce double *demeurer* : « C'est de Dieu que je suis *sorti* et que je *viens* ; je ne suis pas venu de mon propre chef, c'est Lui qui m'a *envoyé* » (Jn 8, 42) ; « [Jésus], sachant que le Père a remis toutes choses entre ses mains, qu'il est *sorti de Dieu* et qu'il va vers Dieu » (Jn 13, 3 ; voir aussi Jn 16, 27-30, particulièrement insistant).

Il en est de même pour la relation de l'Esprit au Père ou à Jésus. Car l'Esprit, qui « demeure sur Jésus », ainsi que nous l'a donné à contempler la toute première occurrence du *menein* johannique, est encore celui qui *procède* (c'est-à-dire « sort ») du Père, et que Jésus *envoie* : « Lorsque viendra le Paraclet, que je vous *enverrai* d'auprès du Père, l'Esprit de vérité, qui *vient du Père*, il me rendra témoignage » (Jn 15, 26. On notera que le Père aussi « envoie » l'Esprit, cf. Jn 14, 26).

Entre le Père, le Fils et l'Esprit, la présence ou l'inhabitation mutuelle se conjugue donc avec l'idée de « sortie » : le « dans » (*en*) du

demeurer divin s'articule pleinement avec le « hors de » (*ek*) que suppose l'*envoi* du Fils et de l'Esprit.

Il est vrai que c'est difficile à entrevoir. Mais la difficulté n'est autre que celle que nous éprouvons, et devons éprouver, devant le mystère trinitaire. Cette conjugaison du *en* et du *ek*, cette articulation d'un *demeurer* et d'un *sortir* simultanés, n'est que l'expression de la conjugaison, en Dieu, de l'unité et de la distinction des personnes. Le *demeurer* exprime l'unité qui, comme telle, ne peut se dire que dans une pure réciprocité ; le *sortir* exprime des relations qui, en tant qu'elles définissent des personnes distinctes, ne sont pas interchangeables : si le Père *demeure* dans le Fils et le Fils dans le Père, le Père seul *envoie* le Fils.

Ainsi chez S. Jean, *demeurer* et *sortir* définissent en quelque sorte une grammaire élémentaire de la vie trinitaire. Ils donnent encore de penser, du point de vue de l'économie, la mission de chacune des personnes divines : mission impensable sans la capacité du Fils et de l'Esprit à *sortir* du Père ; mission vouée à l'échec si elle compromet ce *demeurer* qui doit, tout au contraire, en assurer la fécondité.

Tel est encore, *in fine*, l'équilibre paradoxal dans laquelle tout disciple de Jésus doit inscrire sa vie : l'*apostolat* où le disciple est *envoyé* par Dieu à ses frères suppose, de part en part, sa capacité à « demeurer en Dieu », en ses commandements ; inversement, *demeurer* n'a de sens qu'en tant que cela assure la fécondité d'un *aller*. Pour le dire autrement, l'enjeu et le moyen du service qui nous sort de nous-mêmes, c'est de savoir demeurer en Christ, habiter le Christ ; inversement, nous savons bien à quel point, si nous quittons cette demeure, nos vies et nos actions s'étiolent, se vident de leur saveur et de leur sens, et finalement de leur fécondité. Il est dangereux d'aller et venir, même en pure générosité, si, en même temps, on ne garde pas un abri, un soutien et une force dans le Christ, où notre cœur repose comme en une demeure.

Le paradoxe n'est finalement rien d'autre que celui de la vie, celui de l'amour, et ce n'est pas une surprise car, pour S. Jean, Dieu est « vie », « Dieu est amour ». En effet, *demeurer* dans la vie, « demeurer en vie », c'est nécessairement sortir sans cesse de soi. La stabilité de la vie, le lieu où elle se retrouve, c'est ce mouvement qui la porte au-delà d'elle-même, qui l'ouvre à autre chose qu'elle-même : sinon, elle meurt d'étouffement. De même, *demeurer* dans l'amour, c'est toujours courir vers plus d'amour, tant l'amour ne sait jamais, par définition, dire « assez ».

En vivre concrètement ne va certes pas de soi : c'est l'objet d'une conversion permanente de l'intelligence et de la volonté, celle qui

donne de comprendre et de choisir toujours de vivre ensemble le *sortir* et le *demeurer*, sans prendre l'option de l'un aux dépens de l'autre.

Sortir sans se perdre, *demeurer* sans s'enfermer : *sortir* et *demeurer*, tels sont les enjeux de la vie et de l'amour, et donc de la vie chrétienne, dont S. Jean nous montre à la fois l'exigence et le profond enracinement trinitaire.

* *
*

Parvenu maintenant au terme de notre réflexion sur S. Jean, nous pouvons en tracer les grandes lignes ; ce sont elles qui devront réguler, mais aussi éclairer le sens de la stabilité bénédictine que nous aborderons ensuite. Une première ligne se trace autour de ce que nous avons appelé « délocalisation » : le *demeurer* johannique n'est aucunement lié à un lieu, mais à une personne à laquelle on s'attache par l'obéissance, la remise de toute sa vie. La seconde en est directement issue, qui insiste sur le dynamisme intrinsèquement lié à un tel *demeurer* : si l'enjeu profond du *demeurer* est l'obéissance à la parole, il suppose et doit s'accorder pleinement à l'exigence de savoir aller, *sortir* de soi pour la mission.

Mais entrons maintenant dans le monde de S. Benoît, riche des attentes que suscite une telle lecture.

II.- La stabilité bénédictine

Entre le monde johannique et le monde bénédictin, il n'est peut-être pas ici de meilleur pont que celui qui semble se jeter entre Jn 8, 35-36 et le prologue de la Règle. « Jésus leur répondit : “En vérité, en vérité, je vous le dis, quiconque commet le péché est esclave. Or l'esclave ne demeure pas à jamais dans la maison, le fils y demeure à jamais” ». Ce verset de l'évangile nous conduit en effet, et tout naturellement, au prologue de la Règle, où S. Benoît, s'adressant à des *filis* (« Écoute, ô mon fils »), saisit immédiatement l'essence de cet être filial comme un *habiter*, celui qui fait du moine-fils, selon ce qu'explicitera la suite de la Règle, un *habitant* de la « maison de Dieu (*domus Dei*) ».

1. « Habiter » la « maison de Dieu »

Le moine, un « habitant » de la « maison de Dieu »

Le vocable de l'habitation est en effet au cœur du prologue de la Règle, à la faveur d'un long développement sur le Ps 14, 1 :

Si nous voulons *habiter* (*habitare*) dans la *demeure* (*tabernaculo*) de ce royaume [de Dieu], sachons qu'on n'y parvient que si l'on y court par les bonnes actions. Mais interrogeons le Seigneur en lui disant avec le prophète : « Seigneur, qui *habitera* dans ta *demeure* ? Qui reposera sur ta montagne sainte ? » (Ps 14, 1) [...]

Lorsque nous avons demandé au Seigneur, mes frères, qui *habitera sa demeure*, nous avons appris ce qu'il faut faire pour y *habiter*. Puisseons-nous accomplir ce qui est exigé de cet *habitant* ! (RB, Prol 22-23 et 39)

Entre ces deux ensembles de versets, et immédiatement après, ce sont les commandements de Dieu, auxquels le moine doit se rendre obéissant, qui sont évoqués. Ainsi, pour S. Benoît, la vocation du moine à être fils est appelée à s'épanouir dans le fait d'être pleinement habitant de la maison de Dieu, c'est-à-dire conformément à l'exigence morale liée à cette habitation : l'obéissance aux commandements. Tout cela est très proche, évidemment, de la perspective de Jn 8, qui déploie aussi toute sa réflexion sur l'être-esclave et l'être-fils, autour d'un *demeurer*, qui, ici comme dans le reste de l'évangile de Jean, engage l'obéissance aux commandements (« En vérité, en vérité, je vous le dis, quiconque commet le péché est esclave », Jn 8, 35).

Le moine se définit donc comme un habitant du *tabernaculum* de Dieu, c'est-à-dire de la tente du Seigneur.

Or, à ce terme vétérotestamentaire de *tabernaculum*, S. Benoît va substituer dans la suite de la Règle le terme de *domus*, maison, celui-là même que l'on trouve en Jn 8, comme lieu d'habitation spécifique des fils. Le monastère est en effet « maison de Dieu » ainsi que le sous-entendent, le plus naturellement du monde, plusieurs passages de la Règle :

Aux heures convenables on donnera et on demandera ce qui doit être donné et demandé, afin que personne ne soit troublé ni contristé *dans la maison de Dieu* (RB 31, 19).

Si, par malheur, il arrivait que la communauté tout entière, d'un commun accord, eût élu une personne complice de ses dérèglements [...], ils [l'évêque, les abbés et les chrétiens du voisinage] pourvoient eux-mêmes d'un digne chef *la maison de Dieu* (RB 64, 5).

Notons encore, en un passage où S. Benoît intègre l'hôtellerie au domaine de la « maison de Dieu » monastique :

Pour prendre soin du logement des hôtes, on désignera un frère, dont l'âme soit remplie de la crainte de Dieu. Il y aura des lits garnis en nombre suffisant. Ainsi *la maison de Dieu* sera sagement administrée par des gens sages (RB 53, 22).

Ce passage du *tabernaculum* à la *domus* montre à suffisance qu'il n'est aucunement question, pour S. Benoît, de promouvoir l'itinérance liée sémantiquement au terme *tabernaculum*, qui ne semble repris qu'à la faveur d'une citation scripturaire : il ne se trouve en effet mentionné nulle part en dehors du prologue et de sa citation du Ps 14. Ainsi l'*habiter* bénédictin est-il lié par définition à un lieu qui est toujours clairement défini et stable, que S. Benoît le nomme *domus* ou d'un autre nom (nous reviendrons sur ceux-ci).

C'est sur ce point précis qu'apparaît la tension la plus marquée entre le *demeurer* johannique et l'*habiter* bénédictin, tension dont nous allons maintenant essayer de saisir l'ampleur et la possible résolution.

Une hyper-localisation de l'habiter bénédictin

Il n'est en effet pas excessif de parler, chez S. Benoît, d'une *hyper-localisation* de l'*habiter* monastique, alors que S. Jean, à l'inverse, élaborait peu à peu, dans son évangile, une *délocalisation* du *demeurer*.

Le lecteur attentif du premier chapitre de la Règle s'en convaincra aisément. Il est, en effet, particulièrement frappant de constater que les quatre genres de moines que S. Benoît entreprend ici de décrire sont définis d'abord par leur lieu d'habitation, celui-ci constituant un critère significatif, sinon suffisant, du sérieux et de l'authenticité de leur vie monastique.

C'est ainsi que le premier genre de moine, celui des cénobites, est dit « *monasteriale* », et donc défini d'abord par un lieu : le monastère. Le genre des anachorètes ou des ermites en est alors tout naturellement distingué par son enracinement en un autre lieu, le désert : « Bien exercés, [les ermites] passent de cette armée fraternelle [du monastère] au combat solitaire du désert » (RB 1, 5).

Quant aux genres « détestables » de moines, l'inauthenticité de leur vie s'accorde à l'inauthenticité de leur habitat. Les sarabaïtes, en effet, vivent « renfermés dans leur propre bergerie, et non dans celle du Seigneur » (RB 1, 8). Les gyrovagues, quant à eux, la plus exécrationnable catégorie de moines pour S. Benoît, se définissent non par un lieu, mais précisément par leur incapacité à se fixer dans un lieu : « Ils passent toute leur vie à aller de province en province, séjournant trois ou quatre jours dans les cellules des uns et des autres. Toujours en route, *jamais stables*, esclaves de leurs volontés propres et des plaisirs de la bouche, ils sont pires en tout que les sarabaïtes » (RB 1, 11).

« Stables » : le mot est lancé. La stabilité caractérise si bien la vie monastique pour S. Benoît qu'elle constitue la première promesse

que le novice émet au jour de son engagement (« Avant d'être reçu, il promettra publiquement, dans l'oratoire, *stabilité*, vie religieuse et obéissance », RB 58, 17), la seule encore, avec l'observance de la Règle, qu'émette le prêtre qui souhaiterait s'établir au monastère (RB 60, 9).

Si la stabilité est d'abord évoquée, au sujet du novice, en une perspective où elle peut très bien désigner une persévérance intérieure, un ferme propos – « S'il promet de persévérer en sa résolution (*Si promiserit de stabilitate sua perseverantiam*), (RB 58, 9) » – l'ensemble de la Règle, à commencer par le jugement porté sur les gyrovagues, ne laisse planer aucun doute sur le fait que cette stabilité, très concrètement, lie le moine à un lieu, avec toutes les conséquences concrètes que cela engage.

Ce principe est si concrètement appliqué par S. Benoît qu'il organise la vie au monastère de façon quasi-autarcique pour empêcher au moine – ou plutôt pour lui permettre – de quitter le moins possible, même occasionnellement, l'enceinte du monastère :

Le monastère doit, autant que possible, être disposé de telle sorte que l'on y trouve tout le nécessaire : de l'eau, un moulin, un jardin et des ateliers pour qu'on puisse pratiquer les divers métiers à l'intérieur de la clôture. De la sorte, les moines n'auront pas besoin de se disperser au dehors, ce qui n'est pas du tout avantageux pour leurs âmes (RB 66, 6-7).

La stabilité bénédictine, en tant que telle, résiste donc à toute spiritualisation intégrale : elle est tout sauf une pure exigence spirituelle, intérieure, celle à laquelle avait abouti l'élaboration du *demeurer* johannique. Comment les concilier ?

Lire ensemble S. Jean et S. Benoît

Notons d'abord qu'il serait trop simple, pour ne pas dire simpliste, de résumer la réflexion de S. Benoît à une sorte de retour à une vision vétérotestamentaire – charriée par le Ps 14, 1, lu dans l'ignorance de l'évangile de Jean – d'un Dieu habitant un lieu, qu'il soit montagne ou tente, monastère ou désert.

D'abord parce que la maison de Dieu dont parle S. Benoît n'est, pas plus qu'aucune autre, un lieu où Dieu serait censé habiter préférentiellement, mais un lieu où Dieu est préférentiellement cherché, où tout, du moins, est ordonné à cette recherche. Dans cette perspective, l'essentiel n'est pas pour S. Benoît dans quelque situation géographique en tant que telle, mais dans ce que l'on y trouve : un atelier où, avec cette persévérance que garantit justement la stabilité, exercer l'art spirituel (cf. RB 4, 75-78).

Cela ne suffit certes pas à dissiper toute tension, au moins apparente, des exigences bénédictines avec les exigences johanniques, voire avec l'ensemble des récits évangéliques. L'itinérance de Jésus lui-même et de ses disciples n'y est-elle pas attestée comme un fait majeur, et, qui plus est, un fait d'obéissance à l'appel de Dieu, à sa volonté donc ?

La tension, toutefois, demeure bien superficielle. Elle pourrait d'ailleurs se résoudre, au même degré de superficialité, par l'argument très simple – trop simple, en fait – selon lequel Dieu ne demande tout bonnement pas la même chose à tout le monde : aux apôtres l'errance, aux moines la stabilité. Mais si une telle remarque suffit effectivement à écarter la tension, elle n'explique ni n'articule rien. C'est plus profond qu'il nous faut aller, et pour cela revenir à ce qu'engage, ultimement, ce que nous avons appelé la délocalisation du *demeurer* johannique.

Rappelons-nous en effet que cette délocalisation élaborée par S. Jean, en tant que délocalisation au sens le plus profond du terme, ne répond pas à la question du lieu par une exigence absolue d'itinérance ; elle oblige à poser une autre question, plus radicale, celle de la relation vivante du croyant à Dieu, et à considérer que, vis-à-vis de cette question fondamentale, la question du lieu demeure secondaire. En effet, si l'enjeu du *demeurer* est, au-delà du lieu, une qualité de relation, alors la stabilité ne le contredit *a priori* pas plus que l'itinérance ne l'assure. Ce dont il faut toutefois s'assurer, c'est que la stabilité dont nous parlons ne l'empêche pas *de facto*, mieux encore : qu'elle la permet.

Or, tel est précisément le propos de S. Benoît : si la stabilité fait effectivement l'objet d'un vœu dans la Règle, elle reste subordonnée, comme toute la vie du moine d'ailleurs, à l'impératif plus absolu de « ne rien préférer à l'amour du Christ » (RB 4,21).

Un épisode de la vie de S. Benoît l'illustre parfaitement. Saint Grégoire nous rapporte en effet le reproche sévère que le saint abbé fit adresser à un ermite, à ce point féru de stabilité qu'il s'était enchaîné au rocher où il demeurait : « Si tu es un vrai serviteur de Dieu, ne t'attache pas avec une chaîne de fer. Attache-toi avec cette chaîne qu'est le Christ » (*Dialogues*, III, 16, 9)⁹.

Pour le dire en d'autres termes : à travers toute la Règle de S. Benoît, c'est le Christ qui est le véritable pôle de stabilité de la vie

9. Cité par André BORIAS dans son introduction à la *Règle de Saint Benoît*, trad. Ph. Schmitz, Turnhout, Brepols, 1987, p. XXII.

du moine, et non le monastère. Et si le monastère finit par être à son tour lieu de stabilité, c'est dans la mesure seulement où le Christ y est authentiquement présent et authentiquement servi, dans la mesure où ces habitants de la maison de Dieu que sont les moines ont conscience d'y *cohabiter avec le Christ*, pour le servir.

Le Christ est omniprésent, en effet, dans la communauté que désire S. Benoît. Il l'habite comme son chef, dans la personne de l'abbé, de sorte que le moine agit envers lui « par honneur et amour du Christ » (RB 63, 13), et que l'abbé, de son côté, doit y exprimer la bonté du Christ (cf. RB 27). Il habite l'infirmerie où c'est vraiment lui que l'on sert dans les frères malades, « comme s'ils étaient le Christ en personne » (RB 36, 1). Il est encore l'habitant de passage, en la personne de l'hôte et du pauvre : « Tous les hôtes qui arrivent seront reçus comme le Christ, car lui-même dira : "J'ai été hôte et vous m'avez reçu (Mt 25, 35) " » (RB 53, 1 ; cf. 53, 15).

En bons lecteurs de S. Jean, soucieux, avant toute autre chose, de la stabilité spirituelle par laquelle le moine, comme tout chrétien, est censé s'attacher au Christ, il nous faudrait donc, en lisant maintenant S. Benoît, non pas remettre en cause cette stabilité bénédictine qui se voue et se pratique extérieurement dans l'attachement au monastère, mais plutôt se demander en quoi cette stabilité-ci (extérieure) peut être au service de cette stabilité-là (intérieure), étant entendu qu'elle ne saurait être l'unique moyen d'y parvenir. Ou encore, il faudrait se demander à quelle condition la stabilité extérieure du moine pourrait être, en quelque sorte, le « sacrement », c'est-à-dire *signe* et *moyen* de cette stabilité intérieure par laquelle le Christ *demeure* en lui et lui en Christ¹⁰.

« En quelque sorte », car il est clair qu'une telle stabilité intérieure n'est aucunement garantie, *ex opere operato*, par la stabilité extérieure du moine dans son monastère, c'est l'évidence. Et c'est pour cette raison qu'il est impossible d'isoler le vœu de stabilité, pour autant qu'il soit authentique, en en faisant une fin en soi : c'est le *signe* et le *moyen* d'une réalité qui le déborde. Le témoignage et le service qu'il porte à cette réalité doivent être secondés par d'autres instances qui en compléteront le caractère nécessairement insuffisant.

C'est ici aux autres vœux bénédictins qu'il faut songer, *conversion* et *obéissance*, qui obligent la stabilité bénédictine à un dynamisme, celui du *demeurer* chrétien que nous a décrit S. Jean. L'un et l'autre

10. Il n'aura pas échappé au lecteur averti que nous nous inspirons ici de ce que la Constitution *Lumen Gentium*, au concile Vatican II, avait dit de l'Église (cf. LG 1). Les perspectives, toutefois, sont fort différentes.

en effet, unis dès le prologue de la Règle (« ... afin de *retourner* par le labeur de *l'obéissance...* », Prol 2), disent pour le moine l'exigence de « sortie de soi » qui compose nécessairement avec le *demeurer* exprimé extérieurement par le vœu de stabilité.

C'est ce dynamisme ouvert de la stabilité bénédictine dont il nous faut maintenant rendre compte.

2. La dynamique de la stabilité

« Maison de Dieu » (*Domus Dei*) et « Œuvre de Dieu » (*Opus Dei*)

Comme nous l'avons dit, la clef de ce dynamisme est, sans conteste, celle de l'obéissance à Dieu comme acte de conversion. Dès lors, de même que chez S. Jean le *demeurer* réciproque du Fils et du Père impliquait toujours la transparence active du Fils à l'*œuvre* du Père (« Le Père demeurant en moi fait *ses œuvres* », Jn 14, 10-11), de même la stabilité du moine doit-elle constamment s'accorder à sa disponibilité totale pour l'*œuvre de Dieu*.

« Ne rien préférer à l'*œuvre de Dieu* » (RB 43, 3) : l'absoluité de l'exigence ne vient aucunement concurrencer, ni même compléter celle de « ne rien préférer à l'amour du Christ » (RB 4, 21) ; elle exprime au contraire le fond dynamique de cette stabilité du moine dans l'amour préférentiel du Christ.

On trouvera peut-être que l'*œuvre* ici envisagée est trop singulière, l'*opus Dei* bénédictin désignant essentiellement chez S. Benoît, de façon très restrictive au regard des « œuvres de Dieu » johanniques, la célébration liturgique.

Une telle lecture, exacte certes, demande cependant à être approfondie.

C'est aux devanciers de S. Benoît qu'il faut ici se référer, dont l'auteur de la Règle entend clairement assumer l'héritage (cf. RB 73, 5). Ainsi de S. Basile, auquel S. Benoît, *via* la traduction de Rufin, doit ce critère de discernement des vocations du chapitre 58, où l'on se demande « si [le postulant] est empressé à l'*œuvre de Dieu* » (RB 58, 7). Adalbert de Vogüé rappelle à ce sujet que

chez Basile, [...] *opus Dei* désigne sans doute tout ce qu'on fait pour Dieu : non seulement la prière, mais aussi l'ascèse et le travail. Cette signification enveloppante, qui reste dans la ligne du Nouveau Testament, s'est particularisée à l'époque de saint Benoît, où l'expression ne s'applique plus guère qu'à l'office. Ce processus de spécialisation ne doit pas nous faire oublier que la vie monastique

entière, et non seulement la prière commune, est en toute vérité « œuvre de Dieu »¹¹.

Cette largeur de vue, dont on ne peut imaginer que S. Benoît, au-delà de ses seules habitudes sémantiques, s'affranchisse, demande à être théologiquement articulée, de sorte que s'affirme et se pense l'accord profond entre cet *opus Dei* qui est *vie* et celui qui est *liturgie*.

La constitution sur la liturgie, *Sacrosanctum concilium*, de Vatican II nous donne tous les éléments pour cela, en une perspective qui rejoint sans nul doute le cœur de l'esprit bénédictin, quand elle présente la liturgie comme « source et sommet de la vie de l'Église » (SC 10), et donc de la vie de tous les croyants. Dans cette perspective en effet, c'est dans la mesure même où toute la vie du chrétien – et donc du moine –, comme *opus Dei*, se trouve orientée vers l'action liturgique, puisqu'elle trouve sa source en elle, que cette dernière, à la faveur d'une synecdoque qui ne retiendrait que le cœur des choses, peut prendre le plus authentiquement le nom d'*opus Dei*. Dès lors, le caractère apparemment restrictif de l'*opus Dei* bénédictin suppose toujours, en fait, cette attention au « service de Dieu » qui se dit dans toute une vie et que S. Benoît intègre, ainsi qu'on l'a vu, à la double exigence de « conversion de la vie » et d'« obéissance ».

Dans une perspective d'inclusion similaire, on pourra encore tenir que, si l'oratoire est, au cœur du monastère, une *domus Dei* ordonnée à l'*opus Dei* liturgique, il manifeste ainsi que le monastère tout entier se doit d'être *domus Dei* ordonnée à l'*opus Dei* d'une vie intégralement consacrée au service de Dieu.

À l'évidence, une telle approche est confirmée par les noms sous lesquels S. Benoît désigne le monastère. En effet, si, comme « maison », le monastère est un lieu où l'on habite de manière stable, ses autres noms le définissent encore comme le lieu d'un labeur : « école » (RB Prol 45), « bergerie » (RB 1, 8), « atelier » (RB 4, 78). Et S. Benoît d'unir de manière inamissible l'exigence de stabilité en ce lieu à celle du labeur qui lui est attaché : « L'atelier où nous devons travailler diligemment avec tous ces instruments, c'est le cloître du monastère avec la *stabilité* dans la communauté » (RB 4, 78).

Il semble ainsi que, dans la pensée de S. Benoît, un lieu soit normalement lié à une action spécifique, de sorte que la stabilité en ce lieu engage d'elle-même la dynamique de cette action. À titre d'illustration, demeurer dans l'oratoire engage pour Benoît que

11. Adalbert DE VOGÜÉ, *Études sur la Règle de saint Benoît. Nouveau recueil (Vie Monastique 34)*, Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 337-338.

« celui-ci [soit] ce que signifie son nom, et que l'on n'y [fasse] et n'y [dépose] rien d'étranger à sa vocation » (RB 52, 1). De même, l'authenticité de vie d'un moine qui se serait stabilisé dans l'« école » ou l'« atelier » qu'est le monastère, suppose tout naturellement qu'il persévère « diligemment » dans l'œuvre qu'appellent ces noms.

Habiter pour courir

« Diligemment » : le mot dit très exactement le dynamisme que S. Benoît attache tout naturellement à ce que nous pouvons maintenant appeler, en évoquant le « labeur de l'obéissance » du prologue, le « labeur de la stabilité ». Dynamisme et stabilité : les deux sont en effet immédiatement conjoints, dès le seuil de la Règle. Car si le champ lexical de l'*habitation* y est essentiel, celui de la course ne l'est pas moins, avec une insistance significative.

« Courez, tant que vous avez la lumière de la vie ! » (RB Prol 13) : avant même de penser l'*habiter* du moine, S. Benoît l'invite à *courir*, ici encore à la faveur d'une citation biblique. On se réjouira d'ailleurs, pour notre propos, de retrouver ici une citation de S. Jean, signe s'il en est que le dynamisme johannique que nous avons évoqué dans le premier volet de notre réflexion n'est aucunement oublié par le grand et saint promoteur de la stabilité. Loin d'être oublié, le trait en est même accusé. Car S. Benoît ne rougit pas de transformer le verset qu'il cite, pour en accentuer le mouvement ; « courez », nous dit en effet S. Benoît, là où S. Jean disait plus posément : « Marchez, tant que vous avez la lumière de la vie » (Jn 12, 35).

Cette course, en effet, S. Benoît y tient : « Si nous voulons habiter dans la demeure de ce royaume, sachons que l'on n'y parvient que si l'on *court* par les bonnes actions » (RB Prol 22), « *Courons*, et faisons, dès ce moment, ce qui nous profitera pour l'éternité » (RB Prol 44). Elle n'est pas exaltation de débutant qu'apaiserait finalement la sagesse des ans et de l'expérience ; c'est l'inverse qui est vrai : avancer dans la vie monastique, loin d'éreinter notre capacité à courir, la déploie, à la mesure du déploiement de notre cœur : « À mesure que l'on progresse dans la vie religieuse et dans la foi, le cœur se dilate, et l'on *court* dans la voie des commandements de Dieu avec la douceur ineffable de l'amour » (RB Prol 49). Ainsi est-ce toujours davantage que le moine se « *hâte* vers la patrie céleste », selon l'expression par laquelle S. Benoît l'interpelle au terme de sa Règle (RB 73, 8 ; cf. encore RB 73, 2 : « Quant à celui qui *se hâte* vers la vie parfaite... »).

Cette course est bien évidemment intérieure : S. Benoît n'entend aucunement créer dans le monastère un climat d'agitation et de

fébrilité, mais souligner que la stabilité extérieure du moine n'a de sens qu'au service d'un dynamisme intérieur. La stabilité bénédictine doit favoriser une course qui nous tire toujours hors de nous-mêmes, dans l'esprit des autres vœux bénédictins d'obéissance et de conversion.

Ce dynamisme intérieur transparaîtra toutefois, quand il le faut, à l'extérieur¹². S. Benoît met en effet sous le registre de l'urgence ou de la course, tous ces actes où le moine est appelé à sortir de lui-même pour se mettre au service des autres ou de Dieu. Ainsi de l'obéissance qui doit se faire « sans délai » (cf. RB 5, 1.4 ; S. Benoît dira la même chose de la satisfaction en RB 71, 8). Mais c'est encore l'attitude de l'abbé qui « doit avoir un soin tout particulier et *courir* avec toute son adresse et son habileté pour qu'il ne se perde aucune des brebis à lui confiées » (RB 27, 5) ; l'attitude du portier qui, « *s'empresse* de répondre avec une charité fervente » (RB 66, 4) au pauvre ou au pèlerin ; l'attitude de tous encore, quand retentit la cloche qui invite à l'office, chacun laissant alors ce qu'il avait en main « avec le plus grand empressement » (RB 43, 1).

L'empressement pour Dieu et l'empressement pour le frère se conjugueront d'ailleurs dans cette douce sollicitude avec laquelle les moines se pressent l'un l'autre à sortir du sommeil pour se rendre aux matines : « Que les moines soient toujours prêts. Au signal donné, ils se lèveront aussitôt et *s'empresseront* à l'envi à l'*œuvre de Dieu* (!), en toute gravité néanmoins, et modestie » (RB 22, 6).

En cet empressement, le moine ne fait d'ailleurs que répondre à l'empressement de Dieu lui-même en sa faveur, celui qu'il ose demander au début de chaque office « Seigneur, *hâte-toi* de me secourir ! » (RB 18, 1), comme aussi, plus prosaïquement, au moment de prendre son service de semaine (RB 35, 17).

Stable, le moine ne doit donc l'être – et ne peut l'être en profondeur – que dans la mesure où il sait encore témoigner extérieurement, à l'occasion du moins, d'une certaine capacité à être dérangé, à sortir concrètement de ses occupations, et finalement de lui-même, pour s'empresser paisiblement là où Dieu le demande. Certaines charges – celle d'hôtelier par exemple, alors qu'il est dit que les hôtes « ne manquent jamais au monastère et arrivent à toute heure » (RB 53, 16) – ont ainsi la grâce de le rappeler à tous, et de l'exiger de ceux qui en sont investis.

12. Cf. André BORIAS, *En relisant Saint Benoît (Vie Monastique 23)*, Abbaye de Bellefontaine, 1990, p. 388-391.

Conclusion

Parvenus au terme de notre étude, nous pouvons constater la belle cohérence selon laquelle la *stabilité* bénédictine s'accorde, en profondeur, au *demeurer* johannique. C'est en effet la relation personnelle entre le Christ et son disciple qui est pour S. Benoît le cœur et le sens d'une juste stabilité, relation qui s'exprime dans la disponibilité dynamique du moine pour la volonté de Dieu.

Ressaisies à partir de cet accord profond, les tensions qui demeurent entre les perspectives johannique et bénédictine apparaissent bien secondaires. Car s'il est vrai que, chez Jean, le disciple épouse l'itinérance de son maître, et que, chez S. Benoît, le moine épouse la stabilité dans cette maison de Dieu qu'est le monastère, l'opposition des motifs n'est qu'une conséquence de l'incapacité de notre nature humaine à témoigner ensemble, extérieurement du moins, de la double dimension – dynamique et stable – du *demeurer* johannique. Autrement dit, s'il est vrai que les perspectives johannique et bénédictine sont en quelque sorte inverses, elles ne le sont qu'au niveau des signes extérieurs (nécessairement simples, car sinon contradictoires) d'une unique, mais complexe, réalité intérieure.

Dans une perspective de vie communautaire, on comprend aisément que ces deux signes extérieurs de l'itinérance apostolique et de la stabilité monastique ne peuvent subsister qu'exceptionnellement ensemble. Ils s'unissent toutefois au niveau ecclésial, où les charismes spécifiques de ce que l'on a coutume d'appeler « vie apostolique » et « vie contemplative » témoignent ensemble et de façon complémentaire d'un unique *demeurer* en Dieu, se rappelant ainsi l'une l'autre les exigences de son authenticité.

Abbaye de Fleury

Benoît ANDREU, osb

F – 45730 SAINT-BENOÎT-SUR-LOIRE