

Un décalogue bénédictin* (II)

6. L'individualisme, tu banniras (*Oboedientiam sibi certatim impendant, RB 72, 6*)

Il est facile de rater le dernier enseignement de saint Benoît sur l'obéissance mutuelle si l'on ne s'intéresse qu'aux premiers chapitres de la Règle qui sont largement empruntés au Maître. L'obéissance mutuelle suppose une ouverture extraordinaire aux autres qui semble particulièrement exigeante en notre période d'individualisme. L'obéissance mutuelle n'est pas une théorie du management ni une manière de donner du pouvoir à l'individu, mais une pratique ascétique : une extension du champ de l'obéissance, qui nous ouvre un éventail plus large de guides à suivre. Une telle attitude est typique de ceux qui sont désireux de découvrir la volonté de Dieu et avides de la sagesse. L'obéissance mutuelle, telle que la décrit Benoît, est encore une obéissance verticale : les jeunes obéissent aux anciens (71, 4). On préférera peut-être garder le modèle plus large suggéré par le titre du chapitre 71 et en 72, 6, et suggérer qu'il y a du bon à laisser chacun dans la communauté influencer sur la manière dont je conduis ma vie. Par là, nous portons un coup très sévère au vice sérieux de l'individualisme qui « mène à renier l'idée même de nature humaine¹ ».

L'individualisme tel qu'il est compris par les documents magistériels est plus que la simple excentricité, l'envie de se faire remarquer, la recherche d'attention ou un comportement intolérable. L'individualisme suppose un refus implicite de l'élément social de la nature humaine. Il refuse aux autres le droit ou l'occasion d'influer sur ma manière de vivre. Que cela soit une tendance destructrice dans la vie de communauté, il n'est guère besoin de le souligner, mais nous ne

* La traduction des deux parties de cette conférence de M. Casey a été assurée par frère Raphaël Garcia-Pelayo de Cîteaux.

¹ JEAN PAUL II, *Veritatis Splendor*, 32.

sommes pas toujours au clair quant aux manières subtiles dont il se manifeste en pratique.

L'individualisme se manifeste par un comportement singulier et excentrique, mais ce qui le rend essentiellement mauvais, c'est qu'il ne parvient pas à voir que la communauté est une présence du Christ. Pour un individualiste, la communauté monastique devient simplement une pourvoyeuse de nourriture et de logement avec quelques règles de base destinées à assurer que chacun puisse faire à peu près tout ce qu'il veut. Accepter, tolérer sont les valeurs fondamentales et s'accompagnent d'un discours prolix sur la flexibilité, la non-interférence et la diversité.

La communauté est certainement faite pour être formatrice et réformatrice pour nous tous. Aussi dans la mesure où nous nous coupons nous-mêmes de l'influence de la communauté, nous nous privons d'une aide de valeur (quoique parfois non désirée) dans notre cheminement spirituel et tournons le dos à une des formes de la présence réelle du Christ.

Oui, tu fais erreur, saint Thomas, tu fais erreur si tu espères voir le Seigneur tout en te séparant du collègue des Apôtres. La Vérité n'aime pas les recoins ni les repaires où l'on s'isole. C'est au milieu qu'elle se tient ; ce sont les exercices communs, la vie commune, l'ardeur à vivre en frères qui lui plaisent².

L'obéissance mutuelle se manifeste particulièrement dans le monachisme contemporain par l'engagement au dialogue, la recherche de consensus et la négociation. Quoique inconnues de Benoît, de telles manières de faire ouvrent de nouvelles voies pour pratiquer l'art séculaire de l'humilité. Réduire les occasions d'interactivité inhérentes au travail en commun ou à la prise commune de décisions aboutit à appauvrir la dimension affective de la communauté. Écouter les autres, leur répondre honnêtement et essayer d'atteindre un certain rapprochement des points de vue sont des moyens de démontrer à autrui notre estime et notre respect ainsi que notre volonté d'accueillir ses intuitions et aspirations dans notre propre point de vue.

On devrait concevoir l'obéissance mutuelle moins en termes de partage de pouvoir et plus comme un moyen d'intimité. Dans son exercice, l'aspect de mutualité devient alors plus important que celui d'obéissance. Une communauté dans laquelle les membres développent des liens d'intimité s'évite de nombreux problèmes,

² BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon pour l'Ascension* 6, 13, tr. fr. : P.-Y. ÉMERY, Brepols, 1990, p. 550.

particulièrement la solitude qui rend les gens maussades, sous-employés et sexuellement vulnérables.

7. La fécondité, tu encourageras (*Qui omni congregationi sit sicut pater, RB 31, 2*)

Chez certaines espèces d'oiseaux, le mâle dominant se distingue par son plumage aux couleurs brillantes et par son appropriation de toutes les femelles du groupe, s'assurant ainsi la paternité de la génération suivante. Ce n'est pas l'idéal que Benoît envisage pour le chef du troupeau monastique. La difficile tâche de direction ne concerne pas tant l'abbé que ceux qu'il est élu pour servir. Sa tâche est de leur être utile plutôt que de réclamer des privilèges pour lui-même : *prodesse magis quam praeesse* (6, 48). *Auctoritas*, dérivant du verbe *augere*, signifie la tâche de faciliter la croissance. L'abbé de Benoît n'est pas conçu comme le géniteur aux belles plumes de la génération suivante, mais comme celui qui encourage une plus grande fécondité chez les officiers, doyens et anciens spirituels.

Dans le texte qui ouvre cette section, Benoît dit à l'abbé de partager sa paternité avec les officiers dans la communauté – dans ce cas précis, le cellérier. Rendre possible une plus large créativité dans les monastères me semble être une des questions urgentes qui ont besoin de trouver une réponse innovante. Voici ce que l'abbé général, dom Bernardo Olivera, écrit à ce sujet :

Nous savons tous que, dans un monastère, les services qui permettent de se sentir « protagoniste » en quelque chose n'abondent pas : abbé/abbesse, père maître/mère maîtresse, cellérier/cellérière, chantre... Ce qui veut dire que beaucoup de moines et de moniales en âge d'engendrer ne trouvent pas où réaliser leur aptitude, ce qui entraîne une éventuelle frustration qui rejaillit sur soi et sur autrui. Peut-être que l'on peut faire ici une distinction selon le sexe, même s'il est sûr que tous ne l'accepteront pas. Il semblerait que, dans les monastères de moniales, la capacité d'engendrer soit le domaine exclusif de la mère abbesse et, par extension lointaine, d'une autre sœur dans son orbite immédiate. Dans les monastères de moines, il est admis qu'il y ait plusieurs pères bien qu'un seul soit le père abbé. Question à discuter !

Plus concrètement, la capacité d'engendrer des profès et professes adultes, comprise comme tâche d'affermir et d'orienter la génération qui suit, ne trouve pas toujours à s'exprimer dans le monastère. Il n'est pas rare que cela soit une source de crises et de régressions sur le chemin de la maturation humaine et spirituelle. Même le célibat ou la virginité pour le Royaume peut finir par être vécu de façon castratrice. La frustration de la capacité d'engendrer est cause de repli sur

soi, quête obsessionnelle d'intimité, invalidité précoce, préoccupation excessive de soi.

Une capacité d'engendrer vécue de façon positive, au contraire, est source d'élargissement des horizons, d'enrichissement mutuel, d'augmentation de l'énergie vitale humaine, toutes choses qui donnent envie de vivre³.

Une partie du problème du manque de fécondité est son invisibilité. Les abus auxquels cela conduit peuvent être vus et déplorés, mais la stérilité elle-même ne peut être directement perçue. Qui sait si un calme extérieur n'est pas la contrepartie d'une fécondité intérieure cachée ? Si l'arbre est simplement en phase d'hivernage ou dans une marche irréversible vers la mort⁴ ? La voix des stériles est rarement entendue. Ils tendent à ne participer ni aux rencontres ni aux chapitres. Ils tendent à être vus comme des poids morts qui retardent le progrès de « la communauté ». Même s'ils sont moins intéressants à fréquenter que les talentueux et les enthousiastes, peut-être ces branches mourantes devraient-elles devenir le centre d'intérêt premier du zèle pastoral. L'abbé devrait réaliser « qu'il a reçu la charge des faibles et non d'un règne de terreur (*tyrannidem*) sur les forts » (*RB* 27, 6). Bernard de Clairvaux développe cette idée.

Il s'agit en fait de charge d'âmes et d'âmes faibles. Car celles qui sont en bonne forme n'ont pas besoin d'être portées, et, de ce fait, elles ne sont pas à charge. Tous ceux des tiens que tu trouveras tristes, abattus, grognons, sache que c'est d'eux que tu es le père, d'eux que tu es l'abbé. En consolant, en exhortant, en réprimandant, tu fais ton devoir, tu portes ta charge et, en les portant, tu guéris ceux que tu portes de façon à les guérir. [...] Sachant donc que tu as été envoyé pour aider, non pour être aidé, reconnais que tu es le vicaire de celui qui *est venu pour servir et non pour être servi*⁵.

³ Dom Bernardo OLIVERA, « Nos moines et moniales jeunes et... moins jeunes. Aspects de notre formation monastique selon une perspective anthropologique », conférence à la 6^e Réunion générale mixte de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance, 2002, *Compte rendu des séances*, p. 328.

⁴ « Il me montra beaucoup d'arbres sans feuilles, qui me parurent comme morts. Ils étaient tous semblables. Il me dit : 'Vois tu ces arbres ? – Je les vois, Seigneur, dis-je, semblables et morts.' Il me répond en ces termes : 'Ces arbres que tu vois, ce sont les habitants du monde. – Et pourquoi donc, Seigneur, dis-je, sont-ils morts et semblables ? – Parce que, dit-il, ni les justes ni les pécheurs ne se distinguent dans ce monde, mais ils sont semblables. Car ce monde, pour les justes, est un hiver et (les justes) ne se remarquent pas, puisqu'ils l'habitent avec les pécheurs. En hiver, les arbres, dépouillés de leurs feuilles, sont semblables et on ne peut distinguer lesquels sont morts ou vivants : de même, dans ce monde, ne se distinguent ni les justes ni les pécheurs ; ils sont tous semblables » (HERMAS, *Le Pasteur*, 52, [Sources Chrétiennes 53], p. 219-221).

⁵ S. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Lettre* 73, 2, (Sources Chrétiennes 458), p. 295-297.

Les supérieurs préoccupés de cultiver, maintenir et garantir leur propre fécondité peuvent aisément oublier leur rôle crucial de catalyseurs de la créativité des autres. Cet oubli peut engendrer de graves effets négatifs à long terme. Ce qui est encouragé est plus facilement guidé et conservé dans le cadre communautaire que ce qui surgit dans l'opposition, l'indifférence et qui est souvent, en dernière analyse comme une herbe sauvage qui contribue peu à la vitalité générale.

Une autre complication est possible. Encourager la créativité doit être universel. Faciliter la fécondité de manière sélective peut n'être rien de plus que ce favoritisme que rejette Benoît (2, 16.20 ; 34, 2). Il est facile d'encourager ceux qui sont sensibles à nos interventions et prêts à accepter notre appui (69, 1). Il est beaucoup plus exigeant de reconnaître les dons de ceux qui sont quelque peu hostiles, de les chérir et de leur fournir les possibilités de leur développement. La tâche d'engendrer des engendeurs exige souvent une bonne dose d'abnégation.

Une note finale de prudence : en encourageant les autres à utiliser leurs talents, la discrétion est nécessaire. Benoît reconnaît que la primauté de la *conversatio* monastique ne doit pas être détrônée par l'exercice de talents ou compétences spécifiques (57, 1-2). Il est particulièrement important de s'en souvenir aujourd'hui que de nombreuses communautés manquent de profès d'âge moyen. Placer de manière prématurée de jeunes personnes compétentes à des postes de responsabilité peut inhiber leur formation monastique, empêcher leur croissance normale dans le tissu d'une communauté particulière et même être une menace pour leur persévérance. Cela est interdit par le Droit Canon, bien sûr, ainsi que par le bon sens. Parfois, pourtant, l'urgence locale semble prévaloir sur les deux.

8. Le mystère, tu accueilleras (*Dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine, RB Prol 49*)

En visitant le monastère bouddhiste de Tongdosa-san en Corée, plus tôt cette année, j'ai été frappé du fait que l'idéal de réalisation de soi est une fondation beaucoup plus attirante sur laquelle bâtir l'image de la vie monastique que la voie plus étroite de l'obéissance à un supérieur, vue comme un moyen de se conformer à la volonté de Dieu. La réalisation de soi est clairement un chemin de croissance. L'obéissance, elle, semble être seulement un chemin de diminution, qui exige une maturité spirituelle considérable pour être appréciée. De plus, nous sommes tous conscients que le fait de donner une place trop centrale à l'obéissance institutionnelle a souvent mené à des abus de pouvoir, ce qui ne rapproche personne de Dieu.

Écrivant environ une décennie après Vatican II, le théologien Karl Rahner a suggéré que le chrétien de l'avenir serait nécessairement un mystique. La raison qu'il donne à cela est que, de plus en plus, les fidèles seront privés du soutien d'un milieu chrétien. Comme les anciens martyrs, ils ne bénéficieront pas d'un important soutien extérieur et devront donc faire appel à une expérience profonde afin de soutenir les décisions solitaires requises pour suivre leur conscience⁶.

Peut-être le temps est-il venu d'insister de façon plus éclatante sur la dimension contemplative de la vie bénédictine, d'aimer la théorie et la pratique de notre tradition et de la communiquer plus ouvertement à ceux qui viennent à nous pour être formés.

Il est bien dommage que dans son sens ecclésial commun, le mot « contemplatif » soit utilisé dans son acception quasi-juridique pour décrire des groupes sans apostolat extérieur. Les communautés de la tradition bénédictine ont souvent été lentes à s'approprier le terme « contemplatif » car elles ne se reconnaissent pas comme adéquatement décrites dans des textes comme *Sponsa Christi* et *Venite Seorsum*, particulièrement au sujet de la clôture. De plus, certains écrits de Thomas Merton et d'autres tendent à faire de la « contemplation » une notion étrangère et élitiste, qui accorde trop peu d'honneur à l'insistance monastique selon laquelle la prière s'insère dans les réalités banales du travail communautaire, de l'Office et de la collaboration.

Le mot « mystique » fait encore plus peur. Pour beaucoup, cela évoque des images de phénomènes parapsychiques ou pathologiques. La plupart des hôtelleries monastiques souffrent de la présence occasionnelle de mystiques autoproclamés. Certains sont inoffensifs, d'autres dangereux car ils essaient de faire des disciples avec les crédules, et d'autres enfin sont gênants car ils ne respectent pas les limites appropriées et commencent à intervenir même dans la communauté.

Tout cela est bien dommage car la vie monastique n'a guère de sens si la contemplation mystique n'est pas vue comme son but. En revenant aux trois renoncements de Paphnuce, on se rappellera que la motivation pour laisser famille et biens et s'engager dans la vie ascétique est

⁶ « La spiritualité de l'avenir ne sera pas soutenue ou du moins beaucoup moins soutenue par l'homogénéité sociologique chrétienne de son environnement ; elle devra s'appuyer beaucoup plus sur une expérience immédiate et solitaire de Dieu et de son Esprit en l'individu [...]. C'est pourquoi, la spiritualité moderne du chrétien inclut le courage des décisions solitaires contrairement à l'opinion publique [...]. On a déjà fait remarquer que le chrétien de l'avenir serait mystique ou ne serait pas du tout. Si par mystique, nous voulons dire, non des phénomènes parapsychologiques singuliers, mais une expérience réelle de Dieu émergeant du cœur même de notre existence, cette affirmation est très vraie et son importance deviendra toujours plus claire dans la spiritualité de l'avenir » (« The Spirituality of the Church of the Future », *Theological Investigations : Volume XX : Concern for the Church*).

l'assurance qu'avec la grâce de Dieu, c'est la voie par laquelle on entre dans le mystère de Dieu. Une telle méta-expérience n'est pas rare, même si beaucoup manquent de mots pour décrire ce qui s'est passé⁷.

Bernard de Clairvaux insistait devant ses moines sur le fait que la conversion et la vocation ainsi que la volonté d'accepter les renoncements que cela impliquait, ne pouvaient venir que d'une action cachée de Dieu.

Il est clair que tu connais Dieu, qui que tu sois, et *si tu dis* : *Je ne le connais pas, tu seras comme les gens du monde un menteur*. Car enfin, si tu ne le connais pas, qui t'a amené jusqu'ici ? Comment es-tu venu ici ? Ou encore, comment aurait-on jamais pu te persuader de renoncer librement à l'affection de ceux qui te sont chers, aux plaisirs du corps, aux vanités du monde, et de *jeter toutes tes pensées dans le Seigneur, de lui remettre toutes tes préoccupations* alors que tu ne méritais de sa part aucun bien mais au contraire bien des maux, ainsi qu'en témoigne ta conscience. Je le répète : qui donc aurait pu te persuader d'agir ainsi, si tu avais ignoré que *le Seigneur est bon pour qui espère en lui, pour l'âme qui le cherche*, si tu n'avais pas appris, toi aussi, que *le Seigneur est doux et tendre, plein de miséricorde et fidèle* ? Mais cette connaissance, d'où la tires-tu, si ce n'est qu'il est venu, non seulement vers toi, mais même au-dedans de toi⁸ ?

Benoît lui-même tient pour acquis qu'une telle transformation de la conscience est le résultat normal d'une vie vécue en conformité avec Dieu par la foi, l'obéissance, la patience et la persévérance. Si on retranche le but ultime des observances monastiques, il ne reste rien qui inspire optimisme et bonne humeur. Cela devient simplement une *via negativa* sans même les espaces de respiration (*respiria*) que la tradition occidentale nous a amenés à attendre.

9. L'affectivité, tu soigneras (*Nihil amori Christi praeponere, RB 4, 21*)

Non seulement le christianisme définit la réalisation de soi en termes de relation avec Dieu, mais il affirme que le « chemin » ou la « voie » par laquelle l'accomplissement humain est atteint passe par une relation dynamique avec Jésus toujours plus profonde. La théologie juridique a réussi à vider cet impératif caractéristique en

⁷ C'était le sujet de mon article « Cistercian experiences : The Cistercian Tradition », *Tjurunga* 52 (1997), p. 64-87. Voir aussi Aquinata BÖCKMANN, « La mystique bénédictine. La spiritualité dynamique dans la Règle de saint Benoît », *Collectanea Cisterciensia* 61 (1999), p. 109-121.

⁸ S. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermon pour l'Avent* 3, 3, (Sources Chrétiennes 480), p. 139-141.

faisant du salut l'objet d'un travail quasi-objectif dont Jésus se serait chargé pour notre compte (« Rédemption ») ou bien de notre adhésion à ce que Jésus a fait et enseigné. Tout système spirituel fondé sur des bénéfices aussi extrinsèques est superficiel et incapable de soutenir la vie aux temps difficiles⁹.

La relation affective à Dieu, en Jésus, est l'essence de la vie spirituelle. L'amour de Dieu surpasse en importance tous les buts immédiats et importants que nous annoncent les prédicateurs : observance religieuse, garde des commandements, réduction des souffrances des autres, haut degré de vérité avec soi-même. La difficulté de proposer une religion fondée sur l'amour est qu'une telle religion doit s'enraciner de l'intérieur. Comment quelqu'un peut-il répondre (*redamare*) à ce qu'il n'a pas personnellement expérimenté ? Comment quelqu'un peut-il être initié aux mystères du monde spirituel s'il refuse obstinément de quitter – ne serait-ce que brièvement – le monde de la réalité tangible ?

Thomas Csordas a suggéré que notre amour personnel pour Jésus contient un amour pour notre « moi » le plus profond, dont Jésus devient le modèle ou l'image.

Jésus est l'altérité du moi [...] ; j'affirme que la capacité d'intimité commence par l'acceptation de l'altérité de soi et que la relation personnelle avec Jésus est une métaphore pour cette condition d'être soi-même. C'est le Jésus qui parle intérieurement en nous avec la « petite voix tranquille » dont la présence est un acte d'imagination [...]. La présence vivante de Jésus dans un jeu imaginaire est un moyen culturel spécifique pour réaliser ce second moment fondateur en fournissant un Autre idéal qui correspond à la présence à soi qui caractérise la mémoire autobiographique¹⁰.

L'étiologie de Csordas demanderait à être nuancée (un Jésus imaginaire pourrait aussi bien être un juge vengeur et impossible à aimer) et ses conclusions ne s'appliquent que partiellement aux expériences spirituelles plus « avancées » que celles qui sont l'objet de sa recherche. Pourtant, l'idée que l'amour de Jésus est coextensif à l'amour de notre moi caché mérite l'attention. Elle renforce l'enseignement traditionnel selon lequel abandonner les faux « moi » et vivre du cœur sont les moyens les plus efficaces de trouver Dieu. Ou, plus justement, de nous laisser trouver par Dieu.

⁹ Ce passage s'appuie beaucoup pour les parties concernées sur un article précédent de M. CASEY, « Desire and desires in Western Tradition », dans *Desire : To Have or not to Have*, Canberra, The Humanita Foundation, Occasional papers 2, 2000.

¹⁰ Thomas J. CSORDAS, *The Sacred Self : A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley : University of California Press, 1994.

C'est au temps du martyr que l'enseignement du Nouveau Testament sur l'attachement au Christ devint crucial. Pour faire face aux persécutions, à l'éventualité de la torture et de la mort, il fallait plus qu'une simple motivation éthique. Deux faits sautent aux yeux dans la lecture des récits de martyres des premiers siècles : l'amour personnel expansif des martyrs pour le Christ combiné au désir de l'imiter en partageant ses souffrances, ainsi que leur esprit de joie profonde qui acceptait la douleur et stupéfiait les incroyants.

La spiritualité ainsi dévoilée de façon narrative dans les *Actes* des martyrs était l'expression de la vie évangélique la plus vivante dont on disposait. Les docteurs comme Origène l'ont rapidement appliquée à ceux qui suivaient assidûment l'Évangile. « Pour moi, je n'en doute pas : dans cette assemblée, il y en a [...] qui ont pris leur croix et le suivent¹¹. » La vie chrétienne fervente en général et monastique en particulier, était considérée comme un « martyr blanc¹² » et la patience de l'ascèse, comprise comme une participation à la Passion du Christ.

Selon Claude Peifer, « le monachisme est né des cercles les plus dévots de l'Église des II^e et III^e siècles, les vierges et les ascètes, et fut fortement marqué par l'empreinte de la spiritualité du martyr¹³ ». La spiritualité quotidienne qui a dynamisé la ferveur de la vie monastique était tout simplement la dévotion personnelle à la personne du Christ. Si, dans les monastères, cet *affectus cordis* fut plus ardent que dans l'Église en général, c'était simplement parce qu'une existence qui était « ordinaire, obscure et laborieuse » demandait un plus grand élan intérieur pour ne pas se réduire à un régime stérile de pieuse inertie.

Cet amour pour le Christ connut un *crescendo* parmi les cisterciens du XII^e siècle qui avaient besoin d'un contrepoint solide à l'excès de crainte qui régnait dans les cercles religieux¹⁴.

¹¹ ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres* X, 2, 2, (Sources Chrétiennes 415), p. 283.

¹² E.E. MALONE, *The Monk and the Martyr: The Monk as the Successor of the Martyr*, Washington, Catholic University of America Press, 1950.

¹³ Timothy FRY and others. (ed.), *RB 1980: The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes*, Collegeville, Liturgical Press, 1981.

¹⁴ Les écrivains de cette école, comme leurs contemporains, étaient amoureux de l'amour. Certains des facteurs qui y ont contribué étaient les suivants : a) L'enseignement traditionnel chrétien sur la primauté de l'amour, particulièrement du besoin d'une réponse du cœur à Dieu qui nous a aimés en premier : *prior dilexit nos* (1 Jn 4, 19). b) La spiritualité affective typique de la tradition augustino-grégorienne des monastères bénédictins. c) La fascination pour le Cantique des Cantiques. d) La dévotion très répandue pour sainte Marie-Madeleine, la pécheresse « qui aimait beaucoup ». e) La popularité des poèmes lyriques à la fois en latin et dans les langues vernaculaires émergentes. f) Un meilleur niveau d'éducation qui mettait les jeunes en contact avec l'*Ars amatoria* d'Ovide et les traités sur l'amitié plus assagis comme le *De amicitia* de Cicéron, explicitement cité par Aelred.

Les moines cisterciens des premières générations étaient tous entrés adultes et étaient censés, en général, avoir vécu une jeunesse relâchée avec suffisamment de piquant pour permettre une conversion radicale. Dans les monastères, ils menaient une vie rude et virile avec peu de confort et une part inhabituelle de fatigue physique et d'austérité. Pour combler les besoins intérieurs de ces jeunes durs à cuire, une spiritualité complémentaire s'est développée qui a été décrite par Jean Leclercq comme la spiritualité la plus « féminine » que l'Église ait jamais connue.

La spiritualité cistercienne d'alors était sans compromis sur l'exigence d'unification exprimée extérieurement par une vie rigoureuse à l'opposé de tout ménagement et intérieurement par une quête tout aussi exigeante d'une pleine connaissance de soi. Pourtant au niveau de l'expérience personnelle, on ne trouve que tendresse, douceur et confiance débordante en la miséricorde illimitée de Dieu. Une spiritualité douce – mais attention ! – qui perdrait tout son sens si elle était séparée de sa rude écorce. Bernard nous rappelle souvent que dans la maison de Béthanie, il ne peut y avoir de Marie sans Marthe et Lazare : le travail de la pénitence ainsi que la générosité du service sont les appuis indispensables de la joie de la contemplation.

Le mot qui résume cette spiritualité orientée sur l'expérience est *dulcedo* : douceur. La vie monastique présuppose toutes sortes d'observances extérieures et de privations, mais elles sont secondaires. Ce qui les sous-tend, c'est une affectivité intérieure sans limites qui a pour centre la personne du Christ, mais qui est nécessairement à la fois inconditionnelle et sans restriction en ceux qu'elle touche. Ce n'est pas là une perspective triste dans laquelle le moine travaillerait à briser son égocentrisme comme un forçat casse des pierres. Il s'agit plutôt de s'autoriser tellement à tomber sous le charme de l'attrance du Seigneur que les réalités inférieures perdent leur intérêt. À chaque fois que nous laissons tomber les autres possibilités de satisfaction, la présence de Dieu éveille la zone la plus profonde de l'être et quelque chose en nous devient vivant d'une intensité si imprévisible que cette expérience même nous attire vers Dieu, nous perd en Dieu, nous fait un avec Dieu, nous divinise. Nous avons goûté et vu par nous-mêmes combien Dieu est doux.

Une telle expérience engage l'affectivité et la satisfait tout à la fois. Saisi dans sa totalité, le moine ou la moniale est transformé en un grand amant, moins à même de succomber aux rigueurs de la stérilité institutionnelle ou aux incitations plus immédiates de la tentation sexuelle – sous ses déguisements les plus divers. Ici toutefois, nous devons nous souvenir qu'une vie bâtie sur le désir de Dieu et

l'amour de Jésus n'est pas une voie facile. Toute tentative de minimiser le défi qui lui est inhérent produira des résultats fâcheux – une profonde distorsion intérieure et un manque de sincérité qui sont la porte ouverte à toutes sortes de pathologies latentes. Voici six conseils de prudence transmis par la tradition :

1) L'amour personnel pour Jésus demande une mesure égale de mépris de soi. Une vie vouée au Christ qui coexisterait avec une recherche de confort et d'avancement personnels jamais remise en question a bien des chances d'être fautive. Les dimensions de l'authenticité de l'amour sont strictes et incluent :

- un détachement des ressources matérielles et des privilèges ;
- une capacité d'accepter la souffrance joyeusement, c'est-à-dire la patience (7, 35-42) ;
- une sincérité envers soi-même sans échappatoire et une ouverture progressive à la direction (7, 44-48) ;
- une détermination à cacher ses vertus aux autres (4, 62) ;
- la générosité dans le service des autres et
- l'union consciente avec l'Église.

Un tel cœur est prédisposé à goûter la pleine intensité de l'amour de Jésus. Dans la plupart des cas, les attitudes ci-dessus ne sont ni la cause ni la condition de cet amour mais ses effets. « L'amour a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (Rm 5, 5). Dans ceux qui sont ouverts à son influence, une telle charité infuse commence à remodeler la vie.

2) L'amour véritable doit surmonter les vicissitudes inhérentes à toute relation interpersonnelle. Parce que la relation avec Dieu/Jésus est dynamique, elle implique l'incertitude qui surgit du fait de ne pas tout contrôler. La croissance spirituelle naît du changement, mais on résiste au changement quand il implique de renoncer au connu pour l'inconnu. Nous devons donc subir des orages – dont certains nous mènent à la rébellion. Il est de ces passages mystérieux dans une vie, qui nous éloignent de ce qui est plaisamment familier et où nous sommes confrontés, sans pouvoir y échapper, à la crainte d'un avenir qui échappe à notre contrôle. Pour Bernard, cette alternance d'expériences était le critère par lequel pouvait être évaluée la réalité de la vie spirituelle. Le signe de la présence active de Dieu en l'âme est un mélange imprévisible d'expériences positives et négatives¹⁵. La plus sûre indication de la disponibilité à la grâce est la sérénité sans

¹⁵ M. CASEY, « Desire as Dialectic » dans *A thirst for God : spiritual desire in Bernard of Clairvaux's sermons on the Song of Songs* (Kalamazoo, Cistercian Publications, 1977) ; spécialement p. 251-280 (le thème de l'alternance).

plaintes face aux retournements de situation qui nous désapproprient. L'amour vrai est prêt à fermer les écouteilles et affronter les orages, sans considérer la souffrance présente comme typique mais en la resituant à l'intérieur de l'expérience de toute une vie. La considération du caractère eschatologique de la vie chrétienne entraîne une appréciation plus nuancée de l'importance des difficultés présentes.

Dans le cours d'une vie consacrée à l'amour du Christ, se succèderont des exigences et des expériences qualitativement différentes, dont le sens n'apparaîtra qu'à posteriori. Le sentiment d'amour s'épanouit quand son objet est présent. Quand l'aimé(e) est absent(e), on expérimente non seulement l'attrance du désir, mais aussi le sens négatif du vide et du manque de sens. Présence et absence ont toutes deux quelque chose à apporter.

3) L'amour véritable est capable de reflourir après une trahison majeure. Une des choses les plus surprenantes du progrès spirituel est que l'on finit toujours par parvenir au point où tout ce qui a été réalisé doit être abandonné. Il arrive un moment où l'amour pour Dieu ne peut pas aller plus loin, jusqu'à ce qu'il découvre la nature inconditionnelle du regard divin – et cela signifie abandonner toute notion de droit à être aimé. Nous échouons dans ce qui nous importe le plus et nous sommes prêts à perdre notre calme et abandonner la lutte.

Un effondrement du milieu de la vie n'est pas rare¹⁶. En fait, pour Bernard il est inévitable, *necesse est*¹⁷.

4) La vie spirituelle mûrit avec la personne : émotionnellement et intellectuellement. Le sentiment a une large place dans les premières étapes de l'évolution de l'amour. Ce principe a été largement énoncé par Bernard dans son traité *Sur l'Amour de Dieu*¹⁸. Ce passage préliminaire de ferveur sentimentale est le point de départ nécessaire de tout développement spirituel. Il sert d'entrée et, comme tel, doit finalement être laissé en chemin. Celui qui ne fait pas face aux défis de l'amour oblatif peut facilement tomber dans le sentimentalisme et le kitsch. Le piétisme n'est pas un attachement personnel au Christ et à Notre-Dame mais un ersatz qui compense l'absence d'une relation véritable. Séparé du concret de l'agir quotidien, sa fausseté est

¹⁶ « Le repentir de l'homme ancien engendre l'homme nouveau dans la douleur et les gémissements. [...] Quand cette personne retourne en arrière et reprend son ancienne vie, ce qui arrive souvent... » (AUGUSTIN, *Ennarratio in Ps 8*, 10, [*Corpus christianorum* 38], p. 54).

¹⁷ Voir *Qui habitat*, 2, 1-2 ; *Sermon sur le Cantique* 17, 2, (Sources Chrétiennes 431), p. 75.

¹⁸ Voir M. CASEY, « In pursuit of Ecstasy : Reflections of Bernard of Clairvaux's *De Diligendo Deo* », *Monastic Studies* 16 (1985), p. 139-156.

souvent mise en évidence par sa tendance à cohabiter avec un autoritarisme rigide qui n'est pas rare chez les gens d'Église. D'un autre côté, adopter une religion dépourvue d'émotion est néfaste, elle est alors tellement purifiée de sentiments qu'elle en devient stérile. Le dualisme post-cartésien, le piétisme (dans ses diverses manifestations) et la fausse piété commercialisée par les livres de prière du XIX^e siècle nous ont rendu méfiants envers toute pratique ou formule faisant appel à nos sentiments, mais ne nous ont pas offert d'alternative. Ceci nous a amené à une « piété vide » par laquelle, en perdant foi en certains exercices particuliers, beaucoup ont fini par perdre tout intérêt pour la recherche d'une vie spirituelle.

5) L'attachement au Christ ne peut devenir le cache-pot d'un rejet de soi absolu. Dans une situation aussi malsaine, le Christ est aimé, non parce qu'il est « comme nous en toutes choses », mais parce qu'il est absolument différent. Les idéaux projetés sur le Christ et gouvernant notre imaginaire peuvent devenir un subterfuge pour le refus de notre propre humanité. Nous nous punissons d'être ce que nous sommes en invoquant un « être humain parfait » qui est plus ange qu'homme. L'hérésie docète n'est jamais très loin de nous. En nous efforçant de nous conformer à cet idéal impossible de surhomme, nous nous enfonçons plus encore dans le désespoir et renforçons notre refus de nous-mêmes. Cette situation est si douloureuse qu'une telle dévotion est marginalisée et n'a pas d'influence sur la manière dont nous vivons.

6) L'amour de Jésus peut avoir à être protégé de pathologies sexuelles. Il est significatif que Bernard utilise le latin *amor* (différent de *dilectio* et *caritas*) aussi bien pour l'amour sexuel que pour l'amour mystique – quoique les frontières sémantiques soient imprécises. Il est important que les sentiments forts nés de la prière profonde ne s'attachent pas à l'image physique supposée du corps masculin de Jésus. Pour les femmes hétérosexuelles et les hommes homosexuels, ceci peut amener une confusion indue liée à une excitation sexuelle durant la prière ou la méditation. L'attention dans la contemplation ne porte pas sur le corps de l'homme Jésus mais sur le corps glorifié et exalté de Jésus, présent spirituellement en tout point de l'espace et du temps. C'est le Verbe incarné pour l'éternité qui est « l'Époux » de l'âme – *anima* étant considérée comme féminine. Les écrivains mystiques utilisent le vocabulaire non seulement de la galanterie mais aussi des relations sexuelles pour rendre compte de l'union réalisée dans l'acte contemplatif, même si les traducteurs les adoucissent pour éviter d'offenser de pieuses oreilles. Ce langage est métaphorique car ce dont il rend compte est méta-expérimental. Tous

les commentateurs et pratiquants ne le comprennent pas. De plus, de nombreux hommes hétérosexuels ont du mal à saisir le sens de certains textes classiques : ils éprouvent une certaine répugnance à se considérer comme les « épouses du Christ ».

Dans les monastères, à l'amour personnel pour Jésus furent associées quatre figures féminines, tâche facilitée par le genre des mots latins : *Anima, Sapientia, Ecclesia, Maria*. La consécration du moine à la vie intérieure était gouvernée par des principes qui s'ajustaient à sa vie extérieure masculine. La vie de l'âme était perçue comme parcourant un chemin complémentaire de celui du corps. Elle était comprise comme une recherche de Dame Sagesse ou Sophia, une dévotion à l'Épouse du Christ et – au-delà de ces personnifications – un attachement profond à Marie, non seulement comme mère du Jésus historique mais aussi comme mère, avocate et soutien du voyage spirituel de chacun.

10. Le cénobitisme, tu resacraliseras (*Nihil operi Dei praeponatur, RB 43, 3*)

Il s'est trouvé que le mouvement général de sécularisation, exprimé le plus dramatiquement dans le mouvement de la « Mort de Dieu » a coïncidé avec la période post-conciliaire de renouveau de la vie religieuse¹⁹. Il est peut-être à regretter que certains éléments de ce qui a été appelé « théologie sécularisée », sans réflexion préalable, se soient introduits dans le processus de renouveau et de réforme. L'effet global en fut que beaucoup d'observances purement « sacrées » de la vie religieuses furent supprimées, au motif qu'elles manquaient de sens dans le monde contemporain. Quarante ans après, nous avons peut-être à entamer un chemin qui nous rende le sens du sacré. Il est

¹⁹ « Le fait le plus significatif de notre époque est qu'il s'agit d'un moment qui englobe d'un seul coup tous les peuples de tous les continents dans son mouvement de sécularisation. » Ainsi parle Leslie NEWBIGIN, *Honest Religion for Secular Man*, Londres, S.C.M. Press, 1966, p. 11. Certains des livres publiés à ce moment-là semblent terriblement datés aujourd'hui, même si alors ils ont eu un grand succès. John A. T. ROBINSON, *Honest to God*, Londres, S.C.M. Press, 1963 ; John A. T. ROBINSON et David L. EDWARDS, *The Honest to God Debate*, Londres, S.C.M. Press, 1963 ; Paul VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, Londres, S.C.M. Press, 1963 ; Harvey COX, *The Secular City*, New York, Macmillan, 1965 ; Daniel CALLAHAN (ed.), *The Secular City Debate*, New York, Macmillan, 1966 ; Harvey COX, *The Feast of Fools : A Theological essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1969 ; E. L. MASCALL, *The Secularisation of Christianity*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1965 ; Robert L. RICHARD, *Secularisation Theology*, Londres, Burns & Oates, 1967 ; Thomas J. J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, Westminster Press, 1966 ; Thomas J. J. ALTIZER, *Toward a New Christianity : Readings in the Death of God Theology*, Harcourt, Brace & World, 1967 ; John MACQUARRIE, *God and Secularity*, Philadelphia, Westminster Press, 1967.

possible que dans ce domaine aussi « Dieu révèle souvent aux plus jeunes ce qui est le mieux²⁰ » (2, 3).

Les communautés monastiques ont mieux résisté à ce mouvement que la plupart, en partie du fait de la position centrale occupée par l'Œuvre de Dieu et à la place relativement importante attribuée à des rituels communautaires mineurs. Résister à un mouvement, spécialement quand cela signifie conserver des éléments quelque peu archaïques, est un travail difficile et on a parfois dû endurer des appels inlassablement répétés à être plus « normal ». Une certaine érosion est inévitable. Même la liturgie peut être contaminée par des intrusions étrangères représentant des croyances et des valeurs en porte-à-faux avec sa vraie nature et avec la spécificité d'une communauté bénédictine²¹.

La célébration de la Liturgie des Heures, avec son degré accoutumé de solennité, demande aujourd'hui une grande énergie, spécialement maintenant que la structure et les textes de la liturgie ne sont plus des données universelles et que toutes les cultures ne manifestent pas la même facilité pour le rituel. Il existe une certaine attente, dans les monastères qui suivent la Règle bénédictine, d'une liturgie où une participation maximale soit alliée à un certain niveau de professionnalisme. Pour qu'une telle célébration aille au-delà d'un simple spectacle, afin qu'elle appartienne aussi à la communauté locale et exprime son caractère propre, cette communauté a besoin d'atteindre une certaine « masse critique », ce qui demande : une communauté d'une certaine taille, la nécessaire diffusion de talents liturgiques, un temps disponible suffisant, une bonne capacité pour le dialogue et le consensus, et des croyances et des valeurs qui soutiennent un engagement collectif dans la célébration commune de la Liturgie des Heures.

Quand on ne trouve pas ces qualités, un style différent de célébration devra nécessairement être envisagé. Il semble probable que les changements dans la liturgie reflèteront ou anticiperont la nature et la dynamique de la vie communautaire. Dans des cas limites, peut surgir le risque que, dans le processus d'adaptation, l'Œuvre de Dieu perde sa priorité effective. La liturgie devient alors un spectacle

²⁰ « La confession individuelle, les visites d'églises et les rituels encourageant le sens du sacré garderont une certaine place, en particulier pour les jeunes adultes qui les découvriront comme nouveaux... » (Andrew HAMILTON, « Forty Years Away », *Eureka Street* 12/8 [Octobre 2002], p. 37).

²¹ « La manière dont la liturgie catholique est présentée sur le petit ou le grand écran influence directement les attentes des gens. » (Richard LEONARD, « Celluloid Celebrations », *Liturgy News* 30/2 (Juin 2000), p. 3).

secondaire qui absorbe peu de ressources et de temps de la communauté et pourrait devenir éventuellement plus ou moins optionnelle.

Il faut peut-être consacrer un examen plus approfondi au statut de la célébration eucharistique. Il faut noter ici comment la doctrine et la ferveur se sont développées depuis l'époque de S. Benoît, dont la pratique eucharistique était considérablement inférieure à celle communément attendue. Nous semblons nous éloigner aujourd'hui des excès d'un passé récent, mais on peut se demander si l'on ne risque pas de marginaliser la pratique sacramentelle. Dans de nombreuses communautés masculines, on a noté une saine réaction contre le cléricisme passé, ce qui a conduit à d'importantes modifications dans le style des célébrations et aussi à un plus faible nombre de moines présentés à l'ordination sacerdotale. Dans les communautés de moniales, il devient de plus en plus difficile de trouver un aumônier convenable. Puisque l'ordination sacerdotale est exclue, le désir d'une plus grande direction de leur propre prière, parmi les femmes, amène de manière compréhensible à une recherche plus grande de liturgies non sacramentelles.

La plupart des documents officiels insistent sur le caractère central de l'Eucharistie :

Aucune communauté ne peut se construire si elle n'a ses racines et son centre dans la célébration de la très sainte Eucharistie, par laquelle doit donc commencer toute formation à l'esprit de communauté²².

Comment y arriver en pratique ? C'est une autre question. Il me semble que nous assistons à une baisse globale de la foi dans la réalité sacramentelle – que cela concerne l'eucharistie, la réconciliation ou l'onction des malades. Ce n'est pas toujours une question doctrinale, plutôt une question de manque d'intérêt. Cela peut être dû en partie à une plus grande appréciation des aspects apophatiques de la spiritualité et au fait que tendre vers une neutralité de type *zen* nous éloigne de la sphère de la dispute théologique et des politiques de communauté. Le néo-pélagianisme qui réduit tout à la volonté et à l'effort peut aussi avoir son rôle. Une fois la grâce ôtée de l'équation, les rituels qui doivent en principe la conférer perdent leur objet.

On peut voir le résultat d'un tel appauvrissement, issu de ces tendances réductionnistes, dans les rituels de la profession solennelle et de la consécration monastique. Il est honteux de réduire la profession solennelle à la cérémonie qui accompagne l'émission des vœux. Les

²² *Presbyterorum ordinis*, 6.

consécration passive et active sont inséparables. La bénédiction du moine ou de la moniale est un acte d'Église qui, selon une tradition ancienne, a un effet quasi-baptismal dans la vie du nouveau profès²³.

* *
*

Les dix mots de la Règle de S. Benoît que j'ai choisis sont des avertissements, à la suite de Benoît lui-même (Prol 1), mais il ne s'agit pas seulement de repérer des défauts. Si nous voulons bien écouter avec l'oreille du cœur, nous pouvons y trouver un chemin qui mène à la vie, même si nous expérimentons combien le chemin qui nous éloigne des habitudes faciles est laborieux. Pourtant, Benoît nous rend espoir car le but est attirant. Il consiste finalement à être délivrés des choses qui nous rendent misérables et acquérir la liberté nécessaire pour expérimenter ces réalités mêmes qui, au début de notre parcours monastique, nous ont d'abord amenés à suivre la voie bénédictine.

Décatalogue bénédictin

1. Loin des manières de ce temps, tu vivras.
Délivré du conditionnement social ;
Libre pour vivre une vocation spécifique.
2. L'ascèse, tu pratiqueras.
Délivré de la tyrannie de l'infrahumain ;
Libre pour vivre à partir du cœur.
3. Du temps pour lire, tu t'accorderas.
Délivré des manipulations médiatiques ;
Libre pour l'approfondissement personnel.
4. La chasteté, tu chériras.
Délivré du tourment d'une sexualité inconsistante ;
Libre pour progresser vers la pureté du cœur.
5. De bonne volonté, tu vivras.
Délivré d'une attitude adolescente envers l'autorité ;
Libre pour écouter et entendre la Parole de Dieu.
6. L'individualisme, tu banniras.
Délivré du fléau de l'individualisme ;
Libre pour pratiquer l'hospitalité intérieure.
7. La fécondité, tu encourageras.
Délivré de la stérilité et de l'auto-dévalorisation ;
Libre pour donner vie aux prochaines générations.

²³ M. CASEY, « Sacramentality and Monastic Consecration », *Word and Spirit* 18 (1998).

8. Le mystère, tu accueilleras.
Délivré d'une religion institutionnelle ;
Libre pour l'Expérience de Dieu.
9. L'affectivité, tu soigneras.
Délivré de la peur, de la routine et du juridisme ;
Libre pour être touché par l'Amour.
10. Le cénobitisme, tu resacraliseras.
Délivré de l'aridité d'une religion sécularisée ;
Libre pour t'épanouir dans le monde sacramentel.
Afin qu'en toutes choses, Dieu soit glorifié.

*Tarrawarra Abbey
659 Healesville Road
Yarra Glen
VICTORIA 3775
Australie*

Michael CASEY, ocsso