

DOM CUTHBERT BUTLER  
MOINE BÉNÉDICTIN DE L'ABBAYE DE DOWNSIDE

LE  
MONACHISME  
BÉNÉDICTIN

ÉTUDES SUR LA VIE  
ET LA RÈGLE BÉNÉDICTINES

TRADUIT DE L'ANGLAIS PAR CHARLES GROLEAU  
AVEC L'AUTORISATION DE L'AUTEUR



PARIS  
J. DE GIGORD, ÉDITEUR  
15, RUE CASSETTE, VF

MCMXXIV

## OUVRAGES DE DOM CUTHBERT BUTLER

*LA USIACHISTORY* of Palladius. 2 vol. Texte grec et Prolégomènes.  
Cambridge Texts and Studies, 1898, 1904.

*SAN CTI BENEDICTI REGULA MONACHORUM*. Editio critico-  
practica. Fribourg, Herder éd., 1912.

*BENEDICTINE MONACHISM*. Studies in Bénédictine Life and  
Rule. Londres, Longmans, Green and C<sup>o</sup>, 1919, 2.<sup>e</sup> éd. 1923.

*WESTERN M Y ST ICI SM*. The teaching of SS. Augustine, Gregory  
and Bernard on Contemplation and the contemplative life.  
Neglected chapters in the history of Religion. Londres, Constable  
and C<sup>o</sup>, 1922.

Nombreux travaux publiés dans la XI<sup>e</sup> édition de *VEncyclopaedia  
Britannica* et dans plusieurs périodiques consacrés à la théologie et  
à l'histoire.

**Nihil obstat :**

D. MICHAEL BARRETT, O. S. B.  
*Censor deputatus.*

**Imprimatur :**

f GEO. AMBROSIUS,  
*Ep. Cliftonien.*  
Maii 24, 1919.

**Permis d'imprimer :**

Paris, le 12 Mars 1924,  
G. AUDOLLENT, v. g.

## NOTE DU TRADUCTEUR

Dans le préambule de son magistral Commentaire sur la Règle de Saint-Benoît, Dom Delatte précise, en quelques mots substantiels, et la nature et la valeur de ce Code religieux dont les siècles n'ont épuisé ni l'attrait ni la fécondité : « ... la Règle... apparaîtrait, au milieu du vi<sup>e</sup> siècle, comme le fruit mûr de tout un passé monastique et de la spiritualité des Pères. » Et il ajoute : « On pourrait presque dire de la Règle bénédictine, ce qui est tout à fait certain de la Loi de Dieu, qu'elle porte en soi sa justification, qu'elle se suffit : *justificata, in semetipsa*, qu'elle a besoin seulement d'être lue, aimée, vécue. Le commentaire pratique d'une parole dictée par l'Esprit de Dieu n'a guère d'autre tâche que de l'épeler doucement, de la souligner discrètement, de la placer en pleine lumière. Aussi bien, une longue série de travaux pourraient très utilement converger vers une glose littérale de la Règle : étude du développement des institutions monastiques, depuis les saintes audaces de l'Église de Jérusalem et les héroïsmes de la Thébaïde, jusqu'à saint Basile et à saint Benoît ; histoire critique du texte de la Règle et histoire de sa diffusion ; exposé de l'interprétation vivante qu'ont fournie les us monastiques et les règles tributaires de celle de saint Benoît ; tableau enfin du monachisme contemporain. »

Le livre que nous avons eu l'honneur de traduire<sup>1</sup> et que nous présentons aujourd'hui au lecteur français répond à plusieurs de ces précieuses suggestions. Son pieux et savant auteur n'a pas eu dessein d'écrire un nouveau Commentaire de la Règle ; mais

<sup>1</sup> Notre traduction, faite sur l'édition originale, a été revue par l'auteur, et celui-ci a bien voulu, au cours de notre travail, nous communiquer les additions et corrections qu'il avait dessein de faire à la seconde édition de son livre. Ces additions et corrections figurent à leur place dans le présent volume et le mettent ainsi complètement à jour.

il a voulu réaliser, dans les limites de ce qu'il nomme, très humblement, un essai : « l'exposé systématique de ce qu'on peut appeler la philosophie, la théorie de la Règle et de la vie bénédictines, une explication de l'esprit, de la tradition du monachisme bénédictin considéré dans sa vie intime ou dans ses manifestations extérieures. » On voit que le terme de limites n'est vrai que partiellement et qu'un sujet aussi complexe aurait pu conduire son auteur à des développements hors de toute proportion. Toutefois, bien que restant fidèle au plan tracé, Dom Butler n'a pu négliger de jeter un coup d'œil rapide sur les chemins nombreux qui venaient croiser sa route. Il serait mieux de dire : qui rayonnaient du centre où il s'était placé. Une étude sur la Règle et la vie bénédictines, telle que l'auteur l'a conçue, fait bien vite apparaître les prolongements sans fin que l'œuvre du Patriarche comporte dans l'histoire, sous le rapport de la pensée et de l'action religieuses.

Il suffit de rappeler, par une simple note biographique, la carrière du savant religieux pour démontrer que son livre est le fruit d'une vie passée depuis l'enfance dans l'ombre paisible d'une abbaye bénédictine. Les qualités précieuses d'érudition dont il témoigne s'y affirment en effet appuyées de cette autorité sans conteste que leur confère une aussi longue et aussi complète expérience.

Né en 1858 à Dublin, élève des bénédictins de Downside, Dom Cuthbert Butler est entré dans l'abbaye elle-même, comme novice, à dix-huit ans. Ordonné prêtre en 1884, il professe à son tour dans le collège abbatial et est nommé préfet des études. De 1896 à 1904, il réside à l'Université de Cambridge, supérieur de la maison d'études des bénédictins. « Magister artium » des Universités de Londres et de Cambridge, « Doctor litterarum honoris causa » de l'Université de Dublin. Élu en 1906 abbé de Downside, il succède en 1914 au cardinal Gasquet comme président de la congrégation anglaise. Partisan, comme on le verra dans son livre, de la perpétuité de la charge d'abbé, mais avec cette réserve que l'abbé, pour des motifs valables et s'il estime ne plus pouvoir remplir efficacement les devoirs multiples que comporte cette haute fonction, peut et doit donner sa démission, le Rme P. Dom Butler, en 1922, est rentré dans le rang des simples profès, se donnant désormais tout entier à ses travaux d'érudition.

Il ne m'appartient pas d'examiner ici certaines critiques for-

mulées à l'apparition de l'ouvrage. La plupart supposaient gratuitement que l'auteur avait voulu écrire une histoire de l'Ordre bénédictin, alors que le livre, comme le spécifie nettement son titre et, *a fortiori*, son contenu, se propose uniquement d'étudier la vie et la Règle bénédictines. Cette étude, si consciencieuse, et d'une documentation si riche, comporte, bien entendu, l'exposé de théories personnelles, toutes du plus vif intérêt. Le sujet, qu'il n'est pas exagéré de trouver immense, ne saurait être vu par tous sous le même angle, et les discussions, quand la charité y préside, témoignent de la vie profonde de ce que chacun désire voir dans la pleine clarté. Il reste qu'un tel livre est un bienfait pour ceux, plus nombreux que jamais, qui pensent que la vie des religieux est celle qui se rapproche le plus du christianisme vécu suivant les préceptes de l'Évangile et, très particulièrement, pour les âmes qui ne se lassent pas d'étudier avec ferveur la Règle du saint Patriarche des moines, instrument millénaire de perfection. L'un des signes du secret travail de l'Esprit-Saint n'est-il pas, en effet, le désir sérieux et fort de remonter par la pensée et par le cœur vers les véritables sources, toujours jaillissantes. Nous serions heureux si ce livre, dont la traduction nous fut rme joie, s'offrait à quelques esprits comme un guide dans les sentiers qui y ramènent.

Ch. G.

U. I. O. G. D.

\* \*

Saint Benoît naquit dans la moitié du V<sup>e</sup> siècle ; l'année 480, donnée par la tradition comme étant celle de sa naissance, n'est qu'une date approximative ; mais on peut cependant l'accepter comme à peu près exacte. La seule date fixée d'une manière précise dans sa vie est l'année 542, où il reçut la visite du roi des Goths, Totila, au mont Cassin. Il est clair qu'il était alors avancé en âge et mourut, paraît-il, peu de temps après. Tout ce que nous savons des faits de sa vie est ce que saint Grégoire le Grand nous dit dans ses *Dialogues*, dont le second livre est entièrement consacré à saint Benoît. Saint Grégoire nous assure que son récit provient de sources authentiques : ce sont les souvenirs de quatre disciples de saint Benoît que Grégoire avait lui-même connus. Le livre des *Dialogues* semblerait de nature à dérouter l'esprit moderne ; mais l'esquisse de la vie du saint peut être tracée d'après cette source avec une entière sécurité

Saint Benoît naquit à Nursie, municipe et siège d'un évêché, situé sur les pentes des Apennins de la Sabine (le nom moderne est Norcia), dans la province d'Ombrie, non loin de Spolète. Saint Grégoire dit qu'il était né *liberiores genere* ; nous dirions, de bonne famille, ces mots suggérant la petite noblesse riche de province, mais non de rang patricien ou sénatorial, écartant ainsi la fable récente qui faisait naître saint Benoît de la grande famille des Anicius. Il fut, le moment venu, envoyé à Rome pour se livrer dans les écoles romaines aux études qu'exigeait une éducation libérale ; mais, pris de dégoût et d'épouvante devant la licence générale qui dominait à Rome, « il retira le pied qu'il venait de poser à l'entrée du monde ; et, méprisant l'étude des belles-lettres, abandonnant la demeure et les biens de son père, désirant plaire à Dieu seul, il décida de devenir moine » (saint Grégoire). Conformément aux idées monastiques du temps, sa résolution était de se retirer dans un endroit désert et d'être ermite. Il s'enfuit donc secrètement de Rome, errant à travers

t <sup>1</sup> Les vies récentes de saint Benoît sont : *S. Benedetto*, par Dom Tosti, 1892 (traduite en anglais et en français) ; — *Le Patriarche saint Benoît*, par Dom L'Huilier, 1904 ; *Der heilige Benedikt*, abbé Herwegen, 1917.

les collines du Latium jusqu'à ce qu'il arrivât aux ruines du palais de Néron et au lac artificiel de Sublacum (Subiaco), sur l'Anio, à quelques douzaines de milles de Rome ; et c'est là qu'il découvrit la grotte convenant à ses desseins.

On a coutume de représenter saint Benoît comme un enfant au moment de sa retraite loin de Rome ; mais il est certain que les écrivains bénédictins modernes montrent plus d'exactitude en affirmant que *puer* signifiait non un enfant, mais un « jeune homme <sup>1</sup> », car il paraît clair que, pendant son séjour à Rome, il fut d'âge à sentir les atteintes de la passion (*Dialogues*, n, 2). Il est infiniment plus probable qu'il était plutôt de l'âge d'un étudiant que de celui d'un écolier. L'année 500 peut être prise comme date approximative pour l'éloignement de saint Benoît du monde et sa retraite au Sacro Speco à Subiaco.

Nous croyons utile de commencer notre étude du saint patriarche par un examen rapide de l'état des choses sociales, civiles et religieuses en Italie à cette époque, afin d'avoir une conception du cadre dans lequel sa vie fut placée. C'est un tableau de décadence, de désorganisation et de confusion peut-être sans parallèle dans l'histoire<sup>2</sup>. Les éléments de désagrégation qui avaient été à l'œuvre pendant les derniers jours de la République avaient continué dans une mesure toujours croissante pendant l'Empire et, à la fin, avaient atteint d'énormes proportions. L'Italie était réduite à l'indigence et dépeuplée ; les guerres incessantes à l'intérieur et au dehors avaient diminué la population ; la formation de vastes domaines, grâce au travail des esclaves, avait anéanti la classe des propriétaires terriens ; des impôts accablants avaient, dans les provinces, ruiné les classes moyennes ; l'emploi en masse de soldats barbares mercenaires, qui en paiement de leurs services recevaient souvent des lots de terre en Italie, établissait dans la contrée un élément d'indiscipline et de cruauté, perpétuelle menace pour les habitants. Le pays était dévasté par des famines et des pestes, si bien qu'à la fin du v<sup>e</sup> siècle, de grandes régions étaient de véritables déserts. Les habitants étaient démoralisés et dégénérés, l'agriculture et l'instruction à peu près mortes et la société corrompue jusqu'à la moelle. C'est alors que, pour compléter la ruine, commença la longue série

<sup>1</sup> Tostl, Schmidt.

<sup>2</sup> Ce qui suit est en grande partie basé sur le livre de Hodgkin, *Italy and her Invaders*.

des invasions des Teutons et des autres barbares en Italie. En 400, avec Alaric, vinrent les Wisigoths, qui parcoururent l'Italie du Nord ; cinq ans plus tard, ce fut le tour de Radagaise et de ses Goths, qui furent exterminés près de Florence. En 408, Alaric revint et cette fois jusqu'à Rome, qu'il assiégea trois fois en trois années successives et livra, la troisième fois, au sac et au pillage, en 410. Il pénétra ensuite jusqu'à la partie la plus méridionale de l'Italie. Au milieu du siècle, les Huns sauvages, sous la conduite d'Attila, le « Fléau de Dieu », ravagèrent la vallée du Pô (454), et Genséric le Vandale prit et saccagea Rome (455). Une série d'incursions moins importantes faites par les Alains, les Hérules et d'autres barbares venant du nord, puis par les Vandales venant du sud, par la mer, se suivirent à de brefs intervalles. Ricimer, à la tête des mercenaires teutoniques et de l'armée romaine, assiégea et saccagea Rome (472). Quatre ans plus tard, ces mêmes mercenaires demandèrent qu'un tiers du sol de l'Italie leur fût donné ; ayant essuyé un refus, ils se révoltèrent, s'emparèrent de Pavie et de Ravenne et les pillèrent. Leur chef élu Odovacar ou Odoacre régna sur l'Italie pendant dix-sept ans, et c'est de ses mains qu'ils reçurent les terres qu'ils convoitaient.

En 489, Théodoric vint avec les Ostrogoths, et une guerre de quatre ans s'ensuivit entre lui et Odoacre sur toute l'étendue de l'Italie septentrionale, les principales villes étant ravagées tour à tour et d'autres hordes de barbares se précipitant en Italie pour prendre part à la mêlée, d'un côté ou de l'autre. En 493, Théodoric égorga Odoacre de sa propre main, devint roi d'Italie et fut reconnu comme tel par l'empereur de Byzance. Sous Théodoric et son successeur, les régions dévastées d'Italie et la population épuisée et décimée connurent pendant une génération quelque répit après les horreurs de la guerre et de l'invasion ; ce fut une période de reconstitution. Théodoric régna pendant trente-trois ans, jusqu'en 526. C'était un chef énergique et éclairé qui, avec le concours de son ministre, le Romain Cassiodore, se mit à réparer les maux dont avait souffert l'Italie. Sa politique est ainsi caractérisée par Hodgkin : « Le maintien de la paix et de la tranquillité et la protection de toutes les classes et de ses sujets contre l'oppression et la violence qui étaient l'œuvre soit des hommes sans loi, soit des ministres de la loi L » Bien qu'arien, il accorda la liberté religieuse aux catholiques jusqu'aux trois

\* *Op. cit.*, ni, 248.

dernières années de son règne, cette tolérance faisant partie de sa politique. Il est à noter que les débuts de l'ordre monastique de Saint-Benoît datent de cette brève période de paix et de repos.

Aussitôt après la mort de Théodoric, Justinien conçut le projet de réunir l'Empire d'occident à celui d'orient et envoya son grand général Bélisaire arracher d'abord l'Afrique, puis l'Italie des mains des Barbares et les restituer à l'Empire. Bélisaire débarqua en Sicile en 535 et passa en Italie l'année suivante. C'est alors que commença une longue période de souffrances sans égales pour la malheureuse péninsule tout entière. Naples d'abord fut prise ; puis Bélisaire fit son entrée à Rome. Douze mois, les Goths assiégèrent la ville, sans pouvoir la prendre. Une guerre intermittente de quatre ans commença, pendant laquelle les principales villes d'Italie : Rimini, Urbino, Orvieto, Milan, Fiesole, Osimo, Ravenne, furent assiégées tout à tour ; pendant que cent mille Francs descendaient en Italie, attaquant à la fois les Goths et les Romains, pillant et saccageant sans distinction, jusqu'à ce qu'une peste, qui emporta le tiers de leur armée, les contraignit à se retirer au delà des Alpes. Ces années 537-542 furent pour les peuples italiens une époque de misère qui défie toute description. Le pays tout entier était privé de culture, et la famine le dénuement et la peste sévissaient partout.

C'est à ce moment que Totila devint roi des Goths (541) et que la guerre éclata de nouveau dans toute l'Italie ; Florence et Naples et bien d'autres villes furent assiégées et prises. En 545, Totila commença le siège de Rome. Ce siège dura plus d'un an, les habitants endurant la famine et des souffrances extrêmes jusqu'à ce qu'en décembre 546, Totila entrât dans Rome, animé du dessein farouche de détruire complètement la ville et de la raser jusqu'au sol. Il fit abattre une grande partie des murailles et se préparait à incendier les édifices publics, quand il s'arrêta et fit sortir ses troupes de Rome, emmenant avec lui tout, — littéralement tout, — ce qui restait des malheureux Romains, « ne souffrant pas qu'un seul être restât à Rome, mais laissant la ville complètement déserte, » si bien que, « pendant plus de quarante jours, personne, soit homme, soit bête, n'y demeura L » La guerre continua ensuite pendant six ans entre les généraux romains et Totila, avec des fortunes diverses, dans toute l'Italie méridionale,

<sup>1</sup> Cité d'après Procope et Marcellin us Cornes, historiens contemporains, par Hodgkin, IV, 507.

Rome étant réoccupée par Bélisaire et de nouveau assiégée par Totila, sans succès en 547, victorieusement en 549. Après avoir ravagé la Sicile et subi la défaite des mains de Narsès, successeur de Bélisaire, à Gubbio en Ombrie, Totila mourut en 552. L'année suivante, les derniers survivants de la race des Goths en Italie furent acculés par Narsès près du mont Vésuve et y furent anéantis (553). Un an après, les Alamans firent une incursion, pénétrant jusqu'à Capoue, où ils furent également défaits et presque tous massacrés par Narsès. En 568, ce fut le tour des Lombards, qui, pendant plus d'un demi-siècle, ravagèrent la péninsule entière d'une mer à l'autre. Mais ceci eut lieu après la mort de saint Benoît. L'époque de sa vie correspond plus exactement à la période de domination des Ostrogoths ; car il naquit seulement quelques années avant leur arrivée, en 489, et mourut peu d'années avant leur destruction, en 553.

Si nous jetons les regards sur le reste de l'Empire d'occident, nous verrons que les calamités de Rome et de l'Italie sont comme un résumé de ce que subirent les provinces. Pendant les deux siècles, de 400 à 600, compris dans l'esquisse précédente, ce qui se passa en Italie se passa d'un bout à l'autre de l'Europe occidentale. Partout se poursuivit le même cycle d'invasions, de guerres d'extermination entre les races teutoniques, de ravages, de famine, de peste, de sièges, de pillages, d'incendies, de massacres, — toutes les horreurs de la guerre, la complète destruction de la civilisation et des institutions de Rome, une souffrance et une misère inexprimables. En Gaule, en Grande-Bretagne, en Espagne, ce fut l'histoire de l'Italie répétée, car les invasions en Italie ne furent que des incidents dans la marche des différentes races barbares à travers l'Europe. Les Wisigoths, les Huns et les Vandales, tour à tour, se répandirent dans toute l'Europe au cours de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, pour ne rien dire des peuplades plus petites qui les précédèrent ou les suivirent. Au moment de la naissance de saint Benoît, les colonies teutoniques peuvent se décrire ainsi : l'Italie formait le royaume d'Odoacre, établi roi par la multitude mêlée des mercenaires teutons révoltés ; mais ce roi devait être renversé quelques années après par Théodoric et ses Ostrogoths, occupant alors le territoire qui forme à présent la Hongrie et les terres du bas Danube. Les Wisigoths occupaient l'Espagne, excepté la partie nord-ouest, d'où ils avaient chassé les Suèves. Ils tenaient également les parties méridionale et centrale de la Gaule jusqu'à la Loire.

Le sud-est de la Gaule et la région du Rhône formaient le royaume des Burgondes. Le nord de la Gaule et les bords du Rhin étaient occupés par les diverses tribus des Francs, encore païens, comme les Angles et les Saxons, qui marchaient à la conquête de la Grande-Bretagne. Les Alamans païens occupaient la Suisse et la Forêt Noire et s'avançaient presque jusqu'au cœur de la Gaule ; tandis qu'à l'arrière-plan, dans l'immense Germanie, rôdaient les Frisons, les Saxons, les Thuringiens, les Lombards, tous ces païens destinés à jouer leur rôle dans la création de l'Europe. Enfin, dans l'Afrique du Nord, les Vandales avaient établi leur royaume, qui comprenait la Sardaigne et la Corse.

Il est inutile de dire que dans une telle période de soulèvement et de bouleversement les liens de la morale étaient relâchés et la société plongée dans une corruption profonde. Les Teutons avaient, en vérité, les vices, mais aussi les vertus des races sauvages. Salvien de Marseille (vers 450) met en balance les vertus et les vices des races principales : « Aucune de ces tribus n'était entièrement vicieuse ; si elles avaient leurs vices, elles avaient aussi leurs vertus . » Ce sont les Romains, les restes d'une civilisation voluptueuse et efféminée, qui sont tout à fait corrompus. « Vous, Romains, chrétiens et catholiques, vous dépouillez vos frères, vous opprimez les pauvres et vous vous vautrez dans la luxure et dans l'ivresse. Serons-nous surpris si Dieu donne nos provinces aux barbares, afin que par leurs vertus ces terres puissent être purifiées des crimes des Romains? » On peut dire, en somme, que les vices des Romains furent la cause de la chute de l'Empire <sup>x</sup>. Et cette peinture de la corruption profonde de la vie et des mœurs dans le monde romain montre les populations romaines dégénérées comme plus vicieuses et plus dépravées que leurs farouches conquérants.

L'état de la religion n'était pas meilleur dans l'Empire d'occident que celui de ses mœurs. A cette époque de morale relâchée et de catastrophes matérielles et sociales, on ne peut s'attendre à trouver un niveau religieux élevé. Les peuples teutoniques étaient encore païens, pour la plus grande partie, au temps de saint Benoît, et ceux qui avaient embrassé le christianisme étaient ariens ; les Goths des deux races étaient ariens, ainsi que les Van-

<sup>1</sup> Cité par Hodgkin, *op. cil.*, 1,918-34, d'après Salvien, *De Gubernatione Dei*. — Dill, dans *Roman Society*, 318-23, pense que les peintures de Salvien sont exagérées ; mais Il ne met pas en doute le fond de vérité de sa thèse au sujet de la corruption profonde de la société romaine. Cf. aussi Gregorovius, *City of Rome*, I, 252.

dales et les Suèves et plus tard les Lombards. Les Francs seuls, convertis vers l'an 500, étaient catholiques. Cela signifie que, du vivant de saint Benoît, en Italie, dans la Gaule méridionale et en Espagne, l'arianisme était la religion des vainqueurs. Les colons teutons constituaient dans tous ces pays une grande partie de la population, car il n'y avait pas eu de simples invasions d'armées, mais des migrations de peuples. Le catholicisme était comme enseveli sous ces flots d'hérétiques. Dans beaucoup de régions, les ariens continuaient leurs longues et cruelles persécutions de l'Église catholique, et partout l'arianisme était soutenu fanatiquement par les races conquérantes. Ainsi la carte religieuse de l'Europe occidentale en 485 nous la montre entièrement païenne ou sous l'influence arienne, les contrées entièrement catholiques ne se trouvant que dans la partie nord-ouest de la Gaule, dans le pays de Galles et en Irlande <sup>2</sup>.

Dans l'Italie de saint Benoît, la situation religieuse peut se résumer ainsi : Au-dessus d'un substratum catholique, composé des débris de l'ancienne population romaine ou italienne, on trouvait les nombreuses colonies des différentes races de Teutons ariens plus puissants (comme la colonie protestante de l'Ulster, avec cette exception que durant le règne de Théodoric les catholiques jouirent d'une certaine tolérance) ; puis des couches de paganisme encore survivant, car celui-ci se prolongea et eut de la peine à mourir même à Rome ; il survécut longtemps dans les provinces éloignées, ainsi que le démontrent les incidents de a vie même de saint Benoît.

C'est ainsi qu'en l'an 500, il fallait convertir de nouveau l'Europe, la christianiser et la civiliser ; restaurer la loi et l'ordre ; reconstruire l'édifice de la société ; réaffirmer la dignité du travail ; faire revivre l'agriculture, le commerce, l'éducation, les arts de la paix ; renouveler la vie civile et politique ; en somme toute l'Europe à refaire. Et l'homme désigné par la Providence pour jouer un rôle gigantesque à cette heure suprême, dans cette œuvre colossale de reconstruction, avait quitté le monde pour n'y jamais retourner et passait les années de sa virilité naissante dans sa grotte de Subiaco, n'ayant d'autre pensée dans son esprit que « le désir de plaire à Dieu seul » (saint Grégoire).

Après trois années passées dans une complète solitude au Sacro

<sup>1</sup> Voir Newman, *Development of Christian doctrine*, « l'Église des v<sup>e</sup> et vi<sup>e</sup> siècles : », g »'

<sup>2</sup> Voir Heussi-Mulert, *Atlas zur Kirchengeschichte*, v.

Speco, l'existence de Benoît fut connue peu à peu des bergers et des paysans des alentours ; des disciples commencèrent alors à venir se placer sous sa direction, et bientôt une communauté de moines se constitua, si importante que, dans le cours de quelques années, saint Benoît put établir dans le voisinage douze monastères comprenant chacun douze moines, avec des abbés nommés par lui. En même temps, des nobles romains, des patriciens même, vinrent lui confier leurs fils pour recevoir la formation des moines. Bientôt l'influence qu'il avait rapidement et largement acquise excita la jalousie et l'hostilité d'un prêtre voisin, qui les manifesta d'une telle manière que Benoît prit la résolution de céder la place à l'ennemi et de partir avec un groupe de moines choisis, laissant les douze monastères de Subiaco à la charge de leurs supérieurs. La petite troupe voyagea vers le sud jusqu'à ce qu'elle atteignît le municipe de Casinum, à mi-chemin entre Rome et Naples. Derrière la ville s'élève brusquement une haute montagne solitaire. Au sommet se trouvait un ancien temple d'Apollon où survivaient encore, parmi les paysans de la montagne, les restes de leur culte païen. Benoît et ses moines gravirent la montagne, abattirent le bois sacré, transformèrent le temple d'Apollon en une chapelle de saint Martin et y établirent leur monastère, celui qui était destiné à être le premier de tous ceux associés par la suite au nom de saint Benoît, celui qui est toujours considéré comme le centre de la vie et de l'esprit bénédictins, la Montagne sacrée des fils du Patriarche, d'où se sont répandus sur l'Europe des fleuves de religion, de civilisation et de culture.

C'est vers l'année 525 que l'on peut placer la date probable de la fondation du mont Cassin. Saint Benoît y passa les dernières années de sa vie, à peu près vingt-cinq ans. Il nous apparaît, à cette distance, comme une mystérieuse figure patriarcale, toujours debout, à travers les siècles. Nous surprenons, dans les pages de saint Grégoire, quelques reflets/qui nous le montrent travaillant dans les champs avec ses moines, ou assis à la porte du monastère, faisant la lecture, ou passant les heures de la nuit en prière, gouvernant et dirigeant ses moines. Nous le voyons évangéliser les paysans à demi païens et soulager les souffrances des pauvres pendant les famines et les pestes de ces temps troublés, centre permanent d'une influence bienfaisante vers laquelle les hommes se tournaient naturellement dans leurs difficultés. Souvent il a dû regarder du haut de sa montagne les armées des

Romains et des Goths qui passaient au loin dans la plaine, répandant le pillage et la désolation autour d'elles pendant leurs marches et leurs contremarches à travers la contrée. Il devint le personnage le plus fameux de la région, celui que Totila désira rencontrer en 542, acceptant patiemment de sévères reproches qui le rendirent désormais moins cruel (saint Grégoire). Nous lisons dans la description de saint Grégoire la ravissante histoire de la dernière visite à sainte Scolastique, la sœur de saint Benoît, qui était religieuse ; comment, lorsque la nuit commençait à tomber et que Benoît se préparait à faire ses adieux et à retourner au monastère, Scolastique se mit à prier, et Dieu envoya un tel orage que Benoît fut obligé de rester malgré lui, et ainsi ils passèrent la nuit ensemble dans de saints entretiens sur la vie spirituelle. Nous y lisons aussi la merveilleuse vision qu'eut saint Benoît du haut de la tour, une vision relatée par saint Grégoire en termes si extraordinaires, que les théologiens et parmi eux saint Thomas ont discuté si c'était là réellement un avant-goût de la vision béatifique, et si Benoît, comme Moïse et saint' Paul, eut pour un moment la vue de l'Être divin ; une communication, en tout cas, si élevée et d'une telle qualité spirituelle, qu'elle nous autorise à placer saint Benoît dans les rangs des plus sublimes et des plus privilégiés parmi les mystiques.

Et, pour terminer, voici le tableau de sa mort. Lorsqu'il fut terrassé par la fièvre, il voulut être porté à l'oratoire par ses moines et là, après avoir été fortifié dans son agonie par le Corps et le Sang du Seigneur, son corps affaibli soutenu dans les bras des moines, il se tint debout, les mains levées vers le ciel, et exhala son dernier souffle dans une prière. Les moines virent une route qui s'étendait directement de sa cellule jusqu'au ciel, tendue de riches tapisseries et brillante d'innombrables lumières. Et, dans les hauteurs, un Être tout resplendissant et d'aspect vénérable proclama : « C'est la voie par laquelle Benoît, le bien-aimé du Seigneur, est monté au ciel. »

## CHAPITRE II

### LE MONACHISME AVANT SAINT BENOIT

Afin de comprendre la place que saint Benoît occupe dans l'histoire du monachisme et d'apprécier l'importance de sa reconstitution de la vie monastique en Occident, il est nécessaire d'avoir quelque connaissance de cette vie telle qu'elle existait avant lui et de ses développements jusqu'à l'époque où il vécut. Nous n'essaierons pas d'esquisser ici une histoire de l'ancien monachisme chrétien : cela a été fait avec science et éloquence par Montalembert dans ses *Moines d'Occident*, aux chapitres sur les Précurseurs monastiques en Orient et en Occident<sup>1</sup>. Notre but est celui-ci : il y a eu dès le début dans le mouvement monastique certains idéals, certaines tendances, certains courants contradictoires, et la suite de l'histoire monastique n'est dans une large mesure que la manifestation extérieure de la réaction de ces forces diverses ; nous cherchons ici à expliquer les plus essentiels de ces idéals primitifs et à apprécier leur action et leur développement jusqu'au moment où saint Benoît écrivit sa Règle. J'ai traité ce sujet plus complètement ailleurs<sup>2</sup> ; ce qui suit sera, pour la plus grande partie, reproduit d'après ce que j'ai déjà écrit ; les détails et les références se trouvent dans mon ouvrage sur *YHistoire Lausiaque*, cité dans la note. Si l'on désire contrôler

<sup>1</sup> Sur l'ensemble de la question que traite ce chapitre, je puis renvoyer le lecteur au livre excellent de l'abbé Pourrat, *la Spiritualité chrétienne*, 1918 ; et aussi à l'article de dom Leclercq sur le « Cénobitisme », dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*.

• *Lausiac History of Palladius*, I» partie, 230-51 ; Cambridge, *Médiéval History*, vol. I, xviii, *Monasticism* ; et, plus brièvement, *Encyclopædia Britannica* (XI<sup>e</sup> éd.), art. *Monasticism*.

ce qui est exposé ici en s'adressant à des historiens de la vie monastique qui se tiennent en dehors du mouvement et le critiquent d'un point de vue indépendant, il n'y a pas en anglais de meilleurs livres à recommander que ceux de Hannay et de Workman, indiqués dans la liste des ouvrages.

Les droits de saint Antoine à son titre traditionnel de « Père des moines chrétiens », après avoir été contestés par les critiques de la génération précédente, lui sont maintenant reconnus de nouveau par les historiens des origines monastiques. Le début du monachisme chrétien doit être daté du jour où saint Antoine, après vingt années de retraite solitaire dans une citadelle en ruines près du Nil, en sortit pour organiser et guider les nombreux aspirants qui s'étaient retirés dans le voisinage et lui demandaient instamment d'être leur maître dans la vie monastique. La date traditionnelle de 305 peut être acceptée comme à peu près exacte. Le monachisme établi sous l'inspiration de saint Antoine fut de caractère érémitique. Ce type, que nous appellerons antonien, prévalut dans tout le nord de l'Égypte, de Lycopolis (Asyut) jusqu'à la Méditerranée. Saint Antoine était un ermite au sens complet du mot, et ses disciples furent comme lui des ermites, ou bien, s'ils vivaient en congrégations détachées, comme dans les grands établissements monastiques de Nitrie et de Scété, leur vie continua d'être semi-érémitique<sup>2</sup>. Il est possible, d'après les écrits de Cassien et de Palladius, qui tous les deux parlent d'après leur connaissance personnelle, d'en reconstituer un tableau complet.

<sup>1</sup> *Lausiaca History of Palladius*, II<sup>e</sup> partie, Introduction, § 1<sup>er</sup>.

\* Le terme « érémitique » caractérise la vie de l'ermite, l'homme du désert (en grec : ἰπῆγιος, épîgîios; ; en latin : *eremita*, auquel l'h aspiré a été ajouté d'une façon fantaisiste, d'où l'anglais *hermit*). Anachorète (en latin : *anachorita*; du grec ἀναχωρητής, celui qui s'est retiré du monde) signifie aussi un solitaire et ne se distingue pas d'ermite. *Solitarii* est aussi employé de la même manière par Cassien. Cénobite, d'autre part, est celui qui vit « la vie en commun » (en grec : κοινωπία, vie en communauté). Le mot « moine » a une curieuse histoire; à l'origine, il signifiait un solitaire (uovάζη; de ἰδвор); mais il fut appliqué par la suite aux cénobites et finit par ne s'appliquer qu'à eux, si bien que cénobite est maintenant sa signification connexe prédominante. Le mot grec *monotones* et aussi *renunciantes* sont employés pour moines d'une façon générique.

De même pour monastère: πτοΜαμῖπιον fut à l'origine la demeure d'un solitaire, tandis que κοινωπῖον, *coenobium*, était le lieu de la vie en commun; mais monastère employé librement pour *coenobium* finit par le supplanter en latin; car *coenobium*, bien qu'employé par Jérôme et par Cassien et une fois par saint Benoît, cessa d'avoir cours en latin; *coenobita*, cependant, resta toujours d'un usage commun. Une « laure » (purement orientale) était un monastère dont les moines vivaient dans des cellules séparées ou dans des huttes à l'intérieur de la clôture.

Il y avait un très grand nombre de moines en Nitrie, Palladius dit 5 000, dont quelques-uns vivaient dans le désert intérieur « des celles » (cellules). Ces derniers étaient ermites au sens strict du mot, vivant au delà de la portée de l'oreille l'un de l'autre et ne se réunissant que le samedi et le dimanche pour le culte divin. En Nitrie même, le moine pouvait, à son choix, soit vivre seul, soit dans une même demeure avec ou avec deux ou plusieurs de ses frères. Là aussi les moines ne se réunissaient à l'église pour le culte divin que le samedi et le dimanche; les autres jours, ils célébraient les offices à part dans les cellules et dans les monastères séparés. Avec ce système, ils étaient libres de vivre à leur guise et selon leur propre jugement : « Ils ont des exercices différents, chacun suivant sa capacité et son attrait » (Palladius). Il n'y avait aucune règle de vie. Les plus anciens exerçaient une autorité ; mais elle était surtout personnelle et due à la prééminence d'une plus grande sagesse spirituelle. Cette société semble avoir été une sorte de démocratie spirituelle, guidée par l'influence personnelle des principaux ascètes ; mais il n'y avait aucun pouvoir efficace pour empêcher les moines de tomber dans des extravagances. Ils avaient coutume de se visiter l'un l'autre fréquemment et à deux ou trois ou plus et de s'entretenir de la sainte Écriture ou de la vie spirituelle. A certains moments, il y avait aussi des conférences générales auxquelles un grand nombre prenait part. En outre, quand l'occasion se présentait, l'un donnait à l'autre un avertissement discret ou un reproche véritable, s'il observait dans sa conduite quelque chose qu'il désapprouvait. Un jeune homme se mettait sous la direction d'un plus âgé et lui obéissait en toutes choses ; mais l'union entre eux était entièrement volontaire. La vie purement érémitique tendait à disparaître ; mais celle qui la remplaça continua d'être semi-érémitique.

L'esprit, le principe dominant de ce monachisme peut être ainsi caractérisé : c'était un esprit d'individualisme. Chacun travaillait à son progrès personnel dans la vertu ; chacun s'efforçait de faire tout le possible dans toute espèce d'exercices ascétiques et d'austérités, en prolongeant ses jeûnes, ses prières, son silence. Le nom favori pour désigner les moines les plus éminents était « grand athlète ». Et ils étaient athlètes et remplis de l'esprit des athlètes modernes. Ils aimaient « établir un record » en austérités, lutter l'un avec l'autre en mortifications, et se vantaient ouvertement de leurs exploits spirituels. Un témoin décrit les moines

de Nitrie comme « se surpassant l'un l'autre en vertus, et remplis d'un esprit de rivalité en ascétisme, publiant leurs vertus et faisant des efforts pour faire mieux que les autres dans leur manière de vivre ». Mais c'est dans le récit de Palladius sur Macaire d'Alexandrie que cet esprit se montre le mieux : « Si parfois il entendait parler de quelqu'un qui avait accompli une œuvre d'ascétisme, il brûlait du désir de faire de même. » Et Palladius le démontre par des exemples. Macaire entendait-il dire qu'un autre moine ne mangeait qu'une livre de pain par jour? Pendant trois ans, il ne prenait chaque jour que les débris de pain qu'il pouvait tirer en une seule poignée par le col étroit d'une jarre. Apprenait-il que les moines du monastère de Pacôme ne mangeaient rien de cuit au feu pendant le Carême? Il faisait la même chose pendant sept ans. Savait-il que leur observance était « extraordinaire »? Il ne se tenait pas pour satisfait jusqu'à ce qu'il soit allé voir et qu'il les eût tous surpassés. Ainsi la pratique de l'ascétisme constituait le trait dominant de ce typé de monachisme égyptien. Les jeûnes et les veilles prolongés, la lutte contre le sommeil, les longues stations à la chaleur et au froid, les souffrances de la soif et de la fatigue corporelle, la solitude et le silence sont les traits qui reviennent sans cesse dans les annales authentiques des vies de ces ermites qui regardaient de telles austérités comme faisant partie des traits essentiels de l'état monastique.

Presque simultanément, pendant que saint Antoine devenait le fondateur de la vie érémitique organisée dans la Basse-Égypte, saint Pacôme établissait en Haute-Égypte un genre de vie monacale cénobitique. Le premier *cenobium* chrétien, ou monastère de « vie commune », fut fondé et la première règle monastique chrétienne fut écrite par lui vers l'an 315 environ. Dans son propre monastère, la communauté était très nombreuse et comptait plusieurs centaines de moines. Ils étaient séparés en différentes maisons de trente ou quarante moines, chacune ayant son supérieur, son cellérier ou économe, sa chapelle et son réfectoire, et la communauté entière ne s'assemblait dans la grande église du monastère que pour les offices plus solennels. La vie dans ces maisons était la vie commune, avec des règles écrites, minutieuses et même méticuleuses ; mais la spontanéité et le libre choix dans la pratique des austérités y avaient place également. Palladius visita un monastère pacômien à Panopolis (Akhmîm) et raconte comment les tables étaient préparées et les repas servis d'heure en heure depuis midi jusqu'au soir, afin de s'adapter aux diffé-

rents degrés d'ascétisme dans le jeûne pratiqués par les moines. Saint Jérôme parle de leur privation volontaire de la nourriture préparée pour tous et dit que, s'ils désiraient s'abstenir de paraître à la table commune, ils étaient libres de le faire ; s'ils le préféraient, on pouvait leur donner du pain, de l'eau et du sel dans leurs cellules tous les jours ou tous les deux jours. La Règle disait : « Permettez-leur soit de manger, soit de jeûner. » En somme, l'idée fondamentale de la Règle de Saint-Pacôme était d'établir un niveau modéré d'observance qui serait obligatoire pour tous et de laisser alors chacun libre et même de l'encourager à aller au delà du minimum fixé, dans la mesure où il y était incité par son énergie, son courage et son zèle.

Sous un autre rapport, les moines pacômien<sup>s</sup> cifféraient des antoniens, spécialement par la place que le travail tenait dans leur vie. Palladius nous dit qu'il vit les moines pacômien<sup>s</sup> travailler dans les champs et dans le jardin et exercer tous les métiers et travaux manuels, comme forgerons, boulangers, charpentiers, foulons, tanneurs, cordonniers et tailleurs. Ici, nous avons donc une vie cénobitique complètement établie et, de fait, parfaitement organisée, le jour étant divisé entre les heures fixées pour l'office et les prières, la lecture des saintes Écritures et le travail considéré comme un facteur intégral de la vie monastique. C'est sur ce point que se trouve l'une des différences les plus significatives entre les monachismes antonien et pacômien. Dans le premier, les allusions au travail sont peu nombreuses, le travail est sédentaire, comme la vannerie et le tissage, qui pouvaient se faire dans la cellule ; il était entrepris uniquement pour subvenir aux nécessités de la vie et employer le temps qui ne pouvait pas être passé en prières vocales, en contemplation ou dans la lecture de la sainte Écriture. La description du monastère pacômien par Palladius, d'autre part, est celle d'une colonie agricole et industrielle, active, bien organisée, se suffisant à elle-même et dans laquelle les exercices religieux, alternant chaque jour avec le travail, ne l'empêchaient pas, le travail étant un élément très important de cette vie.

Il était nécessaire de faire connaître ainsi en détail les deux types primitifs de monachisme égyptien, avec leurs différences et leurs concordances, puisque les tendances et les idéals qu'ils personnifient ont influencé le cours entier de l'histoire monastique ; mais la suite n'a pas besoin d'être exposée d'une manière aussi complète.

D'Égypte, le système monastique fut transplanté de bonne heure en Palestine et en Syrie, sous la forme antonienne. Il tomba sur un sol propice, et ses traits caractéristiques, la vie érémitique et les rigoureuses austérités corporelles qui, en Égypte, tendaient à s'adoucir, furent ici, au contraire, encore plus accentuées. Le désir ardent de l'ascétisme, — si profondément imprégné dans l'âme orientale, ainsi que nous le voyons chez les ascètes bouddhistes et hindous de nos jours, — se manifestait souvent sous des formes étranges et même grotesques, d'une manière que n'ont pour ainsi dire jamais pratiquée les moines égyptiens de la meilleure période.

Bien qu'il y eut des moines avant saint Basile, dans les parties de l'Asie Mineure où l'on parlait le grec, son nom est associé, et avec juste raison, aux débuts de la vie monastique grecque. Après une année de voyages pendant laquelle il visita les moines d'Égypte, de Syrie et de Palestine, il établit, vers 360, son monastère près de Néocésarée, dans la province du Pont. L'interprétation, pleinement cénobitique, de la vie monastique par saint Basile était en avance dans cette voie sur celle de saint Pacôme. Nous avons vu que, dans les monastères de ce dernier, la communauté était divisée en maisons, chacune ayant sa vie séparée, conséquence nécessaire, sans doute, du grand nombre des moines ; et que, même dans ces maisons, il y avait une grande liberté au sujet de la présence aux repas ; ce n'était que pour les principales solennités que la communauté entière s'assemblait dans l'église publique. Saint Basile, au contraire, établit un toit commun, une table commune, le travail et la prière quotidienne en commun ; si bien que nous rencontrons ici, pour la première fois dans la législation monastique chrétienne, l'idée complètement réalisée du *cenobium* et de la vie commune proprement dite. J'ai dit ailleurs que « saint Benoît, pour les idées foncières de sa Règle, devait plus à saint Basile qu'à aucun autre législateur monastique <sup>1</sup> » ; c'est pourquoi il sera bon de citer les traits principaux de sa conception de la vie monastique. Saint Basile se déclare même contre la supériorité théorique de la vie érémitique sur la vie cénobitique. Il établit comme un principe que les moines s'efforceraient de faire du bien à leurs semblables ; et afin de mettre des œuvres de charité à leur portée, il attacha aux monastères des hôpitaux ou hospices pour les malades et les pauvres où les moines exerçaient leur ministère ; des orphelinats furent aussi établis, séparés,

<sup>1</sup> *Encyc. Brit.* (XI<sup>e</sup> éd.), art *Basilian monks*.

mais voisins des monastères et sous la direction des moines. De jeunes garçons furent également admis dans les monastères pour y recevoir l'éducation, mais non pas nécessairement dans le but de devenir moines. Un autre trait nouveau des idées de saint Basile sur la vie monastique fut son rejet de l'ascétisme excessif; il énonça le principe que le travail est de plus grande valeur que les austérités et tira la conclusion que le jeûne ne devait pas être pratiqué à un tel point qu'il fût préjudiciable au travail. Le temps était partagé entre la prière, le travail et la lecture de la sainte Écriture. Les moines se levaient pendant la nuit pour la psalmodie en commun et chantaient les louanges divines jusqu'à l'aurore ; six fois par jour ils s'assemblaient à l'église pour la prière. Leur labeur consistait dans les travaux des champs et l'exploitation agricole. Saint Grégoire de Nazianze nous dit qu'ils labouraient, étaient vigneron, bûcherons, taillaient la pierre, plantaient et drainaient. Il nous décrit aussi la nourriture et le vêtement, le logement et toutes les conditions de la vie comme grossiers, rudes et austères <sup>x</sup>. La vie monastique dans l'Europe orientale dérive de saint Basile. En Terre sainte, pendant le v<sup>e</sup> siècle, à côté des *cenobia* ou monastères proprement dits, dont la vie reposait sur les bases données par saint Basile, s'éleva une autre espèce de monastère, la « laure », dans laquelle on suivait une vie semi-érémétique, les moines vivant dans des huttes séparées à l'intérieur de la clôture. Les ermites abondaient également en Palestine.

La vie monastique fut d'abord importée dans l'Europe occidentale directement d'Égypte à Rome et en Italie, et là encore d'après le type antonien. Selon une tradition que nous n'avons aucune raison de mettre en doute, deux moines égyptiens de Nitrie, qui accompagnèrent saint Athanase à Rome en 339, la firent connaître. Des monastères d'hommes et de femmes se fondèrent bientôt à Rome et dans les autres grandes villes d'Italie, et l'impulsion fut donnée à ce mouvement, son caractère et ses idéals fixés par la traduction latine de la vie d'Antoine, faite en 380.

Eusèbe, évêque de Vercueil (f 371), est digne d'une mention spéciale dans l'examen de l'histoire des développements posté-

<sup>1</sup> Voir Newman, *Church of the Fathers, Basil and Gregory*. Une admirable monographie sur la législation monastique de saint Basile vient de paraître récemment : *St. Basil the great, a study in Monasticism*, par W.-K. Lowther Clarke, 1913. *St. Basil and his Rule*, par E.-F. Morison, 1912, est également d'une lecture profitable.

rieurs de la vie monastique en Occident. Il fut le premier à combiner l'état monastique et l'état clérical, réunissant les membres du clergé de son église cathédrale pour vivre en communauté sous une règle monastique. Cette union des deux vies fut adoptée par saint Augustin dans son monastère d'Hippone, où comme évêque il continua à vivre la vie commune avec le clergé de sa cathédrale. Plus tard, il fut d'un usage courant dans tout le monachisme occidental et même dans la plus grande partie du monachisme oriental que les moines de chœur fussent dans les ordres ; mais cela n'était pas encore général à une date aussi reculée que celle que nous examinons en ce moment ; cette coutume n'était suivie qu'en Afrique ; dans le reste de l'Europe occidentale, le type plus ancien de monachisme laïe prévalut pendant une longue période.

La Gaule fut le pays où dès son origine en Europe la vie monastique eut sa plus grande expansion et laissa le plus de souvenirs. Saint Martin de Tours paraît avoir été le père du monachisme gaulois. Il fonda un monastère à Ligugé, près de Poitiers, vers 360, et, devenu évêque de Tours, établit en dehors de la ville, à Marmoutier, un monastère dont on peut encore visiter les ruines. Il en fit sa résidence habituelle. Le récit suivant est recueilli dans les pages de Sulpice-Sévère, l'ami et le biographe de saint Martin. Le monastère était situé à deux milles de la ville, dans un endroit si caché et si retiré, que Martin y jouissait de la solitude d'un ermite ; sa cellule était une cabane en bois ; il avait quatre-vingts disciples, dont la plupart vivaient dans des grottes (que l'on peut voir encore) creusées dans les rocs escarpés surplombant le flanc de la montagne ; ils étaient vêtus de vêtements grossiers et quittaient rarement leurs cellules, excepté pour la prière et pour le repas quotidien, une fois le jeûne terminé ; les moines ne pratiquaient aucun art, excepté celui de copiste, réservé aux plus jeunes, tandis que les plus anciens se consacraient uniquement à la prière. Les annales des moines de Condat, dans le Jura, et de ceux d'Auvergne et de la France centrale, empruntées à Grégoire de Tours, nous montrent dans ces monastères les traits caractéristiques du monachisme égyptien de type antonien, l'amour de la vie érémitique et des austérités corporelles, encore plus accentué et porté à un degré à peine familier à l'Égypte, mais commun en Syrie \ La vie monastique

<sup>1</sup> Voir Dudden, *Gregory the Great*, II, 79.

de la Gaule méridionale trouve sa principale expression littéraire dans les écrits de Jean Cassien, dont les Institutions et les Conférences furent composées pour guider les premiers abbés de Lérins et diriger son propre monastère de Marseille. Reconnaisant que des adoucissements dans les pratiques des moines égyptiens étaient nécessités par les conditions différentes du climat et du tempérament de la race, Cassien adopte certains compromis ; mais il ne le fait pas sans protester, donnant à entendre nettement qu'il regarde les moines d'Égypte, et spécialement ceux du désert de Scété, comme les meilleurs modèles du système monastique, et toutes les Conférences tendent à exalter et à propager l'idéal égyptien primitif <sup>1</sup>. La renommée de Lérins, fondée par Honorât en 410, a éclipsé celle des autres anciens monastères des Gaules. Les détails recueillis à différentes sources et rassemblés par Malnory dans son fameux ouvrage sur saint Césaire d'Arles donnent une peinture de cette vie monastique. Le monastère était une communauté, pareille à celles de Saint-Basile, consacrée au chant des psaumes en commun et au travail agricole ; mais une partie des plus anciens moines se retira du monastère pour habiter en ermites des cellules dans les parties solitaires de l'île. Un des traits caractéristiques de ce monastère marque un nouveau point de départ dans l'histoire de la vie monastique, c'est la culture assidue des études théologiques, si bien que Lérins devint fameux comme école de théologiens et de controversistes, et aussi comme une pépinière d'évêques qui occupèrent, pendant tout le v<sup>e</sup> siècle, les principaux sièges de la Gaule centrale et méridionale.

Nous ne connaissons rien de l'ancien monachisme espagnol avant saint Benoît et rien de bien certain sur le monachisme celtique. En Irlande et dans le Pays de Galles existaient de grands monastères, chacun comprenant plusieurs centaines de moines. La vie érémitique y était très en vogue et ces ermites irlandais et gallois, malgré toutes les difficultés du climat, rivalisaient avec succès, dans leurs jeûnes, leurs austérités et leurs veilles, avec leurs confrères d'Égypte et même de Syrie : il est dit positivement de saint David qu'il imita les moines égyptiens et mena une vie

\* Voir spécialement *Canf.* xvm et xix, où la supériorité de la vie solitaire est proclamée sans équivoque. Passer du monastère à la vie érémitique, c'est passer d'une école primaire dans une école secondaire, de *primis coenobii scolis ad seaindum anachoreseos gradum tendere* (xvm, *fin*). Le *coenobium* est une école préparatoire, *luniarum scolae* (xix, 2).

semblable à la leur Saint Colomba, qui fonda lui-même, ou dont les disciples fondèrent, les grands monastères irlandais de l'Europe centrale, Luxeuil, Saint-Gall, Bobbio, naquit peut-être l'année même de la mort de saint Benoît. Nous le nommons ici parce que sa Règle et sa Vie et celle de ses compagnons, bien que composées sur le continent, reflètent sans aucun doute l'esprit et la tradition de la vie cénobitique en Irlande et portent témoignage de son extrême rigueur et d'une conception analogue à celle du monachisme antonien d'Égypte.

L'Italie, naturellement, nous intéresse encore davantage que l'Irlande et la Gaule ; et saint Jérôme peut être notre interprète pour parler des idéals de la vie monastique italienne à la fin du iv<sup>e</sup> siècle : « Moines, prenons comme exemples, afin de les suivre, les vies de Paul, d'Antoine, de Julien, d'Hilarion et des Macaire » (*Ep.* LVIII), tous ermites et d'une extrême austérité de vie. Les instituts monastiques en Italie au v<sup>e</sup> siècle n'étaient pas si florissants que ceux des Gaules. Des monastères, des moines, des ermites existaient bien de toutes parts dans la Péninsule ; on peut même mentionner en particulier les ermites des îles de la mer Tyrrhénienne ; mais aucun monastère ne fut aussi célèbre que ceux de saint Martin à Tours, de Cassien à Marseille ou celui d'Honorat à Lérins. Nous avons peu d'informations sur les moines italiens de cette époque. On peut néanmoins noter certaines indications : Rufin avait fait en latin un abrégé de la Règle de Saint-Basile, dans l'espoir que « l'observance cappadocienne » pourrait réussir en Italie; saint Jérôme avait traduit la Règle de Pacôme. Il y a des indices que les deux Règles faisaient sentir leur influence à des degrés différents dans certains monastères italiens ; mais rien ne pourrait nous conduire à supposer que la vie dans les monastères d'Italie (ou d'Europe occidentale) fût organisée selon les règles de l'un ou de l'autre système : les monastères grecs de l'Italie méridionale appartiennent en effet à une date postérieure. Le monachisme italien du v<sup>e</sup> siècle paraît avoir été d'un caractère éclectique, empruntant libéralement des idées et des prescriptions à ces deux règles et à d'autres documents d'inspiration égyptienne, à Cassien, aux Apophtegmes ou Sentences des Pères du Désert et à leurs Vies, de même qu'à une Règle de Macaire

<sup>1</sup> Voir tout le passage cité de sa vie dans *Christianity in Early Britain*, par H. Williams, p. 327 ; cet ouvrage contient un bon exposé du monachisme celtique. Voir aussi les *Chrétientés celtiques* de Dom L. Gougaud. Il y a un bon résumé dans *L'Evolution of the Monastic Ideal*, par Workman, ch. iv.

et autres règles analogues, toutes traduites en latin. Saint Benoît nous montre que tous ces documents lui sont familiers, et cela nous prouve qu'ils étaient d'un usage courant dans les monastères de l'Italie centrale à la fin du v<sup>e</sup> siècle. Donc, malgré le fait qu'à cette date la vie monastique en Italie était d'une diversité infinie, chaque monastère ayant pratiquement sa propre règle, d'accord avec les idées de son abbé, on peut se rendre compte que les documents qui faisaient autorité étaient d'origine égyptienne et que le monachisme italien lui aussi tirait son inspiration de l'Égypte. Cette déduction peut se vérifier par les quelques aperçus que saint Grégoire nous donne dans ses *Dialogues* sur les traits caractéristiques des survivances de la vie monastique dans l'Italie centrale avant saint Benoît. A côté de monastères complètement cénobitiques, — l'un d'eux, nous dit-on, avait jusqu'à 200 moines, — il est fait plusieurs fois mention incidemment de moines menant une vie érémitique et pratiquant des austérités analogues à celles que nous avons rencontrées en Gaule et en Syrie. Et du fait que le système antonien d'Égypte était encore l'idéal en Italie à la fin du V<sup>e</sup> siècle, saint Benoît lui-même est la preuve évidente; car, en se décidant à devenir moine, il se retira dans le désert, tout simplement, et vécut seul dans une grotte, pour y pratiquer de grandes austérités (saint Grégoire, *Dialogues*, II, i)

Cet examen du monachisme avant saint Benoît montre que dans toute l'Europe occidentale, en Italie, en Gaule et de même dans les pays celtiques, la théorie était encore celle du monachisme antonien d'Égypte, bien qu'en pratique la vie monastique tendît à devenir de plus en plus cénobitique. Le sentiment dominant était que plus la vie pouvait se rapprocher de celle des ermites égyptiens, plus parfaitement l'idéal monastique pouvait être réalisé, la grande ambition des moines européens étant de rivaliser avec ceux d'Égypte. Il peut être bon de confirmer ces impressions, qui sont le fruit d'une étude prolongée de la littérature de l'ancien monachisme chrétien, par les paroles d'un autre écrivain sur ce même sujet du monachisme ancien en Gaule et en Italie. M. Dudden, parlant spécialement de la Gaule, dit : « La vie monastique, importée de l'Orient jusqu'en Gaule, n'était pas encore adaptée aux conditions de la vie occidentale. Elle

<sup>1</sup> On peut comparer à l'étude précédente *VEwJulion of the Monastic Idéal*, par Workman, H, et la *Spiritualité chrétienne*, de Pourrat, tome I, VI.

n'était pas encore acclimatée et n'avait pas appris à s'accommoder à sa nouvelle ambiance. Les austérités du monachisme oriental, bien qu'adoucies en certains cas, étaient imitées dans toute la mesure où les circonstances le permettaient, et l'ascétisme des saints de la Thébaïde (c'est-à-dire antoniens) était le but des efforts des dévots occidentaux L »

En Irlande, ce système fonctionna longtemps avec succès. Mais en Gaule, de grandes difficultés furent éprouvées. Cassien lui-même, quoique à regret, pensa qu'il était nécessaire d'apporter des adoucissements à la manière de vivre des moines égyptiens. Et dans les *Dialogues* de Sulpice-Sévère, un des interlocuteurs, Gallus, moine gaulois, disciple de saint Martin, fait plusieurs protestations à demi comiques, disant que le jeûne tel qu'il est possible en Orient ne peut être demandé en Gaule : « L'attrait pour la nourriture est de la gourmandise chez les Grecs ; pour les Gaulois, c'est la conséquence de leur nature. » M. Dudden n'hésite pas à traiter de décadent le monachisme gaulois. Il n'est pas douteux qu'en Italie les mêmes difficultés se firent sentir et que, dans le cours du V<sup>e</sup> siècle, un relâchement considérable s'introduisit en bien des endroits dans le système monastique. Il est évident que les descriptions que fait saint Benoît des Sarabâites et des Gyrovagues ne sont pas de simples reproductions de faits anciens d'après ce que saint Jérôme et Cassien ont pu dire avant lui. Nous avons en outre l'exemple du monastère qu'il fut appelé à réformer avant d'en fonder un lui-même. La peinture de la vie monastique en Italie au vi<sup>e</sup> siècle, que nous offrent les lettres de saint Grégoire, donne l'impression d'une grande désorganisation et de nombreux abus <sup>2</sup>; mais des lettres de ce genre, écrites dans un but de correction, peuvent représenter les abus avec une certaine exagération. Cette décadence peut être attribuée en grande partie à ce fait que les moines d'Italie et de Gaule s'efforçaient d'imiter une vie déjà assez dure pour les pays orientaux, mais qui l'était doublement pour l'Europe occidentale. Ils essayaient de s'élever vers un idéal que les conditions climatiques et bien d'autres circonstances rendaient impossible dans leur pays ou, dans tous les cas, extrêmement difficile. La marche descendante se trouvait hâtée inévitablement par le découragement et la démoralisation résultant d'un sen-

<sup>1</sup> Dudden, *Gregory the Great*, II, 78.

\* *Id.*, *ibid.*, II, 174.

timent permanent d'insuccès. Comme le dit M. Dudden : « Bien que quelques moines et quelques anachorètes aient pu s'élever jusqu'au niveau de l'ascétisme oriental, la majorité des religieux trouva l'idéal trop élevé pour elle et, de désespoir de ne pouvoir l'atteindre, devint négligente et relâchée<sup>1</sup>. »

Telle était la condition dominante de la vie monastique dans l'Europe occidentale au commencement du vi<sup>e</sup> siècle et tels étaient les dangers qui la menaçaient quand saint Benoît fonda son Institut et écrivit sa Règle.

Dudden, *op. cit.*, H, 79.

## CHAPITRE III

### LA PENSÉE DE SAINT BENOIT

« Combien l'histoire et l'œuvre des bénédictins dans le monde, ai-je dit autrefois en traitant d'un sujet analogue, et, il est permis de le dire, les idées bénédictines, ont dépassé tout ce que saint Benoît avait pu concevoir ! Combien peu il a pu songer que ses moines seraient un jour apôtres, missionnaires, civilisateurs, éducateurs, éditeurs des ouvrages des Pères de l'Église ! Quelle eût été sa surprise de voir un abbé mitré du moyen âge, tel un baron féodal, faisant fonction de grand seigneur et d'homme d'État ! N'aurait-il pas été déconcerté devant les offices somptueux et le majestueux cérémonial qui sont devenus les traditions les plus chères au cœur de ses fils ? Combien le travail particulier que l'on a coutume de considérer comme la caractéristique du bénédictin, paraîtrait insignifiant à ses yeux, et l'épithète de « savant », associée à ce nom, comme une sorte de *constans epitheton*, ne résonnerait-elle pas d'une manière étrange aux oreilles de celui qui (pour employer la phrase originale de saint Grégoire) s'enfuit des écoles de Rome, *scienter nescius et sapienter indoctus* ! Quel développement ! quelle transformation ! Cependant, malgré cela, on reconnaît d'un commun accord que, dans l'ensemble et dans ses grands courants, l'histoire bénédictine a été conforme à la pensée de son fondateur et en a été le développement normal et non une contrefaçon<sup>1</sup>. »

Nous appliquons dans ce passage au monachisme bénédictin le principe admis à l'égard de toutes les institutions sociales, politiques, religieuses qui vivent et fonctionnent pendant une longue période de temps : elles doivent nécessairement changer.

<sup>1</sup> *Hibbert Journal*, 1906, p. 490.

se développer et croître au point de devenir méconnaissables. C'est un signe de vie ; car vivre, c'est croître et changer, et bien qu'ils paraissent immenses, de tels changements sont justifiés comme étant les légitimes et véritables développements de l'idée première, puisqu'ils ne sont que les correspondances vitales d'un organisme vivant aux conditions et aux besoins de ses états successifs. Il est évident par suite qu'isoler la conception de saint Benoît ou celle de saint François et en faire la seule mesure de l'histoire bénédictine ou franciscaine, reléguant ce qui n'est pas explicitement présent à l'esprit du fondateur, serait contraire à l'histoire, à la critique et à la vérité.

Si donc nous tâchons maintenant de mettre en lumière l'idée même de saint Benoît, sa réorganisation de la vie monastique telle qu'elle se dessina dans son esprit, ce n'est pas du tout dans le but de montrer que tout ce qui est en dehors de sa conception lui est contraire, ou que la reproduction la plus littérale des conditions physiques de la vie dans son monastère serait la représentation la plus fidèle de sa pensée et de son esprit à travers les siècles. Il en est tout autrement. Toutefois il est vrai, d'autre part, que la fidélité au type primitif et la continuité des principes sont les preuves principales de la légitimité des développements historiques <sup>x</sup>. C'est pour cela qu'un examen et une appréciation de la pensée de saint Benoît dans sa simplicité, et telle qu'elle était dans son esprit même, est le prélude nécessaire à toute étude du monachisme bénédictin, la norme selon laquelle doivent être jugées toutes les manifestations de la vie et de l'activité bénédictines à toutes les époques. Nous avons donc, tout d'abord, à essayer d'arriver à une conception très nette de ce que fut exactement l'idée de saint Benoît.

I. — Il est heureux qu'il nous dise lui-même d'une façon tout à fait précise ce qu'il a l'intention de faire : « Nous allons instituer une école du service du Seigneur, dans laquelle nous espérons ne rien établir de dur ni de pénible » (Prologue)<sup>2</sup>. Nous avons vu

<sup>1</sup> Ce sont les deux points que signale tout d'abord Newman comme « Indices d'un développement naturel » dans son *Essai sur le développement de la Doctrine chrétienne*. Les autres sont : puissance d'assimilation, suite logique, anticipation de son avenir, action conservatrice basée sur son passé, vigueur chronique.

<sup>2</sup> « Constituenda est ergo nobis dominici schola servitii. In qua institutione nihil asperum, nihil grave nos constituturos, speramus » (*Régula, Pro.*), 116. Les lignes ajoutées en référence à la Règle sont celles de mon *Editio critico-practica*, Herder, 1912).

que lorsque saint Benoît résolut d'abord de devenir moine, il agit suivant l'idéal admis du monachisme égyptien dans l'Europe occidentale ; il se retira dans un véritable désert et vécut dans une grotte, endurant la faim et la soif, la chaleur et le froid et toutes les rigueurs des intempéries. Mais quand il vint à écrire sa Règle et à légiférer pour la conduite de son propre monastère du Mont-Cassin et des autres qui pourraient adopter sa Règle, ses idées avaient subi une modification, qu'il nous révèle lui-même quand il dit que dans l'école du service divin qu'il fonde, il a l'intention de n'établir « rien de dur ni de pénible ». On a communément interprété ce passage comme une pieuse exagération ou un stratagème pour encourager ses disciples, et non comme signifiant réellement ce qu'ils expriment ; mais il est facile de montrer qu'ils veulent dire exactement ce qu'ils disent. Ils sont justifiés par d'autres passages de la Règle. Le quarante-neuvième-chapitre commence ainsi : « Bien que nous lisions qu'en tout temps la vie d'un moine doit témoigner de la même observance «ju'en Carême, cependant, comme bien peu ont ce courage, nous les incitons en ces jours de Carême à expier toutes les négligences des autres temps. » De même au quarantième chapitre : « Quoique nous lisions que le vin ne convient aucunement aux moines, cependant, de nos jours, les moines n'en sont pas persuadés; dans tous les cas, convenons d'en user avec modération. » Et il est d'autres cas où saint Benoît s'en réfère à la tradition monastique, mais n'en tient aucun compte et adopte, de propos délibéré, certains adoucissements. Ce point sera étudié en détail dans le chapitre suivant ; nous nous contenterons ici de citer les paroles de saint Benoît dans cette sorte de récapitulation qu'est le dernier chapitre de la Règle : « Nous avons écrit cette Règle afin que, par son observance dans nos monastères, nous puissions faire preuve tout au moins d'une certaine dignité de mœurs et d'un commencement de vraie vie monastique <sup>2</sup>. » Et en concluant il appelle sa Règle « une très petite règle pour les débutants » (*minima inchoationis régula*).

Saint Benoît n'emploie pas ici le langage d'une feinte humilité, mais exprime la vérité même, ainsi qu'il ressort d'une comparaison de sa Règle avec les annales du monachisme en Égypte

<sup>2</sup> Voir ch. xviii, *fin* ; XLVIII, 1&-22.

\* « *Regulam hanc descripsimus, ut hanc observantes in monasteriis al iqua tenus vel honestatem morum aut initium conversationis nos demonstremus habere* » (Reg. LXXIII).

m dans l'Europe occidentale à son époque. Bien qu'au XX<sup>e</sup> siècle une vie selon la lettre de la Règle de Saint-Benoît puisse paraître austère, elle ne semblait de son temps qu'une forme aisée de vie monastique quand on la comparait, soit avec les règles monastiques déjà existantes et les traditions admises, soit avec les commandements ordinaires de l'Église imposés aux fidèles, pour ce qui concerne le jeûne et la pénitence. Dom Morin affirme en effet que le régime imposé par saint Benoît ne demandait pas plus que ce qui était souvent imposé aux chrétiens vivant dans le monde. L. Aussi, dans sa réorganisation de la vie monastique, la pensée de saint Benoît était d'établir une manière de vivre pleine d'abnégation, sans doute, et rigoureuse, mais non une vie de grande austérité. La vie bénédictine n'est pas et ne prétend pas être ce qui s'appelle « une vie de pénitence » ; et celui qui se sent appelé à une vie semblable ira dans un ordre différent et ne deviendra pas un bénédictin, car ce genre de vie ne concorde pas<sup>1</sup> avec les vues de saint Benoît.

IL— Une autre des idées fondamentales de saint Benoît apparaît au premier chapitre de la Règle. Il met eh avant qu'il écrit sa Règle pour des cénobites (c'est-à-dire pour des moines vivant en communauté), et pour des cénobites seulement. Après avoir parlé d'autres moines, des bons et des mauvais, il dit en conclusion : « Commençons à organiser par une règle la race la plus forte et la meilleure : les cénobites<sup>2</sup>. » Il vient de donner une définition des cénobites ; mais comme ce chapitre est, pour une grande partie, basé sur des passages de saint Jérôme et de Cassien (*voir Régula*, édition Butler, p. 9), il sera utile de connaître leur idée précise sur les cénobites, car saint Benoît l'avait en vue quand il formulait sa propre définition. Saint Jérôme dit seulement que les cénobites peuvent être appelés des hommes qui vivent en commun » (*in commune viventes*), ou « qui habitent en commun » (*qui in commune habitant*) (*Ep.* XXII, 34, 35). La définition de Cassien est celle-ci : « Des hommes qui vivent ensemble en une congrégation et sont gouvernés par un seul an-

<sup>1</sup> *L'Idéal monastique*, III (Coll<sup>on</sup> PAX, Abbaye de Maredsous).

<sup>2</sup> « His ergo omissis (*scil.* heremitis, sarabaitis, gyrovagis) ad coenobitarum fortissimum genus disponendum veniamus » (*Reg.* I). *Fortissimum genus* est difficile à traduire. Évidemment il ne veut pas dire « les plus austères » ou « les plus zélés ». On l'a traduit par « les plus résolus » ou « les plus vaillants », ou même « les meilleurs ». C'est ce dernier mot qui est la signification réelle. Pour l'ensemble, la traduction donnée ci-dessus : « les plus forts » et « les meilleurs », semble mettre en évidence le véritable sens.

cien » Saint Benoît présente les cénobites comme « des soldats du Christ qui militent dans un monastère sous la direction d'une règle et d'un abbé <sup>1</sup> ». Il emploie le mot *monasteriale* et non *monasticum*, car ce dernier serait applicable aux ermites aussi bien qu'aux cénobites<sup>3</sup>. Nous trouvons l'interprétation de *monasteriale* h différents endroits de la Règle : « Vivant dans un monastère, *in coenobio* » (ch. v), « persévérant dans le monastère jusqu'à la mort » (Prol., 128) ; et, en fait, la Règle tout entière ne se propose pas autre chose qu'une communauté organisée vivant d'une vie commune au sens complet du mot sous la direction d'une règle : prière en commun, repas en commun, dortoir en commun ; une vie qui sera entièrement vécue dans les limites du monastère, les occasions d'en sortir étant réduites au minimum et considérées nettement comme peu désirables et dangereuses (c. iv *fin*, ch. LXVI *fin*).

Saint Benoît parle, il est vrai, avec admiration de la vie érémitique (ch. 1), qui formait alors partie intégrante du monachisme européen, et était regardée communément, non seulement comme la plus parfaite réalisation de la vie monastique, mais comme le but auquel devaient tendre pratiquement ceux qui avaient le courage et la force nécessaires dans la pratique de la vertu ; mais il déclare expressément qu'il légifère pour les cénobites seuls. Par conséquent, lorsque nous rencontrons des exemples de moines d'Orient ou d'Occident, spécialement des Irlandais, sortant de leurs monastères pour mener la vie érémitique, ou quand nous les voyons entreprendre des pèlerinages ou des courses vagabondes comme un exercice d'ascétisme, ainsi que le pratiquent habituellement de nos jours les ascètes bouddhistes, de telles choses ont un grand intérêt pour l'histoire générale de la vie monastique, mais elles n'ont aucun intérêt pour l'histoire bénédictine et ne nous fournissent aucune aide pour l'interprétation de l'idée de saint Benoît, qui était franchement et uniquement cénobitique. Il y a

<sup>1</sup> > *In congregatione pariter consistentes unius senioris iudicio gubernantur* (*Conf. XVIII, 4*).

\* < *Monasteriale, militans sub régula vel abbate* > (*Reg. I. Vel*, avec saint Benoît est souvent l'équivalent de *a* (voir *Régula*, édition Butler, p. 197). Il y avait des monastères sans autre règle que celle dictée par l'abbé ; mais il n'y en avait pas avec une règle et sans abbé ou autre supérieur. Aujourd'hui les monastères idiorhythmiques » de l'Église d'Orient sont gouvernés par un conseil d'anciens, sans aucun supérieur.

• *Monastluc* vient de *monachus* ; *monasterialis*, de *monasterium*. On trouve ce mot ailleurs, mais il n'est pas commun.

d'autres moines, des bons et des mauvais ; mais l'idée que saint Benoît se forme de ses propres moines, c'est qu'ils doivent être des cénobites, passant leur vie dans le monastère, soumis aux conditions de la vie de communauté.

III. — Mais saint Benoît introduisit une modification dans l'idée de la vie cénobitique. Jusqu'à lui, bien que les moines fussent tenus pour liés irrévocablement à la pratique de la vie monastique, avec ou sans vœux, si bien que l'abandon de cette vie était regardé comme une apostasie, ils n'étaient pas cependant attachés particulièrement à un monastère ou à une communauté, et il leur était permis de passer assez facilement d'une maison dans une autre. La contribution la plus spéciale et la plus tangible de saint Benoît au développement de la vie monastique fut l'introduction du vœu de stabilité. Il sera bon plus tard de rechercher avec attention ce qu'il entendait au juste par stabilité. Qu'il suffise de dire ici qu'en général, il fit cesser par ce vœu la liberté de passer d'un monastère dans un autre et incorpora le moine, par sa profession, dans la communauté de son propre monastère. Saint Benoît groupa ainsi dans une famille permanente les moines d'un monastère, unis par des liens qui duraient toute la vie. — Cette idée que les moines de chaque monastère bénédictin forment une communauté permanente, distincte de chaque autre monastère du même ordre, forme l'un des traits les plus caractéristiques du monachisme bénédictin et l'un de ceux qui le différencient nettement des ordres institués par la suite. Cette conception de la « famille monastique » fut, au moins dans sa réalisation concrète, celle de saint Benoît. Les grands monastères coptes de Pacôme et de Schnoudi étaient bien trop importants pour être des familles ; c'étaient plutôt de grandes colonies agricoles, divisées en maisons et organisées sur les bases des différents métiers qu'on y exerçait. Nous n'avons pas d'information suffisante sur la vie intérieure dans les monastères de saint Basile ; mais ni celui de saint Martin à Tours, où les quatre-vingts moines demeuraient dans des grottes séparées, ni les énormes monastères celtiques avec leurs centaines de moines ne peuvent être regardés comme personnifiant la famille-type si caractéristique du monachisme bénédictin ; ils ne le pouvaient d'ailleurs pas, privés de l'idée que renferme le vœu bénédictin de stabilité.

IV. — Vu les notions qui ont cours sur les ordres religieux, il est nécessaire de faire connaître de suite un côté négatif de l'idée de saint Benoît et d'appuyer sur le fait qu'il n'eut pas la pensée d'instituer un « ordre ». A son époque, les ordres monastiques ou autres n'existaient pas. Saint Benoît n'avait pas l'intention que les monastères où serait suivie sa Règle formassent un groupe à part ; ils n'en formèrent pas pendant plusieurs siècles, mais chaque monastère bénédictin fut une entité séparée, autonome et renfermée en elle-même, n'ayant aucun lien organique avec d'autres monastères. Parmi les maisons des moines noirs (c'est-à-dire en dehors des systèmes de Cluny et de Cîteaux), chaque abbaye, purement et simplement, resta dans son isolement primitif jusqu'à la formation des Chapitres nationaux au début du xii<sup>e</sup> siècle.

En outre, à la conception moderne d'un ordre religieux, nous associons l'idée d'une œuvre spéciale, d'une nécessité de l'Église à satisfaire, et celui qui entre dans un ordre espère par là être mieux à même d'accomplir l'œuvre à laquelle il se sent appelé. Mais avec les bénédictins, il n'en était pas ainsi : il n'y avait aucune forme spéciale d'œuvre que leur organisation dût entreprendre. — Un homme devenait moine précisément parce qu'il se sentait appelé à être moine, n'ayant aucun autre dessein ou autre but, et comme préparation à rien d'autre, hormis le Ciel. Le but du moine est de sanctifier son âme et de servir Dieu en menant une vie en communauté, conformément aux conseils de l'Évangile. Des travaux de différentes sortes lui seront donnés à faire ; mais ils sont secondaires et aucun d'eux ne fait partie de sa vocation essentielle d'être moine. Ce que nous disons ici peut être démontré et appuyé par le *Sketch of Monastic history*<sup>1</sup> du cardinal Gasquet. La vie monastique « n'est rien de plus que la vie chrétienne des conseils de l'Évangile conçue dans son entière simplicité et perfection. Elle n'a en vue aucun objet déterminé autre que celui-ci, elle n'a ni systèmes ni méthodes spéciales. La loi complète de la liberté chrétienne est son seul guide ; elle n'est ni rigoureuse ni relâchée ; elle ne vise pas à des choses trop élevées et ne se contente pas davantage d'un niveau inférieur de conduite ; mais elle s'adapte au travail de la grâce dans chaque âme en particulier et parvient à son but quand elle a amené cette âme individuelle à la plus haute perfection dont la rendent

<sup>1</sup> Préface pour la réimpression de la traduction des *Moines d'Occident*, de Montalembert, 1895, vol. I.

capable ses dons naturels et surnaturels » (p. xiv). Et encore : « C'est simplement une forme systématisée de vie conforme aux conseils de l'Évangile, ayant en soi sa propre fin, comme une expression complète de la vie véritable et parfaite de l'Église » (P- xi).

V. — Revenant à la définition que saint Benoît donne de son monastère comme étant « une école du service de Dieu », nous demandons quelle sorte de service il voulut établir. On peut répondre que ce service tient tout entier dans ces trois éléments : le gouvernement de soi-même, la prière, le travail. De ces trois éléments, le gouvernement de soi-même est naturellement la base subjective et la condition des autres, celui qui donne sa signification à la vie entière. Nous nous étendrons d'ailleurs sur ce sujet dans les deux chapitres suivants.

Parmi les services extérieurs, saint Benoît place la prière et en particulier la prière en commun, la célébration de l'office canonical au chœur, en premier lieu, par ordre de préoccupation et d'importance. Il l'appelle « le devoir » et « l'obligation de notre service » (*senitutis officium, vel pensum*, ch. xvi, 5; ch. L, 8). Son esprit en était tellement pénétré, que c'est le sujet sur lequel il prescrit des détails minutieux, consacrant onze chapitres à cette ordonnance de la psalmodie et de l'office qui après quatorze siècles est encore en usage chez ses fils : « l'œuvre de Dieu » est le nom qu'il lui donne, et il dit que « rien ne peut être placé avant l'œuvre de Dieu » (*nihil operi Dei praeponatur*, ch. XLIII). Il est clair, si l'on examine les endroits où ce terme apparaît dans la Règle, que, par œuvre de Dieu (*Opus Dei, Opus divinum*), saint Benoît entend précisément la récitation publique de l'office et rien autre<sup>1</sup>.

La prédominance de l'*Opus Dei* dans l'esprit de saint Benoît a été érigée en principe ; la célébration publique de l'office est, d'après ce principe, l'objet de son institut, et les Bénédictins n'existent que pour l'office du chœur, *propter chorum fundati*. On parle d'un abbé bénédictin exprimant cette idée très crûment et disant à ses moines : « Vous avez le chœur et le réfectoire, que vous faut-il de plus? » Mais cette manière de voir

<sup>1</sup> Voir édition Butler, *Index*, pp. 191 et 203. *Opus Dei* était employé dans le même sens à Lérins, comme on le voit dans *Psalmodia Lirinensis* et dans les Règles de Césaire; mais dans d'autres ouvrages sur l'ancienne vie monastique, il a une plus large signification et veut dire les œuvres de la vie spirituelle et ascétique (*loc. cit.*).

est exprimée aussi dans l'excellent Commentaire sur la Règle, du R<sup>me</sup> P. Dom Delatte, avec lequel je suis, en général, tout à fait d'accord : « L'œuvre propre et distinctive du bénédictin, son lot, sa mission, c'est la liturgie. Il émet profession pour être, dans l'Église, société de louange divine, celui qui glorifie Dieu selon les formes instituées par elle <sup>1</sup>. » Ces mots signifient que l'essence d'une vocation bénédictine est la célébration de la liturgie. Si cet idéal existe, saint Benoît lui-même en est l'auteur, et nous devons le compter parmi ses innovations dans la vie monastique, car cette considération ne faisait pas partie de l'héritage qu'il reçut de l'ancien monachisme. La célébration publique de l'office canonial a toujours tenu une place prédominante dans la vie cénobitique de quelque type qu'elle soit ; mais l'idée qu'elle était l'essence de cette vie ne ressort pas des annales des moines égyptiens, ni des écrits de saint Basile ou de Cassien. Si l'on ne tenait compte que de l'ancien monachisme, on serait tenté de souscrire à la prétention de Dom Baker qui veut que l'oraison privée soit le but de l'état monastique.

Le *nihil operi Dei praeponatur*, pris dans son contexte et par rapport au passage de la Règle de Macaire sur lequel il est basé (voir *Régula* édition Butler, p. 77), ne fournit pas de raisons de penser que saint Benoît restreint ainsi la conception de la vie monastique. Est-il à supposer que son idée était celle-ci : Je veux assurer la célébration de l'office divin, c'est pourquoi je fonderai un monastère. Cela sans doute a pu être vrai de plus d'un fondateur de monastères particuliers, de collégiales et de chapelles au moyen âge, mais peut difficilement se dire de saint Benoît. Son idée n'est-elle pas plutôt : Je veux établir un monastère qui sera une école du service du Seigneur où le principal service de la communauté sera la célébration publique de l'office divin. Par conséquent, je suis d'accord avec dom Morin en soutenant que le *propter chorum iundati* est une exagération \*. Je crois que l'idée naquit plus tard, au ix<sup>e</sup> ou X<sup>e</sup> siècle, à un moment où le travail manuel avait disparu de la vie des monastères et où il y avait un prodigieux accroissement de services religieux, de messes, d'offices, de dévotions surrogatoires, si bien que les moines passaient la plus grande partie de leur temps à l'église, ainsi que nous l'expliquerons dans un autre chapitre. Ce fut alors aussi que la pompe des cérémonies liturgiques

<sup>1</sup> *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, p. 153.

<sup>2</sup> *L'Idéal monastique*, vu.

et le perfectionnement du rituel subirent un grand développement, tandis qu'au contraire la liturgie de saint Benoît était indubitablement d'une austère simplicité qui, de nos jours, paraît puritaine.

Mais quelque opinion que l'on adopte sur ce point de théorie bénédictine, tout le monde admettra ce que le cardinal Gasquet a écrit au sujet de la place réelle que tient l'office dans la vie bénédictine : « La figure centrale de la société (du monastère) était son divin Roi. Le monastère était un palais, une cour, et l'office divin était le service quotidien et l'hommage formel rendus à la Majesté divine. *L'opus Dei*, c'était le couronnement de toute la construction de l'édifice monastique. C'était, par excellence, pour le moine, l'œuvre qui devait avoir la priorité sur toute autre occupation, et à laquelle la tradition monastique a toujours donné une solennité marquée. Jour par jour, et même heure par heure, le moine, purifié par ses vœux, enfermé loin du monde, cherche à renouveler la familiarité merveilleuse avec son Dieu et son Père perdue par nos premiers parents, mais restaurée dans l'Église chrétienne par notre second Adam. En un mot, l'office divin est l'âme de la vie monastique » (*Sketch*, xm). Les Déclarations de la congrégation anglaise disent que « notre principal devoir est de réaliser sur la terre ce que les anges font dans le ciel<sup>1</sup> », et à cela, probablement, personne ne fera d'objection.

VI. — Quant au travail, il suffira ici de dire qu'il se composait du travail manuel et de la lecture, entre lesquels étaient réparties les heures du jour qui n'étaient pas passées à l'église. Le travail était surtout le labeur des champs et du jardin, ou le service domestique à la cuisine et ailleurs, nécessaire à la vie d'une communauté nombreuse. Nous pouvons dire en toute sûreté que la lecture se bornait aux saintes Écritures et aux ouvrages des Pères et que, dans son caractère et dans son but, c'était une lecture pieuse plutôt qu'intellectuelle, *lectio divina*, c'est ainsi que la décrit saint Benoît (ch. XLVIII, 3).

C'était une vie simple, dans un cercle de devoirs ordinaires, et les moines étaient des hommes tout à fait simples. Bien que, sans doute, quelques-uns fussent de la même position sociale que saint Benoît lui-même, la grande majorité d'entre eux était recrutée parmi les paysans italiens ou parmi les Goths envahisseurs

<sup>1</sup> « *Primarium officium nostrum est in terra praestare quod angeli in coelo.* »

à moitié barbares (*Dialogues*, II, 6). Ils n'étaient ni prêtres ni clercs ; il y avait seulement deux ou trois prêtres, peut-être un seul dans la communauté, juste assez pour célébrer la messe du dimanche et administrer les sacrements. Les conditions générales de la vie n'étaient probablement pas plus pénibles ni plus dures que n'aurait été le sort de la plupart d'entre eux s'ils étaient restés dans le monde. La différence, c'était l'élément de religion apporté dans chaque détail de leur vie. Et ils vivaient ainsi la vie en commun, servant Dieu par le cours quotidien de leurs devoirs au chœur, à la ferme et au jardin, à la cuisine, au fournil et à l'atelier, — chantant, priant, travaillant, lisant, méditant, — l'activité et les intérêts de leur vie concentrés, autant que possible, dans les limites du monastère ou son voisinage immédiat.

Tels furent les bénédictins primitifs, les moines mêmes de Saint-Benoît, tel fut le grain de sénévé qui se développa pour devenir cet arbre si grand, si varié, si complexe qui nous sera révélé quand nous viendrons à étudier l'institut de Saint-Benoît tel qu'il s'est développé à travers l'histoire. Telle était l'idée même que saint Benoît se faisait de la vie monastique quand, dans la maturité de son expérience religieuse et de sa sagesse spirituelle, il s'établit au mont Cassin et légiféra pour son monastère en écrivant sa Règle. C'était la communauté et c'étaient les hommes, destinés par Dieu à jouer un rôle si grand en réparant les ruines religieuses, sociales, matérielles dans lesquelles gisait l'Europe et en convertissant, christianisant, instruisant les nations neuves qui allaient constituer la nouvelle grande société politique chrétienne.

Il s'ensuit donc, relativement à ce que nous avons dit, qu'il est contraire à l'histoire et à la vérité d'ériger, comme on l'a fait, saint Benoît dans sa grotte de Subiaco comme la personnification de l'idéal bénédictin le plus véritable et le modèle qu'il serait bon pour les bénédictins d'essayer d'imiter, en eussent-ils le courage et la fermeté d'âme : cela n'est pas plus vrai que d'établir saint Ignace à Manrèse comme la meilleure personnification de l'esprit et de la vie de la Société qu'il a fondée. De semblables épisodes dans la vie de l'un ou de l'autre de ces grands fondateurs ne sont que des périodes de formation et de préparation pour leur œuvre de création religieuse ; et quand ils sortent de leur retraite, ils ne règlent pas leurs instituts d'après le plan qu'ils avaient eux-mêmes d'abord adopté, mais en conformité avec

les leçons qu'ils ont reçues de choses dont ils s'étaient détournés tout d'abord ; si bien qu'on peut voir leur idée complètement formée et mûrie dans la forme finale où ils ont laissé leurs règles et leurs instituts.

Il est impossible d'enfermer dans une simple formule la pensée de saint Benoît, ou l'essence de la vie bénédictine, tout aussi impossible que d'enfermer dans une seule formule l'essence du Christianisme. Tout ce que l'on peut faire est d'exposer ses aspects différents, qui, pris dans l'ensemble, peuvent en fournir une conception exacte. La description suivante rassemble les points que nous avons mis en évidence dans ce chapitre. L'idée de saint Benoît fut de former une communauté de moines, astreints à vivre ensemble de la vie commune, jusqu'à leur mort, sous une Règle et dans le monastère de leur profession, comme une famille religieuse, menant non pas une vie d'austérité marquée, mais vouée au service de Dieu, — « le service saint qu'ils ont professé, » ainsi qu'il l'appelle <sup>1</sup> ; ce service consistant dans l'acte de la célébration de l'office divin par la communauté et dans la discipline d'une vie réglée par le travail manuel quotidien et la lecture pieuse, selon la Règle et dans la soumission à un abbé.

Il est intéressant pour conclure de comparer cet exposé de la vie bénédictine primitive avec les impressions de Newman sur ce sujet, données dans son essai sur « la Mission de saint Benoît ». Les bénédictins ont raison d'être reconnaissants envers un homme possédant la science, l'intuition et le génie historique de Newman pour leur avoir donné cette étude objective de leur vie et de leur esprit. « Les moines de ce temps-là, écrit-il, avaient une unité de but, d'état et d'occupation. Leur but était le calme - et la paix ; leur état, la retraite ; leur occupation était quelque - travail simple, non intellectuel : la prière, le jeûne, la médi- -1 tation, l'étude, la transcription, le travail manuel et d'autres — 1 emplois pacifiants... L'institut monastique, dit le biographe de saint Maur, demande le *Summa Quies*, la plus parfaite tranquillité ; et où trouvait-on cette quiétude, si ce n'était en retournant à la condition primitive de l'homme, autant que les circonstances différentes où se trouve notre race peuvent le permettre ; en n'ayant aucun besoin dont on n'ait la satisfaction sous la main, dans le *nil admirari*, en n'ayant ni espérance ni crainte de rien en ce monde ; dans la prière, le

<sup>1</sup> • *Servitium sanctum quod professi sunt* > (ch. v, 4).

pain, le travail quotidiens, un jour ressemblant entièrement à un autre, sauf qu'il est un pas de plus que le jour précédent vers ce grand jour qui absorbera tous les autres, le jour de l'éternel repos \*. »

»

<sup>1</sup> *Mission of Saint Benedict*, 5 3 (p. 29, en réimpression séparée).

## CHAPITRE IV

### L'ASCÉTISME BÉNÉDICTIN

Nous consacrerons maintenant à la « Vie intérieure », ou conduite personnelle de chaque âme en particulier avec Dieu, cinq chapitres, dans lesquels nous étudierons l'esprit de saint Benoît tel que nous le trouvons dans la Règle et la Tradition bénédictines, pour tout ce qui a trait au gouvernement de soi-même et à la prière. Le gouvernement de soi-même a déjà été mis à la première place, comme la chose fondamentale, parmi les devoirs de cette École du Service de Dieu que saint Benoît déclare être l'objet de sa vie monastique ; ce sujet sera traité dans ce chapitre et le suivant sous les titres d'« Ascétisme » et de « Vie spirituelle ». Entendus comme il convient, ces mots ne sont que des appellations différentes d'une même chose ; il sera cependant utile de les traiter séparément. Et d'abord l'ascétisme bénédictin.

J'ai dit ailleurs : « La vie monastique est un système de vie qui doit son origine à ces tendances de l'âme humaine résumées dans ces mots : « ascétisme » et « mysticisme ». Le mysticisme peut être décrit d'une manière large comme l'effort pour réaliser, dès cette vie, le désir ardent d'union de l'âme avec la Divinité ; et l'ascétisme comme l'effort pour réaliser le vif désir vers la purification toujours progressive de l'âme et l'expiation du péché par le renoncement et l'abnégation dans les choses permises. Ces deux tendances peuvent être regardées comme des instincts généraux de l'humanité ; parce que, bien que n'étant pas toujours mises en action, elles sont toujours sujettes à être éveillées, et s'affirment fréquemment dans tous les âges et chez toutes les races. En effet, l'histoire des religions démontre qu'elles font

partie des instincts les plus profondément enracinés et les plus répandus de l'âme humaine ; et la vie monastique est la tentative pour développer et régler leur exercice <sup>1</sup>. »

Il est nécessaire d'exposer brièvement la nature réelle de l'ascétisme et sa place dans la vie chrétienne ; parce que, sans une notion exacte de la théorie de l'ascétisme, il ne serait pas possible de comprendre le monachisme bénédictin, ni un monachisme quelconque.

Ascétisme (de *ἀσκήσις*, exercice ou entraînement, comme celui des athlètes) exprime nettement l'entraînement moral, le gouvernement de soi-même, au sens le plus large du terme. Ainsi compris, l'ascétisme doit être un élément de toute vie chrétienne sérieusement vécue, et de toute vie morale bien ordonnée. Mais le mot est rarement employé pour les efforts ordinaires d'une vie vertueuse ; il implique une sorte particulière de tentative, d'efforts constants vers l'abnégation et le perfectionnement spirituel au delà de ce qui est exigé pour accomplir notre salut. C'est un sujet sur lequel on a beaucoup écrit dernièrement, et l'opinion des non catholiques qui réfléchissent est déjà fort éloignée de la vieille opinion protestante, si imparfaite, qui considérait l'ascétisme comme non chrétien et contraire à la nature. Pour citer seulement les ouvrages anglais, le sujet est bien traité dans les chapitres I à ni, et dans l'Appendice i et ni de *Spirit and Origin of Christian Monasticism*, par Hannay, et plus brièvement dans le premier chapitre de *Saint Basil*, par Lowther Clarke ; une centaine de colonnes lui sont consacrées dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, de Hastings, où il est traité complètement en douze divisions par autant d'écrivains.

Il sera utile de donner les diverses définitions de l'ascétisme d'après ces écrivains, surtout parce qu'ils le considèrent d'un point de vue plus ou moins critique. Dans la section « Christian Ascetism » de *YEncyclopaedia* de Hastings, l'explication suivante est donnée par le savant D<sup>r</sup> Otto Zockler, un protestant, auteur bien connu d'une monographie qui a épuisé le sujet, *Askese und Monchtum* ; le mot, quand il est employé dans la sphère de la religion et de la morale, exprime la préparation de soi-même pour une manière vertueuse de vivre, la pratique zélée des actes de dévotion et de morale : cette pratique de la vertu dans un sens plus rigoureux et plus strict, ou ce que l'on peut appeler cette

» Art. • Monasticism », *Encycl. Brtl.* (XI) «. ».

gymnastique morale, peut consister en exercices intérieurs (prières offertes dans son cœur, examen de conscience et autres exercices), ou en actes de discipline personnelle qui se traduisent dans la vie extérieure (mortification par le jeûne, la pauvreté volontaire, la continence, etc.). » M. Lowther Clarke écrit : « L'ascétisme est une discipline rigoureuse de soi-même mise en exercice pour des fins religieuses et pratiquée à la fois par rapport aux désirs naturels du corps et aux distractions du monde extérieur » (*Saint Basil*, p. 3).

Mortification est une expression étroitement liée à l'ascétisme et qui signifie plutôt peut-être les actes par lesquels l'idée de l'ascétisme est réalisée en pratique. Le mot remonte à saint Paul. Dans la Bible latine, *mortificare* veut dire vezzoûv<sup>1</sup>. L'idée en langage ascétique est la mort du moi dans toutes ses manifestations coupables : amour-propre, orgueil, volonté propre, recherche de soi-même et toutes les formes d'égoïsme. Comme l'ascétisme, elle est intérieure ou extérieure ; la mortification extérieure ou corporelle n'ayant de valeur qu'autant qu'elle favorise la mortification intérieure ou spirituelle. Dom Augustin Baker, le bénédictin anglais bien connu, auteur ascétique et mystique, auquel nous nous référerons bien des fois dans la suite, divise toute la vie spirituelle en deux branches : mortification et prière, ces noms n'étant que des termes plus concrets tenant la place des deux mots abstraits : ascétisme et mysticisme, employés ci-dessus. La dissertation de Dom Baker sur la mortification est dans une large mesure un traité sur les principales vertus de la religion renfermant des chapitres sur la patience, l'humilité et l'amour de Dieu. Cette dernière vertu ne serait pas, en langage ordinaire considérée comme une mortification ; mais, selon le sens que lui donne Dom Baker, l'amour de Dieu est la mortification de l'amour de soi. Sa conception de la mortification est que par elle « nous accomplissons tous les devoirs et pratiquons toutes les vertus qui nous concernent.....  
 ... De sorte que, « en général, la mortification comprend l'exercice de toutes les vertus ; car par chaque acte de vertu nous mortifions quelque passion désordonnée et quelque inclination de là nature, si bien que parvenir à la mortification parfaite, c'est, avoir toutes les vertus <sup>2</sup>. »

<sup>1</sup> « *Mortificate membra vestra quae sunt super terram* » (*Col. III, 5*).

\* *Sancta Sophia*, pp. 196, 209.

Plus loin, il dit que « la prière est en elle-même la mortification la plus excellente et la plus efficace, car en elle et par elle sont combattues les révoltes les plus secrètes des passions déréglées <sup>1</sup> ». Un tel enseignement porte l'esprit de la mortification intérieure ou spirituelle à son extrême limite.

C'est sous l'aspect principal de renoncement que M. Hannay considère l'ascétisme, et aussi M. Workman, pour lequel la vie monastique n'est qu'un chapitre « de la longue histoire du renoncement dans l'Église chrétienne\* ». Et ils ont ici Cassien pour eux, puisque son expression favorite pour désigner un moine est : Celui qui renonce. Hannay écrit : « L'ascétisme est le rejet de tout compromis avec les mœurs et les coutumes du monde, même avec celles qui n'ont aucune souillure de péché actuel. » Et les ascétismes, tels que « la pauvreté, la vie en commun, la virginité et le jeûne sont chacun en soi un grand renoncement au monde et à ses coutumes » (*op. cit.*, p. 31). C'est ainsi que les trois grands renoncements, consacrés par les trois vœux de pauvreté, d'obéissance et de chasteté, ont été de tous temps considérés comme les ascétismes classiques. L'idée du renoncement au monde était la conception la plus générale de la vie monastique, « anachorète », à l'époque étant le terme technique le plus ancien qui convint à un moine. C'était un abandon de la maison et de la famille, une renonciation aux affaires, aux ambitions et aux plaisirs de la vie, même les plus légitimes ; il comprenait implicitement la solitude, le silence, soit absolus comme chez les ermites, ou mitigés comme chez les cénobites ; et il impliquait, à des degrés différents, un nombre de renoncements moins importants, tels que les boissons excitantes, la consolation des créatures, ou la poursuite des choses intellectuelles, tout cela au choix de l'individu.

Les écrivains qui précèdent, même un protestant aussi inflexible que le Dr Zöckler, reconnaissent que le renoncement et l'ascétisme ainsi compris se trouvent dans le Nouveau Testament. Ils ont place dans la vie de Notre-Seigneur, — vie de virginité avec un jeûne rigoureux qui nous est signalé, la pauvreté, réelle, constante et quelquefois extrême, — et ceux qui acceptent la tradition chrétienne doivent croire qu'elle fut volontairement choisie. Le Sermon sur la montagne est ascétique au plus haut

<sup>1</sup> *Sancta Sophia*, p. 198.

\* *Evolution of Monastic Ideal*, p 5

point, ainsi que beaucoup de parties de l'enseignement de saint Paul. L'ascétisme trouva bientôt son expression dans l'Église primitive et fut un trait reconnu et bien établi de la vie chrétienne, avant le mouvement monastique du iv<sup>e</sup> siècle. Tout ceci s'accorde avec les tendances de la pensée moderne.

Néanmoins, Hannay a probablement raison quand il dit qu'une différence capitale entre le protestantisme et le catholicisme existe précisément dans ce sujet de l'ascétisme et dans la manière d'envisager la vie. Pour le protestantisme, l'idéal de la vie chrétienne la plus élevée est un usage religieux et bien ordonné des bonnes choses de la vie. Il n'a pour ainsi dire aucune sympathie pour les renoncements ou même pour les ascétismes purement spirituels, excepté dans la mesure où ils sont nécessaires pour s'assurer une vie chrétienne; et il n'approuverait que difficilement les mortifications intérieures de Dom Baker. Le protestantisme nie la théorie des Conseils de Perfection comme distincts des Préceptes du Code chrétien; et ainsi que le dit Hannay, c'est sur la validité de cette distinction que repose la justification théorique de la vie monastique. Comme le sujet ne peut pas être discuté à cette place, je me contente de renvoyer à son appendice si remarquable sur « Conseils et Préceptes », dans lequel il le traite par rapport à l'attitude protestante la plus moderne, celle de Rothe, qui conduit, nous déclare-t-il, à des conclusions contre lesquelles « le cœur et la conscience se récrient également ».

Cela doit suffire sur la question générale de l'ascétisme. De ce que nous avons dit, il semble que l'ascétisme se partage en trois branches :

i° Le gouvernement intérieur de soi-même et les exercices spirituels qui s'effectuent dans l'esprit, l'âme et le cœur, sans devenir en aucune façon extérieurs ;

2° Les grands renoncements, spécialement ceux des trois « conseils évangéliques » : pauvreté, obéissance, chasteté, qui ont été tenus de tout temps pour les principaux ascétismes extérieurs ;

3° Les formes variées d'austérité corporelle ou mortifications du corps.

Nous traiterons la première partie dans le chapitre suivant, sur la « Vie spirituelle ».

Quant à la seconde, il suffit de dire que les renoncements des trois conseils, qui sont l'essence de l'état monastique sous toutes ses formes, furent adoptés sans compromis par saint Benoît :

l'obéissance est désignée d'une manière explicite comme l'objet de l'un des vœux bénédictins ; et si la pauvreté et la chasteté ne sont pas exprimées de la même manière, cependant la pauvreté personnelle et la renonciation à toute propriété privée sont exigées explicitement et d'une façon très complète dans la Règle. Pour la chasteté, on considère comme admis qu'elle est une condition de la vie monastique ; « aimer la chasteté » est l'un des instruments des bonnes œuvres de saint Benoît ; et on ne peut mettre en doute que l'expression : « Le moine n'a aucun pouvoir sur son propre corps » (*proprii corporis potestas*, ch. nviu, 62), est comprise comme dans la I<sup>re</sup> Épître aux Corinthiens, vn, 4, et signifie qu'après avoir fait profession, le moine est tenu à l'observance de la chasteté.

C'est la troisième branche d'ascétisme, celle des austérités corporelles, que nous traiterons ici ; et nous commençons par elle, parce qu'il y a une tendance habituelle à identifier à tort l'ascétisme avec cette forme unique et à entendre, par ce terme, les austérités corporelles et les renoncements au bien-être que l'on s'inflige personnellement, ou tout au moins que l'on choisit et cherche délibérément. Par égard pour cette acception courante du mot, il est bon de commencer l'étude de l'ascétisme bénédictin en examinant l'esprit de saint Benoît par rapport à cette sorte de mortification.

En premier lieu, il est à noter qu'il n'y a aucune trace dans la Règle de Saint-Benoît, ni dans sa vie racontée par saint Grégoire, de ce qu'on peut appeler les pénitences artificielles que l'on s'impose : les cilices, les chaînes, les clous, les flagellations, qui jouent un si grand rôle dans l'histoire de l'ascétisme et ont été si fameux dans la vie religieuse médiévale et moderne. Il est vrai que si les exhortations et les avertissements échouaient, on recourait aux châtiments corporels, à la fustigation, dans le cas de moines insoumis ; mais c'était une punition, non une mortification, et on ne se l'infligeait pas soi-même. La pratique de la flagellation personnelle, a se donner la discipline, » ne fut en vogue (du moins en Occident) que très longtemps après l'époque de saint Benoît, son introduction étant associée au nom de saint Pierre Damien, XI<sup>e</sup> siècle. Les moines orientaux, spécialement en Syrie, pratiquaient d'une manière courante des pénitences artificielles d'un caractère souvent étrange <sup>1</sup> ; et, ainsi que nous

<sup>1</sup> *Lausiaca History of Palladius, I, 240.*

l'apprenons de Grégoire de Tours, les moines européens en Gaule les imitaient, liant des charges pesantes sur leur dos et portant des chaînes<sup>1</sup>. Tout cela est complètement étranger à l'esprit de saint Benoît ; car saint Grégoire nous raconte que lorsqu'un ermite du voisinage s'enchaîna à un rocher, ainsi que Siméon le Stylite l'avait fait avant de monter sur sa colonne, saint Benoît le blâma, disant : « Si tu es le serviteur de Dieu, que la chaîne du Christ t'attache, et non une chaîne de fer » (*Dialogues*, in, 16).

Nous arrivons maintenant à l'autre genre d'austérités corporelles, celles que nous appellerons naturelles et qui forment la matière des mortifications des grands ermites égyptiens, les privations de boisson et de nourriture, de sommeil et de vêtement, l'exposition à la chaleur et au froid, les travaux entrepris afin de dompter le corps. Avant saint Benoît, la pratique de ces austérités avait été considérée comme un des principaux moyens de parvenir au but spirituel de la vie monastique. Mais saint Benoît prescrivit pour ses moines une nourriture suffisante, un sommeil raisonnable, un vêtement convenable. Un certain nombre d'oppositions formelles entre ses règlements et ceux du monachisme égyptien en vogue auparavant mettront en pleine lumière les changements qu'il opéra et l'esprit qui les lui dicta\*.

Pour la nourriture, il accorde à chacun une livre de pain par jour et ordonne deux plats d'aliments cuits et un troisième de fruits ou de légumes frais, « afin que celui qui ne peut pas manger d'un plat puisse se dédommager avec l'autre » (ch. xxxix). Comme le dit Dom Delatte, ce menu aurait pu paraître aux Pères du Désert ne convenir qu'à des moines relâchés<sup>3</sup>. Il permet aussi chaque jour une mesure de vin (une hémine, un quart de litre au moins, très probablement davantage). Le conseil et la pratique des moines égyptiens était de réduire la quantité de nourriture et de boisson presque à un minimum : saint Benoît prescrit seulement d'être frugal et d'éviter la gourmandise et la glotonnerie (ch. xxxix, XL).

En Égypte, il y eut un effort constant pour réduire la quantité de sommeil à sa limite la plus stricte, et les luttes contre le sommeil et l'assoupissement furent l'un des ascétismes favoris. Saint Benoît permet chaque nuit à ses moines, pendant la plus grande partie de l'année, plus de huit heures de sommeil non interrompu ; et en été cinq ou six heures par nuit et une sieste pendant le jour (v. ch. XVII).

<sup>1</sup> *Lausiaca History of Palladius*, 247 ; v. aussi Dudden, *Gregory the Great*, II. 79.

\* *Ibid.*, I, 252, où on trouvera les références.

• *Commentaire*, p. 307.

En Égypte, le moine dormait sur la terre nue avec des pierres pour oreiller, ou, au mieux, sur des nattes de papyrus. Et tandis que l'abbé Jean, dans Cassien, déplore la dégénérescence des temps parce que, dans les cellules des ermites, on peut trouver une couverture de laine, — « une chose que je ne puis citer sans honte, > — saint Benoît permet non seulement une couverture, mais un matelas, un couvrepieds et même un oreiller (ch. LV).

L'abbé Pambo de Nitrie dit que les vêtements d'un moine doivent être tels, que, s'ils étaient déposés sur le bord de la route, personne ne voudrait les prendre. Saint Benoît ordonne que les moines aient de nouveaux habits quand les vieux sont encore en état d'être donnés aux pauvres. L'abbé doit veiller à ce que les vêtements des moines soient conformes à la taille de chacun ; ils doivent avoir des vêtements plus chauds en hiver, plus légers en été ; les habits doivent être changés pour la nuit et afin qu'on puisse les laver. Il estime qu'un moine doit avoir, pour son usage personnel, deux coules (ou manteaux), deux tuniques, des souliers et des bas (ou peut-être des guêtres), une ceinture, un couteau, une aiguille, un mouchoir, des tablettes pour écrire et un stylet (ch. LV). Grand contraste avec la pauvreté et le dénuement de l'Égypte.

Certains traits de la Règle nous paraissent austères au xx<sup>e</sup> siècle. Par exemple, l'abstinence perpétuelle de viande, excepté en cas de maladie, est considéré aujourd'hui comme une grande austérité ; mais pour les travailleurs agricoles d'Italie, au temps de saint Benoît, ce n'en était pas une. Pas plus que la privation de bains n'aurait semblé une souffrance aux paysans du VI<sup>e</sup> siècle. Saint Benoît faisait lever de grand matin ses moines, à 2 heures environ pendant la plus grande partie de l'année, et encore plus tôt en été ; mais ils s'étaient couchés avant la nuit et avaient eu une période prolongée de sommeil ininterrompu. L'idée souvent soutenue, même par des bénédictins, que l'« office de minuit » des Chartreux, coupant le repos de la nuit en deux parties, était ce que voulait saint Benoît, ne s'accorde pas avec les faits.

Le seul point dans cette vie qui probablement était rigoureux, même pour les moines de saint Benoît, était l'unique repas par jour. Pendant la moitié de l'année environ, de Pâques au milieu de septembre, il y avait deux repas, l'un à midi, l'autre le soir. Cela ne serait pas considéré comme un régime très dur, même de nos jours, par les Italiens des classes élevées : c'est l'usage actuel au Mont-Cassin. Mais de la mi-septembre jusqu'au Carême, il n'y avait qu'un repas, environ à 2 heures et demie de l'après-

midi. Il sera à propos de citer ici un écrivain, Marion Crawford, qui connaissait si bien les Italiens et leurs coutumes : « Le déjeuner du matin comme nous le comprenons est un repas inconnu en Italie, même à présent. La plupart des gens boivent debout une tasse de café noir ; beaucoup mangent avec cela un morceau de pain ou de biscuit, et sortent aussitôt qu'ils le peuvent ; mais la gourmandise d'un déjeuner anglo-saxon choque également tous les Latins, car ils trouvent que deux repas fixes chaque jour sont assez pour n'importe qui, ce qui est tout à fait juste. Le paysan italien des montagnes, dont le travail est dur, se fera griller quelquefois un morceau de pain de froment avant d'aller travailler et le mangera avec quelques gouttes d'huile d'olive ; et en l'absence de thé ou de café, les gens du moyen âge buvaient souvent une gorgée de vin en se levant « pour remuer le sang », comme ils disaient. Mais c'était tout<sup>1</sup>. »

Le régime du Carême, à la vérité, avec son lever à 2 heures, et le travail des champs de 9 heures à 4 heures, sans rompre le jeûne, jusqu'à l'unique repas pris assez tard dans l'après-midi, doit avoir été un rigoureux effort physique pour les moines de saint Benoît. Mais en ce temps-là, le Carême était destiné à être justement un effort physique austère pour tous les chrétiens, et l'unique repas de saint Benoît, peu de temps avant le coucher du soleil, était alors la règle ordinaire de l'Église pour tous ses enfants. Saint Benoît estima que la manière de vivre établie par lui dans son monastère suffirait, au point de vue corporel, pour permettre à ses moines d'arriver à la perfection de la vie monastique ; et loin de les encourager à essayer d'outrepasser la Règle en pratiquant des austérités de leur propre initiative, il découragea, les aventures personnelles en ascétisme et fit un point de vertu que « le moine ne ferait rien d'extraordinaire, mais seulement ce qui est autorisé par la Règle commune du monastère et les exhortations et les exemples de ses supérieurs » (ch. vu)<sup>s</sup>, et qu'« en toutes choses, il devrait suivre la Règle comme maîtresse » (ch. ni). La seule exception que saint Benoît tolérait était de boire de l'eau (ch. XL). En Carême, il encourage chacun

\* *Ave Roma Immortalis*, I, 238.

<sup>s</sup> Ceci fait partie de la description des signes de l'humilité que saint Benoît prit pour une grande part dans Cassien (voir *Régula*, édition Butler, p. 37). Il se trouve que dans sa teneur elle est la reproduction d'une allocution sur la vie cénobitique que Cassien entendit faire en Égypte à un aspirant par l'abbé qui le recevait (*Inst.*, iv, 32-43).

à ajouter volontairement quelque chose aux devoirs ordinaires de notre service de Dieu, sous la forme de quelque exercice ascétique en dehors de la Règle ; mais même alors on doit en avertir l'Abbé et l'entreprendre seulement avec son approbation et sa bénédiction (ch. XLIX).

On pensera que nous nous sommes trop longuement étendu sur ce sujet ; mais sa mise au point est d'une importance capitale si l'on veut avoir une compréhension réelle de saint Benoît. La question a été ordinairement très mal comprise, même par des bénédictins. Beaucoup de réformes bénédictines, spécialement aux xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles, mais encore à des époques plus récentes, ont été dans une large mesure basées sur cette idée de rétablir l'austérité qu'avait, de propos délibéré, rejetée saint Benoît. Des traces de cette fausse conception de l'esprit de saint Benoît existent aujourd'hui. Au 13 novembre, les bénédictins célèbrent une fête appelée quelquefois de « Tous les Moines », mais dans le calendrier officiel appelée « Tous les Saints bénédictins ». Dans l'hymne, on rencontre les lignes suivantes :

Vobis olus cibaria  
 Fuere vel legumina,  
 Potumque lympa praebuit,  
 Humusque dura lectulum.  
 Vixistis inter aspides  
 Saevisque cum draconibus.

Pour une fête générale de Tous les Moines, il n'y aurait pas d'exception à faire dans l'hymne ; car les bénédictins n'auraient qu'à prendre place dans la grande foule des moines de toute sorte, Pères du Désert, ermites, moines syriaques et celtiques et les autres. Et il semble que c'était l'intention de l'auteur de l'hymne :

Avete solitudinis  
 Claustrique mites incolae !

Mais pour une fête spécifiquement bénédictine, l'hymne est particulièrement mal choisie, car elle prête à une interprétation inexacte. Une nourriture exclusivement végétarienne, ne boire que de l'eau, dormir sur la terre nue, vivre avec les serpents et les dragons, aucune de ces choses, quoique vraies de saint Benoît lui-même au *Sacro Speco*, ne fait partie de la vie bénédictine, et

toutes sont en contradiction formelle avec les ordonnances de la Règle<sup>1</sup>.

Un autre exemple peut être cité de nos jours. La crypte du Mont-Cassin a été magnifiquement décorée par les moines bénédictins! de la congrégation de Beuron et solennellement rouverte en 1913. Dans les sculptures et les bas-reliefs, saint Benoît et ses moines sont représentés pieds nus ou portant de légères sandales, comme les carmes déchaussés. On ne saurait mettre en doute que le pied humain est plus beau et se prête plus aisément à l'interprétation artistique qu'une chaussure. Mais saint Benoît dit très nettement : « chaussures » (*indumenta pedum*), quelle qu'ait pu être la signification précise de *pedules* et de *caligae*, probablement l'équivalent de bas et de chaussures au vi<sup>e</sup> siècle (ch. LV, 10, 23, 39). Plus qu'à n'importe quel autre endroit, il est regrettable qu'au Mont-Cassin, une notion aussi grotesque et aussi étrangère à l'esprit de saint Benoît, celle de bénédictins nu-pieds, puisse paraître autorisée.

De même, la représentation familière, dans l'ancienne<sup>1</sup> École ombrienne, de saint Benoît, le doigt sur la lèvre et la verge à la main, comme si le silence et le châtement étaient les notes dominantes de la Règle, bien qu'assez appropriées à saint Columban, est, pour symboliser l'esprit de saint Benoît, une parodie doublement regrettable chez des maîtres tels que Giotto et le Pérugin,

<sup>1</sup> Au sujet de la nourriture, il n'y a aucune raison de supposer que saint Benoît entendait une alimentation purement végétarienne ; les œufs, le lait, le beurre, le fromage furent permis, et le poisson là où on pouvait s'en procurer. Le plus ancien commentaire de la Règle, celui de Paul Diacre (vers 775), spécifie le fromage, les œufs et le poisson comme faisant partie du régime ordinaire des moines. Quant à la viande, dans le chapitre xxxvi, saint Benoît en prescrit l'abstinence pour tous, excepté pour les malades; mais au chapitre xxxix il dit: \* la chair des quadrupèdes. > Depuis une date ancienne, ceci a donné naissance à la question de savoir si les volatiles pouvaient être mangés. La tradition du Mont-Cassin au vin<sup>®</sup> siècle était qu'on pouvait le faire ; mais il y eut une lacune de plus d'un siècle dans l'histoire du Mont-Cassin, de sorte que ses traditions ne remontent pas jusqu'à saint Benoît. L'idée que les oiseaux doivent être classés avec les poissons plutôt qu'avec les animaux quadrupèdes est basée sur le verset de la Genèse, 1, 20, 21, où on lit que les oiseaux, aussi bien que les poissons, ont été tirés des eaux. On se familiarisa avec cette idée par l'hymne des vêpres du jeudi :

Magnae Deus potentiae  
 Qui ex aquis ortum genus  
 Partim remittis gurgiti,  
 Partim levas in aëra.

La question fait l'objet d'une discussion curieuse par les commentateurs les plus fameux de la Règle, e. g. Calmet et dans la préface de Herrgott à *Vêtus Disciplina monastica*.

qui, dans beaucoup d'autres occasions, ont su comprendre d'une façon si sympathique l'esprit des saints. Ils reflètent probablement une vague de rigorisme réformateur dans les couvents bénédictins de leur temps.

Résumons le sujet de l'ascétisme bénédictin en ce qui concerne la pratique des austérités corporelles. Saint Benoît trouva la vie monastique en Italie et en Gaule languissante et s'affaiblissant sous le poids des idéals et des pratiques hérités de l'Orient, mais mal appropriés aux conditions occidentales. Pour remédier à cet état de choses, il ne rassembla pas ce qui restait encore en usage des austérités primitives, essayant une restauration de l'ancienne vie ascétique ; mais il dressa un nouveau plan, qui lui semblait mieux adapté au temps et aux circonstances. Et tandis qu'un vigoureux individualisme était la note du monachisme égyptien dans toutes ses phases, et en Europe occidentale presque autant qu'en Égypte, saint Benoît fut un collectiviste dans l'ordre spirituel. A la place de la rivalité dans l'œuvre ascétique, il établit un mode ordinaire de vie composé d'un cercle de devoirs objectifs dont aucun n'était trop coûteux : la prière, le travail et la lecture en commun, la sanctification du moine devant s'accomplir en vivant la vie de la communauté.

Cette double rupture avec le passé : l'élimination de l'austérité et l'absorption de l'individu par la communauté, fit de la Règle de Saint-Benoît moins un développement qu'une révolution dans le monachisme. On peut l'appeler aussi une nouvelle création ; car, ainsi qu'on le verra dans la suite des temps, elle était destinée à se montrer particulièrement adaptée aux nouvelles races qui allaient repeupler l'Europe occidentale.

## CHAPITRE V

### L'ENSEIGNEMENT DE SAINT BENOIT SUR LA VIE SPIRITUELLE.

Si saint Benoît a pensé, et le succès a montré que ce fut à juste titre, qu'il pouvait éliminer de la vie monastique l'élément d'austérité corporelle tel qu'il avait été compris et pratiqué avant son époque, il va sans dire qu'il n'a jamais supposé un instant pouvoir se passer de l'ascétisme. Ascétisme, nous l'avons vu, signifie l'entraînement à la vie spirituelle, à la fois sous l'aspect négatif de purgation de l'âme et du caractère de tout ce qui est péché, imperfection, égoïsme ; et, sous l'aspect positif de culture, de construction, tout ce qui est bon et saint. L'ascétisme renferme ainsi la mortification et la pratique des vertus ; et, en effet, cet entraînement, cette tendance à la « perfection » est l'une des obligations reconnues de la vie religieuse sous toutes ses formes. C'est cette partie de la vie spirituelle qui nous concerne, nous et nos âmes, et le processus de notre purification qui les rendra capables de s'approcher de Dieu.

Bien qu'on puisse extraire de la Règle son enseignement sur la vie spirituelle, saint Benoît ne donne nulle part une exposition scientifique ou ordonnée d'une théorie générale de sa méthode. Cette théorie, nous la trouvons dans Cassien, et nous savons que Cassien était le livre spirituel de prédilection de saint Benoît. A deux endroits de la Règle, il dit à ses moines de lire Cassien, et *YIndex Scriptorum* de mon édition de la *Régula* (p. 176) montre que les références à Cassien sont les plus nombreuses et aussi les plus considérables. Si on les examine, on verra que les écrits de Cassien étaient familiers à saint Benoît et qu'il était

imprégné de la pensée et du style de cet auteur bien plus que des autres, sauf cependant les saintes Écritures. Si bien qu'en donnant la théorie de Cassien sur la vie spirituelle, nous pouvons être sûrs que nous donnons les idées acceptées pratiquement par saint Benoît.

C'est dans la quatorzième Conférence, celle de l'abbé Nesteros sur la Science spirituelle, que nous trouvons une exposition formelle de la conduite de la vie spirituelle.

La science spirituelle a un double aspect : premièrement, *apazrix^ actualis*, pratique, qui est produite par un perfectionnement des mœurs et la purification des fautes ; secondement, *OECOP^TIXT*, théorique, qui consiste dans la contemplation des choses divines et la connaissance des pensées les plus saintes (1). Quiconque veut arriver à cette science théorique (contemplative) doit de tout son pouvoir poursuivre d'abord la science pratique. Car cette science pratique peut être acquise sans la science contemplative, tandis que la science contemplative ne peut pas être atteinte sans la pratique... C'est en vain que celui qui n'évitera pas les taches du péché s'efforcera d'atteindre la vision de Dieu (2). Cette perfection pratique repose sur un double système ; car sa méthode est en premier lieu de connaître la nature de toutes les fautes et la manière de les guérir. Il s'agit, en second lieu, de découvrir la règle des vertus et de former notre âme par leur perfection. Car de quelle manière celui qui n'a pas réussi à comprendre la nature de ses fautes, ni essayé de les déraciner, serait-il capable d'acquérir l'intelligence des vertus, qui est le second degré de l'entraînement pratique, ou les mystères des choses spirituelles et célestes qui existent dans le degré plus élevé de la science contemplative? (3) \*. La vie pratique comporte beaucoup de professions et d'intérêts différents. Pour quelques-uns, leur unique but est d'aspirer à la retraite de l'anachorète et d'être uni à Dieu par le silence de la solitude. Quelques-uns ont mis tous leurs efforts et l'intérêt de leur vie dans la vie cénobitique et le soin de leurs frères. D'autres trouvent leur joie dans l'aimable service de l'hôtellerie et de l'hospitalité, — comme Macaire, qui présida l'hôtellerie d'Alexandrie de telle façon qu'on ne le considéra comme inférieur à aucun de ceux qui avaient pour idéal la retraite du désert. D'autres choisissent le soin des malades, d'autres se dévouent à l'intercession en faveur des affligés et des opprimés, ou se donnent à l'enseignement et à la distribution des aumônes aux pauvres (4). C'est pourquoi il est bon et profitable pour chacun d'essayer de toute sa force d'at-

\* Comparez *Coll. IX*, 245.

teindre la perfection dans l'œuvre qu'il a commencée, selon la voie qu'il a choisie et selon la grâce qu'il a reçue ; et tout en louant et admirant les vertus des autres, de ne pas s'écarter de la voie qu'il a choisie une fois pour toutes (5). Car ceux qui ne sont pas encore bien établis dans la voie qu'ils ont prise, quand ils en entendent louer d'autres pour des vertus et des travaux différents, sont souvent pris d'une telle émulation en entendant ces louanges, qu'ils essaient immédiatement d'imiter leur méthode. Il est impossible que le même homme excelle à la fois dans toutes les bonnes actions que l'on vient d'énumérer... Les hommes s'avancent vers Dieu par bien des voies, et ainsi chacun achèvera celle sur laquelle il s'est une fois fixé, ne changeant jamais la marche de son dessein, si bien qu'il peut devenir ! parfait, quelque genre de vie que puisse être le sien (6). Efforcez-vous avec toute votre ardeur d'acquérir en premier lieu une possession complète de discipline pratique, c'est-à-dire morale. Car sans celle-ci on ne peut obtenir la pureté théorique (contemplative) (9)

Comprise telle qu'elle est définie dans ce passage, la « vie pratique » est tout à fait différente de la « vie active » de saint Grégoire et des écrivains postérieurs, car elle comprend comme une de ses formes la vie des ermites. Toute forme de vie chrétienne peut fournir, pour s'exercer à la pratique de la vertu, le fondement demandé pour la vie pratique de Cassien. L'une d'elles est la vie cénobitique, et c'est la forme choisie par saint Benoît pour ses moines : « Persévérant dans le monastère, sous l'enseignement de Dieu, jusqu'à la mort, nous pourrons par la patience, participer aux souffrances du Christ ». »

L'enseignement de Cassien sur la vie spirituelle est donné avec plus de précision dans la première conférence :

Le but de notre profession est, en effet, le royaume de Dieu, ou le royaume du ciel ; mais le motif, l'intention ou le but immédiat est la *pureté du cœur*, sans laquelle personne ne peut gagner cette fin. Fixant donc avec fermeté notre regard sur cette intention comme sur un but bien défini, dirigeons notre course vers lui, en aussi droite ligne que possible (4). Nous devons suivre de tout notre pouvoir tout ce qui peut nous aider à nous guider vers cet objet qui est la pureté de cœur, et nous devons éviter comme dangereux et pernicieux tout ce qui nous en détourne. Car, pour lui, nous devons faire et endurer toutes choses ; pour lui, nous délaissions notre famille, notre patrie, les honneurs, les richesses, les délices de ce monde et toute espèce de plaisirs ; principalement afin de pouvoir garder une

<sup>1</sup> **In eius doctrina usque ad mortem In monasterio persévérantes, passionibus Christi! per patientiam participemus • (Prol., fin).**

pureté de cœur constante. Et ainsi, quand cet objet est bien placé devant nous, nous dirigeons toujours nos actions et nos pensée» directement vers sa possession ; et s'il n'est pas fixé constamment devant nos yeux, toutes nos peines seront vaines et inutiles et endurées sans résultat (5). C'est vers lui que doivent tendre tous nos actes et toutes nos recherches. Pour lui nous devons chercher la solitude ; nous savons que nous devons pour lui nous soumettre aux jeûnes, aux veilles, aux travaux pénibles, au dépouillement corporel, à la lecture, à toutes les vertus, afin que, par là, nous puissions être à même de préparer notre cœur et de le garder sain et sauf de toutes les passions coupables et, nous appuyant sur ces degrés, monter jusqu'à la perfection de la charité... Ces choses, qui sont d'importance secondaire, comme les jeûnes, les veilles, la retraite loin du monde, la méditation des saintes Écritures, nous devons les pratiquer en vue de notre principal objectif, c'est-à-dire la pureté de cœur... Jeûnes, veilles, méditation des Écritures, renoncement et privation de tous biens propres ne sont pas la perfection, mais des secours pour la perfection : parce que la fin de cette science ne repose pas en eux, mais c'est par leur moyen que nous arrivons à cette fin (7).

On peut donner aussi le résumé suivant de la méthode de perfection : Le commencement du salut et de la sagesse est la crainte du Seigneur. De la crainte du Seigneur découle la componction salutaire. De la componction du cœur jaillit le renoncement, c'est-à-dire le dépouillement et le mépris de tous les biens propres. Le dépouillement engendre l'humilité, et l'humilité, à son tour, la mortification des désirs. Par la mortification des désirs, toutes les fautes sont extirpées et meurent. Les fautes étant chassées, les vertus poussent et croissent. Par l'épanouissement des vertus, nous acquérons la pureté de cœur et par la pureté de cœur, la perfection de la charité apostolique (*Institutions*, iv, 43).

Après avoir donné cette sorte d'arrière-plan à la pensée de saint Benoît, nous pouvons en venir à son enseignement personnel sur l'ascétisme intérieur et la vie spirituelle. Il place son ascétisme principalement dans le renoncement à la volonté propre, et sur ce point il est aussi pressant, aussi inflexible qu'il est indulgent au sujet de l'austérité corporelle. Tout au début, il dit à ceux qui viennent à la vie monastique sous sa direction, qu'il parle à ceux qui « renoncent à leurs volontés propres » (Prol.)<sup>1</sup>. Et dans la

<sup>1</sup> • Ad te ergo nunc mihi sermo diripitur, qmsquis abrenuntians propriis voluntatibus, Domino Christo vero Repi militaturvs. ol oedentiae fortissima et praedara aimasumis > (Prol. 7). Les autres passages cités ici se trouvent dans la *Medulla Doctrinae* annexée à mon édition de la *Régula*, p. 153.

suite de la Règle, il insiste encore sur la même idée. Il nous est défendu de faire notre volonté propre (ch. vu, degré i) ; nous devons l'abandonner (ch. v) ; nous devons la haïr (ch. iv) ; nous ne devons pas, par amour de notre volonté propre, prendre plaisir à réaliser nos propres désirs (ch. vu, degré 2) ; personne, dans le monastère, ne doit suivre la volonté de son propre cœur (ch. in) ; et « il n'est pas permis aux moines d'avoir en leur pouvoir ni leur corps ni leur volonté » (ch. xxxm). Enfin, la description même de la vie cénobitique par saint Benoît est celle-ci :

- Ils ne vivent pas selon leur gré, ni ne suivent leurs désirs et leurs inclinations ; mais ils marchent vers Dieu, guidés par la pensée et la volonté d'autrui et, vivant dans un monastère, ils acceptent volontiers d'avoir un abbé à leur tête <sup>4</sup>.

Ce renoncement à la volonté propre se traduit en action dans les trois vœux religieux traditionnels : il s'exprimera dans l'obéissance prompte à la volonté d'un autre, dans le détachement et la pauvreté, dans la pureté de cœur et la chasteté. Ainsi il est la base même du gouvernement de soi-même et de la pratique de la vertu, ou de l'ascétisme dans sa plus haute acception ; et, en le faisant ainsi ressortir comme l'objet au-dessus de tous les autres, saint Benoît se montre le grand génie religieux qu'il fut. C'est l'abnégation de soi-même ; et comme le dit saint Grégoire : « Renoncer à ce que l'on possède est peu de chose ; mais c'est une chose excessivement grande de renoncer à ce que l'on est. » Il est à observer qu'il ne dit pas que nous avons à mortifier, à tuer notre volonté propre jusqu'à devenir purement indifférent, idée souvent émise par les moines égyptiens et plus tard par des législateurs religieux. Nous remarquerons que les mots *mortificare* et *mortificatio*, bien que communs chez Cassien, ne sont nulle part employés par saint Benoît. Il regarde comme admis que la volonté propre est toujours vivante en nous, comme naturellement elle l'est ; et ce qu'il nous enseigne avant tout c'est de « la haïr ». Si elle était détruite une fois pour toutes, nous serions privés du principal moyen de discipline ascétique. Et c'est un moyen qui peut être employé constamment : à chaque minute, dans les choses petites et grandes, à chaque appel du devoir, quand elle s'insurge contre la règle, dans la peine, l'épreuve, la tentation,

\* < Non suo arbitrio viventes, vel desiderii suis et voluptatibus obedentes, sed ambulantibus alieno iudicio et imperio, in coenobiis degentes, abbatem sibi praeesse desiderant » (ch. v).

dans toute notre conduite avec les autres, partout notre moi survient, partout il faut combattre et vaincre la volonté propre. C'est la maîtrise de soi, l'élimination de l'égoïsme : en un mot, c'est l'abnégation qui est la racine de la vie spirituelle : « Si quelqu'un désire venir après moi, qu'il se renonce lui-même » (Matth. xvi, 24). Et saint Benoît s'appuie sur cette mortification spirituelle à laquelle rien n'échappe, pour réaliser dans ses moines cette purification de l'esprit qui est le but de l'ascétisme.

Si nous regardons le côté positif de l'ascétisme, la seconde partie de la « vie pratique » de Cassien, c'est-à-dire l'entraînement à la vertu, nous trouvons que l'enseignement formel de saint Benoît sur la vie spirituelle est contenu dans les chapitres iv-vn, et spécialement dans le chapitre iv sur « les Instruments des bonnes œuvres » et le chapitre vu sur l'« Humilité ». Nous nous référerons, une fois pour toutes, à l'excellent Commentaire pratique de Dom Delatte sur ces deux chapitres, où leur enseignement est clairement et solidement exposé. Nous n'en noterons ici que certains aspects.

Les Instruments sont soixante-quinze préceptes spirituels et moraux de caractères divers ; ils renferment les Dix commandements et les œuvres de miséricorde corporelle et spirituelle. D'autres sont tirés de la sainte Écriture et quelques-uns de sources différentes, dont beaucoup n'ont pu être identifiées. Les Instruments fournissent une matière importante et variée pour l'entraînement ascétique, et saint Benoît les donne à ses moines comme « les instruments ou les outils de l'art spirituel dont on doit se servir sans cesse jour et nuit dans l'atelier qu'est le monastère » (ch. iv *fin*). C'est pourquoi les Déclarations de la congrégation anglaise ordonnent que ce chapitre soit souvent lu et médité, « afin que les préceptes qu'il inculque puissent être toujours pour nous la norme de notre vie ». Il est digne de remarque que dans les Instruments de saint Benoît il n'y a rien de monastique ou de « religieux » au sens technique ; ils représentent le pur christianisme, la morale élémentaire, la religion fondamentale.

Mais c'est dans le grand chapitre sur l'Humilité, devenu classique en littérature ascétique, que nous devons chercher une présentation formelle de la théorie de la vie spirituelle par saint Benoît. Il n'est pas question d'en donner ici un long commentaire, mais seulement de simples aperçus de sa doctrine. On peut se référer au Commentaire de Dom Delatte et aussi au chapitre

magistral sur l'Humilité dans *Sancta Sophia* de Dom Baker, qui met en évidence le sens le plus profond de l'enseignement de saint Benoît. Bien que « humilité » soit le mot employé d'un bout à l'autre par saint Benoît, il l'assimile au commencement à discipline, ce qui montre que sous le terme humilité est compris tout ce que l'on entend par gouvernement de soi-même ou ascétisme.

Saint Benoît, on le sait, note douze « degrés » d'humilité ; du quatrième au onzième, ces degrés sont en grande partie inspirés par Cassien (V. mon édition de la *Régula*, p. 37) ; mais les trois premiers et le dernier sont propres à saint Benoît. Le premier degré comprend les vérités les plus fondamentales de la religion qui doivent de tout temps imprégner nos esprits et être le fondement de notre vie spirituelle : la crainte de Dieu et le souvenir de ses commandements ; le sentiment que nous sommes toujours en la présence de Dieu et que toutes nos pensées et nos actions sont à découvert devant ses yeux, et la réalisation qu'Il nous est toujours présent. Saint Thomas résume ce degré comme « le respect envers Dieu » et déclare qu'il est la racine de l'humilité <sup>1</sup>. L'humilité est, en effet, essentiellement la réalisation de la vérité, par rapport à Dieu, par rapport à nous-mêmes et par rapport à nos relations envers Lui, ainsi que la mise en action de cette réalisation.

Les deux degrés suivants concernent le renoncement à la volonté propre et l'obéissance : que nous n'aimions pas notre propre volonté, que nous ne trouvions pas notre plaisir dans l'accomplissement de nos propres désirs et que, pour l'amour de Dieu, nous nous soumettions en toute obéissance à notre supérieur. Suivent alors quatre degrés d'une difficulté extrême qui nous conduisent aux sommets de la victoire sur nous-même : si des choses dures et contraires à nos goûts, même des souffrances, quelles qu'elles soient, nous sont imposées par obéissance, notre conscience doit les accepter en silence, les supporter avec persévérance et sans se laisser abattre ; le moine doit révéler à son abbé, par une humble confession, ses pensées mauvaises et ses secrètes actions, mais non comme matière de confession sacramentelle ; le moine doit se trouver content dans tout abaissement et extrémité (*omni vilitate vel extremitate*), et si on lui enjoint quelque chose, il doit s'estimer un mauvais et indigne ouvrier ; qu'il s'avoue le dernier et le plus vil de tous les hommes,

<sup>1</sup> *Summa*, Q. II, CLXI, 6. Son étude des « degrés » est intéressante, mais plus ingénieuse que probante.

non seulement de bouche, mais qu'il le croie réellement au plus intime de son cœur. Ce dernier degré pourrait sembler impossible si nous n'avions dans sainte Térèse et bien d'autres l'exemple des âmes les plus saintes pénétrées d'une conviction absolue et sincère qu'elles sont les plus indignes et les plus abjectes des créatures.

Les cinq derniers degrés regardent les effets de l'humilité dans la conduite et la manière d'agir.

On verra que la conception de saint Benoît sur l'humilité est beaucoup plus large et plus profonde que ne le suppose la signification habituelle de ce mot, car il en fait l'équivalent de « discipline » ou entraînement à la vie spirituelle ; si bien que nous avons ici toute sa doctrine ascétique, les exercices sur lesquels il compte pour la formation et le développement de ses moines dans la sainteté. Ce n'est pas moins que le renoncement à un degré héroïque. Cependant saint Benoît n'imagine pas un simple exposé théorique ou académique de vertu ; il veut que ses moines pratiquent tous ces degrés d'humilité, car il dit : « Si nous voulons, — et manifestement il regarde comme admis que nous le voulons — atteindre, » non pas simplement l'humilité, non pas même un degré élevé d'humilité, mais « le sommet de la plus haute humilité » (*summae humilitatis culmen*), alors nous devons monter tous ces degrés de l'échelle. Et à la fin il déclare : « Quand il aura gravi tous ces degrés d'humilité, le moine parviendra bientôt à cette charité de Dieu qui, étant parfaite, chasse toute crainte. » Le moine bénédictin ne doit donc pas envisager les degrés difficiles comme des hauteurs hors d'atteinte et de simples idéals qui peuvent lui être étrangers ; au contraire on exige de lui qu'il travaille sérieusement, toute sa vie, à l'acquisition de tous les degrés d'humilité, même les plus élevés et les plus âpres. Et il a l'assurance de saint Benoît, une assurance amplement garantie par l'histoire, que cet ascétisme spirituel fera pour lui autant que les austérités corporelles du plus ancien et aussi du plus récent monachisme et l'amènera sûrement à cet amour de Dieu qui est le but final de la vie monastique.

On aura remarqué que le renoncement toujours demandé par saint Benoît revient, d'une manière ou de l'autre, au renoncement de la volonté ; c'est toujours « notre volonté propre » (*propria voluntas*) à laquelle nous devons renoncer. Il ne dit rien du renoncement des affections. Et cependant ce principe de la mortification des affections joue, sous le nom de Détachement, un

rôle prédominant dans les écoles modernes d'ascétisme et de spiritualité, spécialement chez ceux qui se sont consacrés à la vie religieuse. Mais un tel enseignement a trouvé place dans l'ascétisme dès l'origine et principalement chez les moines d'Égypte. Le grand apôtre du détachement est vraisemblablement saint Jean de la Croix, le carme mystique, l'ami de sainte Thérèse, qui, dans la *Montée du Carmel*, poursuit cette étude avec une méthode scientifique et une logique impitoyable à travers chaque faculté de l'esprit, chaque puissance de l'âme, soutenant que, pour l'homme spirituel, aucune joie ni aucun plaisir, quel qu'il soit, naturel ou spirituel, n'est admissible, car il n'existe « rien en quoi un homme puisse se réjouir, excepté servir Dieu » (Livre III, ch. xix). Des sentences telles que celles-ci se lisent en grand nombre dans ce livre : « Le chrétien spirituel doit supprimer toute joie dans les choses créées, parce qu'elle déplaît à Dieu » (*ibid.*). Et il ne recule devant aucune déduction : c'est de la présomption pour une femme et un mari de se réjouir dans le mariage, ou de désirer des enfants, « car ils ne savent pas s'ils seront des serviteurs de Dieu » (ch. xvii). Il est probable qu'aucun autre maître de la vie spirituelle n'a poussé la doctrine du détachement à une limite aussi extrême ; mais d'autres enseignent une théorie similaire. Dom Augustin Baker, par exemple, plus modéré sur la question de la mortification corporelle, émet sur le détachement au sujet des affections une opinion d'une grande sévérité : « Le devoir d'un chrétien, et encore plus d'une âme qui aspire à la perfection, est de ne rien aimer que Dieu ou pour Dieu ; c'est-à-dire comme un moyen et un instrument pour produire et accroître son divin amour dans nos âmes. Tout attachement aux créatures par affection, que celle-ci soit grande ou petite, est par conséquent plus ou moins coupable ; si bien qu'étant privé de quelque chose ou de quelque personne, ou étant affligé par quelque chose, si nous constatons une peine ou un chagrin dans nos âmes par la perte ou la souffrance de cette chose elle-même, une telle peine, à quelque degré que ce soit, prouve que notre affection était coupable, non seulement parce que l'affection était excessive, mais parce que c'était une affection dont Dieu n'était pas l'objet. » Il explique, en effet, qu'il veut dire : une affection c. située dans la partie supérieure de l'âme ou volonté raisonnable », non pas « bornée à la nature sensible ». Et il résume : « Toutes choses, excepté Dieu, doivent être indifférentes en elles-mêmes et pour elles-mêmes à la volonté supérieure et doivent être aimées seulement dans la

mesure où elles sont utiles à l'âme<sup>d</sup>. » La plupart des écrivains modernes adouciraient une telle doctrine et reconnaîtraient la légitimité et la bonté des principales affections naturelles ; mais en matière d'amitiés une extrême rigueur prévaut, spécialement dans les formes diverses de la vie religieuse, de sorte que ce qui est demandé n'est pas tant de discipliner et sanctifier les affections que de les supprimer.

Des préceptes et des exemples d'un détachement extrême sont fréquents chez les moines égyptiens, spécialement à l'égard des relations et des affections de famille. Et ici il est possible de produire d'autres antithèses, comme celles du chapitre précédent, expliquant la différence entre les idées de saint Benoît et celles qui prévalaient en Égypte. Palladius raconte de l'abbé Pior de Nitrie que, lorsqu'il quitta, jeune homme, la maison de son père, afin de devenir moine, il fit vœu de ne plus jamais voir aucun membre de sa famille. Et au bout de cinquante ans, sa sœur plus âgée fut prise d'un ardent désir de le voir et pria l'évêque d'user de son influence pour le faire sortir du désert, afin de lui rendre visite. Si bien que Pior alla vers elle et, se tenant en dehors de sa maison, il ferma les yeux et l'appela, disant qu'il était là et l'invitant à sortir pour le voir. Et elle ne put le persuader d'entrer dans sa demeure ; mais après avoir prié, les yeux fermés, sur le seuil de la porte, il repartit de nouveau vers le désert. Quel contraste avec la manière d'agir de saint Benoît envers sa sœur Scolastique ! Une fois par an, elle venait jusqu'à un bâtiment proche du monastère où ils avaient coutume de passer la journée ensemble jusqu'à la tombée de la nuit. A sa mort, Benoît fit apporter son corps pour le placer dans le tombeau préparé pour lui, de sorte que, « leurs âmes n'ayant jamais formé, en Dieu, qu'une seule âme, leurs corps furent réunis dans la même sépulture<sup>3</sup> ».

Quand nous examinons la Règle, nous ne trouvons aucune exhortation au renoncement des affections parmi les Instruments des bonnes œuvres ou les degrés de l'Humilité. Saint Benoît avertit l'abbé qu'il ne doit pas aimer l'un plus que l'autre, « excepté

<sup>1</sup> *Sancta Sophia*, p. 200, 201. Cet enseignement de Dom Baker sur le Détachement, ainsi imposé comme une obligation pour tous, et aussi quelques-uns des principes exposés dans son chapitre sur la « Pureté d'intention », paraissent enseigner un rigorisme en opposition avec les principes fondamentaux acceptés par la Théologie morale.

\* *Lausiac History*, ch. xxxix.

<sup>3</sup> Saint Grégoire, *Dialogues*, II, 33, 34.

celui qui se montre meilleur dans les bonnes œuvres et dans l'obéissance » (ch. il, 47) ; il doit aimer (*diligere*) ses moines et essayer de gagner leur affection (*amari studeat*) (ch. LXIV, 28, 37) ; et les moines, à leur tour, aimeront leur abbé d'une affection humble et sincère (ch. LXXII, 12). Les moines plus anciens doivent aimer les plus jeunes (ch. iv, 87 ; LXIH, 23), et les plus jeunes obéir aux anciens en toute charité (ch. LXXI, 8), et tous doivent s'aimer d'une chaste tendresse de frères (ch. LXXII, II). Il n'y a aucune raison pour supposer que dans ces passages les mots *diligere*, *amare*, ne comportent pas leur signification réelle d' « aimer ». Ils suggèrent au contraire que saint Benoît se proposait d'établir dans sa famille spirituelle les relations et les affections familiales dans l'ordre naturel le plus noble : l'amour d'un père pour ses fils, des fils pour leur père et des frères l'un pour l'autre, selon l'exemple de l'amour réciproque de Benoît et de Scolastique.

Il n'y a pas de plus sûre interprétation de l'esprit d'une règle religieuse que la pratique des saints qui ont vécu sous sa direction. La théorie de saint Bernard sur l'affection naturelle et le détachement ressort clairement dans sa lamentation sur la mort de son frère Gérard, qui fut moine avec lui à Clairvaux :

Mes entrailles sont déchirées ; et l'on me dit : « Ne vous affligez pas. » Mais je souffre, et cela en dépit de moi-même ; je n'ai pas l'insensibilité d'une pierre et ma chair n'est pas de bronze ; assurément, je ressens cette douleur aiguë et ma peine est toujours devant mes yeux. J'ai confessé ma grande affliction et je ne la nie pas. Quelqu'un me dira peut-être : Votre douleur est charnelle ; je ne nie point qu'elle soit humaine, comme je ne nie pas que je sois homme. Si cela ne suffit pas, j'accorde encore qu'elle soit charnelle. Néanmoins, je ne murmure pas contre les décrets du Très-Haut. Est-ce raisonnable de dire que je discute la sentence parce que je ressens âprement la peine ? Souffrir est humain, mais murmurer serait impie. C'est humain, je le répète, et inévitable, que nous ne soyons pas indifférents à ceux qui sont nos amis, que nous jouissions de leur présence et que nous nous lamentions, lorsqu'ils nous sont enlevés. Des relations aimables, particulièrement avec nos amis, ne seront jamais ennuyeuses ; la répugnance à se séparer, et la peine que chacun ressent quand la séparation vient, montre simplement l'effet que l'affection réciproque avait eu sur ceux qui ont vécu ensemble <sup>1</sup>.

Saint Bernard, on le voit clairement, ne monte pas au niveau de détachement demandé par saint Jean de la Croix et Dom Baker ;

<sup>1</sup>

*Sermons sur le Cantique des Cantiques*, xxvi,9,10. Le sermon est à lire tout entier.

et il faut noter que ce que nous venons de citer fut prêché à ses moines.

Dans l'Introduction aux *Moines d'Occident*, Montalembert traite ce sujet des affections dans le cloître Il met en relief des passages, quelques-uns d'une chaleur toute méridionale d'expression, non seulement de saint Bernard, mais de saint Anselme et de plus d'une autre grande figure de l'histoire bénédictine, qui nous montrent combien étaient réelles, dévouées et véritablement humaines les affections qu'ils n'hésitaient pas à entretenir et qu'ils témoignaient autour d'eux. Cependant saint Bernard et saint Anselme étaient des saints et se signalent comme des hommes particulièrement forts et énergiques à une époque où la force et l'énergie étaient chose commune. Cela nous montre que la sorte de détachement demandée par saint Jean de la Croix et beaucoup d'écrivains spirituels modernes n'est pas, dans tous les cas, nécessaire pour la sainteté : ce n'est tout au plus qu'une forme de sainteté ; il y en a une autre que l'on peut acquérir sans ce détachement et qui se trouve non dans la suppression, mais dans la discipline et la sanctification des affections. Et l'exemple des grands saints bénédictins, y compris saint Benoît, les indications de la Règle et l'attitude de saint Benoît par rapport aux austérités corporelles, — qui est une attitude de tempérance, non d'abstinence totale, *servata in omnibus parcitate*, — tout nous conduit à la conclusion que cette dernière manière de voir est l'idée bénédictine authentique du détachement.

Ces deux opinions peuvent s'appuyer sur les Évangiles. Il y a des paroles de Notre-Seigneur qui semblent nous appeler au détachement même le plus rigoureux ; d'autre part, nous pouvons voir qu'Il a eu ses amitiés humaines et qu'Il les témoigna à ceux qu'Il avait choisis. Et l'appel à l'exemple de Notre-Seigneur nous fournit la véritable pierre de touche de la vie spirituelle qui, sous toutes ses formes, doit être pour des chrétiens l'Imitation du Christ. Saint Benoît le savait bien ; aussi sa Règle commence avec le Christ, demeure dans le Christ et se termine avec Lui. On parle à l'aspirant à la vie monastique comme à celui qui va servir en tant qu'un soldat du Christ (Prologue) ; le moine doit voir, par la foi, le Christ en tous, dans l'abbé, dans les hôtes, dans les pauvres, dans les malades ; il suit le Christ dans l'abnégation, il l'imité dans l'obéissance, il partage ses souffrances par \*

la patience et il arrivera à la charité parfaite par son amour pour Lui ; il ne doit rien placer avant l'amour du Christ, ni n'aimer personne plus que Lui, et finalement les derniers mots de la Règle elle-même (car le chapitre final est un appendice) sont qu'il ne doit préférer absolument rien au Christ \*, Et ceci est la substance de l'enseignement de saint Benoît sur la Vie spirituelle.

<sup>1</sup> Pour les références, voir p. 168 de la *Régula*, édition Butler.

## CHAPITRE VI

### L'ENSEIGNEMENT DE SAINT BENOÎT SUR LA PRIÈRE

Dans le troisième chapitre, celui sur la « Pensée de saint Benoît », nous avons montré la place que tient la prière en commun dans la vie bénédictine, la récitation publique de l'office canonial au chœur. Il nous reste maintenant à parler de l'autre forme de prière que saint Benoît appelle *peculiaris*, ou privée.

Il va sans dire que saint Benoît lui-même cultiva l'esprit de prière, et qu'il imita le Maître et le Modèle qui se retirait sur la montagne et passait la nuit dans « la prière de Dieu » (S. Luc, vi, 12). Nous le voyons donc, lui aussi, se retirer dans la tour du mont Cassin et passer quelque temps en prière avant l'heure de Matines, et nous savons que ce fut dans une circonstance semblable qu'il eut l'extraordinaire expérience de la vision mystique décrite par saint Grégoire (*Dialogues*, II, 35), le fruit, sans aucun doute, des semences de prière jetées dans son cœur pendant ces années passées dans la grotte et qui fructifièrent toujours depuis. Nous savons aussi qu'il avait l'habitude de passer chaque jour un certain temps en prière dans sa cellule (*Dialogues*, II, 11). Nous avons ainsi une preuve certaine de ce qui, par le fait, n'en demande aucune : c'est qu'un si grand fondateur religieux, duquel tant de fleuves d'influence religieuse allaient découler pour arroser le monde dans tous les âges successifs, était lui-même un homme de prière cultivant à un haut degré la pratique de l'oraison intérieure privée.

Si l'on demande : Saint Benoît a-t-il établi, soit comme exercice public de communauté ou comme un devoir à remplir en

particulier, un moment assigné chaque jour pendant lequel les moines s'exerceraient à ce que nous appelons maintenant « oraison mentale » ? la réponse est que, dans la Règle, il n'y a aucune indication claire pour fixer un semblable exercice, et nous n'en trouvons aucune trace dans les annales bénédictines pendant plusieurs siècles, en réalité jusqu'aux xv<sup>e</sup> ou xvi<sup>e</sup> siècles. Autant que nous le sachions, nous trouvons une seule exception, que rapporte une des histoires racontées par saint Grégoire dans sa Vie de saint Benoît. Comme ce point est digne d'intérêt, il convient de donner une esquisse de ce récit. Dans l'un des douze monastères de Saint-Benoît à Subiaco, il y avait un moine qui ne pouvait rester en prière d'une manière constante ; à l'heure fixée, quand la psalmodie était terminée et les frères appliqués à l'étude de l'oraison (*studium orationis*, l'expression est employée aussi au chapitre il pour décrire l'oraison privée de saint Benoît dans sa cellule), il avait l'habitude de sortir et de poursuivre des occupations terrestres et passagères. Après avoir été souvent admonesté sans profit par son abbé, il fut envoyé à saint Benoît, qui le réprimanda sévèrement. Pendant deux jours, il resta fidèle à la prière et, au bout du second jour, il eut une rechute. Alors saint Benoît se rendit au monastère et s'occupa lui-même de rétablir le moine dans l'ordre régulier<sup>1</sup>.

Je me hasarde à penser que les commentateurs de la Règle et les autres écrivains sur la vie bénédictine ont été si impressionnés par l'absence de référence à l'oraison mentale nettement établie dans la tradition bénédictine, qu'ils n'ont pas donné à cette histoire l'attention qu'elle mérite. Ils sont habitués à interpréter la prière après l'office dont il est parlé, comme étant à peu près la même que les prières dont nous parle Cassien et que les moines égyptiens avaient coutume d'intercaler après chaque psaume. Mais cette prière durait seulement quelques minutes<sup>8</sup> ; tandis que

\* i Quidam monachus erat qui ad orationem stare non poterat : sed mox ut se fratrès ad studium orationis inclinassent, ipse egrediebatur foras, et mente vaga terrena aiiqua et transitoria agebat. Quumque ab abbate suo saepius fuisset admonitus, ad virum Dei ductus est, qui ipse quoque ejus stultitiam vehementer increpavit, et ad monasterium reversus, vix duobus diebus viri Dei admonitionem tenuit. Nam die tertia ad usum proprium reversus, vagari tempore orationis coepit. Quod cum serve Dei ab eodem monasterii pâtre quem constituerat, nuntiatum fuisset, dixit : Ego venio, eumque per memetipsum emendo. Cumque vir Dei venisset ad idem monasterium, et constituta hora, expleta psalmodia, sese fratres in orationem dedissent, etc... ad orationis studium immobilis permansit » (*Dialogues*, H, 4).

• La méthode de célébrer l'office chez les moines égyptiens est expliquée par Cassien dans le livre II des Institutions. Il n'y avait chaque jour que deux offices publics-

l'histoire de saint Grégoire implique que la prière des moines était de quelque durée : elle était même prolongée au point d'être un effort et une charge et de valoir la peine de risquer une « réprimande véhémement » de saint Benoît lui-même, faite à ceux qui tentaient d'y échapper, et, pendant qu'elle se poursuivait, on avait le temps de faire quelque autre ouvrage au dehors. Cette histoire nous fait supposer avec certitude à peu près une demi-heure d'oraison et elle montre, de plus, que c'était un exercice quotidien \ Connaissant maintenant l'existence d'une telle pratique dans les monastères de Saint-Benoît, nous sommes mieux à même d'établir la signification d'un précepte de la Règle qui dit que la prière faite en commun, — et le contexte se rapporte à l'oraison privée ou intérieure, — doit être tout à fait courte, et quand le prieur donne le signal, tous doivent se lever ensemble \*. Il n'y a aucun doute que ceci se réfère au *studium orationis* après la psalmodie. Au sujet de la prière, brièveté et longueur sont des termes relatifs, et une demi-heure peut avoir paru à saint Benoît et à ses moines un moment très court pour la prière. Si l'on s'étonne de ne voir aucune trace de cette pratique dans la vie des monastères bénédictins pendant le moyen âge, on peut répondre qu'elle existait dans les propres monastères de Saint-Benoît et fut un trait normal de la conception qu'admit saint Grégoire de la vie bénédictine ; de plus, nous n'avons aucune connaissance détaillée de la vie dans les maisons bénédictines jusqu'à la fin du vin<sup>e</sup> siècle et pendant le cours du ix<sup>e</sup> siècle, époque où les commentaires de la Règle les plus anciens que nous possédions et les coutumiers furent composés. A cette date, l'énorme surcroît de services religieux, de messes, d'offices supplémentaires et tout ce que la dévotion vint ajouter à l'office canonial, tel qu'il avait été institué par saint Benoît, s'étaient établis et prenaient un temps si consi-

l'office de nuit et les vêpres , ou chant du soir, chacun consistant en douze psaumes. Chaque psaume était récité d'un bout à l'autre par une seule voix, les autres écoutant assis sur des sièges bas. A la fin de chaque psaume, tous se levaient et se tenaient debout dans une prière silencieuse « pendant quelques instants », puis ils se prosternaient sur le sol, mais seulement pendant « un très court moment » ; après quoi ils se tenaient debout de nouveau et priaient les bras étendus, pendant que celui qui avait chanté le psaume concluait la prière , c'est-à-dire prononçait à haute voix une collecte ou prière, soit improvisée, soit dans des termes fixés. Les psaumes étaient suivis de deux leçons tirées de la sainte Écriture.

<sup>1</sup> Cette opinion est adoptée par Haeften (*Disquisitiones, Vita*, p. 89) et par Calmet (ch. vin), à mon sens, deux des meilleurs auteurs de la Règle.

<sup>1</sup> « In conventu omnino brevietur oratio, et facto signo a priore omnes pariter surgant » (ch. xx).

dérable, que très vraisemblablement, à la date en question, la durée de l'oraison privée après l'office avait été graduellement écourtée, pour finir par être entièrement supprimée. Si cette opinion est exacte, il s'ensuit qu'au xv<sup>e</sup> siècle, l'introduction d'une demi-heure fixée d'oraison mentale chaque jour au chœur fut un retour à la pratique primitive. Aujourd'hui, dans les constitutions ou déclarations de toutes les congrégations bénédictines, il est prescrit comme un devoir obligatoire, pour tous les moines, au moins une demi-heure quotidienne consacrée à l'oraison mentale, soit comme exercice de communauté dans l'église, soit d'une manière privée ; et nous avons de bonnes raisons de croire que ceci est en entière conformité avec l'esprit de saint Benoît.

Mais, à côté de cette oraison mentale en commun, à la fin de l'office, saint Benoît considère l'oraison privée pendant le jour comme un exercice de dévotion personnelle, selon le besoin et la faculté de chacun. Il songe aux moines se retirant en particulier à l'oratoire pour prier en secret et prend des mesures pour qu'on ne fasse rien qui puisse troubler ceux qui sont en prière. Un des exercices spéciaux qu'il suggère pour le Carême est d'augmenter le nombre des oraisons privées de ce genre \*. En vérité, il est inutile de dire que la culture de l'oraison doit être un des éléments principaux de toute vie monastique ou religieuse.

Les instructions de saint Benoît sur cette oraison personnelle privée se trouvent au chapitre xx sur « le Respect dans la Prière », et au chapitre lv sur « l'Oratoire du Monastère ». Elles sont des plus brèves. Dans la *Medulla Doctrinae*, ou Catéchisme de la Règle joint à mon édition, j'ai posé cette question : Quelle méthode d'oraison saint Benoît a-t-il enseignée? Et la réponse est tirée du chapitre lv : « Si quelqu'un désire prier, qu'il aille simplement à l'oratoire et qu'il prie, » regardant comme admis que chacun sait naturellement comment prier et n'a besoin d'aucune instruction pour être capable de le faire. Mais les deux chapitres indiqués ci-dessus contiennent chacun une description des qualités de l'oraison, chacune d'elles correspondant à l'autre.

Ch. xx. — Non dans une multitude de paroles, mais dans la pureté du cœur et la componction des larmes.

Ch. lv. — Non à haute voix, mais dans les larmes et l'ardeur (*intentio*) du cœur.

\* < *Qui sibi peculiariter vult orare* » (ch. lv).

\* • *Orationes peculiares* > (ch. xliv).

Tout ceci suggère une oraison très simple et allant droit au but, dans laquelle les opérations de l'imagination et du raisonnement sont silencieuses, et celles du cœur et de la volonté seulement, ou principalement, actives. Pour employer le vocabulaire moderne, ce n'était pas une méditation « discursive ». La *meditatio*, selon saint Benoît, était un exercice tout différent de ce que nous nommons ainsi ; ce n'était pas réfléchir sur une vérité religieuse ou penser longuement sur quelque point, mais c'était une lecture de la sainte Écriture ou d'un livre pieux, méditée et accompagnée d'oraison. L'oraison mentale enseignée par saint Benoît était plutôt ce que nous appelons une « oraison affective » ou « oraison de simple regard », l'âme étant amoureusement absorbée en Dieu. Nous en dirons davantage dans les deux chapitres suivants.

Saint Benoît expose que l'oraison privée sera brève, à moins qu'elle ne soit prolongée par une dévotion due à l'inspiration de la grâce divine (ch. xx), si bien que sa durée doit être déterminée d'après ce dont nous nous sentons capables par la grâce du Saint-Esprit. Elle devra cependant être fréquente, car l'un des Instruments est « de s'adonner souvent à l'oraison ». Ces deux recommandations sont en conformité avec les instructions de Cassien, disant que les oraisons privées doivent être brèves, mais très fréquentes (Institutions, II, 10 ; Conférences, IX, 36). L'idée de saint Benoît peut être démontrée plus complètement par un passage de saint Augustin qu'il avait dans l'esprit quand il écrivait le chapitre xx, comme nous avons le droit de le supposer.

On dit que nos frères d'Égypte font, en effet, de fréquentes prières ; mais ce sont de très brèves oraisons que l'on pourrait dire jaculatoires, de peur que cette attention soutenue, cette vigilance active, qui est par-dessus tout indispensable à celui qui prie, ne soit dissipée ou affaiblie en durant trop longtemps. Et ainsi ils montrent eux-mêmes suffisamment que cette attention soutenue ne doit pas être émoussée si elle n'a pas le pouvoir de durer ; ou encore, si elle peut durer, ne doit pas être rompue brusquement (*Ep. cxxx, 20, ad Pro-*  
*bant*).

Une autre qualité de l'oraison souhaitée par saint Benoît est qu'elle soit « pure », et cette expression est très significative, car c'est un terme technique employé souvent par Cassien, et qui nous met à même d'obtenir une connaissance beaucoup plus claire des idées et de la doctrine de saint Benoît sur l'oraison. De même que nous avons pu, dans le chapitre précédent, for-

muler le traité ou manuel ascétique de saint Benoît d'après les Conférences xiv et i de Cassien, ainsi avons-nous, dans les Conférences ix et x, ce dont il se servit pour son Traité sur la Prière. Dans ces deux merveilleuses conférences de l'abbé Isaac de Scété, la théorie et la pratique de la prière sont développées avec une abondance, une élévation et un sens pratique qui n'ont jamais été surpassés.

Il est tout à fait digne de remarque que chacune des prescriptions de saint Benoît sur la prière, réunies ci-dessus, se trouve dans la neuvième Conférence :

(Les références se rapportent aux chapitres de cette conférence ; celles ajoutées entre parenthèses se trouvent dans d'autres passages de Cassien.)

*Non in multiloquio* (Matth., VI, 7).

*non in clamosa voce* :

« Nous devons prier en silence et ne pas troubler nos frères par nos chuchotements ou nos cris (*clamores*) », 35.

*in pur Haie cor dis* ;

« La pureté du cœur » est la principale condition de l'oraison, 8, 15 (cf. ce qui a été cité au chapitre v d'après la Conférence I sur la Pureté du cœur).

*in intentionis cordis* :

« L'ardeur du cœur » est un caractère de l'oraison, 6, 7, 12 (cf. *omni cordis intentionis [orare]*, Institutions, 11, 5, 12 ; et Conférence 1, 7 ; 1 v, 4 ; x, 8 ; xxm, 11).

*in lacrimis, in compunctione lacrimarum* :

Tout 28, 29 ; « comption des larmes » est au 28.

Les autres qualités de l'oraison sont qu'elle soit pure, brève, fréquente :

*P<sup>a</sup>ra*, 3, 15, 26 (Conférences, II, 22 ; iv, 2 ; x, 5).

*brevis sed frequens*, 36 (Institutions, n, 10).

Cela ne peut être accidentel. La neuvième Conférence est bien la source où saint Benoît puisa ses instructions sur l'oraison et est le commentaire authentique de son enseignement ; de sorte que nous y pouvons lire sa pensée avec confiance.

Ce qui suit est le résumé de la première moitié de la Conférence ix.

Ch. 11. — Le but de chaque moine et la perfection de son cœur tendent à la persévérance continue et ininterrompue dans l'oraison,

— une immuable tranquillité d'âme, — un calme durable et continu dans l'oraison ; tous les autres exercices de la vie monastique sont entrepris dans ce but.

Ch. III-VI. — La pureté de l'oraison peut être atteinte seulement par la pureté du cœur, de la pensée et de la vie, et l'une sera proportionnée à l'autre.

Ch. VII-XIV. — En conformité avec le texte de saint Paul (I Tim., n, i) \ Isaac divise la prière en quatre sortes :

I. — La *supplication*, qui est une imploration ou une requête au sujet de nos péchés, par laquelle celui qui a le regret de ses actions passées et présentes en demande le pardon.

II. — Les *prières*, ou *vœux*, par lesquelles nous offrons ou promettons quelque chose à Dieu ; comme lorsque nous promettons à Dieu de mépriser le monde et de nous attacher à Lui, d'éviter quelque vice ou quelque faute, de pratiquer quelque vertu ou de le servir fidèlement.

III. — *U intercession*, par laquelle de toute l'ardeur de notre âme nous prions pour les autres, soit pour ceux qui nous sont chers, soit pour la paix du monde entier.

IV. — Les *actions de grâce* que l'âme offre à Dieu dans des transports ineffables quand elle se rappelle ses bienfaits passés, ou qu'elle contemple ses bienfaits présents ou qu'elle voit à l'avance les grâces qu'Il a préparées pour ceux qui l'aiment. Et dans cette intention nous avons parfois coutume de dire des prières plus abondantes, pendant que, tout en contemplant la récompense du ciel, notre âme est stimulée à exhaler vers Dieu des actions de grâces ineffables avec une joie sans limites.

Les deux chapitres suivants (xv, xvi) étant fondamentaux pour comprendre la doctrine de Cassien sur l'oraison, nous donnons le texte latin en note \*. Dans le texte, le sens est expliqué à l'aide d'un commentaire suivi, ce qui dérange un peu l'ordre des pensées.

<sup>1</sup> « Obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones. Cassien explique *orationes* comme si le mot grec était *e/vn* non *npoaeu/li* et comme étant l'équivalent de *votum*. Il n'y a aucune autorité pour *svid*;

' Ch. xv. — Ex quibus quattuor speciebus licet nonnumquam soleant occasiones supplicationum pinguium generari (nam et de obsecrationis specie quae de compunctione nascitur peccatorum, et de orationis statu quae de fiducia oblationum et consummatione votorum pro conscientiae profluit puritate, et de postulatione quae de caritatis ardore procedit, et de gratiarum actione quae beneficiorum Dei et magnitudinis ac pietatis eius consideratione generatur, ferventissimas saepissime novimus preces ignitasque prodire, ita ut constet omnes has quas praediximus species omnibus hominibus utiles ac necessarias inveniri, ut in uno eodemque vira nunc quidem obsecrationum, nunc autem orationum, nunc postulationum puras ac ferventissimas supplicationes variatus emittat affectus), tamen prima ad incipientes videtur peculiariter pertinere, qui adhuc vltiorum suorum aculeis ac memoria remordentur, secunda ad

Ch. xv. — L'abbé Isaac expose que ces quatre espèces d'oraison, en parlant d'une manière générale, correspondent à des degrés successifs dans la vie spirituelle, la supplication convenant mieux à des commençants et l'action de grâces à de plus avancés. Le vocabulaire plus récent, par lequel la vie spirituelle est divisée en trois états : voies purgative, illuminative et unitive, n'était pas encore en usage au temps de Cassien ; mais nous pouvons clairement en discerner l'idée dans ce passage. Cassien dit : La première sorte d'oraison, la supplication, semble appartenir plus spécialement aux commençants, encore troublés par le remords et le souvenir de leurs péchés. Ceci dépeint la voie purgative. Les deux sortes suivantes d'oraison appartiennent à ceux qui ont déjà atteint quelque élévation d'âme dans leur progrès spirituel et leur recherche de la vertu et qui accomplissent par des œuvres la perfection de leurs vœux et de leurs désirs, et ainsi sont excités par la charité à intercéder pour les autres. Ceci dépeint la voie illuminative. La quatrième, l'action de grâces, appartient à ceux qui ont déjà apaisé dans leurs cœurs le souvenir tourmentant de leurs fautes et sont à même avec sérénité et avec une âme pure de méditer sur la bonté de Dieu et sur sa miséricorde, et ainsi sont emportés avec des cœurs fervents jusqu'à cette oraison embrasée (ou de feu, *ignita*), qui ne peut être atteinte ou exprimée par le langage de l'homme. Ceci est la voie unitive.

illos qui in profectu iam spiritali appetituque virtutum quadam mentis sublimitate consistent, tertia ad eos qui perfectionem votorum suorum operibus adimplentes intercedere pro aliis quoque consideratione fragilitatis eorum et caritatis studio provocantur, quarta ad illos qui iam poenali conscientiae spina de cordibus vulsa securi iam munificentias Domini ac miseraciones, quas vel in praeterito tribuit vel in praesenti largitur vel praeparat in taturō, mente purissima retractantes ad illam ignitam et quae ore hominum nec comprehendi nec exprimi potest orationem ferventissimo corde raptantur. Nonnumquam tamen mens, quae in ilium verum puritatis proficit affectat atque in eo iam coeperit radxari, solet haec omnia simul pariterque concipiens atque in modum cuiusdam incomprehensibilis ac rapacissimae flammae cuncta pervolitans ineffabiles ad Deum preces purissimi vigoris effundere, quas ipse Spiritus jnterpellans gemitibus inenarrabilibus ignorantibus nobis emittit ad Deum, tanta, scilicet illius horae momento concipiens et ineffabiliter in supplicatione profundens quanta non dicam ore percurrere, sed ne ipsaquidem mente valeat alio tempore recordari. Et inde est, quod in qualibet mensura quis positus nonnumquam puras intentasque preces invenitar emittere, quia et de iEo primo et humili ord ne, qui est super recordatione futur! iudici, is qui adhuc sub ter.oris est poena ac meta examinis constitu us ita ad horam compungitur, ut non minore spiritus alacritate de obsecrationis pinguedine repleatur, quam ille qui per puritatem cordis sui munificentias Del perlustrans atque peicurrens ineffabili gaudio laetitiaque resolvitar. Incipit enim secundum sententiam Domini plus diligere, quia sibimet ampliora cognoscit indulta. >

Ch. xvi. — < Tamen expetendae sunt nobis perprofectam vitae consummationemque virtu um illae potius suppl cationum species, quae vel de contemplationefuturorum bonorum vel de caritatis ardore funduntur seu certe, ut humilior et secundum incipientium mensuram loquar, pro acquisitione quarumcumque virtutum seu viti culuslibet extinctione generantur. Aliter enim ad lia sublimiora quae praediximus suppUcationum génera pervenire nullatenus poterimus, nisl per ordinem postulatlonum istarum sensim mens nostra fuerit gradatimque provecta > (Petschenig).

Bien que ces quatre sortes d'oraison correspondent ordinairement à différents degrés de progrès dans la vie spirituelle, cependant un seul et même homme, d'après le changement de ses sentiments et de ses dispositions, se servira tantôt de l'une et tantôt de l'autre ; si bien qu'elles sont toutes profitables et nécessaires à tous les moines. Et pendant que l'on est occupé par l'une d'elles, le Saint-Esprit peut visiter l'âme et la mettre soudainement à même d'exhaler vers Dieu d'ineffables oraisons de la vigueur la plus pure. Bien que cette oraison fasse plutôt partie du chapitre suivant, qui traite de la contemplation, puisque Cassien estime qu'elle concerne quiconque s'exerce sérieusement à une vie d'oraison, nous reproduisons à cette place la description qu'il en donne : « Quelquefois l'âme qui s'avance vers ce véritable état de pureté et qui commence déjà à y être établie (c'est-à-dire la voie unitive) exhalera vers Dieu d'ineffables oraisons de la vigueur la plus pure, que l'Esprit-Saint lui-même, survenant avec des gémissements qui ne peuvent être exprimés, offre à Dieu, sans que nous puissions le comprendre, l'âme concevant à l'instant, à l'heure même et exhalant ineffablement dans son oraison des choses si grandes, qu'elles ne peuvent être exprimées par la bouche ou même être rappelées par l'esprit à un autre moment ».... C'est dans la voie unitive que normalement des élévations semblables se produisent ; cependant un homme, à quelque degré qu'il se trouve, peut parfois exhaler de ces oraisons « pures et ardentes », même dans la première et humble condition de la voie purgative.

Ch. xvi. — Cependant nous devons, par le progrès dans la vertu, tendre vers l'oraison d'action de grâces, ou à tout le moins vers les deux sortes d'oraison appartenant à la voie illuminative. Et nous essaierons de passer systématiquement par ces quatre phases d'oraison, car nous n'atteindrons pas aux phases les plus sublimes à moins que notre âme n'ait été élevée petit à petit et par degrés, suivant le cours régulier de ces oraisons.

Ch. xvii. — Jésus-Christ, par ses paroles et par ses exemples, a enseigné ces quatre sortes d'oraisons.

Ch. xviii. — Après celles-ci vient « un état encore plus sublime et plus élevé, produit par la contemplation de Dieu seul et par l'amour fervent, et par lequel l'âme, étant ravie et s'élançant dans l'amour de Dieu, s'adresse à Lui plus familièrement qu'à son propre père, avec une piété qui lui est propre. Et nous devons ardemment rechercher cet état, car l'Oraison dominicale nous enseigne à dire : « Notre Père ».

Ch. xix-xxiv. — Explication de l'Oraison dominicale.

Ch. xxv (jusqu'à la fin). — Sur le genre d'oraison le plus élevé et la contemplation.

Ce dernier sujet est réservé pour le chapitre suivant, car il

n'est question ici que de la méthode ordinaire et des états d'oraison que quiconque, s'adonnant sérieusement à la culture d'une vie intérieure dans la prière, peut et doit atteindre s'il s'y applique avec l'assiduité voulue. C'est là le sujet des dix-huit premiers chapitres de cette conférence que nous venons de résumer.

Nous avons ici, je crois, le plus ancien essai qui ait été tenté pour analyser les phases progressives de l'oraison et en formuler la science ; et il est intéressant d'y trouver les germes de la doctrine plus approfondie, enseignée plus tard par des maîtres spirituels, tels que saint Jean de la Croix et Dom Augustin Baker.

Nous commençons par l'oraison de la voie purgative, inspirée par la pensée du péché, du jugement et du châtement, et qui a pour objet le remords, la douleur et le repentir. Mais à mesure que la conscience se purifie, nous devons avancer bientôt vers l'oraison de la voie illuminative, inspirée par l'amour fervent et la confiance en Dieu et l'amour de notre prochain, et qui consiste dans la suppression des fautes, l'acquisition de la vertu et l'intercession pour autrui. (Dans le vocabulaire moderne, celle-ci correspond à l' « Oraison affective ».) Par un progrès nouveau dans la véritable pureté du cœur, nous arriverions à l'oraison de la voie unitive, inspirée par des pensées telles que la grandeur, la bonté et l'amour de Dieu et les joies du ciel, et qui conduit à une oraison plus abondante et plus intérieure qui ne s'exprime pas par des paroles, mais est accompagnée de joie et de délices ineffables. (Dans le vocabulaire moderne : « Oraison d'Aspirations. ») Celle-ci, à son tour, conduit à un état encore plus sublime où l'âme, dans des transports d'amour, contemple Dieu comme son propre Père. (« Contemplation acquise ou active. ») Et dans tous ces états, principalement dans le dernier, mais aussi dans le premier, il se produit vraisemblablement des élans d'une sorte d'oraison encore plus élevée et plus spirituelle, qui est la « contemplation », dans son sens le plus complet, l' « expérience mystique » des écrivains modernes.

Pour revenir à saint Benoît, il est à noter que, pour cette dernière sorte d'oraison supérieure, Cassien se sert des mots « pure et intense », tous les deux employés par saint Benoît, quand il dit que l'oraison doit être « pure » et doit être offerte avec l' « ardeur du cœur ». Si bien que dans l'exercice de l'oraison spirituelle, comme pour la vertu d'humilité, saint Benoît propose à ses moines

les sommets les plus élevés comme le but vers lequel ils doivent tendre.

Il n'est pas douteux que dans ces deux Conférences de l'abbé Isaac, ix et x, nous avons le Traité bénédictin primitif sur l'Oraison, dont se servirent notre Bienheureux Père et ses disciples, le modèle pour les bénédictins de leur véritable vie d'oraison.

Ce qui a été dit suffit pour mettre en évidence les idées de saint Benoît quant à la théorie et à la pratique de cette *oratio peculiaris* ou oraison privée dont il a voulu faire un élément de la vie quotidienne de ses moines. Mais à l'égard de la récitation publique de l'office divin, qui tenait une si grande place dans son esprit, dans sa Règle et dans la vie de ses monastères, il sera bon de rechercher quels étaient ses désirs quant à l'esprit dans lequel s'exécuterait cette prière en commun. Son enseignement sur ce point est contenu dans une seule phrase : « Prenons part à la psalmodie de telle sorte que notre esprit soit d'accord avec notre voix » (ch. xix). La signification naturelle de ces mots est que nous devons faire attention au sens réel de ce que nous chantons ou que nous récitons et faire nôtres les prières diverses qui se succèdent ou les sentiments des psaumes ou des hymnes comme ils se présentent. Quant à l'avis souvent donné, pour que l'attention puisse se fixer plus facilement pendant l'office, de choisir à chaque heure canoniale un épisode de la Vie ou de la Passion de Notre-Seigneur, de le garder présent à notre pensée, d'essayer de le méditer, plutôt que de s'attacher aux psaumes, de même que nous essayons de méditer sur les mystères du Rosaire tout en récitant les *Ave Maria*, de tendre à une fixation de notre esprit sur le mystère célébré dans la fête du jour, il sera utile d'étudier cette question avec plus de soin et d'essayer de déterminer avec précision quelle fut, à ce propos, la pensée de saint Benoît.

La phrase de saint Benoît que nous venons de citer est une de celles qui proviennent de la lettre de saint Augustin à sa sœur, lettre qui fut ce qu'on appela plus tard sa « Règle ». « Quand vous priez Dieu par des psaumes et des hymnes, réfléchissez dans votre cœur à ce que prononce votre voix » (Ép. ccxi, 7). Pour une explication plus complète, nous citerons saint Basile et Cassien, les deux écrivains que saint Benoît regardait par-dessus tout comme des autorités en ce qui concernait la théorie et la pratique des choses monastiques.

Saint Basile : « Chantez les psaumes avec sagesse. Si quelqu'un

applique son esprit aux mots des psaumes de la même manière que le goût est attentif à distinguer la saveur des mets différents, c'est celui-là qui accomplit la parole : Chantez les psaumes avec sagesse » (Règles, traduction de Rufin, no).

Cassien : « Qui est assez alerte et assez vigilant pour ne jamais permettre à son esprit de s'égarer loin du sens de la sainte Écriture pendant qu'il chante un psaume à Dieu? » (Conférence xxin, 5.) Et ailleurs, comme un exemple de distraction dans la prière : « C'est, pendant que l'esprit chante, penser à autre chose qu'à ce que contient le texte du psaume » (Conférence x, 13).

Tout ceci montre que le but était l'attention à la signification des psaumes. Et nous verrons, par ce que saint Bernard disait à ses moines, que telle fut dans la suite des temps la tradition bénédictine : « Je vous avertis et je vous supplie... de n'occuper vos pensées, pendant que vous chantez, de nulle autre chose que des mots que vous chantez... Je ne vous conseille pas, quand vous allez au chœur, d'emporter avec vous-même ces pensées qui proviennent des livres que vous lisiez il y a quelques instants quand vous étiez assis sous le cloître. Elles sont, en effet, pour votre édification ; mais elles ne vous édifient pas quand vous y réfléchissez pendant que vous chantez. Car l'Esprit-Saint ne regarde pas comme agréable ce que vous vous permettez de présenter inopportunément à une telle heure, ce qui n'a aucun rapport avec votre devoir immédiat et occasionne la négligence d'une partie de ce devoir <sup>1</sup>. »

De tout ce que nous venons d'avancer, il apparaît combien est conforme à l'esprit bénédictin le conseil donné dans les déclarations de la congrégation anglaise sur la manière de célébrer *YOUS Dei* ; ce sont les paroles mêmes de saint Augustin : « Si le psaume prie, priez ; s'il soupire, soupirez ; s'il se réjouit, réjouissez-vous ; s'il espère, espérez ; s'il craint, craignez \*. » Et il apparaît non moins clairement que le conseil de Dom Augustin Baker nous disant que, d'une manière générale, il est mieux d'essayer pendant l'office de garder son esprit absorbé en Dieu, récitant les mots sans faire attention à leur signification <sup>3</sup>, n'est pas conforme à la véritable tradition bénédictine qui remonte à saint Benoît lui-même.

De même, tous probablement seront d'accord pour convenir

<sup>1</sup> Serm. sur le Cantique des Cantiques, XLVII, 8.

\* *Tract. in Psalm., xxx (Sermon III).*

<sup>3</sup> *Sancta Sophia*, p. 347.

que la méthode la plus bénédictine d'assister à la messe est celle que Dom Morin appelle « la vieille et simple méthode », qui consiste à suivre les actes avec nos regards, les mots avec nos oreilles, le chant avec nos voix et, avec nos cœurs, le mystère de vie caché sous toutes ces choses<sup>1</sup> ; regardant, écoutant, chantant, communiant, réalisant, faisant nôtre le sentiment des Apôtres sur la montagne de la Transfiguration : Seigneur, il nous est bon d'être ici.

Enfin, on demande quelquefois quelle est la principale et la meilleure sorte de prière pour les bénédictins, la prière publique de la liturgie ou la prière intérieure privée? La réponse est simple : chacune à son tour est la meilleure. Chacune de ces sortes de prières répond à une des deux grandes tendances instinctives du cœur humain : la tendance sociale et la tendance individualiste. L'homme est un animal sociable et c'est un fait qu'il fait mieux certaines choses en société. L'enthousiasme est contagieux dans une foule ; les émotions y sont également plus facilement et plus puissamment excitées. Et ainsi toutes les religions ont eu recours au culte social envers Dieu et à la prière en commun, avec leur accompagnement de musique, de chants et de rites comme secours pour susciter l'activité des sentiments religieux. L'Église catholique, fidèle à cet instinct qui lui fait prendre les hommes comme Dieu les a créés, — ce qui a été une de ses principales sources de force à travers les âges, — fait appel aux âmes des hommes par le moyen des sens et par la contagion du nombre, si bien qu'elle a fait du culte public envers Dieu un acte social, solennel et imposant pour ses enfants ; c'est comme la vision de l'Apocalypse où l'on entrevoit l'adoration de Dieu par les saints dans le ciel et qui nous est représentée sous le symbole du grand acte d'un culte solennel, liturgique et social.

Cependant il y a, dans le culte de Dieu, l'autre manière instinctive exprimée par Notre-Seigneur quand Il dit : a Mais **toi**, quand tu pries, entre dans ta chambre ; et, la porte fermée, prie ton Père dans le secret » (Matth., vi, 6). C'est là l'instinct qui nous fait chercher Dieu dans nos cœurs et dans nos âmes ; on l'appelle introversion, car le royaume de Dieu est au dedans de nous. C'est la communion solitaire de l'âme avec Dieu, esprit avec Esprit, dans une oraison intérieure, « l'essor d'un seul vers le Seul », comme l'a décrit Plotin.

Ces deux sortes de prières sont indiquées dans la sainte Écriture ; les Évangiles nous montrent Jésus-Christ les pratiquant l'une et l'autre. Saint Benoît nous les expose par sa parole et son exemple. Et les moines bénédictins doivent, comme les autres, faire de leur mieux pour suivre ces deux grandes routes qui conduisent l'âme à Dieu. Il n'existe entre elles aucun antagonisme ; elles se viennent mutuellement en aide. Plus nous sommes pénétrés de l'esprit de liturgie, mieux nous sommes capables d'atteindre les sommets de la prière intérieure ; et plus nous cultivons assidûment l'oraison mentale, plus notre récitation de l'office devient spirituelle et contemplative.

Car il faut nous rappeler que la contemplation n'est pas attachée à la prière mentale intérieure seulement ; ses sommets peuvent être atteints et le sont souvent dans la prière vocale, que ce soit l'office ou une autre prière. Ceci est l'enseignement de Cassien : « Qui peut donner une énumération suffisante des manières diverses dont l'esprit est excité et animé et stimulé à de plus pures et plus ferventes prières? Quelquefois un verset de psaume nous donne une occasion de prière embrasée (*ignita*) pendant que nous chantons. Quelquefois la modulation harmonieuse de la voix d'un de nos frères excite dans notre âme surprise une supplication ardente\*. » C'était le cas des Pères du Désert, qui se servaient ordinairement du Psautier pour leur oraison privée \*. Sainte Térèse, l'apôtre de l'oraison mentale, déclare formellement « qu'il est tout à fait possible, en récitant le « Notre Père » ou quelque autre prière, si on la dit bien, d'être élevé par Dieu jusqu'à la contemplation parfaite. Elle dit, de

\* Conf. ix, 26.

<sup>1</sup> Nous citons encore Cassien : « En se nourrissant dans ce pâturage, le moine recueillera pour lui-même toutes les pensées des psaumes et commencera à les chanter d'une manière telle qu'il les prononcera avec l'émotion la plus profonde de son cœur, non comme s'ils étaient les compositions du Psalmiste, mais plutôt comme s'ils étaient ses propres paroles et sa propre prière ; et il les prendra certainement comme destinés à lui-même et reconnaîtra que leurs promesses ne furent pas seulement accomplies autrefois par ou dans la personne du prophète, mais qu'elles sont accomplies et réalisées chaque jour dans sa propre personne... Pendant que nous chantons les psaumes, nous nous rappelons tout ce que notre négligence nous a causé, ou ce que notre zèle nous a procuré, tout ce que la divine Providence nous a accordé ou ce qu'une insouciance inconsidérée et trompeuse a dissipé, ou ce que la faiblesse humaine nous a fait faire, ou ce dont une ignorance irréfléchie nous a privés... Ainsi, émus jusqu'au plus profond du cœur, nous atteignons la signification complète des psaumes, non en lisant le texte, mais en l'interprétant par notre expérience. Et ainsi notre âme arrivera à cette prière incorruptible, etc. » (V. ce qui est cité plus loin, p. 84 i. e. la contemplation parfaite. — Conf. x, II).

plus, qu'elle connaissait une religieuse qui « jouissait de la pure contemplation pendant qu'elle disait le « Notre Père<sup>1</sup> ».

Ce qui est digne de remarque, c'est le nombre important de ceux, parmi les plus grands, qui ont écrit sur la vie intérieure et sur la prière, et qui donnent des commentaires sur l'Oraison dominicale, dans la conviction que, si on s'en sert comme il convient, elle sera le véhicule de l'oraison la plus élevée et la plus spirituelle. Sainte Térèse elle-même, dans la partie finale du *Chemin de la Perfection* (ch. XXVII-XLII), prend l'Oraison dominicale comme texte de son enseignement sur l'« Oraison de Quiétude », déclarant que son emploi, par une âme contemplative, peut l'élever jusqu'à la plus haute oraison. Et avant elle, pour ne rien dire d'Origène et de Cyprien, l'abbé Isaac, dans Cassien, ainsi que nous l'avons vu, insère un commentaire sur l'Oraison dominicale dans son instruction sur la prière, et dit qu'elle conduira l'âme sur les sommets de l'oraison \*. Parmi les écrivains plus modernes, nous pouvons citer le Père Grou, qui conclut d'une manière semblable un de ses traités par une longue explication du *Notre Père*, dans la conviction qu'il nous conduira à la perfection de la prière comme à toute autre perfection. De même Dom Baker, malgré toute sa prédilection pour l'oraison intérieure solitaire, reconnaît pleinement que les âmes peuvent être conduites à la contemplation par la prière vocale seule : « On ne peut nier que, pour ceux à qui la prière vocale, accompagnée de quelque exercice de vertu, suffit pour les porter à la contemplation, nulle méthode n'est meilleure, ni plus sûre, moins préjudiciable à la tête et à la santé, ni moins exposée aux illusions. Et dans le cas d'une âme bien disposée, l'oraison devient, en son temps, aspirative, mystique et contemplative<sup>3</sup>. » Dans son traité manuscrit *Vox clamantis*, il écrit : « Les prières vocales et le chant sont les principaux moyens, destinés par la Règle à conduire nos âmes à la perfection et à rendre à Dieu le culte parfait. »

Toutefois, on ne peut nier que dans l'opinion de Dom Baker l'oraison intérieure privée tient la première place. Il en proclame ouvertement la supériorité sur la récitation publique de l'office (*Sancta Sophia*, spécialement les chapitres : « L'état d'introversio est le but de la Religion; » « Prière vocale; » « Prière affective

<sup>1</sup> *Chemin de la Perfection*, ch. xxv, 1 ; xxx, 7.

<sup>2</sup> *Conf. ix*, 18-24.

<sup>3</sup> *Life of Dame Gertrude More*, 1, 58; c'. *Sancta Sophia*, p. 344

intérieure »). Il peut être utile de remarquer ici que Dom Baker et Dom Guéranger, — qui dans son excellente et suggestive Préface générale à Vannée *Liturgique* (volume de l'Avent) semble aussi exalter la prière liturgique de l'Église et déprécier l'oraison personnelle privée, — réagissent chacun contre les tendances opposées qui allaient d'un extrême à l'autre au temps où ils écrivaient. Au commencement du xvii<sup>e</sup> siècle était encore en vogue cette prodigieuse multiplication, complication et prolongation de services religieux, qui s'était établie pendant les ix<sup>e</sup> et x<sup>e</sup> siècles, si bien que les moines et les chanoines passaient la plus grande partie du jour et de la nuit au chœur et avaient perdu de vue les droits de la prière mentale qui commençaient seulement à se réaffirmer. Sainte Térèse, dans le *Chemin de la Perfection*, prend un ton tout à fait apologétique en parlant de l'oraison mentale, ce qui nous montre qu'il y avait contre cet exercice, différent de la méditation « discursive », une méfiance et une hostilité générales. D'autre part, au milieu du xix<sup>e</sup> siècle, le courant s'était porté de l'autre côté, vers l'individualisme et l'introspection, si bien que les méthodes et les dévotions de la piété subjective avaient une telle influence que la célébration de l'office était à peine reconnue comme pouvant être une prière personnelle, et sa solennité était regardée comme une entrave à l'oraison spirituelle et contemplative. Nous pouvons donc croire que chacun de ces grands moines, Dom Baker et Dom Guéranger, eurent raison de proclamer avec force et avec une énergie un peu exagérée, mais rendue nécessaire, le mode de prière qui, de leur temps, avait besoin d'être de nouveau mis en lumière. Et les bénédictins seront bien avisés de prendre le meilleur de ce que chacun d'eux a enseigné ; car si nous acceptons tout ce que Dom Baker dit de la valeur et du pouvoir de l'oraison intérieure, et aussi, comme on le peut facilement, tout ce que Dom Guéranger dit de la valeur et du pouvoir de la prière liturgique, alors nous nous assurerons pour nous-mêmes une vie bénédictine de prière bien équilibrée.

Par rapport à la théorie bénédictine, les bénédictins doivent toujours se rappeler la parole de saint Benoît : « Ne placez rien avant l'œuvre de Dieu. » Ils ne doivent jamais, même en pensée, placer avant *YOpus Dei* quoi que ce soit comme étant de plus grande valeur spirituelle. Le cardinal Gasquet parle le langage de la tradition bénédictine authentique quand il dit : « Saint Benoît regarde l'office divin comme le premier et le plus important

des exercices spirituels pour tous ceux qui suivent sa Règle de vie. *L'Opus Dei*, l'Œuvre de Dieu, doit être placé au-dessus de tout autre devoir et préféré à toutes les autres pratiques religieuses. <sup>1</sup> » Cependant, à la page suivante, il dit : « Quant à la prière autre que *YOpus Dei*, il est impossible d'insister trop énergiquement sur la nécessité de l'oraison mentale pour tout religieux. De cet exercice dépendent en grande partie nos progrès dans l'union spirituelle de nos âmes avec Dieu... Il ne faut pas beaucoup d'expérience pour nous prouver que, même pendant le temps consacré à la prière vocale, la communion intime avec Dieu dans l'oraison mentale est presque essentielle pour élever convenablement nos esprits vers les choses célestes » (p. 89). Ainsi le cardinal réalise dans sa propre personne le paradoxe que nous avons défendu ici, que les bénédictins doivent regarder chaque mode de prière comme le plus important, et en venir à conclure qu'ils sont tous les deux nécessaires. Comme le dit le cardinal, les bénédictins doivent tendre, à l'aide de l'oraison mentale, à faire de l'office une oraison vraiment spirituelle, intérieure et contemplative. Ce principe est énoncé avec force et éloquence par Dom Leander Jones à S. Martino. Lorsque le D<sup>r</sup> Gifford devint archevêque de Reims, Dom Leander Jones se fit remarquer comme l'homme le plus distingué et le plus représentatif du groupe de bénédictins anglais qui restaurèrent la vieille -congrégation anglaise au commencement du xv<sup>n</sup> siècle. Dans un « Memorial » sur plusieurs traités ascétiques de Dom Augustin Baker, ajouté par Dom Cressy à *Sancta Sophia*, après avoir dit que « l'esprit de notre sainte Règle consiste principalement dans une union spirituelle de notre âme avec Dieu par l'oraison affective et l'application immédiate de notre volonté à Dieu » (p. 555), et que « cette oraison affective de la volonté est l'exercice particulier qui appartient à notre esprit et à notre vocation » (p. 560), il expose que « cette oraison, qui est parfaitement mentale en même temps que vocale, est bien plus excellente que celle qui n'est que mentale ; tel sera l'exercice des saints dans le ciel après le jour du Jugement, quand, avec leur corps et leur âme, ils loueront et contempleront le Tout-Puissant. Il suit de là que, bien qu'en cette vie notre corps faible et infirme gêne notre âme, de sorte que notre oraison ne peut pas être si parfaitement mentale et vocale qu'elle le sera dans le ciel, cependant notre oraison mentale doit être telle que, par la

\* *Religio Religiosi*, p. 88 (nouv. édition, p. 86). V. trad. Huré (Desclée, éd.).

grâce de Dieu et nos efforts loyaux et persévérants dans l'union avec Lui, notre prière vocale au chœur puisse être convertie en oraison mentale ; c'est-à-dire que nos paroles et nos chants puissent être rendus, pour ainsi dire, vivants, et formés par l'amour qui remplit notre âme de telle sorte qu'ils soient comme une oraison spirituelle. Et ainsi nous accomplirons les paroles de notre Règle : « Que rien ne soit préféré à l'office du chœur » (p. 556).

Les moines qui récitent l'office de cette façon en viendront à faire l'expérience de la vérité de ces mots embrasés du disciple de Dom Baker, dame Gertrude More : « L'office divin est une chose tellement céleste, que nous trouvons en lui tout ce que nous pouvons désirer ; car, par lui, quelquefois nous nous adressons à Toi pour obtenir le secours contre nos péchés et leur pardon ; quelquefois, par lui, Tu nous parles si bien, qu'il transperce et blesse le plus profond de nos âmes en nous donnant le désir de Toi ; et quelquefois Tu instruis une âme pour que, par son aide, elle comprenne davantage la science de Toi et d'elle-même, ce qu'elle n'aurait jamais pu apprendre par l'enseignement répandu dans le monde pendant cinq cents ans ; car Tes paroles sont des œuvres •. »

Nous pouvons voir, d'après le passage suivant, ce que le chant de l'office était pour les moines bénédictins du ix<sup>e</sup> siècle : « Tenons ferme à la véritable tradition du chant, afin que, conformément à la Règle de notre bienheureux Père saint Benoît, nos esprits et nos voix puissent s'accorder parfaitement, puisque c'est en la présence de la sainte Trinité et de tous les Anges qu'à la fois nous psalmodions et nous chantons. Ainsi, avec la componction du cœur, avec une humble crainte, avec un esprit dévot, avec une âme fervente, enflammés du désir le plus intérieur pour les choses d'en haut, élevés par les mots que nous employons à la contemplation des mystères célestes, avec suavité de sentiment, avec pureté d'âme, avec une aimable gravité, avec l'allégresse convenable, dans de suaves mélodies, dans de délicieux passages, avec des voix musicales et une joie ineffable, chantons joyeusement Dieu notre Créateur ; de sorte qu'enfin admis dans la compagnie des saints, marchant avec eux dans le chœur de la béatitude éternelle, nous puissions être trouvés dignes de louer Celui qui nous a appelés à venir là où Il vit et où Il règne à jamais » (*InsMuta Patrum*, Gerbert, *Scriptores*, I ; *Downside Review*, 1919).

<sup>1</sup> *Confession*, 7 ; *Writings*, II, 27.

## CHAPITRE VII

### LE MYSTICISME BÉNÉDICTIN

De même qu'il était nécessaire de faire précéder le chapitre iv de quelques remarques générales sur « l'Ascétisme », il est utile de préliminer ici par quelques notes qui rendront plus clair le sens qu'il faut attacher à ce mot « mysticisme », dont on a tant abusé. Le mot lui-même est tout à fait moderne ; il ne se trouve pas dans les dictionnaires latins (du Cange ou Forcellini), et le plus ancien exemple de son emploi en anglais, d'après le Dictionnaire d'Oxford, est daté du milieu du xviii<sup>e</sup> siècle. L'adjectif ἰουστινῶς, *mysticus*, « se rapportant aux mystères, » se trouve dans les auteurs classiques, et fut admis et reçu dans le vocabulaire théologique adopté par les écrivains ecclésiastiques grecs. Il fut usité aussi, mais d'une façon beaucoup plus restreinte, par les écrivains ecclésiastiques latins, ordinairement pour le « sens mystique » des saintes Écritures, le sens spirituel ou allégorique, en opposition avec le sens littéral ou historique

L'usage moderne du mot « mystique » a son origine dans le titre « Théologie mystique », donné par le pseudo-Denys au petit traité qui fut la première énonciation précise d'une doctrine sur l'expérience de la connaissance directe, secrète et incommunicable de Dieu reçue dans la contemplation. Ce mot *contemplatio* était le terme employé par les Occidentaux pour désigner de telles expériences, et il persista pendant tout le moyen âge, bien que les écrits du pseudo-Denys eussent été traduits en latin au

<sup>1</sup> On trouve ailleurs, spécialement dans saint Augustin, le terme : « nombres mystiques ».

IX<sup>e</sup> siècle, c'est ainsi que le grand traité mystique de Richard de Saint-Victor n'est pas intitulé *Theologia mystica*, mais *De Gralia Coniemplationis*.

Ce sujet du mysticisme fait surgir beaucoup de questions et de problèmes du plus vif intérêt et d'une grande importance au point de vue religieux. J'espère en traiter quelques-unes dans un autre livre qui est prêt d'être achevé. Il suffira de déterminer ici le sens dans lequel ce terme est ici employé. Dès l'origine, « mystique » a eu deux sens, un bon et un mauvais : un sens religieux qui se rattache à l'effort pour atteindre Dieu à travers les mystères; et un sens qui se rattache aux contre-façons de la religion et a des rapports avec la magie. Ce dernier sens est souvent, et peut-être d'une manière ordinaire, associé de nos jours au mot « mysticisme » ; il est identifié aux diverses formes de l'occultisme, au spiritisme et aux phénomènes hypnotiques, à la théosophie et à la « Science chrétienne », aux expériences psychiques ayant trait à la magie, dès qu'elles ont la moindre couleur de religion. Tout ceci n'est que le mysticisme à l'état corrompu et nous l'écartons de cette étude.

Dans le passage reproduit au début du chapitre IV, je disais :  
 v Le mysticisme peut être décrit, d'une manière large, comme l'effort pour réaliser, dès cette vie, le désir ardent d'union de l'âme avec la Divinité ; » un désir ardent qui peut être appelé un instinct habituel de l'âme éveillée aux choses religieuses. Cette manière de concevoir la contemplation et le mysticisme, qui est celle de la tradition catholique, est adoptée dans l'excellent avant-propos précédant l'article « Mysticism » dans *YEncyclopædia of Religion and Ethics* de Hastings, où l'écrivain, un non-conformiste bien informé et sympathique, accepte l'ancienne idée, mais l'exprime dans les termes de la psychologie moderne : « la doctrine de l'union possible de l'âme (dès cette vie) avec la Réalité absolue, c'est-à-dire avec Dieu. » Cet article mérite d'être étudié, aussi bien que celui si remarquable et si clair sur le « Mysticisme catholique français » par Dom John Chapman (*ibid.*).

<sup>1</sup> Le titre de cet ouvrage, ranj on 1922, est «Mysticisme occidental » et non «Mysticisme en Occident», sujet beaucoup plus vaste et p us compliqué. Le caractère du livre est indiqué par le sous-titre : « L'enseignement de saint Augustin, desaint Grégoire le Grand et de saint Bernard sur la Contempla ion e la Vie con emplative. » C'est un essai pour présenter, par eurs écrits eux-mimes, dans une série d'extraits et dans une suite scientifique, une exposition coordonnée de l'enseignement mystique de ces rois grands docteurs et mystiques occidentaux. Une partie de ce qui suit, dans ce chapitre et le suivant, provient d'un choix fa t dans les matériaux réunis pour cet ouvrage.

La conception catholique, la conception chrétienne du mysticisme consiste dans la croyance que, dès cette vie, il est possible pour l'âme d'avoir une perception expérimentale de l'être et de la présence de Dieu. Telle est la prétention des grands mystiques chrétiens depuis saint Augustin jusqu'à nos jours, exprimée par ce dernier avec une autorité qui engendre la conviction : « Mon âme parvint jusqu'à l'Être Absolu, — Celui qui Est, — dans l'éclair d'un regard frémissant \ » De telles élévations ont été appelées contemplation, union et, de nos jours, « expérience mystique ». Ceux qui ont joui de cette expérience sont unanimes dans leur appréciation de sa valeur religieuse unique.

Si mysticisme était pris dans ce sens le plus strict, comme l'expérience mystique de Dieu au sens précis du mot, il serait superflu de dire qu'aucune société d'hommes ne pourrait prétendre à être mystique : aucun ordre religieux, — pas même les carmes, qui possèdent les traditions de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, ni même les chartreux avec leur solitude et leur vie d'oraison, — aucun d'eux ne pourrait faire que tous ses membres soient des mystiques. Tous les saints n'ont pas été des mystiques. C'est pourquoi le titre « Mysticisme bénédictin » ne doit pas être pris comme signifiant que les bénédictins sont ordinairement ou peuvent être des mystiques au sens qui vient d'être décrit. Mais mysticisme a un sens plus étendu : à côté de l'expérience d'union avec Dieu, il peut être appliqué à l'ensemble de la croissance spirituelle qui, dans des cas particuliers, se termine par cette suprême expérience. Car beaucoup règlent leur vie spirituelle et leurs exercices sur la supposition que de semblables expériences sont des réalités qui valent que l'on fasse des efforts et que l'on s'y prépare, même si elles ne doivent jamais être atteintes. C'est pourquoi j'ai défini (ci-dessus) le mysticisme, non comme le désir ardent d'union avec Dieu, mais comme « l'effort pour réaliser » ce désir. De sorte que la conviction instinctive qu'une telle consommation est possible influence la conduite d'un grand nombre et les engage à entrer dans une voie de discipline intérieure et d'oraison qui, indubitablement, spiritualise et ennoblit leurs vies, même si la plupart n'atteignent pas le but auquel ils tendent. Et ceux-ci peuvent être appelés mystiques dans le sens le plus large. Ainsi le mysticisme intéresse

<sup>1</sup> « Pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus » (Saint Augustin, *Confessions*, VII, xvii). Saint Augustin est le Prince des Mystiques, à la fois pour l'élévation spirituelle de ses expériences et pour la puissance avec laquelle il les décrit.

des sphères plus vastes que le cercle plus intime de ceux qui acquièrent l'expérience mystique effective<sup>1</sup>.

Les pages qui vont suivre ont pour dessein de mettre en évidence la doctrine mystique, ou l'enseignement sur la contemplation qui fit autorité dans les milieux bénédictins pendant les siècles bénédictins<sup>2</sup>». Elle sera tirée principalement de l'enseignement des deux grands docteurs et mystiques bénédictins, saint Grégoire le Grand et saint Bernard. Mais nous devons dire d'abord un mot de saint Benoît lui même.

Il convient que la première place dans la lignée des mystiques bénédictins soit tenue par notre bienheureux Père. Son titre à être placé parmi les mystiques et dans leur groupe le plus intérieur et le plus hautement favorisé est basé sur l'expérience ou la vision mystérieuse du « monde entier réuni sous un seul rayon de soleil » (*Dialogues*, II, 35), relatée par saint Grégoire et commentée par lui en des termes si extraordinaires et saisissants à ce point, qu'on a pu comprendre, comme saint Bernard, qu'ils allaient jusqu'à signifier que saint Benoît avait été élevé momentanément à un mode de connaissance analogue à celui des anges qui voient Dieu face à face, contemplent sa Sagesse telle qu'Elle est en Elle-même et connaissent toutes les créatures en Dieu<sup>3</sup>. Cette question nous entraînerait beaucoup trop loin, d'autant plus qu'aucune parole de notre bienheureux Père ne vient l'éclairer. Il n'a laissé, en effet, aucun enseignement personnel sur la contemplation ; le mot ne se rencontre même pas dans la Règle, de sorte que, si nous désirons connaître sa pensée à ce sujet et les idées de ses moines, nous devons une fois de plus avoir recours à Cassien.

<sup>1</sup> Voir la < Conclusion > que le cardinal Gasquet a ajoutée à la nouvelle édition de *Religio Religiosi*.

\* Cette expression « siècles bénédictins » sera souvent employée. Ce fut le titre original du second article (*Atlantis*, 1859) de Newman sur les bénédictins, qui fut par la suite dénommé par lui « les Écoles bénédictines ». Je ne sais s'il créa l'expression; mais dans tous les cas elle se réclame de son autorité. Elle s'applique aux temps qui s'écoulèrent entre le milieu du vi<sup>e</sup> siècle et le milieu du xii<sup>e</sup>, approximativement de Grégoire le Grand à Bernard, Lanfranc et Anselme, ces deux derniers étant les précurseurs d'un âge nouveau. Il appelle ces siècles « bénédictins », parce que, pendant cette période, les bénédictins eurent la principale influence religieuse, civilisatrice et éducatrice dans l'Église occidentale.

• *Serm. de Diversis*, IX, 1.

## CASSIEN

Nous avons vu, au chapitre précédent, l'enseignement de Cassien dans la neuvième Conférence, qui, avec la dixième, fut certainement le manuel de saint Benoît sur la prière comme méthode d'oraison mentale ordinaire convenant à tous les moines. Dans la seconde partie, après un exposé des demandes de l'Oraison dominicale, l'abbé Isaac continue de parler des degrés plus élevés d'oraison appelés contemplation, ou (plus récemment) oraison mystique<sup>1</sup>. Il la décrit ainsi :

Il semble bien que cette prière du *Pater* doive renfermer toute plénitude de perfection, puisque c'est le Seigneur lui-même qui nous en a donné l'exemple à la fois et le précepte. Elle élève plus haut encore cependant ceux qui se la rendent familière, jusqu'à cet état suréminent dont nous avons parlé précédemment, à cette prière de feu que bien peu connaissent par expérience, et, pour mieux dire, ineffable. Celle-ci dépasse tout sentiment humain. Ni sons de la voix, ni mouvements de la langue, ni parole articulée. L'âme, toute baignée de la lumière d'en haut, ne se sert plus du langage humain, toujours infirme. Mais c'est en elle comme un flot montant de toutes les affections saintes à la fois : source surabondante d'où sa prière jaillit à pleins bords et s'élance d'une manière ineffable jusqu'à Dieu. Elle dit tant de choses en ce court instant, qu'elle ne pourrait ni les exprimer ni même les repasser dans son souvenir, lorsqu'elle revient à soi (Conf. ix, 25) '.

Il décrit encore la même oraison à d'autres endroits :

L'âme parviendra à cette pureté de prière,... qui ne s'embarrasse d'aucune image et ne s'exprime point par la parole ni avec des mots, prière qui jaillit dans un élan tout de feu, un ineffable transport, une impétuosité insatiable. Ravie hors des sens et de tout le visible, c'est par des gémissements inénarrables et des soupirs que l'âme se répand devant Dieu (Conf. x, n *in fine*).

Nous avons déjà cité une autre description du même état d'oraison dans le chapitre précédent d'après ix, 15, et dans 25, 26. Isaac y renvoie. Il est pour nous d'une importance parti-

» Conf. ix, 25-36.

\* Jean Cassien, Conférences avec les Pères du Désert, trad. par Fom E. Pi.hery, de Saint-Paul de Wisques, libr. Saint-Thomas d'Aquin, Saint-Maximin, Var.

culière, en ce qu'il donne explicitement en deux endroits (15 et 26) à l'oraison ainsi décrite le terme d' « oraison pure », nous laissant ainsi voir que cette oraison était celle voulue par saint Benoît comme le but vers lequel ses moines devaient aspirer dans leur vie de prière.

Il y a une contradiction apparente dans la doctrine d'Isaac. Au chapitre 25, il déclare qu'une telle oraison « n'est connue et pratiquée que par un petit nombre » (voir aussi x, 10) ; tandis qu'au chapitre 15 ce qu'il dit signifie clairement qu'elle est quelquefois atteinte, à l'occasion, par ceux qui pratiquent l'un des degrés d'oraison ordinaire, même « le premier et le plus inférieur » de la voie purgative. Sa pensée est probablement que, bien qu'une telle oraison ne soit pas atteinte par tous ou presque tous parmi les moines du Désert, cependant elle n'est pas hors de portée de ceux qui prennent sérieusement les moyens propres à l'obtenir, et quiconque progresse dans la voie d'oraison est sujet à recevoir de semblables visites de la grâce. Que ceci soit l'interprétation véritable est confirmé par le fait qu'il expose, en termes généraux, qu'un usage spirituel et contemplatif du *Pater*, tel qu'il est expliqué dans ix, 18-24, conduira ceux qui l'emploient avec assiduité à l'oraison plus haute et « embrasée » du chapitre 25. Et, de même, que l'emploi habituel en toutes circonstances de l'oraison jaculatoire : « O Dieu, venez à mon aide ; Seigneur, hâtez-vous de me secourir, » amènera l'âme à une telle « pureté de prière » (x, 11, *fin*).

Les dernières parties des deux Conférences (ix, 25-36 ; x, 4-13) sont consacrées à la nature et aux caractéristiques de cette « oraison pure » et devraient être lues en entier. Nous donnerons ici un résumé de leur doctrine, comme éclaircissement de la pensée de saint Benoît,

La caractéristique mise le plus en relief par Isaac est le silence de cette prière : « Nous prions la porte close (Matth. vi, 6), quand, sans ouvrir les lèvres et dans un parfait silence, nous prions Celui qui ne tient pas compte des paroles, mais regarde au cœur » (ix, 35) ; cette oraison ne se distingue (*distinguitur*) ni par le son de la voix ou le mouvement de la langue, ni par l'émission des mots » (ix, 25 ; x, 11) ; elle est « ineffable et s'exprime par des gémissements indicibles » (ix, 15 ; x, 11), de sorte qu'on ne peut s'en souvenir, ni en rendre compte ensuite (ix, 15, 25). Tant qu'elle dure, l'esprit est vide d'images et de toutes perceptions ou souvenirs des sens : « Aucune image de la divinité, aucun sou-

venir de paroles dites, aucune apparence (image) d'acte accompli, aucune forme d'impression (caractère) quelconque n'est admise dans l'esprit » (x, 5) ; une oraison semblable « ne se fait pas en considérant une image » (x, 11). En réduisant son activité à l'emploi incessant d'une seule et courte oraison jaculatoire, « l'esprit chasse et réprime le superflu et l'abondance de toutes les pensées et se restreint à la pauvreté d'un seul verset » (x, 11 *init.*). Un tel vide et un tel dénûment de l'esprit et de ses facultés, comme préparation immédiate à la contemplation, est l'enseignement commun des mystiques depuis saint Augustin, le pseudo-Denys et saint Grégoire progressivement jusqu'à saint Jean de la Croix, qui étudie le sujet avec sa maîtrise accoutumée dans la *Montée du Carmel*.

Quant à l'acte de contemplation et ce qui se passe dans l'esprit et dans l'âme pendant cet exercice, Isaac n'essaie pas d'en donner un tableau exact. Le passage le plus précis est le suivant : « Mon âme a retrouvé sa direction, mes pensées ont pris consistance : allégresse du cœur, joie ineffable, transport de l'esprit ; tous ces biens me sont venus avec la visite de l'Esprit-Saint. Dans un flot débordant de sentiments surnaturels, je suis favorisé des plus amples révélations, des vues me sont ouvertes par une illumination soudaine et venue du Seigneur sur des mystères jusque là profondément ignorés » (x, 10). Tel est l'effet subjectif de cette prière sur l'esprit, et cette description est pleinement conforme aux expériences des mystiques classiques. L'objet contemplé est indiqué dans un nombre de formules brèves :

Contemplation de Dieu et intuitions spirituelles (ix, 3).

Intuition de Dieu seul (1, 8).

Jouissance de l'intuition divine (xxm, 5).

Contemplation du Bien suprême (xxm, 4) ; contemplation des choses divines (1, 10).

Se rassasier de la beauté et de la connaissance de Dieu seul (h 8).

Lever les yeux, d'un esprit tranquille, vers la gloire de la Majesté divine (xxm, 5).

Avoir un avant-goût de la béatitude céleste (x, 7).

Adhérer à Dieu (1, 12) ; s'attacher à Lui (n, 2) ; Lui être uni (n, 2).

De telles expressions, qui pourraient facilement être multipliées, se rencontrent couramment chez tous les grands mystiques.

Il faut remarquer que, dans les deux Conférences de l'abbé Isaac, rien ne suggère aucune espèce de ravissement corporel ou des sens ; les phénomènes de l'extase, dans le désert de Scété, étaient, comme on peut s'y attendre, connus de Cassien et sont décrits dans la Conférence xix, 4 ; mais là même l'extase semble n'être qu'une absorption profonde de l'esprit, sans que nous puissions y supposer des phénomènes corporels définis de transe ou de ravissement. Il n'y est pas davantage question de visions ou de révélations ou d'autres communications analogues à aucun des phénomènes psycho-physiques douteux qui accompagnent souvent les états d'oraison mystique. De plus, cette « oraison pure » n'est pas recherchée avec une intention préméditée, ou produite de propos délibéré, comme cela s'est vu souvent, — spécialement en Orient, — par quelque état semi-hypnotique ou par l'absorption dans une méditation introvertie ; au contraire, elle est due à des causes de l'ordre le plus trivial et le plus accidentel : « Parfois, c'est la voix mélodieuse d'un frère qui a réveillé les âmes de leur assoupissement ; » « une psalmodie imposante et grave ; » « les exhortations et entretiens spirituels d'un homme consommé en perfection ont souvent relevé des âmes abattues et en ont fait jaillir un flot de prières ; » « la mort d'un frère ou de quelque personne chère nous a souvent ravis hors de nous-même ; » et au-dessus de tout cela : « Quelquefois, un verset de psaume nous donne l'occasion d'une oraison fervente pendant que nous chantons » (ix, 26). Il est vrai que dans cette oraison les mots cessent, le langage fait défaut et les impressions des sens sont dépassées, si bien que, selon l'aphorisme de saint Antoine, il n'y a pas oraison parfaite quand le moine est conscient de lui-même ou conscient qu'il fait oraison (ix, 31) ; mais les puissances de l'esprit et de l'âme agissent énergiquement et atteignent un haut degré d'activité, complètement éloigné du « quiétisme ». En somme, aussi spirituelle et merveilleuse que puisse être cette oraison « la plus élevée et la plus riche », il n'y a en elle aucun élément qu'on puisse appeler miraculeux, aucune action divine extraordinaire autre qu'une expansion abondante de la grâce du Saint-Esprit dans l'âme assez purifiée pour la recevoir. Cette oraison n'est pas un état habituel ; c'est une exaltation passagère se présentant seulement de temps en temps, et ne durant qu'un moment très court. Quand ce qui mettait l'âme dans cette disposition vient à cesser, celle-ci retourne à sa condition normale et à son oraison accoutumée.

L'oraison pure n'est pas accordée à tous, même aux moines du Désert ; mais elle est accessible à tous, même aux commençants.

Tel était le mysticisme de Cassien, tel fut l'enseignement sur l'oraison et la contemplation que notre bienheureux Père reçut de lui et donna à ses moines pour les conduire à ce qui est « la fin du moine et sa plus haute perfection qui consiste dans la perfection de la prière » (Conf. ix, 7, *fin*) \

#### SAINT GRÉGOIRE LE GRAND

Le nom qui se présente ensuite dans l'histoire bénédictine est saint Grégoire le Grand \*. Sa grandeur sur beaucoup d'autres points est pleinement reconnue ; mais sa situation dans l'histoire du mysticisme a été étrangement négligée. Cependant, il fut lui-même un mystique hautement inspiré, et il a écrit abondamment sur le sujet, non dans un traité méthodique de théologie mystique, mais sous la forme d'éloquentes et convaincantes descriptions de ses propres expériences. Aussi ce qu'il nous dit de la contemplation est, de façon manifeste, un rapport de première

<sup>1</sup> Dans un des documents où puisa saint Benoît, le terme *pura oratio* se présente avec une description de sa nature. Notre Père se réfère plus d'une fois aux *Vitae Patrum*, et parmi celles qu'il connaissait et dont il se servait se trouve la traduction de l'*Historia Monachorum in Aegypto*, de Rufin, qui forme le 1<sup>er</sup> vre II de la collection Rosweyd. Là, dans un long discours de Jean de Lycopolis (ch. 1), on trouve une description de la *pura oratio*, à la vérité inférieure à celle d'Isaac, mais qui lui est conforme (voir Rosweyd, p. 453-457, ou Migne, P. L. xxr, 397-404). Cette description commence par les mêmes paroles qu'Isaac : « L'œuvre principale du moine est d'offrir à Dieu une oraison pure et de n'avoir rien de blâmable dans sa conscience » (Rosweyd, p. 453).

\* Il est inutile, dans un livre comme celui-ci, d'expliquer pourquoi nous tenons saint Grégoire pour un bénédictin. Le résumé que M. Dudden a fait de cette question représente exactement l'attitude de la critique historique moderne : En somme, il semble probable que, bien que la Règle de Saint-Benoît ait pu n'avoir pas encore été adoptée dans son intégrité au monastère de Saint-André (c'est-à-dire le palais sur le mont Celius, aujourd'hui Saint-Grégoire, qu'il transforma en monastère et dans lequel il mena la vie d'un moine), cette Règle forma cependant la base des règlements de saint Grégoire et son esprit général et ses principes directeurs furent soigneusement conservés... Nous ne nous tromperons probablement pas beaucoup si nous imaginons que la vie de Grégoire à Saint-André était pour la plus grande partie conforme à cette Règle, dont « la discrétion merveilleuse et la lucidité » furent, à une époque ultérieure, l'objet de son admiration enthousiaste • ( *Grégoire le Grand*, I, 108). Le D<sup>r</sup> Grutzmacher, d'Heidelberg, conclut de même dans son *Die Bedei tung*, etc. (V. le Ch. XI). De même Hannay, dans *Christian Monasticism*, p. 230. Il est vrai que, dans l'ouvrage anglais le plus récent sur saint Grégoire, on déclare qu'il ne fut jamais moine ; mais devant ses fréquentes affirmations personnelles, on peut dire que cette assertion est absurde et ne mérite pas une réfutation sérieuse.

main. Les passages en question se trouvent principalement dans le Livre des Morales sur Job, une série de conférences adressées au groupe de ses moines de Saint-André qui l'accompagnèrent dans sa mission à Constantinople ; aussi ont-elles pour nous un intérêt tout spécial, nous permettant de voir l'enseignement donné par le premier et le plus grand de tous les écrivains bénédictins sur la Vie spirituelle, la Contemplation et la Prière. Il continua d'être sur ces sujets le maître reconnu en Occident, au commencement du moyen âge, et son enseignement et ses idées eurent une influence primordiale au point de vue de la théologie mystique, de la contemplation et de la vie spirituelle dans les cloîtres bénédictins pendant cinq cents ans. Comme résumé de sa doctrine sur la contemplation, le mieux sera de reproduire son propre exposé d'après une de ses Homélie sur Ézéchiël :

Il y a dans la contemplation un grand effort de l'esprit, quand il s'élève jusqu'aux choses célestes, quand il fixe son attention sur les choses spirituelles, quand il essaie de passer au delà de tout ce qui est visible, quand il se resserre afin de pouvoir être dilaté. Et quelque fois, en effet, il a le dessus et prend son essor au-dessus de l'obscurité de son aveuglement obstiné, de sorte qu'il parvient quelque peu à la Lumière infinie, furtivement et d'une manière imparfaite ; mais, malgré tout, immédiatement vaincu, il revient vers lui et retourne en soupirant dans l'obscurité de son aveuglement, au sortir de cette lumière dans laquelle il est passé tout palpitant (Jacob et l'Ange). Une telle âme, quand elle s'efforce de contempler Dieu, est comme en lutte et tantôt elle triomphe, parce qu'en comprenant et en sentant, elle goûte un peu de la Lumière infinie, et tantôt elle succombe parce que, dans le moment même où elle la goûte, elle défaille. La toute-puissance de Dieu, une fois connue à travers le désir et l'entendement, dessèche en nous les plaisirs charnels ; et tandis qu'autrefois nous semblions à la fois chercher Dieu et nous attacher au monde, après la perception de cette suavité de Dieu, l'amour du monde s'affaiblit en nous et l'amour de Dieu seul devient fort ; et pendant que la force de l'amour le plus intérieur s'accroît en nous, la passion charnelle s'affaiblit. La suavité de la contemplation est digne d'un immense amour, car elle transporte l'âme au-dessus d'elle-même, elle lui découvre les choses célestes et lui montre que les choses terrestres doivent être méprisées ; elle révèle les choses spirituelles aux yeux de l'esprit et lui cache les choses matérielles.

Mais nous devons savoir qu'aussi longtemps que nous vivons dans cette chair mortelle, personne n'avance dans le pouvoir de la

contemplation au point de fixer les yeux de l'esprit même sur un rayon de 'la Lumière infinie. Car la toute-puissance de Dieu n'est pas encore vue dans son éclat ; mais l'âme contemple quelque chose qui s'en approche, par quoi, restaurée, elle peut progresser et désormais parvenir à la gloire de la vue de Dieu. Quand l'esprit a fait des progrès dans la contemplation, il ne contemple pas encore ce que Dieu est, mais ce qui est au-dessous de Lui. Mais, dans cette contemplation, on expérimente déjà le goût de la paix intérieure. Et comme elle est, pour ainsi dire, partielle et ne peut ici-bas être parfaite, il a été écrit avec juste raison : « Il y eut silence dans le ciel environ une demi-heure. » Car l'âme du juste est le ciel. Donc, quand la paix de la contemplation a lieu dans l'esprit, il y a silence dans le ciel ; parce que le bruit des actions terrestres s'éteint dans nos pensées, de sorte que l'esprit peut fixer son oreille sur le secret intérieur. Mais parce que cette paix de l'esprit ne peut être parfaite dans cette vie, on ne dit pas qu'il y eut silence dans le ciel pendant une heure entière, mais environ une demi-heure ; parce qu'aussitôt que l'esprit commence à s'élever et à être inondé par la lumière de la paix intérieure, le tumulte des pensées revient bientôt, et il est rejeté dans son désordre et dans ce désordre est aveuglé (Homélie sur Ézéchiël, II, n, 12-24, *résumé*).

Nous avons dans ce passage une exposition ordonnée et certainement éloquente et convaincante de la théorie de saint Grégoire sur la contemplation, basée manifestement sur ses propres expériences. Il est possible d'en expliquer chacun des éléments d'après les Morales et d'après quelque autre des Homélie. La conception de la contemplation, d'après saint Grégoire, peut être ainsi formulée : C'est une lutte dans laquelle l'esprit se dégage de la pensée des choses de ce monde et fixe toute son attention sur les choses spirituelles et, par là, s'élève au-dessus de lui-même et, par un grand effort, monte jusqu'à une perception momentanée de la Lumière infinie, vue comme à travers une brèche ; et alors, épuisé par cet effort et aveuglé par la vision de la Lumière, il retombe, lassé, dans son état normal, pour récupérer sa force spirituelle, en exerçant les œuvres de la vie active, jusqu'à ce qu'au temps voulu il puisse encore se tendre pour l'effort d'un autre acte de contemplation.

Quelques points seulement demandent ici d'être mentionnés en particulier. Le cours de la vie spirituelle est ainsi exposé : « Quiconque a déjà subjugué en lui les arrogances de la chair a encore cette tâche à accomplir : discipliner son esprit par les exercices du travail de sanctification ; et quiconque ouvre son esprit

aux œuvres saintes a, en outre et avant tout, à lui faire entreprendre les travaux cachés de la contemplation intérieure \*. » Cet ordre, — mortification, discipline des bonnes œuvres, contemplation, — on le remarquera, est le même que les deux degrés de la « vie active » de Cassien qui conduisent à la vie contemplative. Il est bon de signaler, en face du pseudo-mysticisme courant, que, pour Grégoire comme pour tous les véritables mystiques, une méthode d'abnégation et de discipline intérieure, entreprise délibérément, est la condition de la contemplation. Le véritable mysticisme ne peut pas être séparé d'un ascétisme tout à fait rigoureux et précis.

A un autre endroit, saint Grégoire décrit avec précision le procédé par lequel l'esprit s'applique à se mettre dans la voie par laquelle il s'élèvera à la contemplation. La condition préalable est qu'il y soit arrivé par un procédé de formation spirituelle, par lequel il lui est possible de se vider de toutes les images et perceptions des sens : « Il doit d'abord avoir appris à exclure de ses yeux tous les fantômes des images terrestres et célestes, à mépriser et à écraser sous ses pieds tout ce qui se présente à ses pensées, venant de la vue ou des autres sens, de sorte qu'il puisse se chercher intérieurement tel qu'il est en dehors de ces sensations. » C'est seulement lorsque cette faculté a été acquise par la pratique que l'âme est à même de faire le premier pas dans la contemplation, c'est-à-dire la « Recollection » : « Le premier degré est que l'esprit se recueille, rentre en lui-même. » Le second degré est l'« Introversion » : « Qu'il se voie lui-même tel qu'il est quand il est recueilli ; » qu'il tourne ses yeux intérieurement sur lui et se considère ainsi dépouillé de toutes perceptions des sens et dégagé d'images matérielles. Dans cette voie l'âme « fait d'elle-même une échelle à son usage », et monte au troisième degré, la « Contemplation », « qui est de s'élever au-dessus d'elle-même et de faire l'effort de s'abandonner à la contemplation du Créateur invisible \*. »

Le passage suivant est le seul que je connaisse de saint Grégoire dans lequel l'acte de contemplation est décrit en termes qui peuvent suggérer une philosophie, un système métaphysique, ou comme le veut Augustin : le souci « de parvenir à Celui qui Est ».

\* *Mor.*, VI, 56.

<sup>1</sup> *Homéles sur Ezéchiel*, H, v, 8, 9 : • *Primus gradus est ut se ad se colligat ; secundus ut videat qualis est collecta ; tertius ut super semet ipsam surgat ac se contemplation! Auctoris invisibilis intendendo subiciat.* >

L'infirmité du corps fait que l'âme attire au dedans d'elle-même les apparences (images) des figures corporelles. Mais à son extrême puissance elle est sur ses gardes, afin que lorsqu'elle cherche la Vérité (c'est-à-dire dans la contemplation), l'imagination de la vision circonscrite ne l'illusionne pas et elle méprise toutes les images qui se présentent à elle. Car depuis qu'elle est tombée à cause d'elles au-dessous d'elle-même, elle s'efforce sans elles de s'élever au-dessus d'elle-même ; et après qu'elle a été, d'une manière indigne, dispersée dans la multiplicité, elle tâche de se recueillir dans l'Unique, afin que, si elle peut l'emporter par la grande force de l'amour, il lui soit permis de contempler l'Être qui est un et incorporel

La référence au « nombre et à l'Unique » est due probablement, non à quelque néo-platonisme propre à saint Grégoire, mais à sa connaissance des écrits de saint Augustin, qui lui étaient familiers.

A de nombreux endroits, il parle de la suavité intérieure, des délices, de la joie et de la paix expérimentées dans la contemplation, de la ferveur et du désir ardent, et par-dessus tout de l'amour qu'elle produit dans l'âme : « Quand l'esprit goûte cette suavité intérieure, il est embrasé d'amour\* ». »

Ceci peut suffire à donner une idée exacte de la théologie mystique de saint Grégoire.

#### SAINT BERNARD

Saint Bernard vécut cinq siècles et demi après saint Grégoire ; il mourut en 1153. Il fut cistercien et figure au premier plan du mouvement cistercien. Nous parlerons des caractéristiques de ce mouvement dans un chapitre ultérieur ; mais sur le sujet de la vie intérieure, de la contemplation et du mysticisme, il ne diffère pas du monachisme bénédictin noir plus ancien, de sorte que, dans la suite de sujets qui retiennent en ce moment notre attention, saint Bernard peut être pris comme un représentant de la tradition bénédictine. De même que saint Grégoire, il écrit abondamment sur ces divers points, mais non à la manière d'un traité ordonné de théologie mystique. Son enseignement se trouve principalement dans ses Sermons sur le Cantique des Cantiques, qui

\* *Mor.*, xxni, 42.

» 14., v, 58.

forment, comme les Morales de saint Grégoire, une série de conférences familières adressées à ses moines.

Il insiste sur la nécessité de l'ascétisme, — la « vie active » de Cassien, la discipline intérieure et l'entraînement dans la vertu, — comme condition de tout progrès dans la contemplation. Le premier degré dans la contemplation est la « Recollection », par laquelle l'esprit « se recueille en lui-même, bannissant toute perception des sens et toute image des créatures, et se détache des affaires humaines pour être en état de contempler Dieu\*. C'est par une prière active et persévérante qu'on arrive à la contemplation ; elle est accordée en réponse à un désir ardent et pressant ; et elle devrait être souhaitée par tous ceux qui aiment Dieu. Tout ceci est, en substance, le même enseignement que celui de saint Grégoire.

Dans bien des passages de ses écrits, saint Bernard donne des descriptions de l'acte ou état de contemplation; parmi celles-ci se trouve un fragment d'une grande beauté et d'une grande élévation, et franchement autobiographique, dans lequel il essaie de décrire ses expériences les plus sublimes de l'union mystique. L'accent très personnel qui l'anime en fait un des plus convaincants comme un des plus éloquents récits d'expérience mystique que nous possédions :

Je confesse, quoique je le dise dans ma simplicité, que le Verbe m'a visité, et même très souvent. Mais bien qu'Il soit entré fréquemment dans mon âme, je n'ai jamais, dans aucun temps, été sensible au moment précis de sa venue. J'ai senti qu'Il était présent ; je me souviens qu'Il a été avec moi; j'ai quelquefois même été capable d'avoir un pressentiment qu'Il viendrait ; mais jamais je n'ai senti sa venue ou son départ. Par quels moyens est-il venu ou est-il parti ? je ne le sais. Ce n'est pas par les yeux qu'Il entre, car Il n'a ni forme ni couleur que nous puissions discerner ; ni par les oreilles, car sa venue ne produit aucun son ; sa présence non plus ne peut être reconnue par le toucher, car Il est intangible. Vous demanderez alors, puisque les voies de sa venue ne peuvent être découvertes, comment j'ai pu savoir qu'Il était présent? Mais Il est vivant et plein d'énergie, et aussitôt qu'Il est entré en moi, Il a réveillé mon âme endormie, Il a vivifié, attendri et excité mon cœur, qui était dans un état de torpeur et dur comme une pierre. Il a commencé à arracher et à détruire, à édifier et à planter, à arroser ma sécheresse, à éclairer mes ténèbres, à ouvrir ce qui était fermé, à embraser ce qui était glacé et aussi à redresser ses sentiers tortueux et aplanir ses endroits ru-

\* *De Consideratione*, v, 2.

gueux, de sorte que mon âme puisse bénir le Seigneur et que tout ce qui est en moi loue son saint Nom. Bien qu'Il fût entré plusieurs fois en moi, le Verbe-Époux n'a jamais rendu sa venue apparente à la vue, ni à l'oreille, ni au toucher. Je ne pourrais dire par aucun de mes sens qu'Il a pénétré jusqu'aux profondeurs de mon être. C'est seulement par l'activité ranimée de mon cœur que j'ai pu reconnaître sa venue et apprendre le pouvoir de sa présence sacrée, et aussi par la mort de mes vices et le frein mis à mes passions charnelles. J'ai reconnu sa bonté et sa bienveillance à l'amendement de ma vie ; pendant que dans la réforme et le renouvellement de l'entendement de mon esprit, c'est-à-dire de mon homme intérieur, j'ai pu percevoir en quelque sorte l'excellence de la divine beauté et j'ai été ravi de surprise et d'étonnement devant sa grandeur et sa majesté pendant que je méditais sur toutes ces choses.

Mais quand le Verbe se retire, tous ces pouvoirs et toutes ces facultés spirituelles commencent à dépérir et à languir, comme si le feu était retiré d'un vase bouillonnant, et c'est pour moi un signe de son départ. Alors mon âme est triste et déprimée jusqu'à ce qu'Il revienne et que mon cœur s'échauffe en moi, ce qui est vraiment le signe qu'Il est revenu. (Sermons sur le Cantique des Cantiques, LXXIV, 5-7, *condensé*).

Saint Bernard appelle cette contemplation la « contemplation du cœur ». Il connaissait aussi une « contemplation de l'entendement » : l'une, un transport de dévotion, l'autre, une lumière de discernement. Dans la contemplation de l'entendement, « à certains moments, quelque chose de divin brille tout à coup dans l'esprit, avec la rapidité d'un éclair ; » il y a « un élargissement soudain et extraordinaire de l'esprit et une infusion de lumière illuminant l'entendement », de sorte que la vérité pure est, tout au moins en partie, contemplée, ce rayon de clarté surgissant non par des portes ouvertes, mais par d'étroites ouvertures. Cette expérience mystique est une infusion du Saint-Esprit, une suave infusion d'amour divin, un flot de piété, un éclair de gloire, occasionnant une ferveur, une douceur et une joie ineffables. De telles expériences, même pour les âmes les plus privilégiées, sont rares et momentanées.

Nous en avons assez dit pour prouver abondamment que l'enseignement de saint Bernard sur la contemplation et le mysticisme est en substance le même que celui de saint Grégoire.

## CHAPITRE VII

### MYSTICISME BÉNÉDICTIN

Dans notre étude de la tradition mystique bénédictine, nous avons l'heureuse fortune de rencontrer, au seuil des siècles bénédictins, dans la personne de saint Grégoire, un saint et un mystique bénédictin, un docteur de l'Église dont la contribution la plus personnelle à la pensée chrétienne et le titre principal à se voir rangé parmi les docteurs est certainement son enseignement de la théologie mystique. Et nous sommes doublement heureux de trouver, à la fin de cette grande époque, dans la personne de saint Bernard, un autre saint, un mystique bénédictin, lui aussi docteur de l'Église, dont le titre pour prendre rang parmi les docteurs est dû également à sa contribution à la théologie mystique. Et si nous trouvons que ces deux docteurs bénédictins, au commencement et à la fin des cinq siècles caractéristiques de l'esprit bénédictin, enseignent la même doctrine de théologie mystique et, en outre, que leur doctrine est entièrement conforme à celle de Cassien, nous sommes évidemment autorisé à conclure que, s'il y eut jamais un « mysticisme bénédictin », c'est là que nous le trouvons. Il nous semble donc utile d'essayer de formuler les grands traits de leur commune doctrine.

Saint Bernard se tient à la ligne de démarcation entre deux époques, les siècles patristiques qui se terminaient et les siècles à venir symbolisés par les universités et la scolastique, les Ordres mendiants et les croisades \*. On parle quelquefois de lui comme du « dernier des Pères » et, au point de vue intellectuel, il fut l'enfant du siècle en train de disparaître. De même que Grégoire, il appartenait à cette époque nommée le moyen âge primitif pendant lequel la philosophie troubla peu les esprits des hommes. Au temps de saint Grégoire, le néo-platonisme, qui fut un élément si important dans la vie intellectuelle d'Augustin et qui avait, par conséquent, coloré en quelque sorte ses pensées sur le mysticisme, était mort ; et ce n'est que juste après l'époque de saint Bernard que la grande vague de scolastique enveloppa la vie intellectuelle de tous les esprits cultivés. Tandis que les grands

<sup>1</sup> Je sais que l'Université de Paris existait déjà au temps de saint Bernard et qu'il prêcha la seconde croisade ; cela ne va pas contre la généralisation faite dans le texte quant aux principales caractéristiques du moyen âge proprement dit, en contraste avec les siècles bénédictins.

contemporains de Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor, appliquaient les nouvelles méthodes scolastiques à la présentation systématique d'une doctrine de théologie mystique, il n'y a, dans saint Bernard lui-même pas plus que dans saint Grégoire, aucune trace de tentative quelconque de philosopher sur la théorie de la contemplation. De plus, bien que les écrits du pseudo-Denys aient été traduits en latin au ix<sup>e</sup> siècle, je ne puis voir dans les paroles de saint Bernard sur la contemplation et la théologie mystique aucune trace de l'emploi ou de la connaissance de ces écrits, pas plus que les index de ses ouvrages ne donnent aucune référence à Denys. Saint Grégoire, à un endroit, emploie la « Hiérarchie céleste » pour démontrer un point qu'il traite sur les anges ; mais, dans ce qu'il a écrit sur la théologie mystique, je ne puis discerner aucune trace de l'influence du pseudo-Denys. Immédiatement après saint Bernard, cependant, ces écrits sont pleinement en vogue et ont fortement teinté par la suite le mysticisme en Occident non moins qu'en Orient. Donc une caractéristique principale du mysticisme de saint Grégoire et de saint Bernard est d'être non philosophique, n'étant aucunement affecté, soit par le néo-platonisme qui le précéda ou la scolastique qui le suivit, soit par le néo-platonisme spécial des écrits pseudo-dionysiens. Il est purement objectif, empirique, n'étant pas autre chose que l'effort pour décrire les expériences immédiates des relations personnelles entre l'âme et Dieu dans la contemplation et l'union mystique.

Un autre trait caractéristique des deux grands docteurs bénédictins du mysticisme est que, dans leurs enseignements sur les plus sublimes essors de l'âme vers Dieu, il semble qu'il n'y ait aucune indication de ces phénomènes corporels de ravissement et d'extase que l'on trouve si souvent dans l'histoire du mysticisme, comme le fréquent accompagnement des états d'oraison, dans lesquels les fonctions vitales sont suspendues temporairement, et où le corps passe dans un état voisin de l'hypnose. Une analyse attentive de leur manière de s'exprimer (telle qu'on la trouve dans l'ouvrage sur le « Mysticisme occidental ») amène à cette conclusion que, dans leurs expériences personnelles, ces états psycho-physiques n'accompagnaient pas leurs contemplations ; et, quand ils emploient les termes « extase » et « transport » (*excessus*), fréquents chez saint Bernard et employés deux ou trois fois par saint Grégoire, ils parlent seulement d'une telle absorption dans la prière, qu'ils perdent conscience d'eux-mêmes, de leur

corps et de tout ce qui n'est pas Dieu. Il existe une même absence complète d'indication de visions, de révélations, de paroles, d'auditions, de communications divines ou de faveurs de quelque genre que ce soit. Cela est d'autant plus remarquable en ce qui concerne les contemplations de saint Grégoire, que ses Dialogues abondent en récits de visions et de révélations. Quant à saint Bernard, la description de ses propres expériences mystiques, que nous venons de citer tout au long, fut écrite vers la fin de sa vie : il dit, d'une manière tout à fait précise, que dans ses contemplations, il n'a jamais connu aucune vision, aucune parole, rien qui fût perceptible aux sens. Dans tout ceci, le mysticisme de saint Grégoire et de saint Bernard est en contraste frappant avec celui des temps ultérieurs.

Un autre contraste se trouve dans l'absence complète de toute mention du démon. Il est étrange de voir combien le démon a envahi le domaine de la théologie mystique et le partage à peu près également avec le Dieu tout-puissant. La *Mystique* de Gôrres comporte deux volumes sur le « Mysticisme divin » et deux volumes sur le « Mysticisme diabolique » ; cette dernière partie est, pour une grande part, une démonologie systématisée, obscène et répugnante. Bien que le démon occupe une grande place dans les histoires des Dialogues et soit l'objet d'un grand nombre de dissertations théologiques dans les autres ouvrages de saint Grégoire, de même que dans saint Bernard, ni l'un ni l'autre de ces saints ne manifeste aucune crainte de son intrusion dans les relations personnelles intimes de l'âme avec Dieu.

On remarquera que ce mysticisme de saint Grégoire et de saint Bernard est, dans tous ses traits caractéristiques, en plein accord avec celui de l'abbé Isaac de Scété, tel qu'il est rapporté dans la neuvième Conférence de Cassien, — confirmation évidente du droit qu'il a d'être reconnu comme le « mysticisme bénédictin » primitif et authentique de saint Benoît et de ses moines, et des bénédictins en général, pendant les siècles bénédictins. C'est un mysticisme purement spirituel, d'une simplicité égale à son élévation. Il est net, pur de tout diabolisme ou de symptômes quasi hypnotiques ; et il est sain pour le corps, pour l'esprit et pour l'âme, n'étant accompagné d'aucun de ces phénomènes psycho-physiques d'extase, de stigmatisation, de visions et de révélations, si sujets à illusions et si peu désirables, même les meilleurs, contre lesquels les plus grands maîtres, tels que saint Jean de la Croix, mettent continuellement en garde. Il

### *LE MONACHISME BÉNÉDICTIN*

est à noter que saint Jean de la Croix enseigne avec force que les états et les expériences les plus hautement mystiques se produisent sans de tels concomitants physiques, étant purement des opérations spirituelles sur l'âme et dans l'âme, sans aucun effet sur le corps, les sens ou l'imagination. Les bénédictins et toutes les autres âmes avec eux peuvent être invités et encouragés à se livrer, selon leurs pouvoirs, à la culture de ce vieil et authentique mysticisme bénédictin, parce qu'il est purement et uniquement religieux, n'étant pas autre chose que l'effort de l'âme pour s'élever vers Dieu dans l'oraison, pour chercher l'union avec Lui et s'abandonner entièrement à son amour.

<sup>1</sup> Cf. *Nuit obscure*, H, 1, 4; *Cantique*, xin, 7.

## CHAPITRE VIII

### LA VIE CONTEMPLATIVE BÉNÉDICTINE, CE QU'ELLE SIGNIFIE.

On demande souvent : La vie bénédictine est-elle une vie contemplative? La réponse à donner semble devoir être avant tout une définition. Telle qu'on la comprend de nos jours, une « vie contemplative » est une vie tellement consacrée à la poursuite de la contemplation divine et aux exercices qui y tendent directement, qu'on en est venu à regarder l'exclusion des œuvres de la vie active et de tout ce qui pouvait être une distraction ou une entrave à ce but suprême, comme une des conditions nécessaires de la vie contemplative. Ainsi les carmélites de Sainte-Térèse, les pauvres clarisses et quelques religieuses bénédictines seraient reconnues comme menant une vie pleinement contemplative, et parmi les hommes, dans l'Église latine, les chartreux, les camaldules et les trappistes. Jugée d'après cette règle, la vie des moines noirs bénédictins, au jour présent et pendant bien des siècles dans le passé, ne peut être appelée contemplative. Et quelle qu'ait pu être la question par rapport au propre monastère de Saint-Benoît, l'histoire de l'Ordre telle qu'elle se manifeste dans les vies des saints bénédictins, — et cela dans les temps les plus anciens, depuis la première génération qui suivit saint Benoît, comme chez les moines et les disciples de saint Grégoire, — montre que la conception moderne de la vie contemplative ne fut pas pratiquement l'idée admise par les moines bénédictins. Or c'est un axiome que l'esprit et les idéals d'un ordre se trouvent le plus sûrement dans les vies et les actions des saints qu'il a produits. De sorte que celui qui considérerait le cours de l'his-

- toire bénédictine, son action dans le monde et les vies des saints de l'ordre avec, dans son esprit, les notions courantes sur la vie contemplative, serait conduit à dire que la vie bénédictine n'est pas une vie contemplative.

Et cependant il existe mie tradition sérieuse et continue qui l'affirme contemplative. Saint Thomas exprime l'opinion du moyen âge quand il dit : « La religion des moines, — c'est-à-dire L-état monastique, — est instituée pour la vie contemplative <sup>1</sup> ; » et saint Thomas, il faut s'en souvenir, avait une connaissance pratique de la vie bénédictine, puisqu'il avait été instruit au Mont-Cassin. La tradition bénédictine spécifiant que la vie des moines était contemplative commence avec saint Grégoire et peut être suivie dans l'enchaînement des écrivains bénédictins les plus marquants au moyen âge et jusqu'à nos jours<sup>2</sup>.

Il y a donc ici une contradiction apparente sur un sujet de première importance, puisqu'il concerne la théorie même de la vie. Ce n'est pas une simple contradiction moderne, résultat d'un abandon récent des idées primitives, mais une contradiction qui se poursuit pendant toute l'histoire bénédictine et demande d'être élucidée d'une manière définitive. On verra que la solution se trouve dans ce fait que le terme « vie contemplative » a changé plus d'une fois de signification dans le cours des temps et qu'il est employé maintenant dans un sens beaucoup plus restreint et plus absolu qu'au moyen âge.

Aux premiers temps du monachisme chrétien, parmi les moines d'Égypte représentés par les différents ermites de Cassien <sup>3</sup>, nous trouvons la conception d'une vie contemplative poussée à son extrême limite. On ne pouvait la vivre dans un cenobium, mais seulement dans un ermitage : « Le cénobite ne peut atteindre à la plénitude de la pureté contemplative » (xix, 9) ; « les transports célestes, » fréquemment expérimentés dans la solitude, et la « sublimité de la contemplation » sont perdus par la rentrée dans le cenobium (5). Tout ce qui éloigne l'ermitage des limites de sa cellule et de son enceinte et l'oblige à sortir pour un travail quelconque, en plein air, « dissipe la concentration de son esprit

<sup>1</sup> « Monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam » (2-2, CLXXXVIII, 2).

Ces mots se trouvent dans une < objection > ; mais dans la réponse ils sont acceptés et l'objection porte sur ce point que tous les ordres religieux ne sont pas monastiques.

<sup>2</sup> J'avais établi un enchaînement (*catena*) de ce genre il y a quelques années; mais malheureusement mes notes ont été perdues. Je me souviens de Rupert de Deutz (7 1135), Trithemius (t 1516), et Louis de Blois (t 1566), parmi ceux que j'avais cités.  
<sup>3</sup> Spécialement *Conj.* xix et xxiv.

et l'acuité de la vision de son but » (xxiv, 3). « Le travail agricole est incompatible avec la vie contemplative, parce que la multitude de pensées engendrées par un tel ouvrage rend insupportables le silence prolongé et la quiétude de la cellule de l'ermite (4) ; et le plaisir trop vif de cultiver un jardin fertile est une distraction trop grande et met l'esprit dans l'impossibilité de faire ses exercices spirituels (12) ; naturellement il était reconnu que la contemplation ne pouvait pas s'exercer continuellement dans la vie présente (xxm, 5). Il est de même évident que les trois grands fondateurs cénobitiques, Pacôme, Basile et Benoît, se sont tous écartés de l'idée d'une vie contemplative de ce genre, — littéralement se détournèrent, puisque tous les trois commencèrent par être ermites, — et tous firent du travail agricole une partie intégrante de la vie monastique instituée par eux. Jugée d'après le type égyptien, la vie des trappistes n'est pas contemplative, pas plus que les autres formes de la vie monastique occidentale, excepté peut-être les camaldules et les chartreux, qui sont à demi ermites. Ceux-ci, toutefois, s'éloignent, sous un autre rapport, de l'idéal égyptien, selon lequel l'ermite doit gagner sa vie par le travail de ses mains dans quelque industrie ou quelque métier exercé dans sa cellule, comme la vannerie, le filage du lin, la copie des manuscrits. On dit que saint Antoine usa de rigueurs quelque peu exagérées envers des ermites qui avaient fait des provisions pour subvenir à leurs besoins, afin de s'adonner complètement à la prière et à la lecture (Cassien, *Conf.* xxiv, 10-12).

L'histoire de la vie de saint Benoît, racontée par saint Grégoire, indique que certaines bonnes œuvres de la vie active trouvèrent place dans son programme. Il évangélisa la contrée, encore païenne dans une large mesure, convertit les habitants d'un hameau voisin et envoya souvent ses moines donner des exhortations spirituelles dans un couvent de religieuses voisin (*Dialogues*, 11, 8, 19). Il s'intéressait aussi aux nécessités temporelles de la population des alentours et en prenait soin pendant les fréquentes famines de ces temps calamiteux (*Dialogues*, 11, 27, 28). Et les jeunes garçons admis dans la communauté, bien qu'ils fussent moines, devaient recevoir une certaine éducation (*ibid.*, 3 ; *Régula, frassim*) L

Il est donc clair que la vie bénédictine, telle qu'elle fut constituée par saint Benoît, n'était pas contemplative selon les idées

<sup>1</sup> Nous avons vu que tout ce côté de la vie monastique a été plus développé encore par saint Basile que par saint Benoît.

égyptiennes. Il faut reconnaître que non seulement le travail agricole, mais le travail intellectuel aussi bien que l'étude de la théologie spéculative, les complications du rite et la pompe des services religieux, s'opposent à une vie contemplative de ce genre. L'esprit oriental, tel qu'il est ordinairement, même de nos jours, qu'il soit bouddhiste, brahmanique ou mahométan, est capable d'une concentration contemplative que l'on rencontre rarement chez les Occidentaux.

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que saint Grégoire formula le premier l'idée bénédictine de la contemplation ; et que, de même, ce fut lui qui en donna la théorie. Il a décrit très complètement et dans bien des passages les deux vies, l'active et la contemplative, les rapports qu'elles ont entre elles et la conciliation de leurs exigences. Son enseignement est presque entièrement basé sur celui de saint Augustin ; mais il a un sens réel et pratique, digne d'un Romain, ce qui lui donne son caractère propre ; aussi saint Thomas prend-il saint Grégoire comme la principale autorité sur ce sujet, ce qu'il fut en effet dans tout le moyen âge. Saint Grégoire donne ce qui, je crois, est la première définition complète ou description des deux vies :

Il y a deux vies dans lesquelles la toute-puissance de Dieu nous instruit par sa sainte parole : la vie active et la vie contemplative.

La vie active consiste : à donner du pain aux affamés, enseigner aux ignorants les paroles de la sagesse, corriger les égarés, ramener dans le sentier de l'humilité notre prochain quand il devient orgueilleux, soigner les malades, distribuer à tous ce dont ils ont besoin et pourvoir à la subsistance de ceux qui dépendent de nous. Mais la vie contemplative, c'est conserver, bien entendu, de toute son âme l'amour de Dieu et du prochain, mais se reposer de l'action extérieure et ne s'attacher qu'au désir du Créateur, afin que l'esprit ne puisse alors se réjouir d'un acte quelconque, mais qu'ayant méprisé tous soucis, il puisse contempler ardemment la face de son Créateur ; de sorte qu'il sache déjà comment porter avec peine le fardeau de cette chair corruptible et chercher de tout son désir à se joindre aux chœurs des anges chantant leurs hymnes, à se mêler aux citoyens du ciel et à se réjouir de leur immortelle incorruptibilité dans la vision de Dieu (Homélie sur Ézéchiël, II, n, 7, 8).

Le sommaire que nous allons donner plus loin de la doctrine de saint Grégoire sur les deux vies provient du groupement de plusieurs passages de ses écrits ; mais on en trouvera toute la substance dans les *Morales* .

1

Voir *Ezech.*, I, HT, 9, 10 ; II, n, 8, 9, 10 ; *Mjr*, vi, 60, 61 ; xxx, 53 ; xxxi, 102.

On mène la vie active par nécessité et la vie contemplative par choix, parce que l'on peut entrer dans le royaume du ciel sans avoir exercé la vie contemplative ; mais personne n'y peut entrer sans avoir accompli les bonnes œuvres de la vie active. La vie active peut s'exercer dans sa plénitude en ce monde et finit avec lui ; mais ce n'est que le commencement de la vie contemplative qui peut être goûté ici-bas, pour arriver à sa perfection dans l'autre monde. La vie active est plus productive que la vie contemplative ; mais cette dernière est d'un plus grand mérite et elle est meilleure. La vie active vient d'abord, et c'est seulement après qu'elle a été pratiquée comme il convient que l'on est à même d'entrer dans la vie contemplative, et de tout temps il est nécessaire de revenir fréquemment de la vie contemplative à la vie active.

Cassien reconnaissait que l'acte de contemplation ne peut être continu dans cette vie ; saint Grégoire va plus loin et soutient qu'une vie contemplative, telle que celle recherchée par les ermites de Cassien, ne peut pas en pratique être continue et que tout ce qui est possible, c'est d'alterner les deux. Il insiste sur cette idée en différents endroits, parmi lesquels nous choisirons la citation suivante :

Nous pouvons rester fixés dans la vie active ; mais dans la vie contemplative nous ne pouvons d'aucune façon maintenir l'effort de notre esprit... Quand nous montons de la vie active à la vie contemplative, l'esprit ne peut se tenir longtemps dans la contemplation ; mais quel que soit ce qu'il contemple de l'éternité, il le saisit dans un miroir et une énigme, et pour ainsi dire furtivement et en passant, et il retombe sur lui-même, effrayé par l'immensité d'une si grande élévation. Et il doit retourner à la vie active et s'exercer pendant longtemps dans la pratique des bonnes œuvres ; de sorte que, lorsque l'esprit n'est pas capable de s'élever à la contemplation des choses célestes, il ne puisse se refuser à faire le bien dont il est capable. Et ainsi il arrive qu'aidé par ses bonnes œuvres, il atteint de nouveau les hauteurs de la contemplation et reçoit la nourriture de l'amour dans le pâturage de la Vérité contemplée. Et comme la faiblesse même de la corruption ne peut se maintenir longtemps dans la contemplation, en revenant aux bonnes œuvres, elle se nourrit du souvenir de la suavité de Dieu et s'alimente extérieurement de bonnes œuvres et intérieurement de saints désirs (Homélie sur Ézéchiel, I, v, 12 ; cf. *Morales*, x, 31, cité ci-dessous).

Quand saint Grégoire est d'humeur à user de l'allégorie, il n'est rien qui ne lui en fournisse le sujet ; les sauterelles, dans Job, xxxix, 20, lui inspirent l'exégèse suivante :

Les hommes saints, quand ils recherchent les choses célestes, comptent en premier lieu sur les bonnes œuvres de la vie active et ensuite s'envolent vers les vérités sublimes sur les ailes de la contemplation. Tant qu'ils demeurent dans cette vie, ils ne peuvent rester longtemps dans la divine contemplation, mais, après les sublinités des contemplations, ils retournent aux actes nécessaires de la vie active ; cependant ils ne sont pas satisfaits d'y demeurer et quand, de nouveau, ils s'élancent ardemment vers la contemplation, ils cherchent, pour ainsi dire, l'air pour voler : ils passent leur vie comme les sauterelles, prenant leur essor et retombant ; pendant qu'ils s'efforcent, d'une manière incessante, de saisir les objets les plus élevés, ils sont rejetés sur eux-mêmes, par le poids de leur nature corruptible (*Morales*, xxxi, 49).

Cette union des deux vies nous est enseignée par l'exemple de Jésus-Christ :

Le Christ nous montre en Lui-même des exemples de ces deux vies : la vie active et la vie contemplative réunies. Car la vie contemplative diffère beaucoup de la vie active. Mais notre Rédempteur, en s'incarnant, nous a donné un modèle des deux vies, les unissant en sa personne ; car lorsqu'il accomplissait des miracles dans les villes. Il continuait aussi de passer la nuit en prière sur la montagne. Il donna ainsi à ses fidèles disciples un exemple de ne pas négliger, pour l'amour de la contemplation, le soin de leur prochain ; de ne pas davantage abandonner l'effort vers la contemplation, en étant engagé d'une manière immodérée dans le soin du prochain ; mais de si bien réunir ces choses, en appliquant leur esprit aux deux vies, que l'amour de leur prochain ne puisse léser l'amour de Dieu ; et que l'amour de Dieu ne soit pas rejeté, car il surpasse l'amour du prochain (*Morales*, xxvm, 33).

Nous en avons dit assez pour montrer que d'après saint Grégoire les deux vies ne sont pas vécues séparément par deux sortes d'hommes. Elles doivent être réunies dans la vie de chacun. La vie active seule ne satisfait pas ceux dont l'entendement est tout spirituel<sup>1</sup> ; la vie contemplative exclusive ne peut être pratiquée par aucun (v. ci-dessus). Le passage suivant donne son idée sur la vie contemplative telle qu'on la peut vivre réellement :

Quand les esprits de ceux qui sont choisis, par la grâce de la vie active qui leur a été octroyée, abandonnent les sentiers de l'erreur, ils ne retournent jamais aux habitudes coupables du monde qu'ils ont délaissé ; mais quand, par le regard attentif de la contemplation,

<sup>1</sup> *Mor.*, vi, 55.

ils sont conduits à se détourner de cette même vie active, ils « vont et reviennent », parce qu'ils ne peuvent jamais se maintenir longtemps dans la contemplation ; de nouveau ils se remettent en action, si bien qu'en s'occupant des choses qui sont immédiatement près d'eux, ils puissent réparer leurs forces et pouvoir par la contemplation planer de nouveau au delà d'eux-mêmes. Mais bien que cette pratique de la contemplation soit, par une méthode appropriée, reprise par intervalles, nous nous confions cependant avec assurance et sans faiblir à toute sa plénitude (*soliditas*) ; car bien que l'esprit, vaincu par le poids de son infirmité, sente sa faiblesse, cependant, étant restauré de nouveau, il se reprend par de continuels efforts. Et on ne peut dire qu'il ait perdu sa permanence dans la contemplation, parce que, bien qu'échouant toujours, il la poursuit toujours, même quand il semble qu'il l'a perdue (*Morales*, x, 31)<sup>1</sup>.

Ce passage est d'un intérêt tout à fait unique. Nous avons ici la définition d'une vie contemplative donnée par celui qui, après saint Benoît, est la figure la plus imposante de l'histoire bénédictine et un des plus grands maîtres de la vie spirituelle que l'Église occidentale ait produits. De plus, il parle ici comme un abbé bénédictin à ses moines dans une conférence intime. Nous avons vu que saint Benoît se détourna du modèle de vie contemplative donné par son maître préféré Cassien ; et ici saint Grégoire formule une théorie de la vie contemplative conforme à celle que réalisa le Patriarche. Pour moi, cette parole semble venir la première en importance après la sainte Règle elle-même, comme l'authentique législation bénédictine primitive sur ce qui est probablement le point le plus vital de la théorie bénédictine ; cependant, je ne sache pas qu'on l'ait mise en valeur pour éclaircir la question : Qu'est-ce que la vie contemplative bénédictine ? Mais elle est d'une importance décisive pour déterminer la pensée de saint Grégoire et, comme telle, digne de notre étude attentive.

Nous avons vu qu'une vie contemplative comprise comme elle le fut par les ermites de Cassien, et dans les temps qui suivirent, — une vie d'où les œuvres de la vie active sont exclues presque totalement, ou réduites à la plus stricte mesure possible, — ne correspondait pas du tout à l'idée de saint Grégoire. Sa

<sup>1</sup> Nous donnons le texte original de la dernière partie : « Sed dum haec eadem contemplatio more debito per temporum intervalla repetitur, indeficienter procul dubio et in eius soliditate persistitur : quia etsi infirmitatis suae pondéré superata mens déficit ; haec tamen iterum continuis conatibus reparata comprehendit. Nec stabilitatem suam in ea perdidisse dicenda est, a qua etsi semper déficit, hanc et cum perdidit semper inquirat. »

seule conception d'une vie contemplative est celle d'une vie où les bonnes œuvres de la vie active tiennent une place considérable et même, au point de vue du temps, une place prédominante ; mais dans laquelle, néanmoins, l'effort pour accomplir aussi les œuvres de la vie contemplative conserve habituellement son activité. C'est en somme une « vie mixte », dans laquelle chacune des deux vies est vécue réellement et complètement, d'accord avec la définition de saint Thomas que nous avons citée tout à l'heure \*. Un moine bénédictin, s'il doit être un contemplatif, d'après l'idée de saint Grégoire, doit par conséquent, tout en accomplissant les œuvres de la vie active qui lui sont assignées, garder très vifs un amour et un désir soutenus de la vie contemplative et de ses œuvres et, à des intervalles qui reviennent régulièrement, faire effort pour se livrer à la contemplation. En agissant ainsi, il a l'assurance de saint Grégoire qu'il continue à pratiquer la vie contemplative dans sa plénitude, sans infidélité ni instabilité. Saint Grégoire ne considérait pas la contemplation comme une chose presque surhumaine, comme une des grâces les plus rares. Au contraire, il croyait qu'elle était à la portée de tous les hommes de bonne volonté qui se consacrent sérieusement à la prière et maintiennent bonne garde sur leurs cœurs : « Il n'est pas vrai que la grâce de la contemplation soit donnée au plus élevé et soit refusée au plus petit ; car souvent le plus élevé, et souvent le plus petit, et très souvent ceux qui se sont retirés du monde (*remoti*), et quelquefois aussi ceux qui sont mariés, la reçoivent. Si, par conséquent, il n'y a aucun état de vie pour les fidèles duquel la grâce de la contemplation soit exclue, quiconque garde son cœur au dedans de lui-même (*cor intus habet*) peut aussi être éclairé par cette lumière de la contemplation » (Homélies sur Ézéchiël, II, v, 19).

Il insiste à plusieurs endroits de la *Régula Pastoralis* pour que tous les pasteurs qui exercent, selon les diverses capacités, le soin des âmes, cultivent la contemplation comme la condition d'un ministère fructueux (11, 5). Et si la contemplation est possible et doit être assez fréquente chez les évêques et les prêtres exerçant les charges pastorales, combien plus est-elle à la portée de moines dont la vie facilite la contemplation, puisqu'ils en ont écarté presque tout ce qui pourrait lui être un obstacle.

<sup>1</sup> Saint Augustin parle de la « vie mixte » en ces termes : « ex utroque genere temperatum vel compositum » (*De CMtate Dei*, XIX, 11, 1 ; XIX, 1). Saint Grégoire, je crois, n'en parle pas ainsi.

Un certain degré de tranquillité est la condition essentielle de la contemplation. Grégoire se plaint, dans un de ses écrits, de ce que les soucis de la papauté sont si absorbants, que, même lorsqu'il s'efforce de se recueillir pour l'oraison, il est incapable d'écarter les pensées tumultueuses qui empêchent sa contemplation (*Ep.* i, 5) ; et le refrain de ses lamentations, si souvent répétées, pour avoir été contraint de sortir de son monastère, est la perte des occasions qui lui étaient fournies si abondamment pour la contemplation dans la vie monastique<sup>1</sup>. Il est clair que l'idée principalement associée dans son esprit avec la vie monastique était l'exercice de la contemplation.

Avant de passer à saint Bernard, nous noterons que le plus ancien commentateur de la Règle, Paul Wamefrid, vers la fin du viii<sup>e</sup> siècle, dans l'Exposition du chapitre XLVIII, applique d'une manière précise à la vie bénédictine l'enseignement de saint Grégoire :

A des moments fixés, les frères seront occupés à un travail manuel et, à d'autres, d'une pieuse lecture. C'est parce que saint Benoît savait que ces deux vies, l'active et la contemplative, sont nécessaires • pour chaque homme parfait, qu'il les a réparties à divers moments. Et il a nommé, à juste titre, en premier lieu, la vie active, et ensuite la vie contemplative ; par l'exercice du travail, il désigna la vie active, et par le loisir de la lecture, la vie contemplative. Les deux femmes de Jacob, Lia et Rachel, désignent ces deux vies : Lia, dont la vue était faible, mais qui était féconde, désigne la vie active ; Rachel, qui était belle et dont la vue était meilleure, mais qui était stérile, désigne la vie contemplative. Dans Jacob, nous avons la figure du bon moine qui doit être uni à ces deux vies. La vie contemplative est la lecture et l'oraison ; la vie active est le travail manuel. Comme Jacob désira d'abord Rachel et ne l'obtint pas, mais reçut Lia, puis ensuite Rachel, de même un homme de bien ne peut pas arriver d'abord à la contemplation, à moins qu'il ne se soit exercé à la vie active ; mais celui qui a vécu d'abord véritablement dans la vie active viendra comme il convient à la contemplation. Et ce moine qui a soigneusement accompli son travail manuel recevra, quand il fera sa lecture, soit la contemplation, soit le don des larmes ; mais il ne sera aucunement capable de s'adonner attentivement à la lecture, à moins qu'il n'ait accompli convenablement son travail manuel.

L'allégorie de Lia et de Rachel, figures des deux vies, est prise dans saint Grégoire \*, qui l'avait empruntée à saint

<sup>1</sup> *Dial.*, Préf.

\* *Ham. in Ezech.*, II, 11, 10; *Mor.*, vi, 51.

Augustin<sup>1</sup>; elle devint un lieu commun à l'époque médiévale\*.

Nous pourrions nous attendre à ce que saint Bernard, parlant aux cisterciens primitifs, leur présentât un exposé rigoureux de la vie contemplative en rapport avec l'idée des moines égyptiens dans Cassien ; mais nous trouvons qu'il suit de près et point par point la doctrine de saint Grégoire sur les relations entre les deux vies, telle qu'elle est exposée ci-dessus. Nous donnerons seulement trois ou quatre extraits de ses Sermons sur le Cantique des Cantiques. On y verra clairement son accord avec saint Grégoire au sujet de l'aspect pratique de la vie bénédictine où se concilient la contemplation et les bonnes œuvres :

Une âme habituée au calme trouve de la consolation dans les bonnes œuvres, quand la lumière de la sainte contemplation lui est retirée, comme il arrive souvent. Quel est celui qui peut en effet jouir de la lumière de la sainte contemplation, je ne dis pas continuellement, mais même pour un temps considérable, pendant qu'il habite ce corps mortel? Mais aussi souvent qu'il tombe de l'état de contemplation, il recourt à celui de l'action, comme à un refuge convenable d'où il peut être à même plus facilement de retourner dans son état précédent (Sermons sur le Cantique des Cantiques, LI, 2).

Sur la contemplation : Cette communion est suave ; mais combien rarement elle se présente et comme elle dure peu de temps (LXXXV, 13).

Reconnaissez ce que je vous ai dit plus d'une fois (il parle aux cisterciens de Clairvaux) au sujet des deux alternatives du saint repos et de l'action nécessaire et qu'il n'y a pas en cette vie assez de place pour une contemplation ou un repos prolongé, parce que les devoirs d'état et l'utilité du travail nous pressent d'une façon urgente et sont plus immédiatement nécessaires (LVIII, 1).

On nous a enseigné qu'il est souvent nécessaire de quitter la contemplation spirituelle, malgré sa douceur, pour se livrer aux travaux pratiques qui donnent la nourriture, et aussi que personne ne doit vivre pour lui seul, mais pour le bien de tous (XLI, 6).

C'est une qualité de la vraie et pure contemplation de remplir parfois l'esprit d'un zèle fervent et d'un désir de gagner à Dieu les âmes des autres et, pour cette fin, de mettre volontiers de côté le calme et le repos de la méditation pour le travail de la prédication ; et de nouveau, quand l'esprit a atteint l'objet désiré, il retourne avec une ardeur plus vive à la contemplation, qu'il se souvient d'avoir mise de côté dans le dessein d'acquérir plus de fruit. Alors, quand il a goûté de nouveau les délices de la contemplation, il revient avec un pouvoir accru et avec son empressement habituel à ses travaux pour le bien des âmes (LVII, 9).

<sup>1</sup> *Contra Faustum*, xxn, 54, 55.

<sup>2</sup> Bède, Bernard, etc.

Il est donc formellement reconnu que les œuvres de la vie active occuperont la plus grande partie du temps :

Il n'y a aucun doute que dans une âme au jugement droit l'amour de Dieu est préféré à l'amour de l'homme, le ciel est préféré à la terre, l'éternité au temps, l'âme au corps. Et cependant, dans une action bien réglée, l'ordre opposé se trouve fréquemment et presque toujours prévaut. Car nous sommes à la fois plus fréquemment occupés et plus actifs quand il s'agit du bien temporel de notre prochain ; nous nous appliquons davantage, par intérêt pour l'humanité et par la nécessité des choses, à promouvoir la paix de la terre que la gloire du ciel ; dans notre anxiété pour les intérêts temporels, nous nous permettons à peine de penser si peu que ce soit à ceux qui sont éternels (L, 5).

Ces citations suffisent à montrer que l'enseignement de saint Bernard à ses moines cisterciens, au milieu du *xn*<sup>e</sup> siècle, sur la nature de la vie contemplative telle qu'on la comprenait alors, était identique à l'enseignement de saint Grégoire à ses moines bénédictins à la fin du *vi*<sup>e</sup>. Ici encore l'enseignement de saint Grégoire, l'ami des disciples personnels de saint Benoît, et tel qu'il est confirmé par saint Bernard à l'autre limite des siècles bénédictins, doit être tenu pour représenter la tradition authentique quant au caractère de la vie bénédictine. Il sera intéressant toutefois de le confirmer encore par une comparaison avec les temps postérieurs ; et d'autant plus que par là même nous fournissons une théorie qui concourt à démontrer comment les bénédictins peuvent concilier ces deux aspects de leur vie.

Cinq siècles séparent saint Bernard de saint Grégoire et cinq autres siècles nous amènent aux temps modernes, au commencement du *xvn*<sup>e</sup> siècle, quand quelques moines anglais s'efforçaient de ressusciter les vestiges presque abolis de l'ancienne vie bénédictine en Angleterre et de reconstituer une congrégation anglaise. Les chefs du mouvement formaient un groupe d'hommes distingués, savants et dévoués, inquiets des périls que courait la Mission anglaise, de bons moines, élevés dans les traditions et l'observance réformée des monastères bénédictins d'Italie et d'Espagne. Ils venaient de faire trois ou quatre fondations dans les Flandres et en France, et le genre de vie qu'ils établissaient dans ces maisons ne comportait pas seulement la stricte observance, mais encore la mise en œuvre d'activités multiples. Ainsi à Saint-Grégoire de Douai, d'après les conditions de la fondation, les moines étaient tenus de poursuivre sérieusement les études

sacrées, et de préparer des professeurs de théologie, de philosophie et d'humanité pour le collège Saint-Waast, établi à l'Université de Douai par leur fondateur, Philippe Caverel, abbé de Saint-Waast à Arras. Us occupaient en effet plusieurs chaires dans les collèges de l'Université et dans l'Université même. Us avaient en outre un pensionnat pour les jeunes garçons séculiers, une des principales écoles d'outre-mer fréquentées par les catholiques anglais. Et il en était ainsi dans les autres maisons des moines anglais : à celle de Saint-Malo, par exemple, où, pour employer la phrase de Weldon, ils « s'exténuaient dans les confessionnaux et les chaires de la ville<sup>1</sup> ». Mais tandis que toute cette activité se déployait dans les monastères, la destinée finale était suspendue au-dessus de chacun d'eux d'avoir à faire face aux travaux, aux anxiétés, aux alarmes, aux évasions, aux poursuites, peut-être à la captivité, toutes ces alternatives inhérentes à la Mission anglaise en ce temps de persécution. Nous insistons sur ces éléments, afin qu'il n'y ait aucune erreur sur le côté actif de la vie de la congrégation. Et cependant nous trouvons que ces moines, les fondateurs de la congrégation anglaise restaurée, affirmèrent sans équivoque, dans l'ensemble des Constitutions qu'ils établirent (1621), le grand principe traditionnel que les moines de la congrégation sont appelés à être individuellement de « vrais contemplatifs » ; car ils déclarèrent que le but de la retraite annuelle est « de leur apprendre à être eux-mêmes des hommes vraiment spirituels et contemplatifs, et de les rendre aptes à instruire et guider les autres dans les mêmes exercices ». Cette phrase fut omise dans les révisions postérieures des Constitutions, mais fut rétablie dans celle de 1900 (Décl. 19) et reçut l'approbation du Saint-Siège ; si bien qu'elle rappelle avec autorité aux moines de la congrégation anglaise, et indirectement à tous les bénédictins, que, quelles que soient leurs œuvres actives, ils doivent faire en sorte que leur vie personnelle soit contemplative.

Il y a plus : dans ce groupe de moines anglais se trouvait un contemplatif au sens le plus complet et le plus élevé de ce mot, un mystique rare : Dom Augustin Baker. Ce fut un écrivain fécond dans tous les sujets que comporte la théologie mystique. Plus de quarante de ses traités manuscrits ont été « mis en ordre méthodique » par Dom Serenus Cressy, dans l'ouvrage *Sancta So-*

<sup>1</sup> *Chronological Noies*, 81.

*phia* <sup>1</sup>. Il faut comprendre que *Sancta Sophia* ne fut pas une entreprise personnelle. Cet ouvrage fut composé et mis au jour par les soins de la plus haute autorité de la congrégation, sa publication ayant été ordonnée, après un examen très sévère, à la suite d'un vote unanime des deux chapitres généraux de 1653 et 1657. Dom B. Weld Blundell a recueilli les faits dans la préface de son abrégé modernisé et ils justifient sa conclusion : « *Sancta Sophia* paraît avoir été publié par ceux qui rétablirent la congrégation comme l'expression exacte, permanente et officielle de l'esprit de la congrégation qu'ils dirigeaient \*. » Il est vrai que les traités de Dom Baker furent composés primitivement pour les Dames anglaises bénédictines de Cambrai. Mais le fait que *Sancta Sophia* contient un chapitre sur « la Mission apostolique en Angleterre » montre que ce livre était destiné par le chapitre général aux moines aussi bien qu'aux religieuses. Il possède donc une autorité plus haute que celle de Dom Baker ou de Dom Cressy, et la théorie qu'il propose sur la nature de la vocation et de la vie bénédictines peut d'après la sanction des supérieurs de la Congrégation être tenue pour la théorie s'appliquant véritablement aux moines, quelles qu'aient pu être ou puissent être leurs occupations et leurs activités. L'enseignement solide et sans équivoque de Dom Baker, le même dans les traités et dans *Sancta Sophia*, est que la vocation bénédictine est une vocation contemplative. Il dit, par exemple : « Une profession religieuse, selon la Règle de Saint-Benoît ou de Saint-Bruno, est la meilleure école de la contemplation <sup>3</sup>. » Mais quand il en arrive aux définitions, il revient à l'enseignement plus ancien de saint Grégoire, ne reconnaissant que les vies active et contemplative et ignorant la vie mixte comme un troisième mode formel de vie, mais faisant ressortir le fait qu'en pratique presque toutes les âmes sont « mixtes ». Après avoir exposé que tous les tempéraments peuvent se ramener à deux types essentiels : les actifs et les contemplatifs, il explique : « Quoique tous les tempéraments intérieurs des âmes puissent être assez commodément rangés sous ces deux états, cependant nous n'avons pas à penser que chaque âme soit, par son caractère, entièrement et abso-

<sup>1</sup> Imprimé à Douai en 1657; publié de nouveau à Londres en 1876, et depuis, (e titre étant changé en celui de *Holy Wisdom*. Une traduction française de ce livre précieux doit paraître prochainement dans la Collection *Pcx* (Abbaye de Maredsous).

: *Contemplative Prayer*, 1907, p. v-ix.

• *Sancta Sophia*, p. 145 ; voir aussi p, 154-60.

lument, ou contemplative, ou active; car, au contraire, la plupart sont d'un tempérament mixte, et participant plus ou moins de chacun de ces états. Mais elles reçoivent la dénomination selon l'état vers lequel la tendance est plus forte... Or c'est dans leur oraison que cette diversité de tempéraments se discerne principalement<sup>1</sup>. » Et il continue en décrivant l'oraison de la vie contemplative comme une « oraison calme et affective du cœur seul, » et celle de la vie active comme les « méthodes laborieuses de la méditation discursive ». Dans l'un de ses traités manuscrits, intitulé « Variétés d'esprits dans la religion <sup>8</sup> », Dom Baker distingue les contemplatifs en deux catégories, les « contemplatifs purs » et les « contemplatifs imparfaits », ces derniers étant tels qu'ils remplissent leurs devoirs ordinaires et passent la plus grande partie de leur temps dans un état de distraction, mais cependant, quand ils s'appliquent à l'oraison, peuvent arriver à se recueillir et exercent l'oraison contemplative de la volonté. Il les caractérise ainsi plus complètement : « L'esprit contemplatif imparfait est celui qui d'ordinaire dans ses occupations est livré tout entier à la multiplicité. Cependant, quand les occupations sont mises de côté et qu'il se livre à la recollection au moment propice, comme il a une tendance naturelle et habituelle vers Dieu et sa présence immédiate, pris de dégoût, ou tout au moins d'indifférence ou de mépris pour toutes les créatures, il surmonte facilement toute la multiplicité des images qui lui viennent de ses occupations précédentes et sur lesquelles l'âme n'a jamais fixé son amour ; car elle ne pouvait y trouver ni satisfaction ni grand charme ; et, par conséquent, il obtient facilement une unité et une simplicité d'âme, et, maîtrisant la multiplicité, qui est la distraction, il trouve facilement l'unité et la simplicité de Dieu qui apparaissent immédiatement en lui et se livre à elles. » Ce qui est commun aux contemplatifs, aux parfaits comme aux imparfaits, c'est « qu'ils s'appliquent immédiatement à Dieu, sans le moyen des images ou des créatures, ou qu'ils cherchent l'union avec Lui par les facultés de leur âme, spécialement par la plus noble, appelée la volonté. » Il classe ensemble les contemplatifs des deux degrés, parfaits et imparfaits, comme « des âmes de premier ordre », et il déclare que les contemplatifs imparfaits peuvent très bien s'adapter à l'état monastique ; bien plus, il n'excluerait même pas « les bons esprits actifs », n'ayant

<sup>1</sup> *Sancta Sophia*, p. 37.

<sup>8</sup> Dans un volume de *Reliquiae* rassemblés par Dom Baker lui-même.

aucune aptitude pour l'oraison contemplative : ceux qui sont ainsi « peuvent très bien être acceptés de grand cœur, en considérant qu'ils seront utiles et non à charge, mais qu'ils seront heureux de se livrer aux travaux et aux soins extérieurs ». Cependant, dans *Sancta Sophia*, il conseille de n'en pas trop recevoir (p. 180). La vocation des « purs contemplatifs » étant donc la plus rare de toutes, et ne se rencontrant que rarement dans les différents ordres, — sainte Tère se dit plus d'une fois que ses religieuses ne jouissaient pas toutes de la contemplation<sup>1</sup>, — il s'ensuit que si la généralité des bénédictins doit comporter des contemplatifs, ils doivent l'être nécessairement de la manière « imparfaite » décrite par Dom Baker.

Et ainsi cet enseignement très sain de Dom Baker nous permet de proposer cette définition pratique d'une vie contemplative qui semble renfermer tous les aspects de la question. On peut dire qu'une vie contemplative, au sens traditionnel bénédictin, est une vie où l'oraison contemplative est pratiquée dans une juste mesure. Ici se posent deux questions :

i° Qu'est-ce que l'oraison contemplative?

2° Dans quelle mesure doit-elle exister pour rendre une vie contemplative?

Dom Baker nous donne une réponse parfaitement claire :

i° « Une âme qui, à la suite d'un appel divin, alors qu'elle est dans un état de maturité pour le recevoir, abandonne la méditation dans le but de se livrer à un exercice plus sublime, qui est celui des actes immédiats ou affections de la volonté, commence seulement alors à entrer dans les voies de la contemplation ; car les exercices de la volonté sont les plus sublimes qu'une âme puisse pratiquer, et toute la différence qui suit désormais se trouve seulement dans la facilité plus ou moins grande ou dans le degré de pureté avec lesquels une âme produit de tels actes. Toute l'étendue de l'oraison intérieure de la volonté, — QUI EST L'ORAISON CONTEMPLATIVE, — peut être renfermée dans ces deux exercices distincts : i° actes auxquels on s'oblige ou affections de la volonté ; 2° aspirations \*. » Donc quand une âme quitte la méditation discursive et met fin aux opérations de l'imagination et du raisonnement dans son oraison, de sorte que celle-ci devient entièrement l'œuvre des affections et des actes de la volonté, —

\* *Chemin de la Perfection*, ch. xvii, xviii.

<sup>1</sup> *Sancta Sophia*, p. 431.

ce qui peut arriver et arrive très fréquemment peu de temps après le début dans la vie spirituelle, — elle est alors entrée dans la voie de la contemplation et exerce l'oraison contemplative dans ses éléments seulement ; bien que ce soit réellement et véritablement cette oraison elle-même. Que ceci soit l'oraison contemplative n'est pas une idée particulière à Dom Baker ; il a derrière lui un groupe important de l'ancienne tradition catholique. Cette doctrine est enseignée par sainte Térèse, et très explicitement par saint Jean de la Croix, qui dit que lorsque la méditation cesse, la contemplation commence, et la décrit ainsi : « D'être purement, simplement, amoureux absorbé en Dieu<sup>1</sup>. » Cette « oraison de simple regard », ou « oraison de simplicité », a été traitée récemment avec compétence par le Père Poulain, S. J., dans le second chapitre de son livre sur *les Grâces d'Oraison*. Ce chapitre a été imprimé par mes soins d'après la traduction anglaise, comme tract de la *Catholic Truth Society*, et on peut s'y référer comme exposant d'une manière remarquable la plus ancienne doctrine traditionnelle. Cette « oraison de simplicité », comme il la nomme, s'appelle ordinairement « contemplation ordinaire ou acquise », pour la distinguer des sortes d'oraison plus élevées et plus réellement mystiques. Une oraison de cette sorte est une chose très simple et très naturelle ; elle se produit facilement chez de nombreuses âmes qui ne savent rien des divisions et des noms de la prière intérieure. Des instants ou de brèves périodes d'une telle oraison sont expérimentés par la plupart des âmes pénétrées des choses religieuses ; mais, à moins qu'elle ne se soutienne pendant un temps assez notable, elle pourrait à peine être appelée « oraison contemplative ». A force de pratique, cependant, et de discipline intérieure dans la prière, elle sera de plus en plus facilement soutenue et deviendra de plus en plus profonde et pure. C'est précisément la sorte d'oraison recommandée par saint Benoît (v. ch. VI) ; de sorte que l'oraison selon la Règle est l'oraison contemplative : « contemplative et aspirative, » ainsi que la caractérise M<sup>gr</sup> Ullathorne<sup>s</sup>.

2° La réponse de Dom Baker à la seconde question : De quelle durée devra être l'oraison contemplative indispensable pour rendre la vie d'un moine contemplative? est tout aussi explicite. Nous la trouvons dans un autre de ses traités manuscrits, *The Alphabet* : « Quant aux prières vocales, il suffira à l'âme d'accom-

<sup>1</sup> Voir l'Appendice qui suit ce chapitre.

\* *Ecclesiastical Discourse*, p. 365.

plir celles qui doivent être dites selon la règle de la maison, comme l'office du bréviaire. » Pour l'oraison mentale, il dit : « Nous devons accorder à nos âmes deux repas spirituels par jour, si cela nous est possible, ou à tout le moins un assez important. » — « Pour vous expliquer combien de temps vous passerez à votre oraison mentale, je dirai une demi-heure au moins, et cela peut suffire ; mais si vous voyez que vous pouvez utilement et avec profit la continuer encore quelque temps de plus, je vous souhaite de le faire. » — « L'âme ayant accompli ces deux oraisons mentales quotidiennes, je ne l'oblige à aucune autre dévotion, mentale ou vocale<sup>1</sup>. » Il considère donc l'office et une heure d'oraison mentale comme suffisants et autant qu'on puisse souhaiter dans la plupart des cas.

Si l'on demande : Pourquoi deux demi-heures fixées? la réponse complète fait partie du problème général qui sera traité dans le chapitre XVIII ; il suffira pour le moment de dire que c'est à cause des changements graduels dans les conditions de la vie bénédictine et de sa plus grande complexité dans les temps modernes comparés avec les temps primitifs.

En résumé : l'enseignement de Dom Baker est que les bénédictins sont obligés par leur vocation de tendre à la contemplation, par l'exercice régulier et assidu de l'oraison intérieure contemplative, chaque jour pendant au moins une demi-heure, et deux si c'est possible. Ceci ajouté à l'office est suffisant ; et le reste de la journée se passera en travaux intellectuels ou administratifs d'après les aptitudes ; ou en bonnes œuvres actives, de quelque espèce que ce soit, selon l'obéissance, sans que cela atteigne le caractère contemplatif essentiel de la vie, car il est à supposer qu'il existe des proportions raisonnables de silence et de solitude, de distraction et de loisir, telles qu'on les trouve dans une maison religieuse bien réglée.

Une vie contemplative de ce genre n'est pas hors de portée. Elle n'implique pas que la plus grande partie de la journée doit se passer en oraison, pas plus qu'elle ne favorise une idée négative de la vie contemplative qui se rencontre fréquemment, à savoir que le critérium d'une vie contemplative est l'abstention des travaux de la vie active \*. D'autre part, l'élément con-

<sup>1</sup> *The Alphabet*, §§ 5, 6, 13.

<sup>1</sup> Nous voyons un exemple concret de la combinaison des deux vies dans dame Gertrude More, la fille spirituelle la plus remarquable de Dom Baker. C'était certainement une de ces âmes qu'il nomme de « purs contemplatifs » ; et cependant elle mena jusqu'à la

templatif doit s'y trouver réellement. L'oraison obligatoire dans la vie d'un prêtre, la messe et l'office de chaque jour, ne seront pas suffisants, tout au moins ordinairement, pour qu'une vie passée dans les devoirs du ministère pastoral, dans ceux de l'éducation ou dans les travaux intellectuels, soit une vie contemplative telle que Dom Baker ou saint Grégoire la comprenaient<sup>1</sup>. Ils exigent que les deux vies, l'active et la contemplative, existent réellement toutes les deux et que la vie soit faite en réalité de l'une et de l'autre alternées. C'est une « vie mixte », selon la définition de saint Thomas, qui la donne comme étant celle où « le travail de la vie active émane de la plénitude de la contemplation » (2-2, CLXXXVIII, 6) ; il précise encore sa pensée quand il dit que lorsque quelqu'un passe de la vie contemplative à la vie mixte, ce doit être « au moyen d'une addition et non d'une soustraction » (2-2, CLXXXII, 1, *ad.* 3). C'est pourquoi, dans la vie mixte, l'élément contemplatif doit être l'élément prédominant, et l'élément actif doit s'y greffer, mais non le supplanter.

Si la réponse donnée ici est une réponse exacte à la question : Dans quel sens la vie bénédictine est-elle une vie contemplative ? et si cette vie est praticable pour les moines bénédictins de nos jours, je considérerai ce chapitre comme la contribution la plus précieuse de ce livre à la théorie de la vie bénédictine.

Il sera utile, par conséquent, de comparer ses conclusions avec celles de certaines autorités reconnues sur ce sujet de la vie et de l'histoire bénédictines.

Dans son grand ouvrage, *Disquisitiones Monasticae*, dont nous parlerons au chapitre XI, Benedict Haeften examine cette question avec cette précision et cette solidité de jugement qui lui sont habituels. Il conclut : « Le principal but de notre Règle est

fin une vie occupée, pleine d'activité. Il écrit : « Qui aurait supposé, d'après le maintien de dame Gertrude, qu'elle suivait une direction spirituelle ou qu'elle était de quelque manière apte à la vie intérieure ? » — « Même après qu'elle fut entrée dans la vie spirituelle, en dehors des moments de recollection, elle était à peine moins active qu'auparavant. Toutes les occupations qu'une maison pouvait fournir à tous ses membres étaient à peine suffisantes pour satisfaire l'activité de son esprit. Il n'y avait rien de petit ou de grand concernant la maison, qu'elle n'y eût la tête ou la main ou même les deux. Personne ne parlait davantage au pa lo i , personne n'écrivait plus de lettres et avec une plus grande facilité. Elle p enait volontiers sur elle les devoirs de la cellérierie et la charge des sœurs converses ; et elle assistait l'abbesse chaque jour et presque à chaque heure, selon que les occasions se présentaient. Cependant à ses recollections elle était à même d'exercer l'oraison contemplative et fréquemment dans ses degrés élevés (*Inner Life and Writings of D. G. M., 1910*; et ce que j'ai écrit à ce sujet dans *Downside Review*, 1911).

<sup>1</sup> Voir la *Retreat for Priests*, ouvrage posthume de M<sup>re</sup> Hedey.

l'accomplissement des œuvres de la vie contemplative ; à celles-ci sont jointes, d'une manière secondaire, les œuvres de la vie active ou de la vie mixte, selon ce que les besoins de l'Église, les occasions offertes par le milieu ou la nature de l'individu le demandent<sup>1</sup>. »

Selon Mabillon, « le but de l'état monastique fut toujours considéré comme devant être en abrégé la sanctification personnelle de l'individu, la prière d'intercession pour les besoins des autres et, quand la charité ou quelque nécessité spéciale le demande, les œuvres entreprises pour le bien de la société chrétienne<sup>2</sup>. » Enfin, le cardinal Gasquet dit de saint Augustin et de ses compagnons, en parlant de leur vie à Cantorbéry, telle qu'elle est dépeinte par le vénérable Bède : « Ils prient, ils vivent la vie de l'Église dans la contemplation et le travail<sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> Lib. II, tract, vn, disq. 5.

<sup>2</sup> Je dois ce précieux témoignage de Mabillon à *V Introduction Sketch* du cardinal Gasquet, p. xix ; mais l'auteur ne donne aucune référence permettant de retrouver le texte original.

• *Ibid.*, p. ix.

## APPENDICE AUX CHAPITRES IV à VIII

### LISTE D'ÉCRIVAINS SPIRITUELS

Nous nous sommes efforcé dans ces cinq chapitres, iv à vm, d'exposer, telles qu'on les trouve dans la Règle et la tradition bénédictines, les grandes lignes de la religion personnelle pour les moines et les moniales de l'Ordre bénédictin, les relations intimes de l'âme avec Dieu, dans la discipline intérieure, l'entraînement à la vertu et la communion avec Dieu dans l'oraison. Tout ceci est la « vie spirituelle » ou la vie intérieure » dans son intégrité, d'accord avec les idées bénédictines. Il peut être utile de fournir une liste des auteurs et des livres qui paraissent être propres au plus haut degré à la formation et au développement de cette spiritualité bénédictine. Notre but n'est pas de donner une liste de livres qui pourraient être lus avec profit par les bénédictins, mais d'offrir un choix de ceux qui semblent spécialement faits pour alimenter une vie spirituelle conforme aux principes et aux idées indiqués ici comme particulièrement bénédictins. La sainte Écriture n'y est pas comprise, bien qu'elle fût le principal livre spirituel de saint Benoît, comme elle doit l'être de tous ses enfants ; n'y sont pas compris non plus des ouvrages d'un usage universel comme les *Confessions* de saint Augustin ou *l'Imitation de Jésus-Christ*, ni encore les ouvrages classiques des grands mystiques. Et sans doute beaucoup de livres sont omis qui pourraient fort bien réclamer une place dans cette liste. Après tout, elle peut bien n'être qu'une sélection personnelle, l'indication des livres que j'ai reconnus les plus utiles à seconder l'effort fait pour établir dans mon âme le genre de vie spirituelle qui me semble être la véritable vie bénédictine.

La première place doit appartenir aux écrits nommés par saint

Benoît lui-même et recommandés par lui à ses enfants : *Cassien*, *les Vies des Pères égyptiens* et *Saint Basile* (Règle, XLII, LXXIII).

CASSIEN (435). — Ainsi que nous l'avons vu, *Cassien* était, après la sainte Écriture, le livre de prédilection de saint Benoît. Nous pouvons nous rendre compte, d'après *Index Scriptorum* de mon édition de la Règle, combien il en avait une connaissance minutieuse et exacte et combien il lui fut redevable en écrivant sa Règle. L'oeuvre de Cassien fut, je le crois, le premier traité, comme date et comme importance, qui ait exposé avec science une théorie de la vie spirituelle, et cette oeuvre reste, même de nos jours, à bien des égards, la plus belle et la meilleure et celle qui scrute le plus profondément le cœur humain ou, dans tous les cas, le cœur d'un moine. Ce qu'elle a de plus étonnant est son actualité et la possibilité qu'elle a d'être encore mise en pratique dans notre xx<sup>e</sup> siècle. La meilleure édition est celle de Petschenig dans le *Corpus* de Vienne (2 vol., 1886-8) ; mais la vieille édition du bénédictin Alard Gazet est encore de grande valeur à cause de ses abondantes et excellentes notes (1616 ; réimprimé dans Migne, P. L. XLIX). Une traduction anglaise des Conférences seulement, assez médiocre, qui fut faite il y a plus d'un demi-siècle, a été supplantée par une excellente traduction de l'ouvrage entier, faite par l'évêque Gibson, dans la Bibliothèque des écrivains postérieurs au concile de Nicée

VIES ET SENTENCES DES PÈRES DES DÉSERTS ÉGYPTIENS. — Saint Benoît recommande deux fois les *Vitae Patrum*. La masse énorme de matériaux qui porte ce titre a été rassemblée, en latin, dans le volume in-folio de Rosweyd (1615 ; Migne, P.L. LXXIII) en dix livres, et mon *Index Scriptorum* montre que saint Benoît connaissait plusieurs de ces traités. M<sup>gr</sup> Ullathorne dit de cette littérature : « Les maximes profondes de sagesse et d'expérience recueillies des lèvres des moines égyptiens par des plumes respectueuses éclairent les âmes pieuses de l'Église jusqu'à nos jours. Us ont exercé dans leurs solitudes une grande mission à travers le monde, non seulement en priant pour les besoins du monde, mais par un vaste apostolat d'édification et d'instruction pour les siècles à venir. Les livres de direction de tous les ordres religieux brillent de la lumière de leur sagesse ; et les manuels de piété qui, jusqu'à ce jour, guident les personnes pieuses vivant dans le monde sont parsemés de leurs saintes maximes. Les milliers et les milliers de femmes pieuses qui, de nos jours, dans les communautés actives, se livrent à de rudes travaux pour Dieu et pour les pauvres, reçoivent une grande part de leur sagesse religieuse des Pères contemplatifs des Déserts orien-

<sup>1</sup> Une traduction française des *Conférences*, oeuvre de Dom E. Pichery, a pari récemment. Librairie Saint-Thomas d'Aquin, Saint-Maximin (Var), 3 vol. in-16.

taux » (*Ecclesiastical Discourses*, p. 298). La plus grande partie de ces matériaux existe en anglais, traduits du syriaque, dans le *Paradise of the Fathers* du D<sup>r</sup> Budge (2 vol., 1907), et une sélection des Apophtegmes, ou Sentences, est dans *Wisdom of the Desert* de Hannay (1904). Saint Benoît ne donne aucune indication qu'il ait eu connaissance de l'*Histoire Lausiaque* de Palladius (liv. VIII dans Rosweyd) ; mais cela est d'une importance et d'un intérêt secondaires ; une traduction anglaise par M. Lowther Clarke a paru dans la série S. P. C. K. « Traductions de Documents anciens »

SAINTE BASILE (379). — Saint Benoît connaissait les Règles de Saint-Basile d'après la rédaction latine de Rufin, et il les cite à quelques endroits d'une manière précise. En effet, sa conception d'ensemble de la vie monastique doit plus à saint Basile qu'à Cassien, qui ne se débarrassa jamais de l'idée érémitique. Pour cette raison, bien que saint Benoît parle seulement de la Règle, tous les ouvrages monastiques et ascétiques de saint Basile sont dignes d'une étude spéciale de la part des bénédictins. *E' Ascetica* de saint Basile forme une section du volume II de l'édition bénédictine; Lowther Clarke en critique différentes parties, dont quelques-unes sont généralement tenues pour apocryphes <sup>2</sup>. Nous ajouterons à l'authentique *Ascetica* les deux collections de Règles et les Morales, quelques sermons et un nombre considérable d'Épîtres, spécialement la première correspondance avec Grégoire de Nazianze <sup>1</sup>.

SAINTE GRÉGOIRE LE GRAND (604). — Ce serait une erreur complète de prendre les Morales pour un commentaire sur Job ou les Homélie pour un traité sur Ézéchiél. Nous avons donné dans les chapitres précédents suffisamment d'exemples de ce que l'on trouve dans ces ouvrages pour montrer qu'ils sont, ainsi que le dit Dudden, « un véritable trésor de la théologie et de la morale au vi<sup>e</sup> siècle » (1,194). Il faut les lire sans arrêter sa pensée sur Job ou Ézéchiél et sans prêter attention à l'allégorie continue, mais pour y trouver un enseignement positif sur toute l'étendue des devoirs de la vie religieuse. Leur valeur religieuse et leur beauté seront appréciées si on les lit comme la traduction des pensées les plus intimes d'un homme d'une sainteté éminente et de l'esprit le plus élevé. Il m'a semblé qu'une exposition coordonnée du côté ascétique des Morales, — celui qui concerne la vie chrétienne et l'effort religieux, — apporterait une contribution lumineuse, attrayante et tout à fait pratique à la littérature chrétienne, ascétique et spirituelle, et serait d'une valeur tout à fait extraordinaire. Et certainement on peut à peine exagérer la valeur

<sup>1</sup> V. traduction française par A. Lucot, Paris, Alph. Picard, un vol. in-16

<sup>2</sup> Tels sont les « Constitutions » et les « Châtiments ».

\* Les principales Épîtres monastiques sont les suivantes : 2, 14, 22, 42, 94, 188, 199, 207, 217, 223, et les six premières Épîtres de saint Grégoire de Nazianze; voir aussi l'*Oratio* 43 de ce dernier, qui est l'oraison funèbre de Basile.

'elles  
ères,  
roi.),

niers  
mtre  
dont  
leur  
s les  
Mais

saint  
Can-  
plus  
r les  
par  
glais  
ndre  
nion  
tifie,  
enté  
sne  
très.

Peu de temps après saint Bernard vécurent quatre religieuses bénédictines remarquables, toutes des mystiques, qui ont laissé des écrits importants : Hildegarde, qui mourut en 1179 ; et, un siècle plus tard, les deux Mechtilde et Gertrude. Nous nous trouvons ici dans une atmosphère complètement différente, dans un autre domaine : car ces moniales favorisées furent des prophétesses, favorisées de visions d'une vaste envergure. Elles ont reçu des révélations, des communications mystérieuses. Si j'ai eu raison de regarder l'absence de tels faits chez Cassien, saint Grégoire et saint Bernard, comme un trait

<sup>1</sup> V. *Traité de l'Amour de Dieu*, par saint Bernard. Traduction nouvelle par H.-M. Delsart (Collection PAX). Abbaye de Maredsous, 1921.

caractéristique de leur spiritualité et de la plus pure tradition de la spiritualité bénédictine représentée par eux, je serai en droit de ne pas m'arrêter plus longtemps devant ces quatre saintes qui tiennent une si large place dans les livres postérieurs sur le mysticisme.

Je m'abstiens aussi de mentionner les ouvrages bien connus des mystiques classiques anglais et allemands des xiv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> siècles, notant seulement comme un exemple, à cause de son mode de présentation, plus compréhensif et plus méthodique, le livre anglais de Hylton, *Ladder of Perfection* (vers 1400), au sujet duquel M<sup>o</sup><sup>1</sup> Ullathorne écrivait : « C'est peut-être le livre le plus clair, le mieux équilibré et le mieux adapté de tous à la généralité des lecteurs » (Lettre à D. Guy, dans l'édition de 1869). C'est aussi un des livres les plus hautement recommandés par Dom Baker.

Jusqu'à cette époque et ensuite pendant un siècle et plus, aucune rupture n'existe dans la continuité de la tradition chrétienne au sujet de la contemplation et du mysticisme. Il convient de nous référer ici à l'article de Dom John Chapman, « Mysticisme » (chrétien, catholique romain) dans le *Dictionary of Religion and Ethics* de Hastings. Il définit la théologie mystique selon les idées anciennes, comme étant la « connaissance de Dieu directe, secrète, incommunicable, reçue dans la contemplation, et comme opposée à la théologie naturelle, qui est la connaissance de Dieu obtenue à travers les créatures, et à la théologie dogmatique, qui est la connaissance de Dieu par la révélation ». Il suit cette idée à travers l'Orient et l'Occident, et montre que, jusqu'au milieu du xvi<sup>e</sup> siècle, il y eut une tradition constante, quant à la réalité de la connaissance ou expérience de Dieu reçue dans la contemplation. Il montre que cette contemplation est le terme naturel et normal d'une vie spirituelle de discipline intérieure et d'oraison, et comme telle une chose qui doit être désirée par tous et vers laquelle doivent tendre tous ceux qui s'adonnent à cette vie spirituelle comme vers le but qu'ils peuvent espérer atteindre. Il ajoute que la voie habituelle pour atteindre la contemplation est de supprimer par la recollection et l'introversio les opérations de l'imagination et du raisonnement et d'exercer l'oraison d'affections et d'actes de la volonté, d'aspirations et d'attention amoureuse vers Dieu. (Voir ce qui a été dit sur l'« Oraison contemplative » vers la fin du chapitre VIII.) Mais, comme le montre Dom Chapman, un changement s'introduisit graduellement ; les grands docteurs scolastiques, — bien que plusieurs d'entre eux, tels saint Thomas et saint Bonaventure, fussent eux-mêmes sujets à l'extase, — ne faisaient, dans leurs Commentaires et leurs Sommes, aucune place à la théologie mystique : c'est ainsi que saint Bonaventure « ne fait que de rares allusions à la mystique » ; et quant à saint Thomas, « il n'y a que quelques références accidentelles sur ce sujet dans l'ensemble de ses volumineux ouvrages ». Pendant le xvi<sup>e</sup> siècle, la « méditation »

selon les règles, au moyen de l'imagination, avec des réflexions détaillées sur un sujet donné, devint habituelle », véritable antithèse de l'ancienne notion sur l'oraison contemplative. Et dans le siècle suivant, « les théologiens dogmatiques s'élevèrent contre la théologie mystique ; les grands dominicains, suivant l'exemple de saint Thomas dans sa *Somme*, l'ignorèrent ; les grands jésuites (tel Suarez) en nièrent même l'existence. » Dom Chapman appelle ceci le « renversement de la tradition ». Ces tendances suivirent leur cours au xv<sup>m</sup><sup>e</sup> et au xix<sup>e</sup> siècle, et l'on se mit à insister de plus en plus sur les manifestations extraordinaires, les révélations, les visions, les extases, les ravissements, les stigmatisations, les lévitations, etc. Heureusement le xx<sup>e</sup> siècle est témoin d'une forte réaction vers les méthodes traditionnelles plus anciennes de la contemplation et de l'oraison contemplative, de l'oraison d'aspirations et d'attention amoureuse envers Dieu. Comme on pouvait s'y attendre, l'école bénédictine de spiritualité s'est toujours attachée aux anciennes idées héritées de saint Grégoire et de saint Bernard. Elles n'étaient pas, à leur origine, particulièrement spéciales aux bénédictins ; elles étaient les idées universellement admises dans l'Église jusqu'au xvi<sup>e</sup> siècle, et les bénédictins, tout naturellement et tout simplement, les admirent et y restèrent attachés, quand vinrent en vogue les nouvelles méthodes. Si bien que les écrivains des quatre derniers siècles, que nous nommerons ici, sont les représentants les plus éminents des anciennes idées pendant la période où elles furent dans un oubli relatif. Ils aidèrent à garder vivantes les notions traditionnelles de la contemplation et de l'oraison. Ils ne sont pas tous bénédictins, mais beaucoup appartiennent à la famille de saint Benoît.

SAINTE TÉRÈSE (1582) et SAINT JEAN DE LA CROIX (1591). — Ces deux saints du Carmel réclament ici la première place. Tous deux sont en effet les grands protagonistes et les représentants de l'oraison contemplative à tous ses degrés, de l'inférieur au plus élevé. Leurs écrits sont essentiellement autobiographiques, décrivant leurs propres expériences spirituelles les plus hautes, et ne sont pratiques que pour ceux qui sont élevés sur de telles hauteurs d'oraison et d'union avec Dieu. Mais ils contiennent aussi des instructions pour ceux qui sont engagés dans une voie d'oraison et dans la vie spirituelle selon les anciennes données traditionnelles et ainsi conviennent parfaitement aux bénédictins. La liste suivante indique les parties de leurs ouvrages où se trouvent des instructions de ce genre :

Sainte Térèse :

*Chemin de la Perfection.*

*Le Château intérieur* ; les quatre premières « Demeures ».

*Sa Vie* : écrite par elle-même ; la partie qui correspond à notre sujet, ch. vin-xv.

Saint Jean de la Croix (éd. Zimmerman) :

*La Nuit obscure des sens.*

*Le Cantique spirituel*, stances I-xiii.

*La vive Flamme*, stance in, §§ 29-77 (dans la traduction de Lewis, ligne in, §§ 4-16).

Ici, dans le plus profond de tous les écrits de saint Jean, nous rencontrons une digression, aussi remarquable qu'inattendue, sur les débutants dans la contemplation. C'est probablement l'exposé le plus clair et le meilleur des commencements de la pure oraison contemplative. Il enseigne que lorsque l'âme du commençant est, à quelque degré, détaché du monde, « Dieu commence à élever l'âme à l'état de contemplation, ce qui arrive d'ordinaire assez vite, surtout lorsqu'il s'agit d'âmes engagées dans la vie religieuse, qui, ayant renoncé à toutes les choses du siècle, conformément plus promptement leurs sens et leurs appétits à la volonté de Dieu. Il n'y a plus alors qu'à passer de la méditation à la contemplation. Le temps en est venu, lorsque les actes discursifs et les méditations que l'âme faisait naguère par elle-même viennent à lui manquer, lorsqu'elle se voit privée des goûts et des ferveurs sensibles dont elle jouissait. Condamnée à un état de sécheresse et d'aridité, elle ne peut plus discourir ni trouver d'appui sensible. Alors ce ne sont plus les sens qui s'enrichissent, c'est l'esprit qui profite sans rien recevoir des sens... L'âme doit alors, de son côté, se borner à élever amoureusement son attention vers Dieu, sans faire d'autres actes distincts que ceux auxquels elle se sent inclinée par lui. Son attitude est de rester pour ainsi dire passive, sans se donner aucun mouvement, sans s'appliquer à autre chose qu'à cette attention amoureuse, simple et fixée uniquement sur son objet, à peu près comme quelqu'un qui ouvre les yeux pour regarder avec amour (strophe in, § 5, 6) \*.

Tout le passage vaut la peine d'être lu. C'est l'oraison expliquée dans le petit tract « Oraison de simplicité », auquel nous nous sommes déjà référé.

Il existe un admirable ouvrage intitulé *Pratique de l'Oraison mentale et de la Perfection selon sainte Térèse et saint Jean de la Croix* (Desclée, Bruges), composé d'extraits de leurs œuvres, rassemblés et mis dans un certain ordre. Ce traité forme huit petits volumes en français, dont cinq ont été traduits en anglais. On trouvera que les volumes III et IV sont particulièrement appropriés aux bénédictins.

<sup>1</sup> *La vive flamme d'amour* (Œuvres de saint Jean de la Croix, traduction des Carmélites de Paris, tome IV).

SAINTE FRANÇOIS DE SALES (1622). — Après le vin sec de saint Jean de la Croix, saint François de Sales semblera « plein de sève » et d'un goût exquis. Mais c'était un profond théologien et un mystique, si bien que son *Traité de l'Amour de Dieu* parle à la fois le langage du savoir et de l'expérience. C'est un grand ouvrage méthodique sur la théologie mystique, entièrement animé des idées traditionnelles sur l'oraison affective et la contemplation.. Il a été bien traduit en anglais par le regretté dom Benedict Mackey. Beaucoup de ses lettres spirituelles et de celles de sa fille spirituelle sainte Jeanne-Françoise de Chantal contiennent des instructions de grande valeur sur la méthode traditionnelle.

Retournons aux écrivains bénédictins.

Louis DE BLOIS (1566). — Les écrits de Louis de Blois, abbé de Liessies dans le Hainaut, remplissent un gros volume in-folio et consistent en de nombreux traités de dévotion aussi bien qu'ascétiques et mystiques<sup>1</sup>. Il fit de pieux recueils d'après la sainte Écriture et les écrits de saint Augustin et de saint Grégoire ; il connaissait familièrement les grands mystiques allemands, Suso, Ruysbroeck, et par-dessus tout Tauler, dont il usa largement dans ses ouvrages. Il composa spécialement des recueils de prières affectives et d'aspirations pour l'usage journalier. L' « Exercice sur la Passion », qui se trouve parmi les « Dévotions » de dame Gertrude More, et les *Patterns of Devout Exercises*, ajoutés à *Sancta Sophia*, sont tirés de Louis de Blois, et on a traduit aussi de lui directement en anglais, dans un petit volume, sous son propre titre, *l'Oratoire de l'âme fidèle*. Les quatre principaux traités furent imprimés en latin, sous les auspices du cardinal Wiseman, en 1859. Trois d'entre eux furent traduits en anglais en 1871 et réimprimés depuis sous le titre *Spiritual Works of Louis de Blois* ; le quatrième, le plus important de tous, le *Livre d'Institution spirituelle*, fut traduit par le regretté P. Bertrand Wilberforce, O. P., un grand admirateur de Louis de Blois. J'attire l'attention sur sa Préface ; c'est un des meilleurs livres de direction pour les contemplatifs. *Le Miroir des Moines* est bien connu et contient de bons exemples des idées de Louis de Blois sur la pratique de l'oraison mentale. C'était un bénédictin, son enseignement est entièrement conforme à la meilleure tradition bénédictine.

DOM AUGUSTIN BAKER (1641) et DAME GERTRUDE MORE (1633). — Nous nous sommes référé déjà bien des fois à *Sancta Sophia*, qui est le résumé bien connu des traités de Dom Baker par Dom Serenus Cressy, et nous avons signalé certains points de son enseignement comme exagérés ou contestables. Mais à cela se réduisent les points

<sup>1</sup> Les œuvres de Louis de Blois, traduites par les bénédictins de Saint-Paul de Wisques, sont en cours de publication chez l'éditeur Marne (précédemment chez H. Oudin).

qui me semblent sujets à critique. La grande portée du livre, ses leçons sur la mortification, l'oraison et la contemplation sont de toutes manières aussi solides qu'admirables, si bien qu'il mérite l'éloge qu'en a fait E. Underhill, qui le juge a l'un des guides les plus lucides et les plus méthodiques de la vie contemplative <sup>1</sup> ». L'appréciation de M<sup>re</sup> Hedley sur cet ouvrage est à lire. Un seul des traités de Dom Baker a été imprimé d'après l'original, c'est *La vie intérieure de dame Gertrude More* <sup>2</sup>, sa fille spirituelle la plus remarquable, chez laquelle son enseignement et sa direction portèrent le plus de fruits. Cet ouvrage fait voir Dom Baker sous un nouveau jour, et nous montre un aspect de son âme plus doux et plus humain que nous ne pourrions l'attendre après les hauteurs austères de *Sancta Sophia* <sup>3</sup>. Si je ne me trompe, Dom Baker peut être à bon droit regardé comme le dernier de la lignée des grands mystiques de l'époque médiévale. Outre qu'il était intimement pénétré de l'enseignement des anciens docteurs, Cassien, Augustin, le pseudo-Denys, Grégoire le Grand et Bernard, il semble réunir en lui les trois grands courants de l'enseignement mystique en Occident. Les anciens mystiques anglais, *l'Échelle de Perfection* <sup>4</sup> de Walter Hylton et le vieil ouvrage anglais anonyme *la Nuée divine* <sup>11</sup> ; les mystiques allemands et flamands : Tauler, Suso, Ruysbroeck, Harphius ; les Espagnols : sainte Térèse et saint Jean de la Croix, telles sont les sources où Dom Baker a dû largement puiser, tant son enseignement est d'accord avec l'esprit de ces divers auteurs.

Les papiers personnels laissés par dame Gertrude More, la moniale bénédictine anglaise de Cambrai, « une contemplative d'un charme singulier <sup>6</sup> », furent préparés pour la publication par Dom Baker, mais ne furent imprimés qu'en 1658, en deux volumes. L'un contient son recueil d'oraisons affectives et d'aspirations, tirées pour la plupart de saint Augustin et de Louis de Blois, convenant très bien à ceux qui emploient l'oraison contemplative des actes de la volonté. C'est le seul livre qui existe en ce genre et il a été reproduit sous diverses formes. *The Patterns of Devout Exercises*, ajouté à *Sancta Sophia*, est en substance l'œuvre de dame Gertrude ; un abrégé en fut publié en un petit volume de poche en 1873, que l'on peut encore se procurer, sous ce titre : *Dévotions of Dame Gertrude More* ; et en 1909 une édition quelque peu remaniée de cet ouvrage parut sous le titre original de *Holy Practices of a Divine Lover*, qui lui fut donné par Dom Baker à la place de celui de dame Gertrude, An

\* *Mysticism*, p. 559.

<sup>5</sup> *The Inner Life of Dame Gertrude More*, édité par D. Benedict Weld Blundell, 1910.

<sup>3</sup> Voir ma notice dans *Downside Review*, juillet 1911,

<sup>4</sup> *The Ladder of Perfection*.

<sup>5</sup> *The Divine Cloud*.

<sup>c</sup> E. Underhill, *Mysticism*, p. 558,

*Ideot's Devotions.* Ces oraisons ont été pratiquement d'un immense secours pour d'innombrables âmes.

Le second volume est d'un caractère tout différent, il contient les *Confessions of a Lover* <sup>4</sup> ; cinquante-cinq colloques avec Dieu, effusions personnelles des plus intimes et des plus élevées d'un esprit profondément religieux, élevé à un état d'union étroite avec Dieu, et qui n'étaient pas destinées à la publication. Il y a là une telle maturité, qu'il est difficile de comprendre que ces pages sont l'œuvre d'une jeune fille qui mourut à vingt-sept ans.

CARDINAL BONA (cistercien) (1674). — Un grand savant liturgiste, une des trois ou quatre « sommités » parmi les liturgistes dont Edmund Bishop fait une mention spéciale dans la Préface de *Liturgica Historien.* Il écrivit différents traités ascétiques et dévots, et sa *Via Compendii ad Deum*, publiée séparément en un petit volume (Rome, 1866) et traduite en anglais sous le titre *The Easy Way to God* (1876), est un admirable traité de théologie mystique d'après les traditions anciennes ; il est suivi d'un recueil de pieuses aspirations.

ÉCRIVAINS DE LA CONGRÉGATION DE SAINT-MAUR. — Leurs grands ouvrages d'érudition scientifique : éditions des Pères, histoire, diplomatique, etc., ont tout à fait éclipsé l'apport considérable et digne de tout éloge qu'ils ont fait à la littérature ascétique et dévote. Cette littérature est d'un caractère savant et sévère, respirant la piété d'autrefois, très solide et vraiment religieuse, et les bénédictins seront bien avisés de ne pas la négliger complètement<sup>2</sup>. Je ne cite qu'un petit nombre de ces ouvrages, de ceux du moins qui se trouvent dans la bibliothèque de l'abbaye de Downside :

Dom Chantelou (1664), *Bibliotheca Patrum ascetica* (4 vol.).

Dom Mège (1691), *Explications des Psaumes de David tirées des saints Pères.*

Dom Bretagne (1694), *Méditations sur les principaux devoirs de la vie religieuse.*

Dom Martin (1696), *Pratique de la Règle de Saint-Benoît.*

*Conduite pour la Retraite du mois* (dans le *Manuel bénédictin*, 1755).  
*Méditations chrétiennes.*

Dom Bougis (1714), *Exercices spirituels tirés de la Règle de Saint-Benoît.*

*Méditations pour les novices.*

<sup>1</sup> Réédité par Dom B. Weld Blundell, 1911.

<sup>2</sup> Ces ouvrages se trouvent dans la *Bibliothèque des Écrivains de la Congrégation de Saint-Maur* de Lama ; voir la table, sous les titres « Entretiens », « Méditations ».

Dom du Sault (1724), *Entretiens avec J.-C. dans le saint Sacrement de l'autel.*

*AVIS et Réflexions sur les devoirs de l'état religieux.*

Dom Morel (1731), *Entretiens spirituels* (plusieurs vol.).

*Effusions de cœur.*

*Méditations sur la Règle de Saint-Benoît.*

*Méditations chrétiennes.*

*Du bonheur d'un simple religieux.*

Dom Vinceans (1769), *Conférences monastiques.*

Ceux-ci sont parmi les meilleurs ; mais il y en a un très grand nombre.

Chez les Jésuites, une série d'écrivains spirituels continuèrent, dans la Société, la tradition de l'ancienne école sur la contemplation. Parmi eux se trouvent le P. Balthasar Alvarez (1580), le premier qui eut l'intelligence des voies où était conduite sainte Térèse ; un chapitre est consacré à cet écrivain dans *Sancta Sophia* ; Père Lallemand (1635), *Doctrine spirituelle* (traduite en 1855) ; Père Surin (1665), *Fondements de la Vie spirituelle* (traduit en 1844), *Lettres spirituelles* (traduit en 1892). Les œuvres de ces écrivains sont toutes excellentes ; mais, à mon avis, un des plus remarquables est

Le PÈRE GROU (1803). — Dans de telles appréciations, le facteur personnel joue un grand rôle. Ce que je puis dire c'est que pour moi, de tous les écrivains spirituels que je connaisse, le Père Grou semble être celui qui est en conformité la plus complète avec l'esprit de saint Benoît, tel que nous l'avons exposé dans ces chapitres, respirant son véritable esprit, interprétant les traditions des écrivains bénédictins les plus typiques, avec une insistance tranquille, mais ferme, qui s'émpare de l'âme avec force. Cela ne veut pas dire que le Père Grou ait connu quoi que ce soit de la Règle de Saint-Benoît ou des anciens bénédictins ; mais, comme d'après ce que nous avons vu il n'y a pas d'école ou de système de spiritualité bénédictine, saint Benoît, saint Grégoire et les autres ont adopté simplement le mode d'enseignement qui eut cours dans l'Église du V<sup>e</sup> au x<sup>n</sup><sup>e</sup> siècle. Le Père Grou est remonté à cet enseignement d'autrefois, et l'a interprété de nouveau avec une clarté et une rigueur toutes personnelles. La ressemblance entre lui et Dom Baker est très grande : sur tous les sujets fondamentaux de la vie intérieure, — renoncement, mortification, application à la direction intérieure du Saint-Esprit et, par-dessus tout, oraison, — leur enseignement offre une ressemblance frappante. Le principal ouvrage du Père Grou est le *Manuel des âmes intérieures* (édition française récente et à bon marché, et traduction) ; aussi les *Méditations sur l'Amour de Dieu*, les *Maximes*

*spirituelles* (en français et en anglais), et *How to Pray*, qui est la traduction d'une partie d'un ouvrage appelé *l'École à Jésus-Christ*.

Parmi les écrivains récents, nous ne citerons que trois bénédictins anglais :

Mgr ULLATHORNE (1889). — Sa trilogie, — « ces livres judicieux et sérieux, si vraiment spirituels » (M<sup>jr</sup> Hedley), — forme un traité solide sur la vie spirituelle, d'un caractère purement bénédictin. Les chapitres dans *Christian Patience* sur l'oraison et la contemplation peuvent être signalés comme justifiant pleinement cette assertion. On peut citer le sermon sur les saints bénédictins dans *Ecclesiastical Discourses*, où s'expriment avec le plus de force les pensées de ce grand moine sur l'esprit de la Règle sous laquelle il servait Dieu.

Mgr HEDLEY (1915). — Notre autre grand évêque bénédictin anglais a laissé lui aussi des écrits remplis du meilleur et du plus véritable enseignement bénédictin : tels sont la *Retraite* \*, bien connue, spécialement les chapitres sur la « Vie cachée » et la « Vie publique », et les deux retraites publiées depuis sa mort, l'une pour les prêtres, l'autre pour les religieux. Mais nous mentionnerons spécialement ici l'appréciation de *Sancta Sophia* publiée d'abord dans la *Dublin Review*, puis réimprimée comme tract de la *Catholic Truth Society* sous le titre *Prayer and Contemplation* ; c'est en effet un exposé des fondements de la théologie mystique, d'un caractère populaire, très convaincant et conforme à la meilleure tradition bénédictine sur la contemplation et la vie spirituelle.

Et enfin :

LE CARDINAL GASQUET. — La première partie de *Sketch of Monastic History*, à laquelle nous nous sommes si souvent référé, est une exposition des principes de la vie spirituelle, qui les fait ressortir avec une grande clarté et une grande élévation ; tandis que dans le petit livre *Religio Religiosi* -, publié à l'occasion du jubilé de sa prise d'habit en 1916, le cardinal exprime ses pensées personnelles sur les aspects les plus intimes de cette vie qu'il a vécue pendant cinquante ans ; il y dévoile son âme avec une grande simplicité, ce qui rend ce livre aussi attrayant qu'instructif.

<sup>1</sup> Traduit en français par M. Bruneau, S. S. Paris, Lethielleux.

On annonce, pour paraître dans la Collection « Pax » (Abbaye de Maredsous), deux autres ouvrages de M<sup>r</sup> Hedley : *A spiritual Retreat for priests* (Retraite spirituelle pour prêtres) et *A spiritual Retreat for religions* (Retraite spirituelle pour religieux).

• *Religio Religiosi*. Objet et but de la Vie religieuse. Trad. Huré. Desclée et C<sup>e</sup>, 1919.

## CHAPITRE IX

### LES VŒUX BÉNÉDICTINS

On agite souvent la question de savoir si saint Benoît fut le premier à introduire les vœux monastiques d'une manière nettement définie. Une phrase de Palladius<sup>1</sup> montre que, cette pratique n'était pas universelle, et qu'en Égypte, aux environs de 400, elle n'était pas habituelle.

J'ai dit ailleurs qu'à part la profession de célibat, les moines de saint Basile ne faisaient pas de vœux monastiques formels. M. Lowther Clarke, cependant, expose les raisons qui lui font croire que saint Basile institua des vœux monastiques permanents<sup>2</sup>, et je ne fais pas de difficulté pour acquiescer à son jugement. Je ne trouve aucune trace de ces vœux dans les anciennes Règles latines ou dans Cassien<sup>3</sup>. Je crois qu'il n'y a pas, avant la Règle de Saint-Benoît, de témoignage d'une promesse écrite et signée, destinée à être conservée au monastère. Mais, avec ou sans vœux, une fois qu'un homme s'était donné définitivement à la vie monastique, cet acte fut de tout temps regardé comme une obligation durant toute la vie et son abandon considéré comme une apostasie.

Le vœu traditionnel bénédictin est rédigé dans les termes suivants : *Promitto coram Deo et sanctis ejus stabilitatem et conver-*

<sup>1</sup> *Lausiaca History*, Prologue.

<sup>2</sup> *Saint Basil*, p. 107-109.

<sup>3</sup> Pourrat, dans *la Spiritualité chrétienne*, « Des origines de l'Église au moyen âge », p. 204, dit que dans le monastère de Saint-Augustin les trois vœux religieux étaient établis; mais les références qu'il donne n'en parlent pas. Je n'en puis trouver justification dans l'Index de l'édition mauriste.

*sionem morum et obedientiam secundum Regulam Sancti Patris Benedidi.* Le texte le plus ancien existant est celui qui est contenu dans le Commentaire de Paul Warnefrid<sup>1</sup> : *Promitto de stabilitate mea, et conversione morum meorum saecularium, et obedientia coram Deo et sanctis ejus.* Cette formule tire son origine du ch. LVIII de la Règle, où la cérémonie de profession est décrite \*. Quoique ce triple vœu se trouve à n'en pas douter dans la Règle, cependant il y eut, aux vni<sup>e</sup> et ix<sup>e</sup> siècles, une pratique très répandue de ne faire vœu que de stabilité et d'obéissance<sup>3</sup>. Pendant la seconde moitié du ix<sup>e</sup> siècle, la formule triple du début s'affirma de nouveau et n'a pas cessé d'être universellement admise.

Il faut noter qu'un seul des trois vœux religieux reconnus, celui d'obéissance, est contenu explicitement dans la formule. Nous avons montré, au chapitre IV, que les deux autres, les vœux de pauvreté et de chasteté, y sont renfermés comme faisant partie intégrante de l'idée de la Règle. Quelquefois ces deux vœux ont été ajoutés aux trois vœux de saint Benoît dans la formule de profession ; mais généralement ils n'ont pas été explicitement mentionnés, puisqu'il est entendu qu'ils y sont compris implicitement ; de sorte que ceux qui font profession selon la formule de saint Benoît sont obligés à la pauvreté et à la chasteté, exactement de la même manière que ceux qui font les vœux religieux ordinaires<sup>1</sup>. Les moines bénédictins, ainsi que les moniales, h'ont l'équivalent de cinq vœux. Nous examinerons les idées de saint Benoît sur la pauvreté dans le chapitre suivant ; nous essayons dans celui-ci de déterminer le sens des trois promesses formelles ou vœux imposés par saint Benoît<sup>5</sup>.

#### STABILITÉ

La détermination du sens et de la force de la stabilité bénédictine est, dans mon opinion, peut-être le point le plus difficile

<sup>1</sup> Probablement vers 775. Voir ch. xi.

<sup>1</sup> Pour le texte véritable de la Règle, voir ci-dessous, p. 144.

<sup>3</sup> Voir plus loin, p. 129.

<sup>4</sup> Pourrat (*op. cit.*, p. 389) dit que les moines de saint Benoît, à leur profession, font les trois vœux religieux ordinaires ; ceci n'est certainement pas exact.

<sup>3</sup> La discussion formelle la plus ancienne sur le sens des vœux bénédictins est celle de Bernard du Mont-Cassin dans son *Spéculum Monachorum*, 1274, un traité du plus vif intérêt édité par Dom H. Walter (Fribourg, 1901).

dans une étude de la vie bénédictine. Il est reconnu, en général, que l'introduction de ce vœu fut la contribution la plus importante et la plus caractéristique apportée par saint Benoît au développement du monachisme occidental \*. Cependant, quand nous en venons à demander ce qu'est la stabilité, nous trouvons une divergence de vues considérable parmi les commentateurs les plus autorisés. Ici, plus qu'à nul autre endroit, il est nécessaire de préciser quelle fut l'idée de saint Benoît, quel fut, dans son esprit, le sens attaché au terme stabilité.

Nous pouvons sans difficulté prendre pour point de départ la définition ou description de la stabilité acceptée au Congrès des Présidents des congrégations des moines noirs tenu à Rome en mai 1907 : « Par le vœu de stabilité, le moine s'attache au monastère de sa profession, il s'associe à la famille monastique y existant et promet qu'il ne se retirera jamais du joug de l'observance régulière selon la Règle de Saint-Benoît \*. » Nous ne demanderons pas si la définition des Présidents est exacte ; mais nous demanderons si elle fait connaître le sens complet attaché à l'idée de stabilité dans l'esprit de saint Benoît ; si elle n'a pas été formulée en vue des conditions actuelles plutôt qu'en vue de celles du temps de saint Benoît. Afin d'arriver à la compréhension de l'intention de saint Benoît, nous devons examiner les endroits de la Règle où il est fait mention de la S'.bilité.

i° (Ch. iv, *fin*) : Après une énumération des différents « Instruments des bonnes œuvres », saint Benoît déclare que l'atelier dans lequel ils doivent être maniés d'une façon assidue est « la clôture du monastère et la stabilité dans la congrégation », « congrégation » signifiant, comme toujours dans la Règle, la

<sup>1</sup> Le cardinal Gasquet dit de même : « La stabilité peut être regardée comme la note caractéristique de la législation de saint Benoît pour l'ordre monastique ; c'est la clé pour l'esprit de la vie monastique tel qu'il est interprété par sa Règle » (*Sketch*, p. xri). Et M<sup>r</sup> Ullathorne : « La grande réforme de saint Benoît est exprimée par ce seul mot *stabilité* » (*Ecclesiastical Discourses*, p. 305). Il est à remarquer, cependant, que l'idée de stabilité, mais non le mot ou le vœu, se trouve dans la Règle écrite pour les moines de Césaire d'Arles, probablement, quelque vingt ou vingt-cinq ans avant celle de saint Benoît, et qu'il est presque certain qu'il l'a connue : « In primis si quis ad convers[at]ionem venerit, ea conditione excipiat, ut usque ad mortem ibi perseveret » (*Reg. ad Mon.*, ch. 1). Cependant, ce fut saint Benoît qui appuya sur cette idée et la propagea.

<sup>2</sup> *Protocollum*, 15, cf. *Quaestiones*, 17. Cette idée est exprimée par le cardinal Gasquet : « Par le vœu de stabilité, le monastère est érigé en une famille à laquelle le moine se lie pour toujours » (*Sketch*, p. xn).

communauté résidant dans un monastère particulier <sup>1</sup>, Ici « clôture » et « stabilité » sont posés comme pratiquement équivalents, et on voit l'idée de stabilité impliquer la vie permanente dans le monastère. Telle fut l'intention de saint Benoît quand il légiféra pour les cénobites, ou moines « du monastère ». Elle apparaît aussi à d'autres passages de la Règle auxquels nous nous sommes déjà référé, chapitre III; il suffira de rappeler ici le plus frappant de tous, « persévérant dans le monastère jusqu'à la mort » (*Prol. fin.*).

2° Passons aux autres rencontres du mot stabilité dans la Règle. Au chapitre LVIII, il survient une fois avant la formule de profession : à certains moments, pendant le cours du noviciat, la Règle doit être lue au novice, et il est admis à continuer son noviciat, *si promiscrit de stabilitatis suae perseverantia*, disent les textes plus récents ; mais la leçon authentique est : *si promiserit de stabilitate sua perseverantiam*, — s'il promet la persévérance au sujet de la stabilité. Ceci montre que la stabilité est quelque chose de plus que la persévérance dans la vie monastique, une chose envers laquelle la persévérance doit être promise\*.

3° Au chapitre LX, dans le cas de prêtres ou de clercs désirant être reçus dans la communauté, la condition de leur réception comme membres est qu'ils promettent l'observance de la Règle et leur stabilité personnelle (*propria stabilitas*). De même, au chapitre LXI, un moine qui vient d'un autre monastère et désire se joindre à un des monastères de saint Benoît doit *firmare stabilitatem suam*, affirmer sa stabilité. Il n'y a pas de blâme implicite du fait que ce moine a quitté son ancien monastère ; on a reconnu qu'il pouvait être un sujet très désirable et même qu'il pouvait mériter d'avoir quelque préséance ; mais quelqu'un reçu dans un monastère de Saint-Benoît ne peut passer de celui-ci dans un autre. D'autres moines peuvent passer d'un monastère à un autre, les moines de saint Benoît ne le peuvent pas. La stabilité est, — ou était au temps de saint Benoît, — une

<sup>2</sup> « *Officina vero, ubi haec omnia diligenter operemur, claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione.* » Pour *congregatio*, voir l'nta *Verborum* dans l'édition Butler de la *Régula*, et comparer avec saint Grégoire (*Dial.* II, 3).

<sup>1</sup> L'évidence des textes est enregistrée à la page 141 de mon édition. D. Morin Ht comme texte original du principal manuscrit, Saint-Gall, 914 (V. ch. xi) : « *de stabilitate sive perseverantia* ; > mais H. Plenkers déclare que le premier copiste écrivit *sua* et non *sive*, ce qui serait une leçon unique, et qu'il faut certainement rejeter.

spécialité bénédictine. Elle signifiait plus que la persévérance dans l'état monastique, car cela c'est une obligation pour tous les moines ; elle signifiait quelque chose de plus que la permanence dans la vie du cloître, quelque chose de plus que l'observance pendant toute une vie de la Règle de Saint-Benoît : bien qu'elle renfermât toutes ces obligations.

Le sens complet de la stabilité bénédictine, telle que saint Benoît la comprenait, a été, à mon avis, correctement saisi et clairement exprimé par le grand moine et évêque anglais, William Bernard Ullathorne, dont voici les paroles : « Saint Benoît, par le vœu de stabilité, oblige ses moines à une vie irrévocable en communauté et dans la communauté qui fut témoin de leur formation et de leur profession<sup>1</sup>. » Nous devons, je crois, comprendre que, par stabilité, saint Benoît voulait que ses moines « persévérassent jusqu'à la mort », non simplement dans un monastère, mais dans le monastère de leur profession. En d'autres termes, j'accepte, comme étant la pensée de saint Benoît, ce qui a été nommé « stabilité locale » dans son sens le plus rigide et le plus strict. C'est ce que saint Benoît trouva dans la Règle de Césaire d'Arles : « Qu'il soit reçu à la condition de persévérer là jusqu'à la mort » (V. ci-dessus, p. 132), où *ibi* désigne le monastère dans lequel le moine a été reçu et fixe l'idée de la stricte stabilité locale.

Cette conclusion est renforcée par de nouvelles considérations basées sur la Règle. Le moine qui venait d'un autre monastère dans celui de Saint-Benoît était déjà lié irrévocablement à la permanence dans la vie monastique ; il s'était engagé à vivre dans un monastère ; la Règle suppose qu'il est un bon moine ; la seule chose que saint Benoît exige de lui, comme condition de son incorporation, est qu'il « affirme sa stabilité », qu'il se fixe une fois pour toutes dans le monastère qu'il adopte. Il y a aussi le passage qui déclare que, du jour de sa profession, il n'est pas permis à un moine « de sortir du monastère » (*egredi de monasterio*, ch. LVIII, *au milieu*). Cette expression mérite d'être examinée. Les mots qui terminent le chapitre LXVI montrent que saint

<sup>1</sup> « Sermon sur les Saints bénédictins » (*Ecclesiastical Discourses*, p. 310). Il convient de noter que deux des écrivains non bénédictins, que nous citons si souvent dans ces pages, comprennent la stabilité de saint Benoît de la même manière : Hannay (*Christian Monasticism*, p. 222) : « Il insiste sur la *stabilitas loci* ; il fixe le moine dans le monastère particulier où il prononça ses vœux. » Workman (*Monastic Ideal*, p. 147) : « Le vœu de stabilité lie le moine à son premier monastère. »

Benoît regardait comme peu désirable que les moines eussent à sortir des limites du monastère et qu'il fallait réduire le plus possible même les sorties nécessaires. Il envisage cependant les voyages au dehors, même pour plus d'un jour (ch. L, LI, LXVH) ; et la sortie en dehors de la clôture du monastère (*claustra monasterii egredi*) est une des choses pour lesquelles il faut obtenir la permission de l'abbé (ch. LXVH). Mais l'expression dont se sert saint Benoît pour décrire l'abandon de la vie monastique est simplement « quitter le monastère » (*egredi d# monasterio*, ch. LVIII, *milieu et fin* ; ch. xxix). Et si l'on se rappelle que saint Benoît, tout en envisageant la possibilité que sa Règle fût suivie par d'autres monastères que les siens, légifère cependant seulement pour des monastères isolés, sans relations avec d'autres, on reconnaîtra que, par la nature même de la question, le monastère dans lequel le moine devait persévérer jusqu'à la mort ne pouvait pas en être un autre, dans l'intention de saint Benoît, que la maison de sa profession. Ainsi, selon l'esprit de saint Benoît (et notre but maintenant est de nous assurer de la manière la plus littérale, sans glose ou sans interprétation, quelle est bien nettement sa pensée), a stabilité dans la congrégation, » dans la communauté, ne voulait pas dire moins que demeurer pour la vie dans le monastère de sa profession, comme heu habituel de résidence.

Mais nous voici en présence de quelques difficultés. On objectera que si une telle conception de la stabilité avait été admise, la fondation d'un monastère par un autre n'aurait jamais pu avoir lieu ; bien plus, saint Benoît lui-même, en allant de Subiaco au mont Cassin, viola la stabilité. Et si une communauté est forcée de quitter son monastère et d'aller dans un autre heu, comme au temps des expulsions récentes? On peut répondre que ce sont des cas extrêmes à traiter quand ils se présentent ; en de telles occasions, la stabilité subsiste dans la communauté qui reste unie et rétablit le monastère dans un autre endroit. De même, il a toujours été compris qu'un essaim sortant d'un monastère, afin d'en fonder un nouveau, était une chose naturelle et non une rupture de la stabilité. Et de plus, un moine, ou plus habituellement un groupe de moines, peut sortir pour aller prêcher l'Évangile dans les pays païens : et ici la stabilité serait maintenue par le fait qu'ils recommencent la vie conventuelle et forment un monastère aussitôt que les circonstances le permettent, comme firent Augustin et ses compagnons à Cantorbéry. Mgr Ulla-

thome le fait remarquer : les anciens missionnaires bénédictins établissaient des monastères et non des paroisses<sup>1</sup>.

Et encore, dès les temps les plus anciens, les évêques ont été souvent pris dans les monastères ; il en fut ainsi en Égypte, aussi bien qu'en Europe avant saint Benoît, témoin Lérins ; en peu de temps, un nombre croissant de moines bénédictins devinrent évêques dans toute l'Europe. Ils quittaient leur monastère et sortaient tout à fait des conditions de la vie cénobitique ; cependant, nous savons que la plupart d'entre eux, certainement un grand nombre, continuèrent d'être de bons moines et gardèrent dans leur cœur et dans leur âme l'esprit de leur état ; car un grand nombre de saints bénédictins furent des évêques. De même à une époque plus récente et dans les pays de mission, où le nombre des prêtres était insuffisant, le Saint-Siège a permis que des moines bénédictins remplissent les fonctions de curés ou de vicaires, même individuellement, et leur a imposé l'obligation de sortir dans ce but de la vie cloîtrée, quand ils sont appelés à le faire par leurs supérieurs, en leur concédant une exemption de la vie cénobitique. Le cas de ces moines est analogue à celui des moines-évêques. D'autres causes ont également amené les autorités ecclésiastiques à permettre ou à obliger des moines bénédictins à vivre en dehors de leur monastère, du moins pour des périodes assez longues ; témoin la législation de la bulle *Summi Magistri*, sur la fréquentation obligatoire des universités. Les commentateurs ont par suite dressé des listes des cas dans lesquels les bénédictins peuvent légitimement vivre loin du monastère de leur profession.

En face de ces faits manifestes et bien établis, et selon l'interprétation permise au point de vue historique, — telle qu'elle existe dans la définition des Présidents citée plus haut, — on peut dire que le vœu bénédictin de stabilité n'est pas, comme le vœu de chasteté, une règle absolue et sans transgression possible. Il a toujours été admis que l'autorité légitime a le pouvoir de commuer ce vœu, dans le cas de chaque moine pris individuellement, s'il existe pour cela des raisons suffisantes. Il faut se rappeler qu'à côté de l'idée centrale d'après laquelle il faut demeurer toute sa vie dans le monastère de sa profession, l'idée de stabilité renferme certains principes plus larges, ou, pour ainsi dire, des zones extérieures, une sorte de pénombre autour

<sup>1</sup> *Ecclesiastical Discoursus*, p. 315.

d'un *nucléus*, ou une série de cercles concentriques. Il y a l'idée de permanence dans la vie bénédictine, « sous le joug de l'observance régulière, selon la sainte Règle, » ainsi que s'exprime la définition des Présidents ; il y a l'idée de permanence dans la vie cénobitique, la vie en communauté : il y a l'idée d'une vie entière de société dans la communauté à laquelle le moine a été incorporé ; et pour finir, il y a l'idée de fidélité à l'esprit de l'enseignement et aux obligations intérieures de la Règle, même lorsqu'on doit vivre, comme dans le cas des évêques bénédictins, dans les conditions où l'observance extérieure de la stabilité n'est pas possible.

Le cas des bénédictins par rapport à la stabilité de saint Benoît semble analogue à celui des franciscains par rapport à la pauvreté de saint François. Chaque idéal était au centre dans l'esprit respectif de ces patriarches, c'était sa contribution la plus spécialement personnelle, celle à laquelle il attachait une suprême importance. Et cependant, dans chacun de ces cas, il a été prouvé que cet idéal était inapplicable dans son acception littérale, si bien qu'il a été nécessaire pour l'autorité d'introduire quelque mitigation. Je crois qu'il est exact de dire que même les plus « observants » des franciscains, sans en excepter les capucins, acceptent aujourd'hui les dispenses de la bulle *Quo elongavi* au sujet du droit de propriété par les administrateurs ; mais c'est précisément contre ces dispenses que le frère Léon, les premiers compagnons et les anciens franciscains spirituels ou zélotés ont combattu, et c'est sur ce point même que le « débat sur la pauvreté » fut engagé parmi les franciscains aux xiii<sup>e</sup> et xiv<sup>e</sup> siècles. Et de même qu'il est juste que les franciscains, tout en acceptant les mitigations, n'obscurcissent pas ou ne diminuent pas l'idée propre de saint François sur Dame Pauvreté, mais qu'au contraire ils la gardent toujours clairement devant leur esprit, dans toute sa grande et céleste simplicité, comme un idéal qu'on ne doit jamais perdre de vue, mais toujours chérir ; de même, les bénédictins doivent, en dépit des exceptions dictées par la logique des faits, tenir toujours clairement devant leur esprit, comme étant leur idéal, la propre conception de saint Benoît sur la stabilité. Pour les bénédictins, comme pour les franciscains, si, par opportunisme et par acquiescement aux modifications imposées au cours de leur histoire, ils cherchaient à détourner de leur véritable sens ce qui fut à ce propos l'idéal de leurs fondateurs, ce serait une faute au point de vue de l'histoire comme au point de vue de la religion.

Pour le bénédictin, stabilité doit donc signifier, comme nous l'a dit M<sup>sr</sup> Ullathome, « une vie irrévocable en communauté et dans la communauté de sa profession ». C'est la pensée même de saint Benoît. Et cette conception locale primitive de la stabilité, *stabilitas in loco*, est définie très nettement dans la lettre de saint Bernard que nous citerons à la fin de ce chapitre au sujet de l'obéissance : il sent qu'il lui est nécessaire de se justifier de l'accusation d'avoir violé la stabilité, lorsqu'il sortit de Cîteaux, la maison de sa profession, pour devenir fondateur et abbé de Clairvaux.

Après nous être ainsi efforcé de déterminer et d'expliquer la propre pensée de saint Benoît à l'égard de la stabilité, nous passerons maintenant brièvement en revue les principales indications de la tradition bénédictine à ce sujet.

Le plus ancien livre de profession bénédictine existant, celui de saint Gall au ix<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, nous montre une variété de formules de ce vœu. Il contient la plus ancienne, ainsi conçue : « Je promets obéissance et stabilité devant Dieu et ses saints, » rien de plus. Cette formule subsiste pendant un temps assez long, ensuite apparaissent des variantes : d'abord, de temps à autre, stabilité, conversion des mœurs, obéissance ; puis, stabilité et conversion des mœurs, et même stabilité seulement. Vers la fin, le triple vœu de la Règle prédomine et les mots « selon la Règle de Saint-Benoît » sont ajoutés à la promesse d'obéissance. Ainsi, bien que la conversion soit très fréquemment omise et l'obéissance quelquefois, la stabilité ne l'est jamais ; c'est le seul des trois vœux qui soit pour chaque cas particulier enregistré dans le livre de saint Gall. Et il en est ainsi pour toutes les formes de vœux bénédictins venues jusqu'à nous ; la stabilité est le seul terme qui y soit toujours et quelquefois le seul spécifié. Cette insistance est significative, car elle montre que la stabilité était regardée comme l'élément essentiel et suffisant d'une profession bénédictine, et pouvant embrasser la vie bénédictine tout entière avec ses obligations ; une forme en a survécu ainsi : *Promitto stabilitatem huius loci secundum Regulam S. Benedicti*\*. Dans

<sup>1</sup> Imprimé dans le volume de *Monumenta Germaniae Historica*, sous le titre de : *Libri Confraternitatum*, pp. 111-133 (1884). Une étude approfondie de la formule de profession bénédictine (*äeschichte der Ben. Professionnel*) a été faite par Dom Ildefons Herwegen, abbé de Maria-Laach depuis 1913, au chap. 3 du *Beitr'age zur Geschichte des allen Mönchtums* (Munster, 1912), dans lequel on peut trouver commodément la plupart des formules du vœu auxquelles nous nous sommes référé.

\* Martène, *Commentaire sur la Régie*, ch. LVIII (P. L. LXVI, 820).

celle-ci et dans les autres formules anciennes, l'idée de la stabilité locale est très explicite : *stabilitas huius loci*, ou *huius monasterii S. N.* Au Mont-Cassin, au vi<sup>e</sup> siècle, le vœu de stabilité était paraphrasé : « Je promets que toute ma vie je persévérerai dans ce monastère, maintenant et à l'avenir<sup>1</sup>. » L'expression *stabilitas loci* est employée par Paschasius Radbert vers 850<sup>2</sup>.

Nous arrivons maintenant aux commentateurs<sup>3</sup>. Le plus ancien est Paul Wamefrid (vers 775) ; au chapitre LVIII, il explique simplement stabilité par « persévérance » ; mais ce qu'il dit au chapitre iv montre qu'il veut dire persévérance dans le monastère. Hildemar (vers 850), comme d'habitude, incorpore avec de légers développements les mots de Wamefrid. Smaragde, le contemporain d'Hildemar, reconnaît explicitement l'idée locale, ajoutant la glose : « stabilité dans le monastère<sup>4</sup>, « stabilité de cœur et de lieu » (ch. iv).

La définition de stabilité donnée par Bernard du Mont-Cassin dans le *Spéculum*, 1274, semble exclure toute idée de lieu : « La stabilité est une certaine constance d'esprit persévérante par laquelle nous nous efforçons de nous attacher à Dieu seul, méprisant également la prospérité et l'adversité » (p. n) ; mais au chapitre v il montre que la stabilité dans le monastère de la profession est regardée comme une chose admise. Dans son Commentaire sur le chapitre iv, il explique ceux qui sont « stables » comme étant ceux qui résident dans le monastère ; et au chapitre LVIII il dit que, par la stabilité, le moine est tenu de ne jamais abandonner l'état monastique, et de ne pas sortir du monastère sans nécessité et sans l'autorisation du supérieur.

Les idées des commentateurs du XVII<sup>e</sup> siècle furent influencées par l'état de choses qui existait de leur temps. Comme nous

<sup>1</sup> « Promitto me... omnibus diebus meis in hoc sancto monasterio amodo et deinceps perseveraturum et in omni obedientia quodcumque mihi praeceptum fuerit obediturum. » Ainsi le vœu du Mont-Cassin, comme les plus anciens dans le livre de saint Gall, contenait seulement : stabilité et obéissance. La formule de la promesse est donnée dans la lettre de l'abbé Théodemar du Mont-Cassin à Charlemagne, où sont décrites les observances et les pratiques du Mont-Cassin. Cette lettre, composée par Paul Wamefrid, est parmi les monuments les plus précieux de l'ancien monachisme bénédictin (Migne, P. L. xcv, 1583 ; *Le vœu*, LXVI, 820). Si l'on désire un texte critique, il y a celui de Dümmler, *Mon. Cerm. Hlst. Epp.*, iv, 510.

\* Migne, P. L. cxx, 1059.

<sup>3</sup> Les commentaires seront décrits et caractérisés au chapitre xi ; on trouvera ce qu'ils disent de la stabilité dans leurs gloses sur le chapitre viii, au sujet du vœu, et sur le chapitre iv, *stabilitas in congregatione*.

• « Promitto stabilitatem monasterii > (Formule de *Petitio*, ch. LVIII).

l'expliquerons au chapitre XV, dans beaucoup d'endroits l'idée primitive de moines incorporés à un monastère particulier avait été abandonnée, si bien que les moines de la congrégation de Saint-Maur étaient profès pour la congrégation et n'avaient pas de monastère spécial de profession. Dans de telles conditions, l'idée de la stabilité locale, ou même celle d'appartenir à une communauté particulière, n'existait pas. Et ainsi les commentateurs de la congrégation de Saint-Maur tendirent à affaiblir l'idée de stabilité, au point qu'elle n'eut presque plus rien de spécifiquement bénédictin, et quelle fut également applicable à toutes sortes de religieux. Mège en effet va jusque-là ; de même le bénédictin Alard Gazet, éditeur de Cassien, dans ses Notes sur les Conférences (xxiv, 4). Ménard et Martène<sup>1</sup> reconnaissent qu'elle implique la permanence dans la vie cénobitique. Calmet, cependant, maintient la signification locale primitive : « Le sens le plus simple et le plus littéral est celui qui comprend une stabilité de lieu, et c'était ainsi que les anciens la comprenaient et la pratiquaient » (ch. LVIII). Chez les écrivains modernes, il y a une tendance croissante à revenir à la simplicité de l'idée de saint Benoît. Ainsi Dom L'Huillier, dans son *Explication de la Règle*, explique la stabilité comme « l'obligation de demeurer dans le lieu de la profession », et dit : « Nous estimons que le véritable sens bénédictin du mot stabilité est le sens d'une demeure fixée pour la vie » (n, 210). D'une manière analogue, Dom Delatte dit : « Stabilité a donc le sens précis d'une permanence dans la famille surnaturelle chez laquelle on émet profession, d'une permanence dans le monastère, et non pas seulement le sens général de persévérance dans le bien ou dans la vie religieuse \*. » Tout en appuyant fortement sur l'idée de permanence, comme une des conditions de la vie cénobitique bénédictine et même de la clôture dans le monastère, il dit cependant que, de nos jours, la stabilité n'est pas opposée au passage dans une autre maison de la congrégation, lorsque les supérieurs y consentent. Une telle facilité au sujet de la translation est, manifestement, une concession aux idées modernes qui ne fut pas acceptée dans les congrégations plus anciennes des moines noirs (v. ch. XV). Les idées de ces congrégations sont bien exprimées dans les « Notes et Observations sur la Règle », révisées en 1894, qui tiennent lieu

<sup>1</sup> Au chapitre iv, mais non au chapitre LVIII.

<sup>\*</sup> Commentaire sur la Règle de Saint-Benoît, p. 444.

de déclarations dans la congrégation suisse. Les monastères de cette congrégation, comme Einsiedeln, ont eu une existence et une tradition continues de mille années, de sorte que l'interprétation suisse de la théorie et de la vie bénédictines est revêtue d'une autorité particulièrement vénérable. « Selon l'esprit de la Règle, par le vœu de stabilité, nous promettons à Dieu la persévérance dans l'ordre et dans le lieu où nous avons fait profession dans cet ordre, jusqu'à la fin de notre vie... Comme la stabilité est subordonnée à l'obéissance, le vœu de stabilité n'est pas enfreint si, pour des causes urgentes, telles que pour la plus grande utilité du monastère ou de l'Église catholique, l'abbé envoie un de ses moines autre part pour un temps prolongé ou même pour la vie » (*Notae*, p. 44). — « Nous lions tous les moines de notre congrégation aux maisons de leur profession, en ce sens que, toujours et partout, ils restent assujettis à leur propre abbé et à la Règle, ne permettant aucun changement sans une cause particulière et des plus urgentes » (p. 7).

Nous avons appris de M<sup>gr</sup> Ullathorne ce qu'était l'idée de stabilité dans sa simplicité primitive. Nous sommes redevables à cet autre évêque bénédictin anglais, John Cuthbert Hedley, d'une formule qui, d'une part, renferme complètement l'idée de saint Benoît et, d'autre part, tient compte des difficultés historiques et pratiques qu'a rencontrées son application ; de sorte que nous avons dans cette formule un exposé de la stabilité bénédictine, à la fois véritable et telle qu'on peut la pratiquer, qui en fait connaître le but sous tous ses aspects, en somme une formule qu'il semble presque impossible de perfectionner. « Chaque monastère bénédictin, dit-il, est et doit être un foyer. Quelle que puisse être l'œuvre extérieure à laquelle un moine se trouve appelé, la condition normale pour lui doit toujours être de vivre dans son propre monastère. Ce serait une erreur d'encourager—1 quelqu'un à faire profession comme bénédictin, à moins qu'il ne regarde d'avance avec plaisir de vivre, *for botter, for worse*, jusqu'à la mort même, dans la maison de sa profession, sous l'autorité de la Règle et dans l'exercice quotidien du chœur<sup>1</sup>. »

Il nous reste à rassembler et à résumer les résultats de la discussion qui précède sur la stabilité, dans sa portée pratique pour les moines bénédictins au xx<sup>e</sup> siècle.

I. — Il faut reconnaître que, dans la pensée et l'intention de

<sup>1</sup> *Ampleforth Journal*, avril 1896, p. 248.

saint Benoît, stabilité signifie « stabilité locale », la résidence jusqu'à la mort dans le monastère même de sa profession.

II. — Et aussi, pour le moine qui en fait le vœu, stabilité doit signifier la tendance, l'intention, autant que cela dépend de lui, de vivre toute sa vie dans son propre monastère : son monastère est toujours pour un bénédictin la place normale, naturelle, et par là même la véritable place où il doit être.

III. — La définition des Présidents (déjà citée) doit être acceptée telle quelle quand elle dit qu'en vertu de la stabilité, le moine est incorporé pour la vie à la communauté de sa maison de profession, de sorte que l'effet du vœu de stabilité est de lier ensemble les moines d'un monastère bénédictin dans une famille permanente, de les unir par des liens qui durent pour la vie, formant ainsi une société permanente constituée en corps, et distincte de toute autre communauté bénédictine. Cette idée a été accentuée par le nouveau Code de Droit canon qui ordonne d'obtenir la permission du Saint-Siège pour passer d'un monastère *sut iuris* dans un autre (can. 632).

IV. — La stabilité implique également la permanence dans l'état de vie cénobitique, « la vie irrévocable en communauté, » comme nous l'a dit M<sup>gr</sup> UHathome qui nous exhorte à viser à un état de choses tel que « l'ensemble de l'observance bénédictine puisse de tout temps s'étendre à tous les membres de l'ordre » (*op. cit.*, p. 320).

V. — Aussi longtemps que le moine reste membre de sa propre famille monastique et soumis à l'autorité de son propre abbé (du moins dans son for intérieur, même s'il vit pour quelque temps sous l'obédience d'un autre supérieur) et vit dans un monastère où existent les conditions de la vie cénobitique bénédictine, plus spécialement si ce monastère est une dépendance de l'abbaye, tel qu'un prieuré, — et pourvu qu'aucune faute de sa part ne l'ait fait renvoyer de l'abbaye, — on peut à peine dire, en face des développements modernes, tels que, par exemple, le système des congrégations, qu'il y ait eu un manquement, même théorique, au vœu de stabilité.

VI. — « Les bénédictins vivent en communauté ; quand ils se trouvent dans une autre condition, cela ne peut être que pour un temps," ou par dispense, ou en raison d'ordres spéciaux du Saint-Siège <sup>1</sup>. » Il faut toutefois reconnaître qu'un moine peut

<sup>1</sup> Dom Ford, d'après un passage qui sera cité en entier au chapitre xvii.

recevoir l'appel de Dieu, comme saint Boniface, qui demanda à sortir de son monastère pour prêcher l'Évangile aux Allemands; ou un appel des supérieurs pour vivre en dehors des conditions de la vie cénobitique, même d'une manière permanente, « pour une raison urgente, comme la grande utilité du monastère ou de l'Église catholique <sup>1</sup> ». Quand un ordre de ce genre se présente avec l'autorité convenable, la responsabilité en incombe au supérieur et le sujet est mis par l'obéissance à l'abri d'une transgression possible du vœu de stabilité. Ce qu'il doit alors à la stabilité c'est, comme dans le cas des évêques bénédictins, la culture des vertus monastiques et le maintien de l'esprit intérieur de son état, associé à une ordonnance extérieure de sa vie telle qu'il convient à un moine, et à une certaine tendance qui le fait habituellement graviter vers son monastère comme vers le centre de sa vie.

#### CONVERSATIO MORUM SUORUM.

Ce qui vient ensuite, comme vœu bénédictin, c'est la *conversio morum*, conversion des mœurs ou des habitudes. Ce vœu a été expliqué par les Présidents en 1907 : « En vertu de ce vœu, le moine s'attache, par un labeur assidu et infatigable, à la réforme de ses mœurs ou de ses habitudes, selon la perfection évangélique, rejetant ce qui est mondain et dirigeant ses actions d'après la Règle de Saint-Benoît. » C'est ce qui a été compris par tous les commentateurs, depuis Paul Wamefrid : « *Conversio morum* est l'extirpation des vices et l'établissement des vertus. » Ce n'est que lorsque l'étude scientifique de la Règle et des manuscrits fut entreprise dans ces dernières années, qu'il fut reconnu que le mot de saint Benoît est ici *conversatio*. *Conversatio* apparut, soit comme lecture ou variante, dans les éditions critiques, depuis celle de Schmidt et dans celles qui suivirent ; mais je crois que je fus le premier à appeler l'attention d'une manière précise sur le fait que *conversatio* était d'une façon tout à fait certaine le mot authentique du vœu de saint Benoît et à demander ce qu'il signifiait. C'était en 1907<sup>s</sup>. Dom Delatte, dans son Commentaire, mentionne seulement cette leçon, mais n'en tient pas compte et donne l'interprétation traditionnelle de *conversio morum*.

<sup>1</sup> Einsiedeln, *Notae*, V. ci-dessus.

<sup>a</sup> *Journal of Theological Studies*, octobre, p. 106.

Dom Herwegen, dans le tract déjà cité, s'occupe de cette question ; mais le savant qui a fait le plus sérieux effort pour lutter contre cette nouvelle difficulté est Dom Matthaus Rothenhäusler, de l'abbaye de Saint-Joseph, en Westphalie. Cependant, avant d'examiner la solution qu'il propose, revenons à saint Benoît lui-même.

Le passage de la Règle décrivant la promesse monastique est celui-ci : *Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientia coram Deo et sanctis ejus, ut si aliquando aliter fecerit; ab eo se damnandum sciât quem inridet* (ch. LVIII). C'est-à-dire que le moine va faire une promesse comportant sa stabilité, la « conduite de ses mœurs » et l'obéissance. Il n'est pas évident que le moine ait employé la formule définie *promitto de stabilitate mea*, etc. ; beaucoup moins évident que ce fut *promitto stabilitatem meam*, etc. Mais il était très naturel que la promesse ou vœu adoptât cette dernière formule, que nous trouvons aussi dans les plus anciennes professions du Livre de saint Gall, quoique dans Paul Warnefrid elle soit encore *de stabilitate*. *Promitto stabilitatem* et *promitto obedientiam* sont tout à fait simples et ne présentent aucune difficulté. Mais quoique *promitto de conversatione morum meorum* soit susceptible d'une interprétation intelligible, *promitto conversationem morum meorum* était franchement inintelligible et impossible ; et c'est sans doute la raison pour laquelle ce passage disparut du vœu, de sorte que, ainsi que nous l'avons vu, dans les formules de profession du vin<sup>e</sup> et du commencement du IX<sup>e</sup> siècle, la stabilité et l'obéissance seulement furent promises <sup>1</sup>. Par un changement fréquent dans beaucoup de manuscrits, le mot similaire *conversio* finit par être substitué à *conversatio*, et comme *promitto conversionem morum meorum* donnait un sens tolérable, la triple formule du vœu de saint Benoît fut graduellement restaurée sous cette forme pendant le cours du ix<sup>e</sup> siècle, et est restée depuis toujours la même. Une longue familiarité avec l'exégèse traditionnelle de *conversio morum* a obscurci le fait que le mot *conversio* veut dire un acte unique ou un groupe d'actes, habituellement le passage du paganisme

<sup>1</sup> Le seul exemple de *conversatio* dans une formule de profession se trouve dans un fragment venant d'Albi, daté du ix<sup>e</sup> siècle. La profession y est formulée sur le type des interrogations pour le baptême : « Promittis de stabilitate tua et conversatione morum tuorum et obedientia coram Deo et sanctis eius? Promitto » (Herwegen, *op. cit.*, p. 38).

au christianisme, ou du péché au repentir, ou du monde à la vie monastique ; son application au développement d'une vie entière dans la discipline intérieure et la formation religieuse serait un emploi impropre du mot. Les deux mots sont mis constamment l'un pour l'autre dans les manuscrits ; partout où l'on rencontre l'un, on trouve habituellement l'autre comme variante<sup>1</sup>. Des cas où *conversio* paraît signifier la même chose que *conversatio*, manière de vivre ou vie monastique, doivent demeurer suspects tant qu'on n'a pas eu recours aux manuscrits ; par exemple, dans les *Dialogues* de saint Grégoire, n, 6, les éditions ordinaires portent : *Gothus quidam ad conversionem venit*; mais la dernière édition dit *conversationem*. Dom Herwegen cite des exemples où la distinction entre les deux mots est montrée d'une façon explicite : *Hactenus conversio atque conversatio ejus* ; — *Sic eum fuisse conversum atque conversatum* ^.

Quand nous en venons à considérer le sens d'une promesse *de conversatione morum suorum*, nous devons examiner les autres cas où saint Benoît emploie *conversatio*. Le mot se présente dans neuf autres passages de la Règle, six fois sans variante et trois fois avec la variante *conversio*, trouvée dans les textes postérieurs ; mais, dans tous ces passages, *conversatio* est certainement, au point de vue de la critique des textes, la leçon authentique<sup>3</sup>. Saint Benoît n'emploie nulle part *conversio*, bien qu'à deux places il se serve du verbe *converti* dans son sens correct de se détourner du monde et d'embrasser la vie monastique (n, 49 ; LXIII, 17). Dans les six passages où l'on ne trouve que *conversatio* dans les manuscrits, ce mot signifie : soit la manière de vivre du moine, soit la manière de vivre de la communauté :

*processu conversationis et fidei* (ProL, 124).  
*de quorum... miserrima conversatione* (1, 33).  
*fratres boni testimonii et sanctae conversationis* (xxi, 2).  
*lectisternia pro modo conversationis* (xxn, 2).  
*honestatem morum aut initium conversationis* (LXXIII, 3).  
*ad perfectionem conversationis* (LXXIII, 5).

Dans les trois passages où l'on trouve *conversio* dans les manuscrits inférieurs, *conversatio* veut dire simplement la vie monastique :

<sup>1</sup> On peut en voir de nombreux cas dans le *Cassien* de Petschenig.

• *Op. cit.*, p. 49.

<sup>3</sup> Voir la *Régula*, édition Butler, pp. 140,141.

## LE MONACHISME BÉNÉDICTIN

(*anachoretæ*) qui non conversationis fervore novicio (i, 5).  
noviter veniens quis ad conversationem (LVIII, 1).

*Ordines suos... ita conservent ut conversationis tempus, ut vitæ meritum, discernit* (LXIII, 1-2).

Dans ces trois passages, *conversio* aurait pu être employé avec son sens propre d'entrée dans l'état monastique ; mais, pour *conversatio*, la preuve est décisive. L'endroit le plus frappant est au chapitre LVIII, 1 ; ici, nous avons l'analogie avec les passages des Règles de Césaire d'Arles et les *Dialogues* de saint Grégoire, dans lesquels les textes ordinaires portent *ad conversionem ventre*, tandis que dans les meilleurs manuscrits nous trouvons *ad conversationem venire*, comme dans saint Benoît \*. Ce sens de *conversatio* désignant la vie monastique est commun dans saint Grégoire, e. g. *habitus sanctæ conversationis* \*. Ainsi, dans saint Benoît, *conversatio* a son sens bien reconnu de manière de vivre, ou de conduite personnelle, sens familier au Nouveau Testament latin, comme *ipsi in omni conversatione sancti sitis* (I S. Pierre, 1, 15) ; *nostra conversatio in coelis est* (Philippiens, ni, 20).

L'expression *conversatio morum suorum* offre des difficultés. Dans le *Thésaurus Linguae latinae*, je ne trouve que les expressions suivantes offrant quelque analogie avec elle :

*conversatio bonorum actuum* (853-<sup>32</sup> ; Cassien, c. *Nest*, V, 1).

*conversatio bonorum operum* (853-<sup>31</sup>).

*conversatio peccatorum suorum* (850-<sup>4</sup>).

Quand on a tout examiné, bien qu'on puisse apercevoir le sens possible de *conversatio morum suorum*, l'expression reste presque intraduisible : la meilleure manière de la rendre est peut-être « conduite de vie personnelle ». Et la portée de la promesse du moine concernant la « conduite de sa vie » était qu'il la mènerait selon les principes et les pratiques de la vie monastique tels qu'ils sont exposés dans la Règle.

De sorte que la triple promesse avait pour objet : demeurer dans le monastère jusqu'à la mort, vivre la vie monastique selon la Règle, et pratiquer l'obéissance.

Ayant ainsi essayé de déterminer d'après la Règle elle-même le sens qu'il faut attacher à *conversatio morum suorum*, il est juste

<sup>1</sup> Voir la *Régula*, édition Butler, p. 140.

<sup>2</sup> *Dial.* 11. Prêt, et dans beaucoup d'autres passages.

d'examiner brièvement l'explication donnée par Dom Rothenhäusler<sup>1</sup>. Il prend comme point de départ de son investigation la théorie des Trois Renoncements de la vie monastique, commentés dans la troisième Conférence de Cassien : le premier est le renoncement aux biens extérieurs, fait une fois pour toutes ; le second est le renoncement aux coutumes, aux vices et aux affections antérieures de l'âme et de la chair ; le troisième est le renoncement par lequel nous détachons notre esprit et notre cœur des choses présentes et visibles et contemplons seulement celles qui sont invisibles (ch. 6). Si nous revenons à la théorie de la vie spirituelle reproduite au chapitre IV d'après la Conférence xiv, nous verrons que le second renoncement correspond à ce qui est appelé la vie active ou pratique, l'extirpation des péchés et des fautes et la culture des vertus, et que le troisième correspond à la vie contemplative. Mais l'enseignement de Cassien est que la vie contemplative appartient dans sa plénitude à l'ermitage et que le *cenobium* est la véritable école de la vie active \*. C'est ainsi que les ermites sont désignés comme étant ceux qui, « étant déjà perfectionnés dans la « vie active » (c'est-à-dire dans le *cenobium*), ont choisi les endroits secrets du désert » (*Conférences*, xviii, 4). On remarquera ici que pour *actualis vita* nous avons *actualis conversatio*, et il en est ainsi dans beaucoup de passages des écrits de Cassien (vi, 1 ; x, 6 ; xiv, 16). Nous trouvons par exemple comme équivalent de *actualis vita* ou *conversatio*, *actualis, id est ethica, disciplina* (xiv, 9). Cassien mettant ici en équation *actualis* et *ethica*, et employant fréquemment le terme *conversatio actualis*, il est évident que, bien qu'il n'emploie pas le terme *conversatio ethica*, c'est cependant par un simple hasard, car ce mot est tout à fait dans l'ordre de sa pensée et de son langage. Mais *conversatio ethica* est la même chose que *conversatio morum*; et ainsi le vœu de *conversatio morum* est un vœu de pratiquer la «vie active» de discipline intérieure et de tendance à la perfection. Nous sommes donc ainsi ramenés à l'explication traditionnelle de *conversio morum*.

Telle est la conclusion de Dom Rothenhäusler. Elle est très ingénieuse ; et c'est par là qu'elle pêche, — elle est trop ingénieuse. La suite de substitutions par lesquelles *vita actualis* est graduellement changée en *conversatio morum* nous rappelle un peu la ma-

<sup>1</sup> *Zur Aufnahmeordnung der Régula S. Benedicti*, 1<sup>re</sup> partie du Cahier 3 du *Beitragen*, etc., édité par Dom Herwegen, 1912 (pp. 20-82).

\* Des passages démontrant cette idée ont été cités au chapitre vin.

nipulation des équations trigonométriques. De plus, le mot *suorum* semble fatal à la théorie. La conclusion qui s'impose est, à mon avis, que l'idée plus simple exposée auparavant est plus conforme aux paroles et à l'a pensée de saint Benoît.

#### OBÉISSANCE.

S'il peut y avoir quelque contestation sur le sens de « stabilité » et de *conversatio morum*, il n'en saurait être de même à propos de l'obéissance. Sur ce sujet, l'enseignement de saint Benoît est d'une clarté parfaite. Au chapitre LVIII, il explique comme suit l'obéissance dont il est fait vœu : « S'il promet de suivre la Règle en toutes choses et d'observer tous les commandements qui lui sont imposés. » Au chapitre v, la doctrine de saint Benoît sur l'obéissance est exposée avec une grande netteté. On peut la ramener à deux éléments :

1<sup>o</sup> Quant à la théorie : « Comme si le commandement venait de Dieu ; »

2<sup>o</sup> Quant à la pratique : « Sans déiai. »

Ces deux principes peuvent être abondamment démontrés d'après la Règle elle-même et d'après Cassien. L'idée d'obéissance remplit naturellement la Règle toute entière ; il y a cependant quatre aspects de l'enseignement de saint Benoît que nous ferons particulièrement ressortir.

I. — *L'obéissance qui est « douce à l'homme »*. — « L'obéissance sera agréable à Dieu et douce aux hommes, si ce qui est commandé est exécuté sans hésitation, sans retard, sans tiédeur, sans murmure, et sans aucune parole de résistance » (ch. v). Saint Benoît, comme tout supérieur, connaissait bien l'obéissance qui est « douce à l'homme ». Il reconnaissait que l'abbé sera porté à aimer d'un amour spécial le moine qui possède cette obéissance (ch. n, 47). Les supérieurs ont la tendance naturelle de reculer devant les difficultés et les affirmations d'autorité et de suivre la ligne de moindre résistance. Aussi, quand il y a quelque chose de déplaisant, quelque chose qui demande un sacrifice à faire, ils se tournent naturellement vers le sujet qu'ils savent prêt à obéir sans un mot. Il peut sembler que de cette manière celui qui est obéissant est mis à l'amende pour sa vertu ; mais en réalité, c'est

<sup>1</sup> Voir la *Régula*, édition Butler, pp. 25, 153.

la louange la plus haute pour un moine qu'il soit celui vers lequel l'abbé se tourne pour des obédiences difficiles et contrariantes pour la nature.

IL — *Obéissance intérieure.* — Bien que le vœu soit satisfait par l'obéissance extérieure et l'accomplissement effectif de la chose commandée, la vertu demande l'obéissance intérieure, et saint Benoît réclame celle-ci à un degré élevé : « Si le disciple se soumet de mauvaise grâce, s'il murmure, non pas seulement de bouche, mais même seulement dans son cœur, quand bien même il accomplirait l'ordre qu'il a reçu, son œuvre ne sera pas agréée de Dieu, qui voit dans son cœur le murmure; et loin d'obtenir aucune grâce pour une telle conduite, il encourra plutôt la peine des murmureurs, s'il ne se corrige et s'il ne fait réparation <sup>1</sup> » (ch. v). C'est ce qui distingue l'obéissance des religieux de l'obéissance des militaires ou des marins.

III. — *Commandements impossibles.* — « S'il arrive qu'on enjoigne à un frère des choses difficiles ou même impossibles, il doit recevoir en toute mansuétude et obéissance le commandement qui lui est fait. Cependant, s'il voit que le poids du fardeau excède totalement la mesure de ses forces, il devra faire connaître avec patience et au moment opportun, à celui qui lui commande, les raisons de son impuissance, ne témoignant ni orgueil, ni résistance, ni contradiction. Que si, après avoir entendu ses représentations, le supérieur persiste dans sa pensée et maintient le commandement, l'inférieur saura que la chose lui est avantageuse, et il obéira par amour, se confiant dans le secours de Dieu » (ch. LXVIII) L

IV. — *Obéissance mutuelle.* — A côté des obédiences formelles envers l'abbé et les supérieurs qui viennent après lui, saint Benoît établit que les moines doivent obéir l'un à l'autre, se pliant à des requêtes mutuelles, et que les jeunes moines spécialement doivent regarder de semblables requêtes de la part de leurs aînés comme de véritables obédiences qui doivent être accomplies en toute charité et sollicitude, et il les assure que cette obéissance mutuelle, non couverte par le vœu, est « le chemin de l'obéissance par lequel ils iront à Dieu » (ch. LXXI).

C'est le caractère de l'obéissance qui lui donne sa valeur, beaucoup plus que les obédiences effectives, car c'est le fruit et l'expression extérieure de l'humilité du cœur et du renoncement à la volonté

\* Trad. Dom Guéranger.

propre, et ces deux vertus sont celles sur lesquelles saint Benoît compte principalement pour la formation ascétique dans la vie de ses moines.

Il est un point dans la formule du vœu bénédictin d'obéissance, qui demande un commentaire, ce sont les mots ajoutés universellement : « selon la Règle de Saint-Benoît. » Ces mots se rencontrent dans la formule de profession de Smaragde et dans la dernière partie du Livre de Profession de saint Gall, de sorte qu'ils ont été en usage depuis le milieu du ix<sup>e</sup> siècle. Ce qui fait l'objet du vœu est donc l'« obéissance selon la Règle de Saint-Benoît ». La force de cette restriction est discutée par les commentateurs et les théologiens. Dom Augustin Baker, dont la doctrine sur l'obéissance est très exigeante, l'explique ainsi : « L'autorité des supérieurs n'est pas illimitée, mais soumise à de certaines conditions, car elle doit être *iuxta Regulam*, ni à côté, ni au-dessus de la Règle, et leur commandement doit être *ad aedificationem*, et non *ad destructionem* \*. C'est en substance l'enseignement de saint Bernard :

Celui qui fait profession promet obéissance, non de toute espèce, mais d'une manière déterminée « selon la Règle », et non selon une autre règle que celle de Saint-Benoît ; de sorte que le supérieur doit limiter ses commandements à ce qui est juste, non en général, mais selon ce que saint Benoît a établi. L'obéissance est promise selon la Règle de Saint-Benoît, non selon la volonté du supérieur. Personne ne sera contraint à l'obéissance pour ce qui est au delà de la Règle qu'il a professée, encore moins pour ce qui lui est contraire. Le supérieur ne peut ni interdire au sujet ce qui a été l'objet de son vœu, ni exiger ce qui ne l'a pas été. Après avoir posé ces limites aux droits du supérieur dans son autorité et affirmé clairement le principe que le sujet n'est pas tenu par son vœu d'obéissance à plus qu'il n'a voué, saint Bernard continue à l'exhorter, comme conseil de perfection, à obéir, en général, sans considération de ces droits [*De Praecepto et Dispensatione*, §§ 10, n, 12, très condensé).

Ici nous avons la simple interprétation de l'« obéissance selon la Règle », ni à côté, ni au delà, ni contre la Règle. Il s'ensuit qu'en vertu de l'obéissance bénédictine ordinaire, un moine ne peut pas être obligé d'aller aux Missions étrangères, ou de vivre en permanence, ou en quasi-permanence, en dehors des conditions de la vie cénobitique, qui présupposent une communauté dans laquelle l'office du chœur, la vie en commun et, dans une

\* *Sancta Sophia*, p. 325.

mesure raisonnable, les éléments de l'observance monastique sont pratiqués. Ces principes peuvent être démontrés plus complètement d'après saint Bernard :

Il y a deux obligations principales que nous, moines, devons observer : soumission à l'abbé et stabilité de demeure. Mais chacune de ces obligations ne doit pas être accomplie au préjudice de l'autre : ainsi vous vous montrerez stable en ne méprisant pas d'être soumis à votre abbé, et vous obéirez à votre abbé avec soumission en ne perdant pas la stabilité. Si vous désapprouviez un moine, cependant constant dans sa place, qui mépriserait d'obéir aux ordres de son abbé, vous étonneriez-vous que nous blâmons une obéissance qui serait pour vous la cause ou l'occasion de quitter votre place ? Spécialement, comme à la profession, la stabilité est promise, sans mention de la soumission à l'abbé,... je dis que l'abbé doit être obéi en toutes choses, excepté en ce qui est contraire à notre profession (les vœux). Mais puisque vous avez fait profession selon la Règle de Saint-Benoît, quand vous avez promis l'obéissance, vous avez promis aussi la stabilité. Comment l'obéissance serait-elle à même d'excuser la transgression de la stabilité? Un moine fait sa profession solennellement et régulièrement en présence de l'abbé, — en sa présence seulement, non à sa discrétion. L'abbé est là comme le témoin, et non comme l'arbitre de la profession (*Ep. vu, de Discreitione Obedientiae*, §§ 15, 16, 17, résumé).

Saint Bernard soutient donc que l'obéissance ne doit pas l'emporter sur la stabilité, prise dans son sens primitif. Ce qui mène à cette conclusion : De même qu'il y a une différence de conception et de pratique entre la pauvreté bénédictine et la pauvreté franciscaine (voir chapitre suivant), ainsi il y a une différence entre l'obéissance des bénédictins et (par exemple) celle des jésuites. Un homme qui devient jésuite se place sans réserve dans les mains de ses supérieurs, pour être employé par eux où et quand et comme il leur plaît, et aucune condition de vie ni aucune sphère de travail n'est pour le jésuite plus normale qu'une autre. Mais dans la vie bénédictine, il en est autrement. Un homme devient bénédictin parce qu'il se sent appelé à vivre la vie bénédictine, qui est une manière de vivre objective définie, exposée et légiférée dans la Règle de Saint-Benoît. La Règle est cénobitique, n'envisageant rien autre que la vie en commun dans une communauté. L'obéissance est l'objet d'un vœu « selon la Règle ». Par conséquent, l'obéissance bénédictine normale est située dans les limites de la vie cénobitique bénédictine normale ; et un abbé bénédictin n'a pas reçu le pouvoir, sauf en

des circonstances extraordinaires et en vertu d'une permission spéciale du Saint-Siège, de contraindre un moine, par l'obligation de son vœu d'obéissance, à vivre d'une manière permanente en dehors des conditions de la vie bénédictine. Dans les limites de la Règle, le devoir de l'obéissance est sans réserve.

Note. — Il est une question longuement controversée par les bénédictins à propos de l'idée de l'obéissance : les préceptes de la Règle (et des Constitutions, etc.) obligent-ils en conscience sous peine de péché, ou n'est-on passible, en cas d'infraction, que d'une pénitence? Entrer complètement dans la question, en partant des points de vue de l'histoire et de la théologie, demanderait un chapitre ; mais les éléments peuvent en être esquissés dans une note. La première discussion formelle, autant que je sache, fut celle du traité de saint Bernard de *Praecepto et Dispensatione*. Le *Spéculum Monachorum* (1274) de Bernard du Mont-Cassin fut écrit pour élucider la question, et saint Thomas lui consacre dans sa *Somme*, 2-2, CLXXXVI, 9, et dans *Quodlibetales*, I, xx. La question qui exerçait alors les esprits était de savoir si *tout* dans la Règle obligeait sous peine de péché mortel. Le cardinal Turrecremata, théologien et canoniste accompli, résume très clairement ces anciennes discussions dans les Traités V et VI de son *Commentaire sur la Règle*. Sa conclusion est que seules les choses qui sont de la substance des vœux ou qui sont d'un<sup>^</sup>obligation grave envers la loi de Dieu ou de l'Église obligent sous peine de péché mortel. Les exhortations et les conseils de la Règle, comme ceux de l'Évangile, n'obligent pas du tout sous peine de péché. Entre les deux se trouvent les préceptes, de bien des degrés différents d'importance, dont les transgressions, à moins qu'elles n'aient été régulièrement autorisées, sont des péchés véniels de degrés divers, selon la nature du précepte et les circonstances de la transgression. Il convient, avec saint Thomas, que la Règle bénédictine oblige en conscience. Saint Thomas note comme une spécialité de la Règle dominicaine que ses préceptes n'obligent pas sous peine de péché quel qu'il soit, à moins qu'ils ne soient transgressés par négligence ou mépris ; et Turrecremata souscrit à cet enseignement que sur ce sujet le cas des bénédictins est différent de celui des dominicains.

On ne peut mettre en doute que Turrecremata interprète correctement l'ancienne tradition bénédictine, qui était que la Règle oblige en conscience dans les limites indiquées par lui. Dans le cours des temps, cependant, il arriva que des clauses semblables à celles de la Règle dominicaine furent insérées dans les Règles de la plupart des Ordres récents et, aux xv<sup>e</sup> et xvi<sup>e</sup> siècles, dans les Constitutions des différentes congrégations bénédictines. Au commencement du XVII<sup>e</sup> siècle, le théologien cistercien Caramuel enseignait que la Règle

n'avait en elle-même aucune force obligatoire tant que ses prescriptions n'avaient pas été imposées personnellement au moine par l'autorité de l'abbé. Le « laxiste » Dom Mège combattit vigoureusement cette doctrine. Sa défense de l'ancienne opinion bénédictine est singulièrement bonne et la meilleure explication que je connaisse sur ce point (*Commentaire*, 34-46).

De nos jours, une clause a été insérée dans les Déclarations et Constitutions des diverses congrégations bénédictines, que les déclarations, « comme les préceptes de la Règle elle-même, n'obligent pas sous peine de péché, à moins qu'elles n'aient trait aux vœux ou aux lois de l'Église ou qu'elles soient violées avec mépris ou scandale. » Ce principe fut mis en avant comme une doctrine bénédictine incontestée par Dom Guéranger (*Notions sur la Vie monastique*, 49) et par Dom Wolter (*Elementa*, 5). Tous deux invoquent saint Thomas ; mais, ainsi que nous l'avons montré, cette thèse n'est pas valide. D'autres constitutions ne disent rien sur le sujet, ou le laissent dans le vague : ainsi les « Notae » de la congrégation suisse disent simplement que l'opinion de ceux qui maintiennent que tous les règlements, quels qu'ils soient, même les plus petits, obligent sous peine de péché véniel, ne doit pas être acceptée (p. 46) ; d'autre part, les anciennes Constitutions de la congrégation anglaise déclarent que seules les constitutions auxquelles est attachée la sanction « en vertu de la sainte obéissance » obligent sous peine de péché mortel, ne disant rien des autres, ou des prescriptions de la Règle.

Le peu que Dom Delatte dit sur ce sujet est tout à fait digne d'attention. Il regrette toute cette controverse : saint Benoît et ses moines n'étaient pas des casuistes et n'ont probablement jamais songé qu'il pût s'élever des contestations sur ce point. La Règle est autre chose qu'une série de conseils facultatifs de perfection, autre chose même qu'une sorte de règlement de police, ou un système de corrections personnelles pour ses transgressions. L'abbé n'est pas un préfet de discipline. Pratiquement, et quoi qu'il en soit de l'obligation de la Règle en elle-même, il est peu d'infractions à cette Règle qui ne deviennent fautes théologiques en vertu de quelque malice dans le motif, — paresse, orgueil, mépris, négligence, gourmandise, — ou scandale, mauvais exemple et relâchement de la discipline (*Commentaire*, 446). Il préfère évidemment l'ancienne opinion.

Quand les deux partis ont donné leurs explications mutuelles : quand, d'une part (comme dans les déclarations d'une congrégation), les moines sont avertis que, « malgré la susdite clause, ces préceptes ne peuvent guère être violés sans qu'il y ait faute ; » et que, d'autre part, il est expliqué que les péchés qu'entraîne leur violation vont par degrés des péchés véniels définis à ces imperfections et ces manquements à atteindre les idéals de conduite les plus

élevés qui constituent le fond des confessions des personnes pieuses, il paraît, d'une manière concrète, qu'il y a peu de réelle différence entre les deux opinions. Mais il y a une différence d'attitude envers la sainte Règle et aussi de vigilance qui importe, parce qu'elle influe sur toute la vie d'un moine.

Pour finir, si l'on demande : la Règle elle-même jette-t-elle à ce propos quelque lumière sur la pensée de saint Benoît? Je répondrai qu'il y a un texte que je n'ai jamais vu produire dans aucune des discussions. Dans le passage à la fin du chapitre v, cité ci-dessus (p. 149), notre B' Père dit que l'obéissance faite avec un murmure même intérieur ne recevra de Dieu aucune récompense, mais plutôt un châtiment. Or un châtiment venant de Dieu implique l'idée d'une faute ou d'un péché. Et on ne mettra pas en question que désobéir complètement est pire qu'obéir avec un esprit de murmure. Il y a donc à peine de distinction entre les commandements imposés au moins d'une manière personnelle par la voix de l'abbé et ceux qui lui sont imposés d'une manière impersonnelle par une règle. Il nous semble donc bien que, selon l'esprit de saint Benoît, les préceptes de la Règle, et ceux, qui leur sont assimilables, des Déclarations, etc., obligent en conscience de la manière expliquée ci-dessus.

Le premier témoin que je connaisse de la tradition bénédictine est Paul Warnefrid. Dans son *Commentaire* (vers 775), en discutant la question de savoir si la chair des volatiles peut être mangée, il argumente ainsi : « Si c'est permis par la Règle, pécherez-vous en n'en mangeant pas? Non. Si c'est défendu, pécherez-vous en en mangeant? Oui. Donc, choisissez le bon côté et n'en mangez pas » (ch. xxxvi). Quoi qu'on puisse penser de sa théologie, sa conviction est claire que les préceptes de la Règle obligent en conscience.

## CHAPITRE X

### LA PAUVRETÉ BÉNÉDICTINE

Le titre de ce chapitre peut provoquer un sourire incrédule, — la pauvreté franciscaine, oui ; la théorie de saint François sur la pauvreté est bien connue et bien comprise et la pauvreté réelle de la vie franciscaine est un fait évident qui en appelle au témoignage de tous. Mais la pauvreté bénédictine ! Il y a là une espèce de défi dans les mots. Cependant le Père Cuthbert, capucin, auteur de la meilleure vie moderne de saint François, dit : « Autant le franciscain fait ses délices d'honorer la pauvreté, autant ce serait totalement opposé à son esprit de refuser la sainteté à ceux qui font bon usage de la richesse. Dans l'emploi équitable de la propriété regardée comme un dépôt pour le bien commun, emploi consacré d'une manière si admirable par le grand Ordre bénédictin, il voit un esprit parent de celui de sa dame Pauvreté ; et, prenant le monde tel qu'il est, il reconnaît que la société chrétienne a besoin de la coopération des deux esprits \*. » Cependant l'usage équitable de la richesse est une chose différente de la pauvreté religieuse, et nous devons considérer la pauvreté bénédictine à la fois sous son aspect individuel et sous son aspect d'ensemble. Bien que la pauvreté ne soit pas l'objet de l'un des vœux, elle est certainement l'une des idées centrales de saint Benoît. De plus, les bénédictins sont tenus de faire implicitement le vœu de pauvreté et sont liés par les mêmes lois et les mêmes obligations que les religieux qui le font explicitement.

<sup>1</sup> *S. Francis and Poverty*, p. 79.

## PAUVRETÉ PERSONNELLE

Saint Benoît fut absolument inflexible au sujet de la pauvreté personnelle, il voulait que le moine n'ait rien en propre. A la profession, le moine doit ou distribuer aux pauvres, ou bien, par une donation formelle, céder au monastère tout ce qu'il peut posséder, ne réservant absolument rien pour lui (ch. LVIII). Saint Benoît s'exprime avec une véhémence tout à fait inaccoutumée en parlant de la « propriété », propriété privée \*; deux fois il l'appelle « un vice qu'il faut couper à la racine » (ch. xXxni, LV) ; une fois il la nomme *nequissimum vitium* (ch. xxxni). Ce langage, qui peut paraître disproportionné au premier abord, s'explique par la grande importance que saint Benoît attachait à l'application du principe d'après lequel ses moines ne devaient rien posséder en propre, pas même les choses qui leur étaient assignées pour leur usage personnel, mais que toutes choses devaient être possédées en commun ; et par la connaissance qu'il avait des difficultés pratiques à maintenir l'idée dans le domaine des faits. La littérature monastique dès l'origine abonde en passages qui montrent la tendance indéracinable à accumuler les biens et à les regarder comme une propriété personnelle. C'est ainsi que Cassien se lamente, en parlant des moines de la Gaule méridionale : « Que dirons-nous, malheureuses créatures, qui, bien que vivant dans des monastères et établies sous le gouvernement et la sollicitude d'un abbé, portons cependant avec nous nos propres clés et, foulant aux pieds tout sentiment de honte qui devrait provenir de notre profession, ne rougissons pas de porter ouvertement à nos doigts des bagues avec lesquelles nous scellons ces choses que nous avons accumulées ; ces choses que non seulement des caisses et des paniers, mais même des coffres et des armoires ne suffisent pas à contenir, ou bien encore celles que nous nous sommes réservées en abandonnant le monde. Quelquefois nous nous fâchons pour des bagatelles que nous réclamons comme si elles nous appartenaient, et, si quelqu'un ose poser le doigt dessus, nous ne pouvons empêcher la fureur de notre cœur de s'exprimer par nos lèvres » (*Institutions*, iv, 15).

<sup>1</sup> Les mots de saint Benoît sont *proprium habere* (ch. XXXIII, 4) et *opus peculiare* (ch. LV, 34), ces derniers pris dans Cassien.

Il en était ainsi aux débuts de la vie monastique, et il en sera ainsi jusqu'à la fin, tellement le désir d'acquérir et de posséder est ancré profondément dans la nature humaine.

Pour traiter de la pauvreté monastique ou religieuse, il est nécessaire de distinguer le principe de pauvreté, l'esprit de pauvreté et la pratique de la pauvreté.

Le *principe* est celui qu'expose si clairement saint Benoît au chapitre xxxin, disant que le moine ne peut rien *posséder*, — rien, absolument, — qu'il ne peut même regarder quoi que ce soit comme lui appartenant; mais qu'il doit toujours reconnaître que ce qu'il peut avoir pour son usage personnel est la propriété de la communauté ; et qu'il ne peut rien avoir, excepté ce que l'abbé lui a donné ou permis d'avoir. Il existe dans la congrégation anglaise une pratique qui remonte aux jours de sa restauration au début du xvii<sup>e</sup> siècle et qui, je crois, n'existe pas communément dans les autres congrégations bénédictines, même celles qui sont réformées ; je ne l'ai retrouvée que dans les Constitutions autrichiennes. Pendant le Carême, chaque moine doit dresser un *Memoriale Paupertatis*, un Mémoire de Pauvreté ; c'est une liste exacte de tout ce qu'il a pour son usage, de toutes manières, soit dans sa cellule ou ailleurs ; et quand il la présente à l'abbé il dit : « Ces choses et tout ce que je puis avoir oublié, tout ensemble avec moi, je remets le tout à votre bon vouloir paternel et à votre bon plaisir. » Cette pratique annuelle d'une reconnaissance explicite et solennelle du principe fondamental de la pauvreté monastique est certainement une excellente coutume et une manière estimable et pratique de garder vivante l'idée à laquelle saint Benoît attachait tant de prix et qu'on est si prompt à perdre de vue. Voilà pour le principe de la pauvreté personnelle chez les bénédictins; chez les franciscains, le principe même serait, je le crois, différent.

Nous arrivons maintenant à *Vesprit* bénédictin de pauvreté. Le principe qui vient d'être exposé concerne l'attitude mentale, une manière de regarder les choses, et pourrait rester tout à fait intact, même si les moines vivaient au milieu du luxe et des richesses. Le principe est sauf, pourvu que le moine en particulier sache qu'il n'est pas le propriétaire de ce dont il a l'usage, et qu'il n'a que ce que l'abbé lui a donné. Mais l'abbé pourrait permettre toute espèce de choses : un appartement complet, un mobilier somptueux, des bijoux, une automobile, d'abondantes sommes d'argent. L'abbé, sans doute, pécherait

ainsi de façon grave, de même que le moine en les recevant. Mais le péché serait contre l'esprit et la vertu de pauvreté et contre l'état religieux ; mais non contre le principe, ou même le vœu, parce qu'en tout cela il n'y a aucune propriété personnelle.

Quand nous arrivons à déterminer l'esprit bénédictin de pauvreté, nous nous trouvons devant une difficulté : il est toujours difficile de définir l'esprit d'une chose. Saint Benoît expose, d'une part, que les moines doivent avoir recours à l'abbé pour tout ce qui est nécessaire (ch. xxxin), et, d'autre part, que l'abbé doit donner tout ce qui est nécessaire, de sorte qu'il ne peut y avoir aucune excuse pour personne d'avoir rien de plus que ce qu'il a reçu de l'abbé (ch. LV) ; et tout ce qui est au delà du nécessaire est superflu et doit être retranché (ch. LV). Il nous donne dans le même chapitre son idée sur ce qu'il jugeait indispensable au moine : coule ou manteau, tunique, bas, chaussures, ceinture, couteau, stylet et tablettes, aiguille, mouchoir. Dans le même chapitre, il mentionne plus haut un scapulaire ou tablier de travail et dit que chaque moine doit avoir deux coules (pour l'hiver et pour l'été) et deux tuniques (une pour la nuit).

« Nécessité » est un terme relatif, et dans saint Benoît ce terme ne signifie pas les simples nécessités de la vie, mais ce dont les moines ont raisonnablement besoin. Ces choses peuvent varier selon le climat, ainsi que le reconnaît saint Benoît ; et aussi selon les époques et les conditions modifiées de la vie, conditions résultant des différences de civilisation et d'éducation. Saint Benoît pensait surtout aux paysans italiens du vi<sup>e</sup> siècle, et pour ceux-ci un trousseau de ce genre aurait paru probablement très ample. Pour en faire une estimation exacte, il serait nécessaire de connaître les conditions de vie domestique et sociale dans la classe ouvrière et dans la classe moyenne en Italie centrale au temps de saint Benoît. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'il voulait sans aucun doute que l'abbé employât, pour les vêtements et les autres objets donnés aux moines comme devant servir à leur usage personnel, la même sorte de discrétion que nous le verrons (ch. XIV) employer à l'égard de la nourriture, des horaires, du travail et de tous les autres détails de la vie, et que son principe directeur, ici comme partout ailleurs, fût la frugalité, *servaia parvitale* (ch. xxxix). Par exemple, au sujet de la literie, saint Benoît établit qu'elle doit être selon les ordonnances de l'abbé et en rapport avec la manière de vivre, *pro modo conversationis* (ch. xxn).

Le regretté M<sup>sr</sup> Augustin O'Neill, moine de Saint-Edmond, de la congrégation anglaise, étant maître des étudiants ou clercs à Saint-Michel, Belmont, prêcha la retraite des juniors dont je faisais partie, et je me souviens de sa Conférence sur la pauvreté, qui, après quarante ans, me paraît encore la définition la plus claire que j'aie entendue de l'esprit bénédictin de pauvreté. « La vie religieuse, disait-il, est l'imitation du Christ, et par conséquent la pauvreté religieuse est l'imitation de la pauvreté du Christ. Mais la pauvreté du Christ fut différente selon les différentes phases de sa vie : il y eut le dénûment absolu du Calvaire, il y eut la pauvreté presque aussi grande de Bethléem ; il y eut la pauvreté de la vie publique, quand parfois il n'avait pas où reposer sa tête ; et il y eut aussi la pauvreté de Nazareth. Le Calvaire est le type de la pauvreté franciscaine <sup>1</sup> ; mais Nazareth est le type de la pauvreté bénédictine. Ce n'était pas la pauvreté de la mendicité, mais la pauvreté que l'on rencontre dans la maison d'un charpentier ou d'un autre artisan habile. C'est la simplicité et la frugalité, plutôt que l'indigence ; et c'est l'esprit de la pauvreté bénédictine et le type que les bénédictins doivent avoir devant les yeux, — la pauvreté de l'intérieur d'un ouvrier qui gagne de bons salaires. » Nous avons ici la mise en acte du principe : l'esprit de pauvreté demande que, dans un monastère bénédictin, les conditions de vie, à l'égard de la nourriture, du vêtement, du mobilier et du confort personnel de la vie, soient nettement d'un genre plus simple et plus frugal que la majorité des moines auraient pu les avoir s'ils étaient restés dans le monde.

La *pratique* de la pauvreté bénédictine n'est que l'esprit traduit en acte. Cette réalisation de l'esprit de pauvreté doit être l'œuvre conjointe de l'abbé et de ses moines. C'est l'abbé qui est le gardien de la pauvreté de la communauté ; mais chacun des moines doit y coopérer, en se formant une idée juste de ce que la pauvreté bénédictine implique au point de vue de la situation de la communauté, et en le réalisant dans la pratique de sa vie personnelle. La responsabilité finale de l'abbé ne décharge pas les moines en particulier de leur part de responsabilité dans la pauvreté religieuse de la maison. Un moine ne se tiendra pas pour satisfait simplement pour avoir obtenu la permission de l'abbé ; il doit être satisfait que ce soit une permission pour laquelle sa

<sup>1</sup> < Marie, ta mère, s'arrêta au pied de la croix; mais la Pauvreté y monta avec Toi et Te serra dans son étreinte jusqu'à la fin. O Jésus, Toi qui fus le plus pauvre, accorde-moi le trésor de la plus grande Pauvreté » (saint François).

demande était justifiée. Il ne «loit pas demander la permission de l'abbé pour des choses incongrues ou superflues, et il ne doit pas accumuler ou entasser des choses inutiles. Amasser, « collectionner, » est un des instincts du cœur humain à peine moins vif que celui d'acquérir.

L'embarras est de se former une idée juste de ce qui est raisonnablement « nécessaire ». Nous avons vu quelle était l'appréciation personnelle de saint Benoît. Mais c'était pour des paysans italiens qui formaient la masse de la communauté, quoiqu'elle comprît quelques membres des autres classes. Les bénédictins ne sont plus des paysans ni des travailleurs agricoles. Le fait qu'ils sont prêtres, qu'ils ont à suivre tout le cours des études ecclésiastiques, que leur travail est le plus souvent intellectuel, qu'ils sont, pour une grande part, voués à l'œuvre éducatrice et à l'administration des sacrements, qu'ils sont, d'une manière prédominante, recrutés dans les classes moyennes et supérieures et très rarement dans les classes ouvrières, — tout cela fait une différence et doit être mis en compte. Nous vivons au xx<sup>e</sup> siècle, non au vi<sup>e</sup>, c'est là une autre différence et les besoins de la vie se sont énormément modifiés pour toutes les classes de la société. Il faut tenir compte de la civilisation d'aujourd'hui, si nous voulons conserver la juste proportion en traduisant dans les termes de la vie moderne la lisfe de saint Benoît pour les accessoires nécessaires à un moine L

Ce même chapitre LV jette une lumière plus complète sur l'esprit de saint Benoît au sujet de la pratique de la pauvreté personnelle. Il ordonne que lorsque les moines reçoivent de nouveaux vêtements, les vieux soient mis de côté pour les pauvres ; ainsi ce ne serait pas une vertu pour un bénédictin de continuer de porter ses vêtements jusqu'à ce qu'ils soient rapiécés et râpés au point d'être complètement hors d'usage. Ceci, comme je le comprends, serait une vertu aux yeux de saint François ; mais saint Benoît désire que ses moines soient vêtus décemment et qu'ils donnent leurs vieux vêtements pendant que ceux-ci peuvent faire encore assez d'usage et valent la peine d'être donnés aux pauvres. Le contraste entre les idées de saint Benoît et celles des Pères égyptiens au sujet du vêtement et de la literie a été exposé au chapitre IV.

<sup>1</sup> Par exemple, on peut admettre de bonne foi que la traduction au xx<sup>e</sup> siècle du stylet et des tablettes de saint Benoît est « machine à écrire ».

Une injonction du même ordre et qui donne une nouvelle démonstration de la pensée de saint Benoît, ordonne à ceux qui sortent de l'enceinte du monastère pour un voyage de porter une tunique et un manteau (coule) meilleurs que dans le monastère ; ils doivent aussi porter des culottes ou des caleçons (ch. LV). Ainsi ce n'était pas l'usage de saint Benoît que les moines fussent habillés en voyage comme ils le sont dans le monastère. On peut se demander si, lorsqu'ils allaient au dehors, leurs vêtements différaient d'une manière notable, nous ne voulons pas dire d'une manière déplaisante, de ceux des ecclésiastiques ou même des laïques. Nous pouvons citer ici un principe exposé par Cassien. Après avoir décrit l'habillement des moines égyptiens, il continue en disant : « En Gaule, nous devons seulement nous en tenir aux vêtements qui conviennent à la situation locale et aux coutumes de la région. Car la rigueur de l'hiver ne nous permet pas de nous contenter de babouches, de tuniques de lin ou d'un seul froc ; et se couvrir de minces capuchons ou porter une peau de mouton fournirait un sujet de dérision au lieu d'un sujet d'édification aux spectateurs. C'est pourquoi nous estimons que nous ne devons faire usage que des choses adaptées à l'humble caractère de notre profession et à la nature du climat, de sorte que le caractère principal de notre habillement ne soit pas la nouveauté de son ajustement, qui pourrait scandaliser les gens du monde, mais son honorable simplicité » (*Institutions*, I, 10)<sup>1</sup>.

De tout ce qui a été dit, il ressort clairement que toute espèce de prétention à rivaliser avec la pauvreté franciscaine serait une fausse conception de la part des bénédictins. Cela ne veut pas dire que la pauvreté bénédictine et la pauvreté franciscaine soient des degrés différents de pauvreté religieuse ; elles sont des sortes différentes de pauvreté résultant des idéals différents des deux patriarches, et chacune d'elles est la mieux adaptée aux buts de ces ordres respectifs. Les vocations sont différentes ; et pour les bénédictins, vouloir rivaliser avec la pauvreté et le dénuement si admirables chez les franciscains ne serait pas du tout admirable, mais serait du fanatisme. La vertu bénédictine, en ceci comme en beaucoup d'autres choses, consiste à garder, entre le rigorisme et le relâchement, ce juste milieu qui est le perpétuel problème des bénédictins noirs. Si la tendance à accumuler des biens est naturelle à l'homme, de même la tendance

<sup>1</sup> Dans Petschenig, non dans Gazet ; mais certainement authentique.

opposée à se priver de toutes choses et à se dépouiller a toujours été l'une des manifestations naturelles de l'esprit d'ascétisme, et là comme ailleurs les bénédictins doivent se garder de tomber dans l'excès, s'ils veulent être fidèles à l'esprit de saint Benoît.

Saint Benoît ordonne que les vêtements soient d'une étoffe commune et peu coûteuse (ch. LV). On doit toujours se prémunir contre le luxe, le superflu, le confort exagéré, l'élégance mondaine, la recherche dans l'habillement, dans le mobilier, dans les contingences de la vie. La personne du moine et sa cellule doivent indiquer qu'il est engagé par vœu, sinon à une vie de privations, du moins à une vie simple, et sinon à une vie de pénitence, certainement à une vie d'abnégation.

Puisque nous traitons ce sujet de la pauvreté personnelle, il est presque impossible d'éviter de dire un mot sur l'emploi de l'argent. Dans le cas des bénédictins, il n'a jamais été question, comme dans le cas des franciscains, de la légitimité d'avoir à manier de l'argent quand cela est nécessaire, comme pour un voyage. Ici la loi de la pauvreté est observée par l'obtention des permissions voulues, par un emploi consciencieux de l'argent, et par un compte rendu au supérieur des recettes et des dépenses. De même ceux à qui sont confiées des fonctions administratives, celle de cellérier du monastère ou autres offices, ceux qui sont chargés des cellules ou des autres dépendances du monastère, doivent disposer des fonds avec une grande liberté. Mais tout se trouve sous le contrôle général de l'abbé et tout est réglementé par la Règle ; un compte doit être rendu à l'abbé, soit annuellement, soit à d'autres intervalles, par l'administrateur, qui agit comme un gérant et non comme un propriétaire. Dans les conditions actuelles de la société et de la civilisation, il est nécessaire, en pratique, que des religieux résidant, pour des raisons quelconques, en dehors du monastère et en dehors des conditions de la vie conventuelle complète puissent avoir une sorte d'allocation pour leurs dépenses personnelles. Si un moine vit, même dans un monastère, dans une grande ville, il ne peut pas circuler sans quelque argent dans sa poche pour ses places de tramway ou de métro et ne peut pas demander quelques sous chaque fois qu'il sort. Si la permission du supérieur est obtenue, le principe de pauvreté de saint Benoît est maintenu ; la pratique de la pauvreté dépendra de la façon dont l'argent sera employé. Cependant il faut reconnaître que le simple fait de détenir de l'argent est en soi contre l'esprit de saint Benoît et contre l'esprit

de l'Église pour tous les religieux. Le système des allocations, — *peculium* est le terme technique, — est toléré dans certaines circonstances, mais avec des limites et des garanties très définies. Sans aucun doute, ce que saint Benoît voulait, et d'une façon très marquée au concile de Trente, est ce qui s'appelle « la vie commune parfaite » (*vita perfecte communis*). On ne saurait mieux expliquer cette vie de communauté parfaite qu'en citant les Déclarations de la congrégation anglaise : elles établissent que les clauses du chapitre xxxin de la Règle doivent être observées à la lettre ; dans les abbayes et les prieurés de six moines, les religieux sont obligés à la vie commune stricte ; personne ne doit garder d'argent en sa possession, mais doit le remettre\*au supérieur dans les vingt-quatre heures ; personne ne doit rien dépenser, ni faire aucun cadeau sans permission ; tout ce que le moine acquiert, de quelque manière que ce soit, — *industrialia, parcimonialia, honoraria*, salaires, pensions, présents, legs, — tout doit être remis au supérieur pour l'usage de la communauté et incorporé (*confundantur*) aux fonds généraux du monastère<sup>1</sup>.

Il existe encore, pour les moines, un autre mode très pratique d'exercer la pauvreté, c'est la manière dont ils traitent les biens du monastère, les vêtements et les autres choses qui leur sont assignées pour leur usage personnel. Les paroles de saint Benoît à ce sujet sont frappantes : il dit que le cellérier doit regarder les ustensiles et tous les biens du monastère comme s'il s'agissait des vases sacrés de l'autel (ch. xxxi). C'était la pensée du monachisme plus ancien représenté par saint Basile et Cassien, que tout dans le monastère, non moins que les moines eux-mêmes, était consacré à Dieu<sup>8</sup>. L'abbé et le cellérier doivent tenir des inventaires de tout ce qui est destiné à l'usage commun, et celui qui traite les meubles du monastère d'une manière malpropre ou négligente doit être puni (ch. xxxn, xxxv). Cette manière d'exercer l'esprit de pauvreté oblige également le moine, — que le monastère soit pauvre ou riche, — car ce n'est pas en principe un point d'économie, mais de discipline personnelle. Tout gaspillage, un oubli quelconque du sens de la responsabilité dans la dépense est la négation de la vertu de pauvreté. Un amoindrissement possible du sens de la responsabilité au sujet de l'argent

<sup>1</sup> Décl., 40, 41, 42.

<sup>2</sup> *Régula*, édition Butler, p. 62.

est le côté faible de la vie religieuse. Par le vœu de pauvreté, les religieux se placent en dehors de la lutte ordinaire de la vie. Ils savent que, quoi qu'il arrive, ils ne manqueront jamais des choses nécessaires : nourriture, vêtement, logement. Ils peuvent être malades et infirmes ; ils peuvent être paresseux ; ils peuvent être rebelles, injustes <sup>1</sup> ; ils peuvent négliger entièrement les devoirs et l'idéal de leur état : mais ils savent qu'ils ne seront jamais aux prises avec le besoin. Ils sont donc, par ce fait, privés de ces impérieux mobiles naturels qui font travailler les hommes, qui les contraignent à persévérer fermement dans le devoir, qui les fortifient pour combattre à travers les difficultés et les peines et les gardent fidèles. Si le vœu de pauvreté signifie seulement affranchissement de la discipline ordinaire de la vie, c'est une mauvaise chose ; une faiblesse, non une force. Le seul but, la seule justification pour le religieux d'être exempté des grandes anxiétés et des grands chagrins de la vie, est qu'il peut être plus libre d'être « soucieux des choses du Seigneur » ; et pour lui les choses quotidiennes sont les choses du Seigneur. S'il n'use pas ainsi de sa liberté par rapport à la sollicitude des choses de ce monde, il serait préférable pour lui d'être comme le reste des hommes. C'est de la part d'un religieux de la présomption contre le vœu de pauvreté, d'agir d'une manière dont un homme du monde ne le pourrait sans risquer ses moyens d'existence. Quand un religieux doit s'avouer : « Je n'aurais pas pu agir ainsi, si je n'étais pas un religieux, » c'est pour lui l'occasion de scruter sérieusement son cœur.

#### PAUVRETÉ EN COMMUNAUTÉ

Saint Benoît tenait comme une chose admise que ses monastères posséderaient des biens en communauté ; ceci apparaît d'une manière tout à fait explicite aux chapitres LVIII (fin) et LIX de la Règle. Songeait-il que ses monastères acquéreraient de grandes richesses, c'est ce qu'il est impossible de dire ; il est probable qu'il n'y pensa pas. Mais ces richesses vinrent inévitablement avec le temps. Le simple fait d'une réunion d'hommes travaillant sans rémunération personnelle, vivant frugalement et réunissant leurs gains aboutit avec le temps à une accumulation de

<sup>1</sup> *Improbis Régula*, ch. xxm.

richesses. Puis ce fut l'afflux des dons de toutes sortes constamment faits à une communauté permanente. C'est un fait positif, l'histoire l'atteste, que les grandes abbayes bénédictines, dans tous les pays, furent riches, et même très riches. Lord Acton le dit : « Les bénédictins, héritiers réels de l'ancien esprit monastique et ascétique, s'accroissant avec le développement de la chrétienté, devinrent riches et politiquement puissants<sup>1</sup>. » Aussi dans un chapitre sur la « Pauvreté bénédictine », est-il nécessaire d'examiner la question de la richesse monastique.

Il y a certainement un cas où les moines noirs n'ont jamais hésité à prodiguer leur opulence. Aussi loin que nous puissions remonter dans nos annales les plus authentiques, aussi loin certainement que la Renaissance carolingienne et plus loin encore en remontant jusqu'à saint Benedict Biscop à Wearmouth, les bénédictins se sont toujours efforcés de bâtir de grandes et splendides églises et de les pourvoir de tout ce qui était le plus précieux pour le service de Dieu : calices, ornements d'églises, missels avec des reliures d'or et d'argent ornées de pierres précieuses, reliquaires, tout ce qui peut rehausser la majesté extérieure et la pompe du culte divin. Il est inutile de s'étendre sur ce sujet ; la merveilleuse église de Cluny est à elle seule l'exemple le plus remarquable que l'on pourrait citer<sup>2</sup>. Cet esprit est l'expression du sentiment religieux qui désire donner à Dieu le meilleur, et avec profusion, les plus riches matériaux joints à l'art le plus parfait et au travail le plus exquis. C'est la tendance normale universelle du sentiment religieux de l'humanité, manifesté à travers tous les âges, parmi tous les peuples et dans toutes les religions. L'Église catholique, en encourageant cet instinct naturel de l'homme, n'a obéi qu'à son habituelle sagesse, prenant l'homme tel que Dieu l'a fait, avec son corps aussi bien qu'avec son âme, essayant de se servir de ses sens, de les élever et d'en faire le moyen qui l'aide à servir Dieu aussi parfaitement que possible. De sorte que les bénédictins noirs n'ont fait à ce sujet que modeler leur action sur l'action permanente de l'Église catholique.

Mais il est un autre esprit, une autre notion, à l'égard du culte divin ; l'idée qui insiste sur ce que Dieu est un Esprit, qu'Il doit être adoré en esprit et que la richesse extérieure, la pompe et le cérémonial sont une fausse conception, dans tous les cas une

<sup>1</sup> *Lord Acton and his Circle*, p. 258.

<sup>2</sup> Voir Duckett, *Charters and Records of Cluny*, I, 12-24.

concession à la faiblesse humaine, et que les hommes vraiment spirituels doivent être à même de se passer de tels secours. Tel est naturellement l'esprit du puritanisme. En Angleterre, nous associons ce nom à celui des réformateurs, des ironsides <sup>1</sup>, des covenanters <sup>2</sup> et à leurs excès iconoclastes ; mais le puritanisme est en lui-même une chose hautement respectable qui soutient, peut-être avec exagération, comme vérité principale que la religion, dans son essence, est une chose personnelle et spirituelle. Il serait facile de citer des saints catholiques qui se sont joints à cette protestation pour la simplicité dans les formes extérieures du culte divin. Tel fut l'ancien esprit cistercien, bien que des ruines comme Tintern et Rievaulx et beaucoup d'autres montrent qu'il ne survécut pas longtemps dans sa rigueur ; c'est l'esprit des trappistes aujourd'hui. Mais l'esprit des moines noirs a toujours été différent. Quel est le meilleur ? Pourquoi le demander ? Les deux sont vrais : *Omnis spiritus laudet Dominum !*

Et puis, non seulement l'église, mais les bâtiments monastiques ont toujours tendu à devenir spacieux et imposants, souvent des monuments splendides ; ils atteignaient quelquefois les dimensions d'un palais, comme la grande abbaye de Saint-Waast à Arras, qui impressionna si vivement les moines de Saint-Maur, voyageurs littéraires, en 1718 <sup>3</sup>. Çette marche semble inévitable quand il s'agit d'une communauté qui a des fonds à dépenser. Pourvu que le logement personnel des moines, les cellules particulières, conservent leur simplicité de rigueur, il ne semble pas qu'il y ait infraction à la pauvreté bénédictine par le fait que le réfectoire et les salles de communauté, et surtout la bibliothèque, sont de dimensions plus vastes. Les bénédictins n'ont jamais eu aucun scrupule vis-à-vis des trois luxes élémentaires : la lumière, l'espace et l'air. Quand un monastère, comme c'est encore le cas pour quelques-unes des grandes abbayes, existe sans interruption depuis un millier d'années, il est inévitable qu'il arrivera graduellement à posséder des trésors de toutes sortes, accumulation progressive des siècles : manuscrits, livres, tableaux, objets d'art, même des meubles qui ont acquis avec le temps une valeur très grande et même inappréciable.

<sup>1</sup> Ironsides, nom donné aux soldats de Cromwell.

\* Covenanters, ceux qui adhèrent à la Solemn League and Covenant (1648) qui établit le Presbytérianisme en Écosse et en Angleterre.

• Second *Voyage littéraire*, pp. 62-72 : « Tout y est grand et magnifique, > église, monastère, bibliothèque, trésor, cloches.

Le passage suivant de Cassien montrera qu'une intelligente appréciation de la propriété en commun est compatible avec l'esprit de pauvreté personnelle : « Bien que le cénobite pense que tout le grenier du monastère constitue son avoir et qu'il y consacre tous ses soins et ses énergies, comme maître de tous ces biens, néanmoins, afin de maintenir cet excellent état de dénuement et de pauvreté qu'il s'est assuré et qu'il s'efforce de conserver jusqu'à la fin dans une ferme perfection, il se considère comme un *alumnus* du monastère et un serviteur, au lieu de s'imaginer, qu'il est le seigneur et maître de toutes ces choses » (*Institutions*, iv, 14).

Tout jugement sur la question des biens monastiques doit dépendre des réponses qui seront données aux deux questions suivantes :

Les moines firent-ils dans l'ensemble un bon emploi de leurs richesses pour le bien de la société?

2<sup>o</sup> Ces richesses les ont-elles conduits à altérer la simplicité de leur vie monastique?

Une enquête historique faite en vue de répondre à la première question ne serait pas ici à sa place. Mais on peut dire en toute sécurité qu'en somme et d'une manière prédominante, le verdict de l'histoire justifiera le jugement favorable du capucin qui écrivait les paroles citées au commencement de ce chapitre. Nous ne citerons qu'un seul autre témoin, un témoin très compétent au point de vue de l'histoire du moyen âge. Viollet-le-Duc demande : « Que ceux qui reprochent aux bénédictins leurs immenses richesses, leur prépondérance, leur esprit de propagande et la puissance énorme qu'ils avaient su acquérir, se demandent si tous ces biens terrestres et intellectuels eussent été alors plus utilement placés pour l'humanité en d'autres mains? » Sa réponse est que cela aurait été impossible L

La réponse à la seconde question ne peut pas être aussi claire. Il n'existe que trop de bonnes raisons de craindre que la tendance presque inévitable des richesses à créer un genre de vie où se glissent peu à peu des concessions légères à la recherche du bien-être, dont le résultat est de rendre cette vie peu en harmonie avec l'idéal monastique, n'a pas toujours été écartée des abbayes bénédictines. Tout en tenant compte de l'esprit du parti réformateur et de son exagération, dans les plaintes de saint

1

*Dictionnaire de T Architecture*, art. « Architecture monastique », J, 252.

Bernard au sujet de la vie à Cluny, nous pouvons à peine nous opposer à cette conclusion que pour la nourriture, le vêtement et les conditions générales de la vie, les moines de la grande abbaye étaient tombés à un niveau bien au-dessous de la simplicité de la vie monastique. Il en a été de même ailleurs. De tout temps furent faits des efforts, des efforts heureux pour neutraliser ces tendances mondaines et maintenir intact le caractère religieux des monastères. Le danger de la richesse pour les monastères est de toute évidence ; il est devenu un des lieux communs de l'histoire, car il a été généralisé et exagéré au delà de toutes proportions avec les réalités. Les paroles suivantes d'un\* lecteur aussi attentif de l'histoire monastique qu'est Dom Morin méritent qu'on s'y arrête : « On a souvent dit que le relâchement s'était introduit dans nos abbayes à la suite des richesses. Le cas s'est parfois présenté ; mais, en général, l'histoire est là pour prouver que jamais les communautés monastiques n'ont été plus ferventes au dedans, et plus bienfaites au dehors, que lorsqu'elles ont atteint l'apogée de la puissance et des richesses. Chaque période de relâchement, au contraire, coïncide avec un amoindrissement des ressources matérielles, des gaspillages, des aliénations de toute sorte. Et chaque fois que quelque grand réformateur est suscité par Dieu, si détaché qu'il puisse être lui-même de toute considération terrestre, un de ses premiers soins est de faire rentrer le monastère dans toute la plénitude possible des anciens droits temporels. Si l'on y met parfois une ardeur qui nous étonne, c'est qu'on avait peut-être plus conscience que nous des avantages spirituels qui résultent du bon état de la situation matérielle<sup>1</sup>. »

En somme, il semble que ce fut dans l'enthousiasme des débuts que la grande pauvreté fut une bénédiction spirituelle dans l'histoire bénédictine. D'ordinaire, une aisance relative dans les biens temporels, de concert avec certains adoucissements, paraissent être l'état le plus sain pour les monastères bénédictins. Cependant il faut reconnaître que la richesse est une menace pour l'esprit et la vie monastiques et qu'elle a souvent paru une provocation vis-à-vis des autorités civiles, qui en ont pris prétexte pour leurs destructions et leurs pillages. Si les bénédictins ont à cœur leurs intérêts spirituels et temporels les plus véritables,

<sup>1</sup> *L'idéal monastique*, ch. ix, pp. 129-130 (3<sup>e</sup> édition, *Collection ' PAX »*, abbaye de Maredsous, 1921).

ils s'approprièrent la prière de Salomon : *Divitias et paupertatem ne dederis mihi : sed tantum victui meo tribue necessaria\**.

Ces mots semblent bien exprimer l'esprit de saint Benoît. Dans le titre et dans tout le chapitre, nous avons volontairement employé le terme « pauvreté bénédictine ». Cependant ce n'est pas celui de saint Benoît ; il ne parle jamais de « pauvreté monastique » ; le mot *paupertas* ne se rencontre qu'une fois dans la Règle, et dans un cas regardé comme anormal, celui d'un monastère si pauvre que les moines doivent rentrer eux-mêmes les récoltes (ch. XLVIII). Il n'emploie jamais le mot « pauvre » pour ses moines ; sur ce point, il est en contraste frappant avec saint François ; pour saint Benoît, les *pauperes* sont toujours les pauvres de Dieu, ceux qui sont l'objet des bonnes œuvres des moines. Bien qu'il ait pratiqué, dans la grotte de Subiaco, les extrêmes de la pauvreté, l'idéal que soutint saint Benoît n'est pas la « pauvreté », c'est *parcitas*, la frugalité, la modération (ch. xxxix), un idéal en conformité avec la teneur entière de la Règle et démontré par sa façon d'interpréter l'aspect ascétique de cette vie. « Si tu abandonnes vraiment toutes choses pour Dieu, dit Richard Rolle, le mystique anglais du xiv<sup>e</sup> siècle, regarde plus ce que tu as méprisé que ce que tu as abandonné. »

• Prov. xxx, 8, comme dans le Bréviaire.

## CHAPITRE XI

### LA RÈGLE DE SAINT BENOIT

Les chapitres précédents, depuis le quatrième jusqu'à celui-ci, ont traité des différents aspects de la vie religieuse personnelle des moines ; ceux qui vont suivre traiteront du côté plus extérieur, la vie en communauté, le gouvernement et les œuvres des bénédictins. Il semble que ce soit vraiment ici la place indiquée pour intercaler un chapitre sur la Règle elle-même. Le livre tout entier traite en réalité de la Règle ; mais ce qui suit sera comme une Introduction à des sujets tels que l'authenticité, les sources, le texte, les éditions, les commentaires, et ainsi de suite. C'est un avantage que ces sujets aient été, dans une certaine mesure, traités récemment par trois érudits de grande valeur, qui ne sont ni bénédictins, ni catholiques : le docteur Georg Grützmacher, professeur d'Histoire ecclésiastique à Heidelberg \ le docteur Édouard Wolfflin, un des premiers philologues latins des temps modernes<sup>2</sup>, et le docteur Ludwig Traube, probablement sans rival comme paléographe latin et historien de l'époque carolingienne<sup>3</sup>.

#### AUTHENTICITÉ

La qualité de saint Benoît comme auteur de la Règle n'a jamais été contestée, si ce n'est par le fameux jésuite français, le

<sup>1</sup> *Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des M n-  
chtums* (Berlin, 1892).

<sup>2</sup> *Benedict von Nursia und seine Müchsregel* (Munich, 1895).

\* L'ouvrage de Traube sera cité dans le paragraphe sur le « Texte ».

Père Hardouin, un des plus savants érudits du xvii<sup>e</sup> siècle, mais aussi « le plus paradoxal des hommes<sup>1</sup> »; il publia une *Histoire des Conciles* en douze gros volumes in-folio et déclara que leurs actes étaient tous apocryphes ; il maintint aussi que *VÉnéide* de Virgile était une allégorie du voyage de saint Pierre à Rome, écrite par un moine du xm<sup>e</sup> siècle. Son scepticisme littéraire était si universel et si fantastique, que sa mise en doute de l'authenticité de la Règle et même de l'existence de saint Benoît peut être rangée parmi les curiosités de l'histoire de la littérature<sup>2</sup>.

L'opinion de Oudin est à peine plus sensée ; ne voulant pas dépouiller entièrement saint Benoît de sa Règle, il conclut du fait de l'emploi de la première personne du pluriel d'un bout à l'autre, qu'elle n'était pas la composition personnelle de saint Benoît, mais la production combinée de lui et de ses moines<sup>3</sup>.

Grützmacher prouve l'authenticité par les méthodes de la critique moderne. Il trouve que la Règle existait déjà dans sa forme actuelle au plus tard en 620, date où elle fut incorporée par un certain Donat à une Règle composée par lui. C'était seulement quelques années après saint Grégoire, dont le témoignage est bien connu : saint Benoît *scripsit monachorum Régulant discretionem praecipuam sermone luculentam* (*Dialogues*, n, 36) ; et il en parle comme d'un livre très connu, facilement accessible, que peuvent lire tous ceux qui le désirent. Grützmacher conclut qu'il n'y a aucune raison pour mettre en doute que la Règle que nous avons est celle qui fut écrite par saint Benoît<sup>4</sup>.

#### LIEU ET DATE DE SA COMPOSITION

Si nous recherchons le lieu et la date où la Règle fut composée, nous rencontrons une rivalité de vieille date entre Subiaco et le Mont-Cassin, l'un et l'autre prétendant en être le lieu d'origine. On peut prouver, comme un fait positif, que la Règle fut écrite au Mont-Cassin. Au chapitre LXV, il est ordonné avec

<sup>1</sup> *Paradoxotatus hominum, docte /ebriticans, etc.*, d'une épithète composée comme un jeu d'esprit par un érudit contemporain, cité dans le *Dictionnaire bibliographique*.

<sup>2</sup> Il est intéressant de noter que la façon dont Hardouin traite saint Benoît est exactement la même dont Weingarten traite saint Antoine.

<sup>3</sup> *De Scriptoribus ecclesiasticis*, I, 1414.

\* *Op. cit.*, § 4.

beaucoup de force que le *praepositus*, ou celui qui gouverne en second (appelé plus tard « prier claustral »), s'il y en a un, soit nommé par l'abbé, et non par l'évêque (*sacerdos*) ou les abbés qui auraient pu constituer l'abbé lui-même. Des rivalités et de graves désordres proviennent de ce dernier système, comme saint Benoît l'avait lui-même appris par expérience. Il est bon de noter ici que saint Grégoire, parlant de la fondation faite par le Mont-Cassin à Terracine, dit que saint Benoît nomma non seulement l'abbé, mais aussi celui qui devait le seconder [*Dialogues*, n, 22), alors que ce mode de nomination est formellement prohibé par lui au chapitre LXV. D'OU il suit que ce chapitre de la Règle fut écrit après la fondation de Terracine et par conséquent au Mont-Cassin, car saint Benoît n'aurait pas agi contre sa propre décision édictée en termes si solennels. Si l'on trouve que l'on sollicite un peu trop ici, et c'est peut-être vrai, le sens des paroles de saint Grégoire, il est certainement valable de dire que le caractère entier de la Règle correspond aux conditions du Mont-Cassin et non à celles de Subiaco, où il y avait douze petits monastères de chacun douze moines, tous les monastères étant soumis à l'autorité centrale et au contrôle de saint Benoît. La Règle envisage en effet une grande communauté, comprenant des moines par dizaines et vingtaines (ch. xxi, xxn), et il n'y a aucune indication de plus d'un monastère sous les ordres d'un abbé. On doit alors admettre que la Règle fut écrite au Mont-Cassin et vers la fin de la vie de saint Benoît, quand il eut atteint la maturité complète de sa sagesse spirituelle et de son expérience du gouvernement.

#### ORIGINALITÉ

Le premier essai méthodique pour indiquer les sources de la Règle a été fait dans mon *Editio critico-practica* (1912). Naturellement, on avait reconnu, en général, que saint Benoît devait beaucoup à Cassien, et on citait aussi dans les Commentaires quelques passages des Règles de Pacôme et autres maîtres. Mais ce qui avait été fait n'était que fragmentaire et les passages n'avaient pas été recherchés sérieusement, ni exposés en connexion avec le texte. Un des résultats de cette connaissance insuffisante fut qu'une idée très exagérée prévalut au sujet des emprunts faits par saint Benoît à l'ancienne littérature monastique, et l'on disait que sa Règle était tout au plus une mosaïque

formée d'extraits de Cassien et des Règles plus anciennes. Il suffit de feuilleter les pages de mon édition pour voir combien cette opinion est éloignée des faits. Il y a seulement trois passages, la partie centrale et la fin du chapitre vu et le début du chapitre XLIX, qui peuvent être regardés comme des extraits d'autres écrivains. Quant au reste, les parties de la Règle qui ont été signalées comme provenant d'anciens matériaux sont si accidentelles et si insignifiantes,<sup>1</sup>— une sentence ici, une phrase là, — qu'elles sont négligeables et qu'elles ne diminuent en rien l'originalité de l'œuvre de saint Benoît.

Il est nécessaire de dire un mot au sujet du chapitre iv, les « Instruments des bonnes Œuvres ». On a eu pendant longtemps l'idée que saint Benoît incorpora dans sa Règle une liste plus ancienne de préceptes spirituels et moraux. On avait coutume autrefois de supposer que la source en était dans la Lettre de Clément à Jacques mise au commencement des *Fausse Décretales* d'Isidore Mercator. De nombreux érudits ont avancé de nos jours diverses théories quant aux sources possibles (et impossibles) des Instruments. J'ai complètement approfondi ce sujet ailleurs et fait l'épreuve de ces théories, et j'ai démontré leur faiblesse. A part les textes bibliques, c'est seulement dans neuf cas, qui se présentent pour la plupart au commencement, que j'ai pu trouver les passages pouvant, avec quelque apparence de raison, être regardés comme la source de quelques-uns des Instruments. L'idée, admise par beaucoup, que ce chapitre était un document pré-existant adopté par saint Benoît est maintenant une simple théorie que n'appuie aucun texte, d'autant qu'aucun document n'a été produit qui puisse être accepté comme étant la source de quelque fragment essentiel du chapitre de saint Benoît\*.

Voilà pour l'originalité matérielle de la Règle. Quant à ce que nous pouvons appeler son originalité formelle, quelques écrivains semblent la déprécier sans raison, refusant d'admettre qu'elle diffère beaucoup en réalité des autres règles en vigueur à cette époque. C'est la position que prend Grützmacher. Il se demande s'il y a en elle un principe créateur ou « faisant époque », et soutient qu'elle était simplement une des règles du temps ; qu'elle saisit et fixa les tendances générales de la vie monastique occi-

<sup>1</sup> Voir mes articles dans *Journal of Theological Studies*, janvier 1910 et janvier 1911. Il y est démontré en particulier que la forme négative de la Règle d'Or était d'une pratique générale, et son emploi par saint Benoît ne donne aucune indication qu'elle pût dépendre de la *Didache* ou de la *Didascalie*.

dentale, tendances que l'on discerne aussi dans les Règles de Césaire d'Arles, et quelle dut son succès, non à aucun mérite intrinsèque quand on la compare à d'autres règles, mais seulement au fait qu'elle fut approuvée et favorisée par Grégoire le Grand et les autres papes. C'est là, sans aucun doute, un jugement superficiel : on peut lui opposer ceux de Hannay et de Workman, dans leurs ouvrages déjà cités plusieurs fois <sup>2</sup>. La véritable réponse serait une invitation à lire les règles plus anciennes. Quelques-unes sont de simples listes de « statuts », — la Règle de Pacôme ne contient guère que des préceptes négatifs ; d'autres sont des recueils de maximes spirituelles ; la plupart de brefs exposés de détails pratiques. La Règle écrite par Césaire pour les moines, que Grützmacher compare à celle de saint Benoît comme lui faisant parallèle, ne remplit que trois colonnes de Migne. Aucune de ces règles n'était, au sens vrai, une règle de vie, aucune d'elles n'était un code ordonné et pratique des lois réglementant le fonctionnement d'un monastère ; et tout ceci, la Règle de Saint-Benoît l'est d'une façon prééminente. En un mot, la Règle de Saint-Benoît était, si l'on peut dire, une *législation*, alors qu'aucune de celles qui la précédaient ne pouvait le prétendre ; et sans aucun doute elle devait ce caractère à l'esprit romain et à l'intelligence de son auteur. « Un monument d'art législatif, selon le jugement de Dudden, remarquable à la fois par sa perfection, sa simplicité et sa facilité d'adaptation » (*Gregory the Great*, I, 115).

De plus, cette règle est tout entière consacrée, pour ainsi dire, à une exposition de principes qui fait presque complètement défaut aux autres. Nous chercherions en vain dans celles-ci quelque chose qui ressemble aux grands chapitres de saint Benoît sur l'« Abbé », où il expose ses idées sur la manière et la méthode de gouverner, chapitres qui ont gagné l'admiration de quelques-uns des plus grands législateurs. Tout récemment, je recevais d'un homme d'affaires tenant une position éminente dans la vie publique une lettre disant : « J'ai trouvé, pour les affaires de la vie, plus d'aide dans la Règle, les constitutions et les vies des fils de Saint-Benoît que partout ailleurs. » Nous ne pouvons imaginer que l'on puisse en dire autant d'aucune des anciennes règles monastiques.

» *Op. Cit.*, § II.

\* Hannay, *Christian Monasticism*, pp. 220-4 ; Workman, *Monastic Ideal*, pp. 145-50.

Naturellement la Règle ne jaillit pas toute faite, création nouvelle, de l'esprit de saint Benoît. Elle avait ses racines dans le passé, et son auteur reçut ses idées fondamentales de ses grands prédécesseurs, Pacôme, Basile et Cassien ; et, de plus, il fut sensible aux tendances courantes et aussi aux conditions nouvelles et aux besoins nouveaux. Mais cela ne lui enlève rien de son originalité, autrement il y aurait peu d'œuvres originales dans le monde. Les nouveaux éléments introduits dans sa Règle par saint Benoît et les nouvelles combinaisons d'anciens éléments sont un juste titre à sa revendication d'originalité. Le jugement habituel de l'histoire est justifié par les faits : la Règle « fit époque » pour le monachisme en Occident.

#### SOURCES

Les sources de la Règle se divisent en deux catégories : celles d'ordre monastique et celles d'ordre général. Ici, je me réfère une fois de plus à *l'Index Scriptorum* de mon édition, par lequel on peut contrôler et compléter ce qui est exposé ici.

Parmi les sources monastiques, la première place appartient à Cassien, auquel saint Benoît est le plus redevable, quant aux citations directes. Il montre qu'il avait connaissance des vies d'Antoine et de Pacôme dans les *Vitae Patrum*, telles quelles sont contenues dans la grande collection Rosweyd ; il connaissait aussi la traduction de *l'Historia Monachorum* de Rufin et les collections des « Apophtegmes » ou Sentences des Pères égyptiens ! de tous ces ouvrages, il y a des citations littérales évidentes.

Pour les règles monastiques anciennes, il emploie fréquemment des traductions de celles de Pacôme, Basile, Macaire, et de certains autres Pères d'Orient ; et, pour les règles occidentales, il emploie celles de Césaire d'Arles et particulièrement celle qui est contenue dans la Lettre ccxi de saint Augustin, qui fut appelée plus tard la Règle de Saint-Augustin : il cite celle-ci plusieurs fois d'une manière précise.

Arrivés à l'autre catégorie des sources générales, nous abordons une question du plus grand intérêt, savoir quelle était l'étendue des connaissances littéraires de saint Benoît en dehors de la littérature véritablement monastique et son degré d'instruc-

tion <sup>1</sup>. Le seul fragment un peu long provenant d'un Père est le commencement du chapitre XLIX, qui est basé sur les Sermons de saint Léon pour le Carême : ce qui est remarquable, c'est qu'il est composé de fragments provenant de trois sermons différents habilement rapportés comme une mosaïque. Cela implique une lecture attentive et une connaissance minutieuse des Sermons de Carême de saint Léon. Quant aux autres Pères, il y a une citation certaine et une probable de Cyprien ; pour saint Jérôme, à côté de plusieurs citations de l'Épître xxn (qui est une épître monastique, décrivant la manière de vivre des moines égyptiens), il y a deux citations certaines et trois ou quatre probables des autres Épîtres ; de saint Augustin, indépendamment de l'Épître ccxi, déjà mentionnée, il y a deux citations certaines de ses sermons et plusieurs autres probables des sermons et d'autres ouvrages, comme *Enarr. in Psalmos, de Opéré Monachorum, de Civitate Dei*. Il y a aussi des citations de Sulpice-Sévère et de l'un des Actes des Martyrs.

Il semble aussi que saint Benoît a lu et connu quelques-uns des traités de saint Cyprien [*de Oral. Dom. et de Hab. Virg.*]; que les lettres de saint Jérôme, en général, lui étaient familières, — témoin la citation très inattendue d'après l'Épître xxxvn, 4<sup>2</sup> ; et qu'il avait une connaissance générale des Sermons de saint Augustin et de quelques autres de ses ouvrages. Il faut noter aussi que quelques-uns des écrits en question n'ont pas. un but religieux nettement défini et ne sont pas, à vrai dire, des « lectures spirituelles » ; l'Épître xxxvn de saint Jérôme est la discussion d'un point d'érudition technique, tandis que son Épître xcvm, dans laquelle l'idée des degrés de l'échelle de Jacob est prise pour figurer les degrés d'humilité, est la traduction d'une des Lettres Festales de Théophile contre les doctrines d'Origène. Cela prouve que notre bienheureux Père avait une somme de lecture et une science beaucoup plus étendues qu'on ne l'a supposé jusqu'ici.

<sup>1</sup> Il y a dans mon *Index Scriporum* quelques références à des auteurs classiques ; elles ne justifient pas, je crois, l'idée que saint Benoît ait eu connaissance des écrivains, car ces citations sont des proverbes ou d'autres expressions d'un usage général.

<sup>2</sup> Hiéron : « cum et Danihel puer senes iudicet ; > Benedict : « quia Samuhel et Danihel pueri presbytères iudicaverunt » (LXIII, 13).

## EMPLOI DE LA SAINTE ÉCRITURE

Nous n'avons rien dit jusqu'ici de la Bible comme source de la Règle de Saint-Benoît ; et ce fut cependant la principale. Saint Benoît avait une connaissance familière et complète de la sainte Écriture. Mon *Index locorum S. Scripturae* montre, çmme on pouvait s'y attendre, qu'il emploie le plus fréquemment les Psaumes et les Livres sapientiaux de l'Ancien Testament, mais aussi les Prophètes, tandis qu'il se sert de presque tous les livres du Nouveau Testament. La manière dont il utilise les textes prouve une très grande familiarité ; car ce n'est pas généralement comme textes exacts, mais comme des réminiscences et des allusions qu'ils se présentent, tout en colorant la pensée et la phrase. Prenons un seul exemple. Les phrases suivantes réglementent la nomination des « doyens » : *Elegantur praires boni testimonii et sanctae conversationis, et constituentur decani... Qui decani taies elegantur, in quibus securus abbas partial onera sua*. Saint Benoît sans doute prit son idée des doyens dans saint Jérôme (*Ep.* xxn, 35) et dans Cassien (*Inst.*, iv, 10, etc.), quoique le mot *decanus* ne se trouve dans aucun d'eux. Mais il est permis, sans outre- • passer les droits de la critique, de dire que le fragment ci-dessus a été soigneusement élaboré d'après les passages où l'on voit Moïse nommer les « chefs des mille, des cent, des cinquante et des dix ».

Régula, xxi.

Si maior fuerit congregatio elegantur de ipsis fratres boni testimonii et sanctae conversationis, et constituentur decani.

Deut., I, 13, 15.

Date ex vobis viros sapientes et gnaros, et quorum *conversatio sit probata...* Tulique de tribu bus vestris viros sapientes et nobiles, et *constitui* eos principes, tribunos, et centuriones, et quinquagenarios, ac *decanos*.

Exod., xviii, 21, 22.

Provide... de omni plebe viros potentes... et *constitue* ex eis tribunes, et centuriones, et quinquagenarios, et *decanos...*

Qui decani taies elegantur in quibus secutus abbas partiat onera sua.

Leviusque sit tibi, *paritto in altos onere*.

<sup>1</sup> On le trouve dans saint Augustin, *de Mor. Eccl.*, I, 67.

## LE MONACHISME BÉNÉDICTIN

La série de coïncidences qui se révèle d'une façon si frappante dans ces derniers mots semble rendre certain que saint Benoît avait présents à l'esprit des passages du Deutéronome et de l'Exode, et cela dans un temps où il n'y avait pas de Concorde, preuve d'une extraordinaire familiarité avec la Bible. Les textes bibliques que nous venons de citer sont pris dans la Vulgate, et les versions existantes des versets en latin ancien ne montrent pas de ressemblances avec la Règle. D'autre part, les mots du chapitre n, 28, *poena sit eis praevalens ipsa mors*, sont du latin ancien d'Is., xxv, 8. Je ne pense pas que les textes bibliques de saint Benoît aient jamais été examinés avec soin.

### PLAN ET CONTENU

La Règle se compose d'un Prologue et de soixante-treize chapitres de longueur très inégale. Dom Edmund Schmidt, dont nous parlerons dans le paragraphe sur le « Texte », a voulu montrer que les chapitres suivent un plan défini, dans une suite parfaitement logique d'articles, de sorte que la Règle forme un tout organique du commencement jusqu'à la fin. Sa démonstration n'a pas reçu beaucoup d'approbation, et, pour ma part, je la considère dans beaucoup d'endroits comme trop recherchée et artificielle, et dans l'ensemble n'entraînant pas la conviction. Cependant on peut discerner dans la Règle un certain ordre approximatif ou plutôt un groupement qui peut être disposé ainsi :

Après le Prologue :

Chap. I. — Définissant que la Règle est pour des cénobites.

II , III. — Gouvernement du monastère.

IV-VII. — Principes ascétiques.

VIII-XX. — L'office canonial.

XXI-XXII. — Les doyens et le dortoir.

XXIII-XXX. — Code pénitentiel.

XXXI-XXXIV. — Administration des biens temporels.

XXXV-LVII. — Vie journalière.

LVIII-LXIII. — Recrutement.

LXIV-LXV. — Nomination de l'abbé et du prieur.

LXVI-LXVII. — Clôture.

LXVIII-LXXII. — Vie de communauté.

LXXIII. — Épilogue.

La question a été soulevée si les sept derniers chapitres, Lxvii

jusqu'à la fin, ne sont pas une addition, faite par saint Benoît lui-même, à la Règle originale. La raison de cette conjecture est que le chapitre LXVI se termine par cette injonction : « Nous désirons que cette Règle soit lue fréquemment à la communauté, afin qu'aucun des frères ne puisse prendre prétexte de son ignorance à ce sujet. » On a dit que ce règlement s'applique à la Règle entière et non pas seulement à la loi de clôture énoncée au chapitre LXVI. Ce point a été souligné par quelques-uns des anciens commentateurs. Il fut soutenu très énergiquement par Wolfilin dans la préface de son édition de la Règle, et il a été admis par Dom Delatte <sup>4</sup>. Je ne suis pas persuadé de la vérité de cette opinion. Les manuscrits et la tradition, quant au texte de la Règle, ne fournissent aucune base à cette théorie, car il n'y a aucune trace d'un manuscrit se terminant avec le chapitre LXVI <sup>2</sup>. Les sept derniers chapitres n'ont pas le caractère de suppléments variés ; le chapitre LXVII a une connexion naturelle avec le chapitre LXVI, et les quatre chapitres de LXIX à LXXII exposent des principes pratiques pour régler la vie de la communauté. Si saint Benoît avait eu l'intention que les mots en question fussent la conclusion de la Règle, ne les aurait-il pas transférés à la fin, après les additions qu'il aurait faites? Enfin une étude de la langue de saint Benoît ne confirme pas la supposition que *regula* doit être interprété ici pour la Règle entière ; car à d'autres endroits il emploie le mot pour une prescription particulière, comme au chapitre XLII, *hanc taciturnitatis regulam*, et ailleurs. Je ne pense pas que l'on puisse être surpris que saint Benoît ait voulu appuyer avec cette énergie sur la loi de clôture, à laquelle il attachait une importance inaccoutumée.

Mais, après tout, ce détail n'est pas d'une extrême importance, car personne ne met en question que les sept derniers chapitres ne soient de saint Benoît.

#### LANGUE

Saint Benoît écrivit sa Règle en *lingua vulgaris* ou latin courant parlé au V<sup>e</sup> siècle, quand le latin commençait à se transmu-

<sup>1</sup> *Commentaire, Introd., p. iv.*

<sup>2</sup> La *Regula Magistri*, règle anonyme du vm<sup>e</sup> siècle en quatre-vingt-quinze chapitres, basée sur celle de saint Benoît, se termine par le chapitre sur le Portier et a été prise par Wolfflin et autres comme preuve d'une copie de la Règle qui finissait avec le chapitre LXVI. Mais le chapitre LXVII peut être discerné dans les chapitres xxviii et LXVI de la *Regula Magistri*.

en langue romane. Cela veut dire qu'il y a dans son texte beaucoup de fautes de grammaire, au point de vue de la latinité classique : les accusatifs et les ablatifs suivent les prépositions d'une façon arbitraire ; il y a des concordances rompues dans les genres et dans les cas, des irrégularités dans les déclinaisons et les formes, et dans l'emploi des modes et des tempsh Cet élément a été éliminé des manuscrits postérieurs, de ceux du X<sup>e</sup> siècle et des éditions imprimées, le texte étant rendu conforme à l'usage classique ; mais Wolfflin déclare que toutes les formes idiomatiques dont il s'agit sont du bon latin vulgaire. Que saint Benoît ait employé la *lingua vulgaris* n'est pas un signe qu'il ne connût pas le latin ; il est tout à fait possible qu'il ait été capable de parler le pur latin correctement ; mais, homme pratique avant tout, il écrivit automatiquement sa Règle dans le dialecte employé par ses moines dans la vie journalière. L'étrange plainte de Hallam trouvant que les hommes de ce temps traitaient le latin comme une langue vivante provient d'une conception tout à fait fautive, caractéristique d'une érudition classique plutôt désuète. Bien entendu, ils traitaient le latin comme une langue vivante, parce que c'en était une, et ce fut heureux, car autrement il n'y aurait dans le monde ni italien, ni espagnol, ni français.

Wolfflin se demande si saint Benoît connaissait le grec. Sans doute le grec était encore un langage parlé dans quelques parties de l'Italie méridionale. Mais je ne puis découvrir aucune preuve que saint Benoît le sût. Je ne puis trouver aucune raison de soupçonner qu'il connaissait les Règles de Saint-Basile autrement que dans la traduction de Rufin ; et le peu de mots grecs qu'il emploie sont latinisés, quelquefois au point d'être méconnaissables.

#### TEXTE

Toutes les recherches entreprises pour établir l'histoire du texte de la Règle ne datent que de notre époque. Le premier à prendre la chose en mains fut le savant bénédictin Daniel Haneberg, abbé de Saint-Boniface, Munich, et plus tard évêque de Spire, bien connu pour avoir été le premier à éditer et à traduire de l'arabe les a Canons d'Hippolyte ». Il rassembla

\* Voir la préface de Wolfflin 1<sup>er</sup> éd. de la *Régula*; et aussi mon article dans la *Downside Review*, décembre 1899.

les variantes d'un certain nombre de manuscrits du xi<sup>e</sup> siècle et même de plus anciens ; mais, ne pouvant achever seul ce travail, il confia ses matériaux à Dom Edmund Schmidt, de Metten, en Bavière, qui en 1880 fit paraître le premier essai d'étude critique du texte<sup>1</sup>. Il démontre que les plus anciens manuscrits, antérieurs au X<sup>e</sup> siècle, se partagent en deux groupes ou familles représentant deux types du texte nettement "déterminés. Les différences dans la majorité des cas ne sont pas grandes et affectent rarement la substance de la Règle ; mais elles sont suffisantes pour établir une double tradition du texte. L'interprétation que donne Schmidt de ce phénomène est que l'un des groupes, dont le manuscrit d'Oxford, le plus ancien de tous, est le prototype, représente la première rédaction de la Règle par saint Benoît et que l'autre groupe représente sa rédaction définitive.

Le regretté docteur Ludwig Traube, de Munich, le savant qui a le plus fait pour élucider l'histoire du texte de la Règle et délimité le champ où peut à ce sujet s'exercer la critique, conteste cette solution. Son traité sur l'histoire du texte <sup>2</sup> est une œuvre d'une érudition consommée, résultat d'une connaissance, probablement sans rivale, de l'époque carolingienne. J'ai examiné toute la question aussi complètement que possible, bien que d'une manière succincte, dans les *Prolégomènes* de mon édition de la *Régula* <sup>3</sup> ; ceux pour qui la critique des textes est une joie et ceux qui ont intérêt à connaître le texte exact tel qu'il fut écrit par saint Benoît peuvent y trouver ce qu'ils désirent. Je ne puis donner ici qu'un bref exposé des faits.

Traube montre que le premier groupe de manuscrits de Schmidt, représenté principalement par le manuscrit d'Oxford, contient un type de texte répandu dans toute l'Europe occidentale aux vu<sup>e</sup> et vm<sup>e</sup> siècles ; c'était le texte universellement admis en Italie, en France, en Angleterre et en Germanie jusqu'au ix<sup>e</sup> siècle. Au commencement du ix<sup>e</sup> siècle, l'autre texte fut en vogue sous l'influence de la renaissance carolingienne. Traube montre qu'il provenait d'un Codex alors au Mont-Cassin que l'on croyait être l'autographe de saint Benoît, dont une copie fut envoyée à Charlemagne et qui devint le modèle des copies de la Règle répandues dans les monastères de son empire. Une des copies faites d'après

<sup>1</sup> *Prolegomena* de son édition de la Règle (voir plus loin).

\* *TextgeschicMeder Régula S. Benedidi* (Munich, 1898; revu par H. Plenkers, 1910).

<sup>3</sup> Voir aussi mes articles dans *Downside Review*, 1899; et *Journal of Theological Studies*, 1902.

cet exemplaire existe encore, c'est le manuscrit 914 de Saint-Gall, qui n'est séparé du Codex du Mont-Cassin que par un seul intermédiaire. Il est évident que si le Codex du Mont-Cassin était réellement un autographe de saint Benoît, question que nous examinerons plus loin, le Saint-Gall 914 est, comme autorité pour le texte de la Règle, un cas probablement unique quand il s'agit d'un ouvrage des six ou sept premiers siècles. On peut se demander en effet si pour aucun autre livre de cette époque nous possédons une copie séparée de l'original seulement par un intermédiaire.

Mais on demandera : Que fait-on alors de l'autre type de texte, d'un usage presque universel pendant les *vii<sup>e</sup>* et *viii<sup>e</sup>* siècles? Peut-on accepter l'hypothèse de Schmidt que ce type était une première rédaction de la Règle? Traube en fait la preuve en plus de vingt endroits, tout au long de la Règle, et montre, — à mon avis, avec succès, — que les variantes du premier groupe de Schmidt, comparées à celles qui dérivait du Codex du Mont-Cassin, ont dans la plupart des cas les caractéristiques, non de leçons primitives, mais de variantes de second ordre ; elles sont des essais de corrections, ou même de simples altérations du texte du Mont-Cassin. Il est possible d'expliquer le premier groupe comme révision falsifiée du texte du Mont-Cassin ; mais il n'est pas possible de regarder le second groupe comme étant la révision du premier par l'auteur. Bien que j'aie eu tout d'abord quelque hésitation<sup>1</sup>, j'ai cependant fini, quand je préparais mon édition, par accepter complètement la démonstration de Traube. Ce phénomène d'une forme corrompue du texte entrant à une date très ancienne dans la circulation générale, pendant que le texte authentique subit une éclipse de plusieurs siècles, ne surprendra aucun de ceux qui sont familiers avec l'histoire du texte grec du Nouveau Testament, où le texte appelé « Texte occidental » fournit un parallèle presque exact avec ce qui est exposé ici à l'égard de la Règle de Saint-Benoît.

J'accepte donc comme un fait établi que le Codex du Mont-Cassin contenait le meilleur texte de la Règle que nous connaissons ; mais quant à la question de savoir s'il est réellement de la main même de saint Benoît, j'ai dès le début adopté une attitude plus sceptique que celle de la plupart des érudits, bénédictins et autres, qui ont tous accepté, je crois, la thèse de Traube à l'appui de cette affirmation. Les faits peuvent se résumer ainsi : à

<sup>1</sup> Voir art. dans *Downside Review*, décembre 1899.

la fin du vin<sup>e</sup> siècle, on croyait au Mont-Cassin que le Codex était l'autographe. Il avait été donné en présent, comme tel, au monastère par le pape Zacharie (vers 750) \*. C'est tout ce que nous savons. Mais Traube a reconstitué l'histoire antérieure du Codex de la manière suivante : Paul Wamefrid, décrivant la destruction du Mont-Cassin par les Lombards en 581<sup>2</sup>, dit que les moines s'enfuirent à Rome emportant avec eux, parmi d'autres choses, « un Codex de la Règle que saint Benoît avait composée <sup>3</sup> ». Traube maintient que c'était l'autographe et que ce fut le Codex rendu au Mont-Cassin par Zacharie. On peut admettre que cette théorie est plausible et peut même offrir une certaine vraisemblance qui la recommande ; mais j'ai toujours protesté, disant qu'elle n'offrait nullement la certitude dont le chœur des érudits la gratifiait et qu'elle ne pouvait être acceptée que comme une hypothèse et non comme un fait établi. En premier lieu, s'il est vraisemblable que les moines aient emporté à Rome l'autographe de saint Benoît, Paul Wamefrid ne le dit pas. Il écrit : *Codicem sanctae régulas quant praefatus pater composuerat*, et ces paroles ne signifient pas, elles ne suggèrent même pas que ce fut l'autographe; il aurait dit, dans ce cas, *quem* au lieu de *quant*, et quelque autre mot, comme *conscripterat*, au lieu de *composuerat*. Les mots ne veulent pas dire plus qu' « une copie de la Règle de Saint-Benoît », et contrastent formellement avec ceux employés par Paul quand il veut désigner l'autographe (V. note 1, ci-dessous). Nous savons d'autre part que les moines du Mont-Cassin furent installés dans un monastère près de la basilique de Latran en 581 (saint Grégoire, *Dialogues*, II, Préf.). Si le monastère du Mont-Cassin avait été reconstitué en 717 avec des moines de la communauté de Latran, et si les moines avaient apporté le Codex avec eux, il y aurait, en effet, de bonnes raisons pour admettre que ce manuscrit, d'après une tradition ancienne du Mont-Cassin, était l'autographe de saint Benoît. Mais aucune de ces suppositions ne s'accorde avec les faits. Au Chapitre XXI, nous verrons que ce fut une fondation entièrement nouvelle qui eut lieu au Mont-Cassin en 717. Et le Codex n'y retourna que sous

<sup>1</sup> On invoque à ce sujet l'autorité de Paul Wamefrid qui dit, dans son *Histoire des Lombards*, écrite au Mont-Cassin vers 790 : « *Regulam quam beatus pater Benedictus suis sanctis manibus conscripsit* » (vi, 40).

<sup>2</sup> Traube adopte la date de Mabillon, 581 ; d'autres, parmi lesquels Hodgkin, adoptent une date postérieure : 589.

• *Op. lit.*, iv, 17.

le pontificat de Zacharie, 741-752. Il ne provient donc pas du monastère de Latran, mais de la bibliothèque papale. Traube suppose qu'à un certain moment et pour quelque motif ignoré, le Codex a passé du monastère de Latran dans la bibliothèque papale. Ce n'est là cependant qu'une pure supposition. Et ainsi, quand nous la distinguons entre l'hypothèse et le fait connu, nous voyons que, strictement parlant, la seule raison pour accepter le Codex comme étant l'autographe de saint Benoît est qu'au milieu du vii<sup>e</sup> siècle on le tenait pour tel à la bibliothèque papale.

Quoique cette question soit du plus vif intérêt, elle n'est pas d'une grande importance pratique, parce que, autographe ou non, le Codex cassinien offrait sans contredit le meilleur de tous les textes connus ; c'est en vérité son titre le moins contestable à se faire admettre comme l'autographe.

Nous trouvons encore dans les manuscrits du X<sup>e</sup> siècle un troisième type de texte, dont nous pouvons retrouver les origines au moins jusqu'au vii<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Ce texte était formé en partie par la combinaison des variantes des deux types plus anciens, ou par le choix tantôt de l'un, tantôt de l'autre, et en partie par l'introduction de gloses, en petit nombre (V. plus loin, page 187) ; mais on l'établit principalement en corrigeant le latin et en faisant disparaître les formes grossières et les constructions fautives. Ce texte fut de plus en plus en vogue aux xi<sup>e</sup> et xn<sup>e</sup> siècles, et finit par supplanter les deux types plus anciens, devenant le seul qui fût en usage jusqu'à nos jours. On pourrait donc le nommer le *textus receptus* <sup>2</sup>.

#### ÉDITIONS

L'édition de la *Régula* la plus ancienne avec date est celle qui fut publiée à Venise en 1489 ; mais il y eut deux éditions non datées, à Leipzig et à Paris. On ne saurait dire laquelle est l'« édition princeps ». Un exemplaire de l'édition de Paris se trouve

<sup>1</sup> Paul Wamefrid s'en servit dans son Commentaire, vers 775.

<sup>2</sup> Il est intéressant de remarquer le parallèle parfait qui existe entre l'histoire du texte de la *Régula* et celle du *Gregorianum* ou Missel de Grégoire le Grand. Dans l'un et l'autre cas, ce fut une forme corrompue qui fut d'un usage général aux vii<sup>e</sup> et vin<sup>e</sup> siècles ; Charlemagne obtint alors des copies authentiques du Mont-Cassin et de Rome, et essaya de propager le texte pur d'un bout à l'autre de son empire ; mais bientôt les anciennes formes se glissèrent de nouveau dans le texte et restèrent inaperçues et insoupçonnées jusqu'à nos jours.

dans la bibliothèque de l'abbaye de Downside ; elle fut imprimée par Jodocus Badius Ascensius, et quoique non datée, l'année MCCCC est indiquée dans l'esquisse d'une formule de profession sur le verso du folio XLIII, si bien qu'on peut présumer qu'elle ne fut pas imprimée avant 1500. Elle est décrite dans Hain, \*2771. Depuis cette époque ont paru d'innombrables éditions de la Règle. Dans toutes, excepté les trois ou quatre que nous allons mentionner, le texte est le *textus receptus*, la congrégation de Saint-Maur n'ayant même pas tenté de faire une nouvelle édition.

Le premier essai d'une édition critique fut celui de Dom Edmund Schmidt, dont nous avons déjà parlé (Ratisbonne, 1880). Sa valeur se trouve dans les Prolégomènes, où sont indiqués les points sur lesquels doit porter la critique du texte, plutôt que dans le texte lui-même ; car l'éditeur n'a même pas essayé d'établir un texte correct.

L'édition critique qui parut ensuite fut celle du docteur Eduard Wolfflin (Leipzig, 1895). Pour Wolffiin, surtout philologue, l'intérêt de la *Régula* réside dans ce fait quelle est un document en latin vulgaire. Aussi reproduit-il, dans le texte et l'appareil critique dont il l'accompagne, toutes les excentricités grammaticales trouvées dans les trois plus anciens manuscrits, y compris le manuscrit d'Oxford, mais non celui de Saint-Gall, 914. Son texte est établi d'après une méthode d'éclectisme subjectif et n'est pas satisfaisant, excepté pour le but qu'il avait principalement en vue.

En 1900, Dom Germain Morin publia (Mont-Cassin) une copie exacte du manuscrit 914 de Saint-Gall, ajoutant les variantes des manuscrits conservés au Mont-Cassin, dont l'un (175) est de grande valeur ; mais il n'essaya pas d'établir un texte.

Le docteur Héribert Plenkens prépare depuis plusieurs années une édition basée sur la collation de tous les principaux manuscrits anciens et autres documents, édition satisfaisant pleinement aux exigences de la science philologique et de la critique des textes ; elle doit paraître dans le « *Corpus* de Vienne ». Sa publication était attendue il y a quelques années, et il faut espérer que, retardée par la guerre, elle paraîtra quand les conditions normales auront été rétablies. Par suite de cette circonstance, il est donc arrivé que la seule édition pouvant prétendre à donner un texte rétabli d'api ès les méthodes critiques est la petite *Editio critico-practica* que j'ai fait paraître en 1912 (Herder, Fribourg-en-Brisgau). Le titre signifie que mon projet a été de donner, non une

édition complètement scientifique répondant aux désirs des philologues, mais une édition qui serait *critique* en ce sens qu'elle reproduit exactement les mots de saint Benoît, car elle est établie par l'application des saines méthodes critiques ; et *pratique* en ce sens qu'elle est destinée à l'usage quotidien des moines bénédictins. Les irrégularités les plus notoires du latin vulgaire ont par suite été corrigées.

Comme c'est la seule édition de ce genre actuellement existante, on me pardonnera de donner quelques détails. Je dois dire que le docteur Plenkers a mis généreusement ses matériaux à ma disposition.

Les Prologomènes, en seize pages, traitent, de la manière la plus brève, de la tradition du texte et de la méthode critique employée. Il y est exposé que le devoir de l'éditeur est de reproduire le texte de l'« autographe » cassinien. Il existe pour cela de nombreux matériaux ; le manuscrit 914 de Saint-Gall donne un texte qui le serre de très près, et une demi-douzaine d'autres manuscrits carolingiens et cassiniens existent qui nous permettent de le contrôler et de faire les quelques corrections nécessaires. On peut donc le prendre comme étant celui de l'« autographe », à part quelques corrections simplement grammaticales, qui se bornent pour la plupart à des cas. L'édition ne donne pas un appareil critique complet quant aux manuscrits employés ; mais les points d'un intérêt spécial sont illustrés d'après les manuscrits dans un certain nombre de variantes choisies, et les divergences avec le *textus receptus* sont expliquées et justifiées. Sous le texte sont imprimées les Sources. Quatre Index terminent l'ouvrage : un des citations de la sainte Écriture, un des auteurs des Sources, un des mots, et un des sujets, avec une section spéciale de *Liturgica*. Il y a en outre une *Medulla doctrinae*, ou petit catéchisme de la Règle. Le volume n'a que 211 pages. Je pense qu'il peut prétendre à être la seule édition qui permette actuellement à l'étudiant de travailler la Règle au point de vue historique ou littéraire. Les principales critiques qui en ont été faites l'ont été par des érudits, bénédictins et autres, qui auraient préféré que l'élément latin vulgaire en ait été complètement conservé et que l'édition ait été scientifique dans le sens strict du terme. Ceci est une critique de l'intention pratique qui fut l'objet de cette édition.

On demandera peut-être s'il y a de grandes différences entre ce texte et le *textus receptus*. Elles sont très nombreuses. Je les

indique dans mon édition ; il y en a certainement en moyenne plus d'une par page. Mais elles portent pour la plupart sur le style et n'affectent pas le sens de la Règle. La liste suivante montre les principales divergences qui peuvent avoir quelque intérêt :

Prol. 104 : texte, *Audivimus habitandi prdbceptum : sed si compleamus habitatoris officium ! Ergo praeparanda sunt*, etc. — T. R. insère, après *officium : erimus heredes regni coelorum. Ergo*, etc. Je discute ce point pp. xv et 128. On a trouvé la fin : *sed si compleamus habitatoris officium*, assez brusque ; mais j'ai rencontré depuis un exemple semblable dans saint Augustin : *Sonat nescio quid canorum et dulce auribus cordis : sed si non perstrepat mundus* (*Enarr. in Psalm.*, XLI, § 9).

III, 20 : texte, *proterve aut foris*. — T. R. ; *proterve intus aut foris*. Le texte établit une distinction bien définie entre : en dedans et en dehors ; il signifie qu'un moine ne doit jamais avoir fle contestation avec son abbé quand il est au dehors, mais qu'il peut en avoir quand il est au monastère, pourvu que ce soit respectueusement et convenablement. Ceci donne certainement un meilleur sens que T. R.

VI, 19 : T. R. ajoute la glose : *ne plus videatur loqui quam expediat*. Ce texte tend à exagérer dans le sens de la sévérité les paroles de saint Benoît sur le silence.

IX, 1 : le texte fait commencer l'office de nuit par : *Domine labia mea aperies*, omettant le *Deus in adiutorium*. — T. R. met d'abord : *Deus in adiutorium*, l'assimilant ainsi aux autres Heures.

XXVII, 15 : texte, *currere*. — T. R. *curare*. C'est le rôle du berger de « courir » après ses ouailles (Martène).

XLI, 13 : texte, *absque iusta murmuratione*. — T. R. *absqu-ulla murmuratione*. Selon le texte, l'abbé doit gouverner de façon à ne pas donner à ses moines de sujets de murmures motivés. T. R. dit que l'abbé doit gouverner de sorte que les moines ne murmurent jamais. La première injonction est un avis juste et précieux ; la dernière paralyserait complètement tout gouvernement.

LVIII, 39 : *conversatio morum suorum* (nous avons traité ce sujet tout au long au chapitre IX).

LXII, 15 : T. R. insère *a*, changeant par là complètement le sens du passage.

Dans la plupart des cas, le texte de l' « autographe » donne un

sens meilleur que le *textus receptus*. Mais en prenant la Règle dans son ensemble, beaucoup peuvent se demander si la nouvelle édition est une amélioration ; le texte critique contient des sentences défectueuses et des obscurités de sens, là où tout était simple dans le texte ordinaire. Il est de la nature même d'une révision comme le *textus receptus* de produire un texte plus élégant et de rendre simple ce qui était ambigu. Mais la plupart d'entre nous préfèrent les obscurités et les discordances de Shakespeare aux clartés de Colley Cibber; de même, nous préférons nous débattre avec les difficultés de la Règle plutôt que d'accepter simplement les interprétations et les gloses de scribes inconnus du moyen âge. Et les bénédictins seront certainement heureux d'avoir les paroles textuelles de leur bienheureux Père, même quand le sens n'est pas d'une évidente clarté.

#### COMMENTAIRES

Il convient ici d'énumérer et d'apprécier brièvement les principaux commentaires de la Règle. Autant que je sache, ils n'ont pas encore été l'objet d'une étude méthodique, et je ne prétends pas en avoir fait une moi-même. Ce qui suit est une simple esquisse, offerte pour éveiller l'intérêt et peut-être signaler à quelque jeune bénédictin laborieux un champ d'investigation, encore inexploré, qui produirait des résultats d'un intérêt considérable pour l'histoire bénédictine.

Les commentaires peuvent être classés ainsi qu'il suit :

a) Commentaires anciens ; b) Commentaires du moyen âge ; c) Commentaires savants des xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles ; d) Commentaires modernes.

##### a) COMMENTAIRES ANCIENS DES viii<sup>e</sup> ET ix<sup>e</sup> SIÈCLES.

Ils sont au nombre de trois : ceux de Paul Diacre, de Smaragde et de Hildemar.

i° PAUL DIACRE : *Expositio Pauli diaconi super Regulam S. Benedictii abbatis*, édité au Mont-Cassin sous les auspices de Dom Tosti en 1880 \*. Ce Paul Diacre a été identifié avec Paul Warnefrid, appelé Paul Diacre, un Lombard, familier non seulement des derniers rois lombards en Italie, mais aussi de Charlemagne, un des hommes les plus savants de son temps, qui, après la chute du royaume lombard, se retira au Mont-Cassin et devint moine de 780 jusqu'à sa

\* Dans *Florilegium*, vol. IV de *Bibliotheca Casinensis* ; et dans un volume séparé.

mort en 799. Pendant ce temps, il écrivit son *Histoire des Lombards*. On a supposé que son Commentaire avait été écrit lui aussi au Mont-Cassin ; mais Traube, le seul érudit qui ait fait jusqu'à présent quelque essai d'investigation critique du texte, fait ressortir, d'après des indications qui semblent être concluantes, qu'il fut composé dans l'Italie septentrionale, dans la province de Milan Traube prétend que Paul a dû être moine dans quelque monastère près de Milan avant d'aller au Mont-Cassin ; il y a, en effet, plusieurs années de sa vie sur lesquelles nous n'avons aucun document. On peut dire que le Commentaire de cet auteur est très bon, et même l'un des meilleurs ; il fournit des matériaux pour une peinture très intéressante et très vivante de la vie de la communauté où vécut l'écrivain. Il a cette valeur unique d'être la seule peinture de cette sorte faite pendant la première période de l'histoire bénédictine, celle qui précéda la réforme associée au nom de Benoît d'Aniane. Il nous donne ainsi une notion de la phase la plus ancienne de la vie bénédictine, avant que celle-ci ait été envahie par les idées et les usages des premiers temps du moyen âge, et nous montre le fonctionnement de la vie bénédictine primitive après qu'elle eut suivi son cours pendant deux siècles. Son intérêt serait grandement rehaussé si nous pouvions l'accepter comme un tableau de la vie intérieure au Mont-Cassin ; mais les arguments de Traube semblent nous l'interdire\*.

2° SMARAGDE : *Expositio Regulae B. Benedicti ab.*, imprimé d'abord avec le Commentaire de Turrecremata (Cologne, 1575; reproduit dans Migne, P. L. en). Smaragde était abbé de Saint-Mihiel, près de Veidun, dans les premières années du ix<sup>e</sup> siècle, et son Commentaire fut écrit très peu de temps avant 820. Il est animé de l'esprit du mouvement monastique carolingien et fut écrit pour seconder la réforme de Benoît d'Aniane, dont Smaragde était un admirateur.

<sup>1</sup> *Textgeschichte*, 2, pp. 37-41, 102-7. La plus frappante parmi les indications est ta liste des principales fêtes des saints : Ambroise, Victor, Protas, Gervais (ch. xiv). C'est le calendrier de Milan, non celui de Rome, ni de Naples, ni du Mont-Cassin lui-même.

• J'ajoute aux siens les arguments suivants qui semblent tout à fait décisifs :

1° Au chapitre xxxvi, Paul discute si c'est seulement la chair des quadrupèdes qui se trouve défendue par la Règle ou si la chair des volatiles l'est aussi, et il conclut que la chair des volatiles n'est pas permise. Il est en désaccord sur ce point avec l'opinion soutenue au Mont-Cassin à la même époque et qui est expliquée dans la lettre de l'abbé Théodemar à Charlemagne, lettre écrite par Paul lui-même. — 2° Le Commentaire donne la triple formule du vœu ; la lettre de Théodemar n'indique que la stabilité et l'obéissance (V. ch. ix). — 3° Au chapitre xxxix, il explique qu'une des clauses de saint Benoît est « selon la coutume de cette région, de la région romaine et des autres provinces », montrant qu'il a écrit ailleurs

Il convient peut-être d'établir nettement que le texte de la Règle précédant chaque chapitre du Commentaire ne fait pas partie de l'œuvre de Paul. On ne le trouve que dans la copie cassinienne, il diffère tout à fait du texte employé dans le commentaire et qui est le *intus receptut*.

Traube dit que Smaragde ne connaissait pas le Commentaire de Paul) ; mais je suis persuadé, d'après une série de points de contact entre eux, qu'il le connaissait. On pourrait montrer que l'explication de Traube, — emploi de sources communes, — est insuffisante, bien qu'il ait conservé à son propre Commentaire un caractère tout à fait original. Ce Commentaire a une grande valeur, mais n'a pas l'intérêt spécial qui s'attache à celui de Paul.

3° HILDEMAR : *Traclatus in Regulam S. Benedi*, édité à Metten en 1880. Hildemar était un Franc qui devint moine à Civate, près de Milan, vers 850. Son *Traclatus* sur la Règle est une série de conférences (qu'il ne publia pas lui-même, mais dont ses élèves prirent note), dans lesquelles il emploie le Commentaire de Paul pour son texte, le dictant presque en entier, mais y ajoutant des annotations et çà et là de légères modifications. Ces changements donnent à ce Commentaire le seul intérêt particulier qu'il possède ; mais ils n'ont pas encore été étudiés méthodiquement.

b) COMMENTAIRES DU MOYEN ÂGE.

Ces commentaires peuvent être traités plus sommairement. Ils ont tous un but pratique et de dévotion et furent écrits pour aider la vie personnelle des moines. Laissant de côté ceux de Rupert de Deutz et de sainte Hildegarde, qui sont à peine des commentaires, nous arrivons à :

4° BERNARD DU MONT-CASSIN : *Expositio in Regulam*, éditée au Mont-Cassin en 1894. Bernard était un Bourguignon qui, après une carrière remarquable, devint Abbé du Mont-Cassin (1263-82). Il peut être compté parmi les grands abbés de la fin du moyen âge : pieux, savant, capable, homme d'affaires, ayant toujours à cœur aussi bien la prospérité religieuse que la prospérité temporelle de son monastère. Son ouvrage est un commentaire réel et de grande valeur comme peinture de la vie et des idées au Mont-Cassin au xm<sup>e</sup> siècle, dans les beaux jours de la prospérité et de l'influenoa de ce monastère. Il connut et employa dans une large mesure les Commentaires de Paul et de Smaragde ; mais le sien est une œuvre complètement originale. Il cite librement les Pères et les théologiens. Il écrivit aussi un ouvrage intitulé *Spéculum Monachorum* (édité à Fribourg, 1901), excellent traité sur les obligations de l'état monastique.

5° PIERRE BOHIER : *In Regulam S. Benedi apparatus*, édité à Subiaco en 1908. Moine français qui devint évêque de Civita Vecchia en 1364. Son but fut surtout d'expliquer la Règle d'après les écrits de Cassien, saint Jérôme et autres. Il s'appuie pour une grande part sur Bernard, mais son ouvrage est d'une valeur très inférieure.

6° TURRECREMATA : *Expositio in Regulam S. P. Benedi*, imprimée à Paris, 1494, à Venise, 1500 (cette édition est dans la bibliothèque de l'abbaye de Downside), et à Cologne, 1575. C'était un

dominicain, un cardinal et l'un des ecclésiastiques les plus éminents de la période des conciles de Constance et de Bâle auxquels il prit part. Il possédait toute la science de son temps et son Commentaire est d'une très grande valeur. Son intérêt se trouve dans le fait qu'il reflète les idées et les tentatives de réforme associées au nom de ces deux conciles.

70 TRITHEMIUS : *Commentarium in S. Benedicti Regulam* (parmi ses œuvres, et aussi séparément, 1608). Jean de Tritenheim, abbé de Spanheim, mourut en 1516 ; il fut parmi les moines et les abbés les plus remarquables du commencement de la Renaissance, et un ardent réformateur des choses monastiques dans les pays germaniques. Son Commentaire ne s'étend que jusqu'à la fin du septième chapitre ; il a conservé pour nous toute sa valeur comme exposition du côté particulièrement religieux de la vie monastique<sup>1</sup>.

8° PEREZ : *Commentaria in Regulam S. Patris Benedicti* (Lyon, 1624). Il était moine de la Congrégation de Valladolid, général de cette Congrégation, puis archevêque de Tarragone, et mourut en 1637. Il représente la science et les idées de la période qui suivit immédiatement le concile de Trente et de la vie bénédictine telle qu'elle fut vécue alors par les congrégations d'Italie et d'Espagne.

9° DOM AUGUSTIN BAKER : *Exposition of the Rule*, composée à Cambrai en 1632. Cet ouvrage n'a pas été imprimé, mais une copie manuscrite en est conservée à l'abbaye de Downside ; elle se compose de cinq cents grandes pages in-quarto. Il fait un usage considérable des livres de Turrecremata et de Trithème, et aussi de Smaragde et de Perez. Son but est essentiellement pratique : c'est une simple explication des prescriptions de la Règle, appropriée aux besoins des Dames anglaises Bénédictines de Cambrai, sous le double rapport de l'observance extérieure et de l'instruction spirituelle.

#### c) COMMENTAIRES SAVANTS DES XVII<sup>e</sup> ET XVIII<sup>e</sup> SIÈCLES.

Jusque-là les commentaires ont eu un but pratique et n'ont visé qu'à l'édification spirituelle ; c'était des explications et des instructions sur ce que saint Benoît avait dit et voulu dire, souvent illustrées par des citations d'après les Pères, le droit canon et les grands théologiens. Mais un changement se manifeste alors, correspondant au changement d'esprit qui se produisit au XVII<sup>e</sup> siècle. Les commentaires prennent maintenant un caractère historique et archéologique marqué, la Règle étant abondamment expliquée par les antiquités et les traditions monastiques.

<sup>1</sup> « Il existe, presque encore à l'état de manuscrit, un *Enchiridion* destiné à initier les novices de la Congrégation de Bursfeld aux exercices journaliers de la piété monastique : on ne peut sans émotion se figurer ce que devait être la vie d'un moine faisant passer dans ses moindres actes la force de componction qui perce à chaque page de ce manuel, dû en grande partie à l'abbé Jean Trithème > (*L'Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, par dom Germain Morin, p. 20. Collection PAX).

io° MÉNARD : *Notae et Observationes* sur la *Concordia Regularum*. Saint Benoît d'Aniane fit le premier un recueil de toutes les règles existant en latin antérieurement au ix<sup>e</sup> siècle ; ce fut le *Codex Regularum* édité par Holsten en 1663. Il rassembla les mêmes matériaux, divisant les autres règles et réunissant leurs fragments sous la forme d'un commentaire sur la Règle de Saint-Benoît ; ce fut la *Concordia Regularum*. Dom Hugues Ménard, un des premiers en date parmi les érudits de la Congrégation de Saint-Maur, l'édita en 1638 (P. L., cm), ajoutant à toutes les règles un nombre important de notes excellentes. Celles sur la Règle de Saint-Benoît doivent assurer à cet ouvrage une place parmi les meilleurs commentaires.

ii° HAEFTEN : *Disquisitionum Monasticarum Libri XII* (Anvers, 1644 ; grand in-folio de 1400 pages). Haeften était *praepositus* ou prieur d'Afflighem, dans les Pays-Bas. Son livre n'est pas rédigé sous forme de commentaire, mais les chapitres de la Règle y sont groupés en douze sections ou livres, selon les sujets. C'est une œuvre d'un savoir très grand et même extraordinaire, si l'on considère qu'il fut composé avant que la congrégation de Saint-Maur n'ait ouvert les sources d'information. Les grandes questions concernant la Règle et la vie et même l'histoire bénédictines y sont traitées avec une vaste érudition et un jugement très sûr ; mais l'auteur incline d'habitude vers des interprétations rigoristes, reflétant en cela l'époque de réforme pendant laquelle il vivait. Un Commentaire sur la Vie de saint Benoît par saint Grégoire précède cet ouvrage. J'ai trouvé que, dans l'ensemble, l'ouvrage de Haeften était le plus profitable de tous les livres expliquant la Règle.

12° MÈGE : *Commentaire sur la Règle de S. Benoist* (Paris, 1687). Dom Mège appartenait à la congrégation de Saint-Maur, et son Commentaire nous amène au plus fort de la controverse entre le fameux abbé et réformateur de la Trappe, de Rancé, et les bénédictins noirs. Ce commentaire est, pour une grande part, une réplique au livre de Rancé *Devoirs de la Vie monastique* (1683), où celui-ci avait exposé une vue de la vie bénédictine d'une extrême rigueur et où il soutenait l'obligation du retour le plus littéral aux conditions physiques et intellectuelles de vie, telles qu'elles existaient dans le propre monastère de Saint-Benoît, et même le retour aux idées des Pères des Déserts égyptiens. Mège combattit les opinions de Rancé sur un certain nombre de points : sur l'observance du silence complet, sur les études, sur les « humiliations fictives », et sur le caractère général de sa théorie monastique ; il donna d'un bout à l'autre une interprétation plus douce de l'esprit et des idées de saint Benoît. Si la conception de la théorie bénédictine que j'ai soutenue avec persistance dans ces pages est la véritable, le Commentaire de Mège est juste et raisonnable. Mais il n'était pas en harmonie avec le ton du monde religieux à son époque. Comme il est habituel, dans les périodes de

moralité relâchée, les bons étaient enclins à se montrer impeccables, et avaient une idée très sévère de la vie religieuse. Le jansénisme et le puritanisme étaient dans l'air et la conversion sensationnelle de Rancé avait fait une immense impression, si bien qu'il était alors le héros monastique et la Trappe le monastère en vogue, illuminé en quelque sorte par l'auréole de ses extraordinaires austérités. Le Commentaire de Mège s'offrit donc à un public qui ne lui était pas sympathique et même, — car si étrange que cela puisse paraître, la cour de Louis XIV prenait un très vif intérêt à ces controverses monastiques, — la pression de la cour fut portée à s'exercer sur les supérieurs de la congrégation de Saint-Maur, qui, finalement, désavouèrent le Commentaire de Mège et l'interdirent pour cause de laxisme.

130 DE RANCÉ : *La Règle de S. B. expliquée selon son véritable esprit* (Paris, 1689). C'est une réponse à Dom Mège. Je ne l'ai pas lue; mais un petit volume de *Méditations sur la Règle tirées du Commentaire de M. de La Trappe* (3<sup>e</sup> éd., 1704, de la bibliothèque de Downside) en donne sans doute l'essentiel.

14<sup>0</sup> MARTÈNE : *Commentarius in Regulam S. P. Benedicti* (Paris, 1690). Tout en combattant Mège, il lutte avec Rancé, donnant ainsi une sorte de compromis. Cet ouvrage devint le Commentaire officiel de la congrégation de Saint-Maur ; il est probablement le plus connu de tous et le plus accessible, ayant été réimprimé dans Migne, P. L. LXVI. Mabillon aida à sa composition, fournissant une quantité de notes et de copies de documents monastiques. Son nom, aussi bien que celui de l'auteur, est une garantie qu'il est pourvu abondamment de toute la science monastique, historique, archéologique, rituelle, etc. C'est une œuvre passablement longue ; et tout en reconnaissant ses mérites, j'ai toujours trouvé qu'elle était surchargée d'érudition et dépourvue de l'élément religieux que, parmi toutes les autres choses, l'on cherche dans un commentaire.

15<sup>0</sup> CALMET : *Commentaire sur la Règle de S. Benoît* (Paris, 1732 ; traduction latine, 1750). Augustin Calmet, Abbé de Senones-en-Vosges, ne faisait pas partie de la congrégation de Saint-Maur, mais était moine de la congrégation-sœur, celle de Saint-Vanne, en Lorraine. Son Commentaire est, à mon avis, le meilleur de ce groupe ; il est réellement savant, mais moins archéologique que celui de Martène et semble faire mieux ressortir l'esprit et le sens de la Règle. Il est précédé d'une admirable Préface sur la Règle elle-même et sur certains aspects de l'histoire monastique et de ses développements : cette Préface est quelque peu augmentée dans l'édition latine, basée, est-il dit, sur une révision faite par l'auteur. J'ai souvent pensé que cette Préface est d'une telle valeur, qu'elle mériterait d'être imprimée à part comme une Introduction à la Règle.

## d) COMMENTAIRES MODERNES.

16° DELATTE : *Commentaire sur la Règle de S. Benoît* (Paris, 1913). Voici le seul commentaire moderne de la Règle, celui de Dom Delatte, abbé de Solesmes, actuellement à Quart Abbey, île de Wight. Je trouve qu'il est le meilleur de tous pour une compréhension non seulement intellectuelle, mais spirituelle de la Règle. L'élément d'érudition, d'histoire monastique et d'archéologie est là en proportion suffisante, mais il ne surcharge pas l'ouvrage ; la théologie a sa part également dans les explications des principes de la Règle. C'est un livre extrêmement pratique, à la fois pour les détails de la vie et leur application aux conditions modernes, et aussi à l'égard du côté spirituel et religieux de la vie. Il est clair, exact, complet (il remplit presque 600 pages) et satisfaisant. Je n'hésite pas à déclarer qu'il est, comme livre d'instruction générale, le meilleur qui soit.

Pour conclure, si l'on me demande les meilleurs commentaires, je citerai, à différents points de vue, les quatre commentaires de Paul Diacon, de Haefden, de Calmet, de Delatte.

## CHAPITRE XII

### L'ABBÉ BÉNÉDICTIN

Nous allons maintenant examiner en cinq chapitres, XII à XVI, les aspects constitutionnels du monachisme bénédictin : gouvernement, administration et organisation. Plusieurs des sujets traités dans ces chapitres l'ont été dans l'ouvrage de Dom Raphaël Molitor, abbé de Saint-Joseph, en Westphalie, *Religiosi Iuris Capita Sdecta*. (Ratisbonne, 1909). Le plan de ces chapitres avait été tracé par moi il y a six ans, avant que je visse le livre de Dom Molitor ; aussi est-ce une satisfaction de trouver dans le droit canon la confirmation de presque tout ce que j'avais affirmé en me fondant sûr la théorie et l'histoire bénédictines.

Saint Benoît fait de l'abbé le pivot central de la vie du monastère : il est donc nécessaire d'étudier avec soin sa pensée quant à la personne de l'abbé et la charge qu'il remplit. Après avoir, dans son chapitre préliminaire sur les différentes sortes de moines, établi nettement qu'il entend légiférer pour les cénobites seuls, — c'est-à-dire ceux qui vivent dans un monastère,, soumis à une règle et à un abbé, — saint Benoît consacre le chapitre du début de la Règle justement à une description de ce que doit être l'abbé. Il faut noter que ce chapitre et l'autre sur l'abbé (11 et LXIV) sont considérés comme le chef-d'œuvre de saint Benoît L .

i° Le premier principe exposé au début est que l'abbé est le représentant du Christ dans le monastère et qu'on doit

\* Ce qui suit dans ce chapitre se trouve sous une forme concise, avec des références complètes, dans mon édition de la *Régula, Medulla Doctrinae*, pp. 160-6, et *Index Rerwn*, pp. 199-200. Dom Molitor traite des lois concernant les abbés principalement dans les §§ 152-200, 414-469.

penser qu'il tient la place du Christ. Au chapitre LXIII, la même idée est répétée : « Puisque l'abbé doit tenir la place du Christ, on l'appellera *dominus* et abbé, non à cause de sa propre personne, mais en l'honneur et par amour du Christ. Seulement il faut qu'il y pense et qu'il se montre digne d'un tel honneur. » Ce principe place de suite sur un plan supérieur la vie du monastère, introduisant le motif et la sanction de la religion dans tous les détails de la vie quotidienne, rendant concrète et pratique l'idée que dans chaque obéissance c'est à Dieu que l'on obéit, ainsi que saint Benoît l'exige (V. chap. IX).

2° Il expose également au début du second chapitre cet autre principe concernant l'abbé, qu'il est le « père », ce mot étant le véritable sens du mot abbé. Nous reviendrons sur cet aspect de l'abbé.

3° L'abbé est le « pasteur » du troupeau de Dieu. Cette idée est développée à deux endroits (ch. n et xxvn) et se prête à toutes sortes de figures appropriées. L'idée dominante est que l'abbé doit être pénétré du soin et de la sollicitude qu'il doit exercer, afin de ne perdre aucun membre du troupeau qui lui est confié. Au chapitre xxvn : « Quelle doit être la sollicitude de l'abbé à l'égard des excommuniés ? » il s'appuie sur l'exemple du bon Pasteur, « qui laissa les quatre-vingt-dix-neuf brebis sur les collines et alla chercher la seule brebis qui s'était égarée ; compatissant à ce point à sa faiblesse, qu'il daigna la charger sur ses épaules sacrées et la rapporter ainsi au bercail. » De même l'abbé doit s'empreser, — « courir », — déployer toute sagacité et industrie, afin de ne perdre aucune des brebis qui lui sont confiées. Au chapitre n, l'abbé est également averti que le pasteur sera tenu responsable des défauts que le Maître trouvera dans son troupeau ; il doit toujours craindre le jugement que le pasteur aura à subir au sujet du troupeau confié à ses soins ; et il est exhorté à traiter ses moines de façon à s'adapter à eux, à chacun et à tous, de sorte qu' « il ne puisse non seulement souffrir aucune perte dans le troupeau confié à sa charge, mais qu'il puisse plutôt se réjouir en voyant ce bon troupeau s'accroître ».

4° L'abbé doit être le « sage médecin » qui, lorsqu'un de ses moines souffre de quelque malaise spirituel, doit faire tout son possible pour appliquer le remède convenable : correction, exhortation, châtement, enseignement puisé dans la sainte Écriture,

<sup>1</sup> *Currere* est le mot exact (xxvn, 15), et non *curare*.

prière publique. Et si tous ces remèdes échouent, alors, en dernier ressort, il emploiera le « fer qui retranche », « afin qu'une brebis malade ne contamine pas tout le troupeau » (ch. XXVIII).

5° L'abbé est le « maître » (*magister*), et dans les deux sens du mot. Premièrement, il est le maître qui doit être obéi (ch. ni, v), et qui doit montrer aux indisciplinés et aux négligents, à ceux qui sont sans conscience, à ceux qui ont le cœur dur, aux contempteurs, « la sévérité du maître, » en les réprimandant, les corrigeant et les châtiant (ch. n, 67-80). Et secondement il est le maître (ch. vi) qui doit instruire ses disciples par ses paroles et encore plus par l'exemple de sa vie (ch. n) ; par ce motif, il sera choisi pour la sagesse de sa doctrine et devra être savant dans la loi divine, afin qu'il puisse tirer de ce qu'il sait les choses anciennes et les choses nouvelles (ch. LXIV).

6° Enfin, l'abbé doit être le « dispensateur » ou intendant de la maison de Dieu (ch. LXIV), l'administrateur qui doit « disposer de toutes choses avec prudence et avec justice » (ch. m).

Maintenant que nous avons vu les aspects sous lesquels saint Benoît développe sa conception de l'office de l'abbé, nous examinerons l'idée qu'il se fait des qualités que l'abbé doit posséder. Elles sont énumérées au chapitre LXIV. Le motif fondamental qui doit présider au choix d'un abbé est le « mérite de la vie et la doctrine de sagesse », exactement les mêmes que dans la nomination des doyens (ch. xxi). Parmi les qualités spécialement requises de l'abbé, la première est qu'il soit « savant dans la loi divine » ; il doit donc être chaste, sobre, miséricordieux ; il ne doit être ni agité, ni inquiet, ni excessif ou opiniâtre, ni emporté ou trop soupçonneux ; enfin, il doit être prudent et circonspect. Cela peut, au premier abord, paraître une liste bizarre de qualités pour l'abbé de saint Benoît : les vertus naturelles fondamentales, chasteté, sobriété, miséricorde, sont d'abord énumérées ; les clauses qui suivent ont apparemment pour but de restreindre toute tendance à un zèle excessif de la part de l'abbé et lui sont un avertissement d'être prudent et circonspect dans sa conduite envers ses moines. Saint Benoît ne semble pas désirer spécialement que l'abbé soit un homme fort sur la discipline ou même un saint, il le veut avant tout doué de bon sens et de sage discrétion. Nous comprendrons facilement ce désir de saint Benoît quand nous considérerons les énormes pouvoirs qu'il place entre les mains de l'abbé, pouvoirs qui en pratique ne sont entravés par aucune restriction légale.

Ce n'est pas trop de dire que la vie de la communauté, dans son ensemble et dans ses moindres détails, aussi bien que celle de chacun des moines en particulier, dépend de la volonté de l'abbé. Saint Benoît naturellement lui commande d'être juste et de suivre la Règle ; mais sauf dans le cas d'un abbé absolument corrompu (ch. LXIV, *au commencement*), il n'y a aucun recours final, aucun appel contre le pouvoir discrétionnaire illimité placé par saint Benoît dans les mains de l'abbé. Il est facile de démontrer cette assertion par la Règle elle-même. Le troisième chapitre prévoit que l'abbé prendra conseil de la communauté entière pour les affaires de plus grande importance, du conseil des anciens pour les sujets moindres ; mais, dans aucun de ces cas il n'est dit qu'il adoptera l'avis donné : il devra plutôt « écouter tout et ensuite examiner lui-même l'affaire et faire ce qu'il juge le meilleur » ; la chose doit dépendre de la décision (*arbitrium*) de l'abbé, et tous doivent lui obéir dans ce qu'il juge être le plus salutaire (*salubrius*). Et au chapitre LXV, saint Benoît expose comme résultat de sa propre expérience, *nos vidimus expedire*, que le gouvernement du monastère doit dépendre du jugement de l'abbé (*arbitrium*). En harmonie avec ces paroles, nous trouvons réitérées constamment au cours de la Règle les références au jugement de l'abbé, à son commandement, à sa permission, à sa volonté. Dans mon *Index Rerum* (*Régula*, p. 199), j'ai recueilli quatre-vingts passages de ce genre. Ils se rapportent à chaque aspect, chaque vicissitude de la vie, soit publique, soit individuelle. Tous les titulaires : doyens, cellérier, *praepositus* ou prieur, s'il y en a un, doivent exercer leurs fonctions en entière soumission à l'abbé (ch. xxi, xxxi, LXV). Les moines doivent recourir à l'abbé pour tout ce dont ils ont besoin et ne doivent rien avoir sans sa permission (ch. xxxin, LIV, LV) ; il désigne ceux qui doivent entonner les antiennes et les psaumes à l'office (ch. XLVII) ; un prêtre ne peut dire la messe qu'avec sa permission (ch. LX) ; le châtiement des moines réfractaires est entièrement entre ses mains, — c'est peut-être dans la réconciliation des excommuniés ou des isolés que le gouvernement purement personnel de l'abbé se montre le plus clairement, Son action étant invoquée à chaque pas avec une insistance qui paraît presque singulière (ch. XLIV). Ce chapitre décrit en effet la situation de l'abbé dans chaque phase de la vie quotidienne. Tout se résume dans ces deux passages : « Qui-conque prendra la liberté de sortir de la clôture, d'aller quelque part ou d'entreprendre quoi que ce soit, même de minime impor-

tance, sans la permission de l'abbé, sera exposé aux châtiments de la discipline régulière » (ch. LXVII) ; et d'une manière plus générale : « Toute chose doit être faite selon la volonté de l'abbé » (ch. XLIX).

En regard de cet énorme pouvoir sans restriction qui atteint même les détails les plus infimes de la vie et du travail, il n'est pas étonnant que saint Benoît ait été désireux d'imprimer dans l'esprit de l'abbé qu'il doit employer une autorité si haute avec sagesse et avec mesure, et dans le but pour lequel elle fut mise entre ses mains, c'est-à-dire le salut des âmes de ses moines (ch. XLI). Saint Benoît ne se lasse pas d'insister à ce sujet pour que l'esprit de l'abbé en soit pénétré profondément : il doit savoir qu'il ne lui a pas été donné d'exercer une tyrannie sur les âmes de ses moines (ch. xxvn) ; il ne doit pas, usant de sa libre autorité, disposer des choses injustement (ch. LXIII) ; il doit disposer de toutes choses avec prudence et justice (ch. in), et suivre les inspirations de la justice (ch. n) ; il doit tout faire avec la crainte de Dieu et selon l'observance de la Règle (ch. ni) ; tous doivent trouver l'aide dont ils ont besoin pour accomplir leurs devoirs sans tristesse ou murmure (ch. xxxv, LUI). L'abbé doit enfin si bien tempérer et régler toutes choses, que les frères puissent accomplir ce qu'ils ont à faire sans « juste murmure » (ch. XLI). Ailleurs il insiste vivement auprès des moines pour leur intimier que, quoi qu'il arrive, ils ne doivent à aucun prix murmurer (ch. xxxiv, XL) ; ici il presse l'abbé de ne donner à ses moines aucune cause de murmure raisonnable.

Saint Benoît a une place spéciale dans son cœur pour les délicats, les pusillanimes, les faibles, et les recommande particulièrement à la sollicitude de l'abbé : tout se fera avec mesure à cause des faibles (ch. XLVIII) ; on donnera aux frères infirmes et délicats une tâche facile, afin qu'ils ne demeurent pas oisifs, mais qu'ils ne soient pas cependant accablés ni découragés par un travail trop lourd ; aussi l'abbé doit apprécier leur faiblesse (*imbecillitas*, *ibid.*). Il ne doit pas permettre que ceux qui sont forts et partisans d'une discipline sévère déterminent la marche de la communauté ; mais il doit tempérer tellement toutes choses que les forts puissent avoir quelque chose à désirer et que les faibles ne soient pas mis à l'écart (ch. LXIV).

C'est dans le second et le soixante-quatrième chapitre que saint Benoît expose successivement son idée du gouvernement abbatial. Au chapitre il, il avertit l'abbé qu'il doit être le servi-

teur des caractères et des tempéraments d'un grand nombre (*multorum servire moribus*), qu'il doit employer avec l'un de la douceur, avec un autre des réprimandes, avec un autre des paroles persuasives, et qu'il doit s'adapter à la trempe et à l'intelligence de chacun selon ce qu'il pense devoir le mieux servir leurs progrès, selon leur nature. Il développe ce point : L'abbé devra demander avec insistance à ceux qui sont doux et obéissants d'avancer dans la perfection, il devra blâmer et réprimander les négligents ; mais quant à ceux qui sont sans conscience, les difficiles, les orgueilleux, les désobéissants, il doit les contraindre avec des coups et des châtiments corporels, sans leur prodiguer ses paroles. Il appuie aussi sur le recours aux punitions corporelles au chapitre xxviii et ailleurs. C'est un trait de la Règle surprenant pour nos idées modernes et qui semble peu en harmonie avec les instructions générales de saint Benoît à l'abbé. Mais il faut se rappeler que sa communauté était composée, pour une grande part, de paysans sans éducation, d'esclaves affranchis, de Goths à demi-civilisés et d'autres barbares sur lesquels on ne pouvait agir efficacement qu'avec ces méthodes rudes et promptes, habituelles à cette époque. Mais il est certain que la représentation conventionnelle de saint Benoît pendant la meilleure période de l'art italien ancien, qui le montre tenant à la main une verge, n'est pas autre chose qu'une erreur grotesque et malheureuse et un travestissement de l'une des grandes figures de l'histoire religieuse.

Au chapitre LXIV, saint Benoît met devant les yeux de l'abbé des maximes de ce genre : Il doit plutôt être utile à ses moines que les commander (*prodesse magis quam praeesse*, saint Augustin) ; quand il corrige, il le fera avec prudence et sans excéder jamais (*ne quid nimis*), de peur qu'en essayant d'enlever la rouille en frottant, il ne brise le vase ; il doit songer à sa propre faiblesse et se rappeler qu'il ne doit pas rompre le roseau déjà brisé. Cela n'implique aucunement qu'il doit permettre aux vices de croître, mais qu'il doit les extirper avec prudence et charité, selon ce qui est à propos dans chaque cas ; il doit plutôt aspirer à dominer par l'amour que par la crainte (saint Augustin). Dans ses commandements, il doit être prudent et circonspect et, qu'il s'agisse des choses de Dieu ou des choses du monde, il doit employer le discernement et la modération, se souvenant de la discrétion du saint patriarche Jacob, qui disait : « Si ie fais marcher trop vite mon troupeau, il mourra tout entier en un seul jour. » Tout ceci

est résumé dans le principe général énoncé par rapport à la question des dispenses pour les jeunes réguliers : « L'abbé doit ménager et disposer toutes choses pour que les âmes puissent se sauver » (ch. XLI) ; le salut des âmes, et non le maintien de l'observance régulière et de la discipline, est la fonction principale de son office.

On concédera facilement que si l'abbé prend à cœur les exhortations de saint Benoît et entre dans l'esprit de sa théorie de gouvernement, tout ira bien dans le monastère ; mais s'il ne le fait pas, qu'arrivera-t-il ? Sur quoi saint Benoît compte-t-il pour que l'abbé soit selon son cœur et se maintienne dans cet état ? C'est peut-être ce qu'il y a de plus étonnant dans la Règle : saint Benoît compte sur la religion seule, sur le sentiment qu'aura l'abbé du compte qu'il devra rendre à Dieu. C'est la première leçon qu'il donne à l'abbé : « Quand l'abbé est institué, qu'il pense toujours au fardeau dont il s'est chargé et à Celui à qui il aura à rendre compte de sa gestion » (ch. LXIV). Il insiste aussi sur cette idée au chapitre n : L'abbé doit toujours se souvenir de l'interrogatoire qu'il aura à subir au redoutable jugement de Dieu au sujet de son gouvernement, et il doit toujours craindre cet examen futur. Il est encore répété autre part : L'abbé doit savoir que, sans aucun doute, il aura à rendre compte de tous ses jugements au Juge le plus juste (ch. ni, LXV), de tous ses jugements et de tous ses actes (ch. LXIII) ; et dans tous ses jugements il doit penser à la sentence de Dieu (ch. LV).

Pouvoir et responsabilité doivent être toujours proportionnés dans un plan de gouvernement bien équilibré ; de sorte que la responsabilité de l'abbé est aussi complète que son pouvoir. Un pouvoir sans entraves se trouve entre les mains de l'abbé et une responsabilité entière repose sur ses épaules : telle est l'idée de saint Benoît, et il rejette sur l'abbé la responsabilité complète de tout. L'abbé aura donc à rendre compte à Dieu non seulement de son propre enseignement, mais de l'obéissance de ses moines, — si l'un d'entre eux est désobéissant et ne donne pas de satisfaction, saint Benoît suppose que c'est la faute de l'abbé, et l'abbé aura à se disculper au jugement du tribunal de Dieu (ch. n, 13) ; tous les manquements de ses disciples l'atteignent et il en est tenu responsable (ch. xxxvi). Et ceci est le plus formidable de tout : « Quel que soit le nombre des frères confiés à ses soins, qu'il tienne pour certain qu'au jour du jugement il aura à rendre compte au Seigneur de toutes ces âmes, sans aucun doute, aussi bien que de la sienne » (ch. 11, 109).

Cette responsabilité des âmes de ses moines signifie que l'abbé a à leur égard, au sens le plus complet, « charge d'âmes » (*cura animarum*), et saint Benoît emploie ce terme technique au chapitre XXVII. Il est rappelé à l'abbé qu'il a pris sur lui « la tâche difficile et ardue de gouverner les âmes », et que celui qui entreprend de gouverner les âmes est lui-même exposé à en rendre compte ; et, de peur qu'il ne fasse moins de cas des âmes qui lui sont confiées et qu'il ait plus de soin des affaires temporelles et mondaines, il est prévenu qu'au contraire il doit plutôt réfléchir qu'il a entrepris de gouverner les âmes dont il aura à rendre compte (ch. n, 88-109).

Cette fonction de l'abbé de gouverner, de diriger les âmes de ses moines implique qu'il est leur « père spirituel », et saint Benoît l'appelle explicitement ainsi (*j>ater spiritalis*) quand il enjoint que tous les exercices spirituels des moines, — mortifications, austérités, prières, — doivent être faits avec le conseil et la permission de l'abbé et sous sa direction (ch. XLIX). Parmi les degrés d'humilité ou de discipline personnelle, le cinquième degré est que « le moine, par une humble confession, fasse connaître à son abbé les pensées mauvaises qui surviennent dans son cœur ou le mal qu'il aurait commis secrètement » (ch. vu ; et aussi parmi les « Instruments » ch. iv). Il n'est pas ici question de confession sacramentelle; en ce temps-là, l'abbé n'était pas généralement prêtre ; on doute même que saint Benoît le fut. Il s'agit simplement de discipline personnelle et de direction. Dans des temps plus récents, des confidences semblables sont faites d'habitude au confesseur de chacun, et c'est depuis longtemps l'avis de l'Église qu'un supérieur religieux ne soit en aucune façon *ex officia* le confesseur de ceux qui lui sont soumis ; le récent Code de Droit canon appuie très fortement sur cette idée que le supérieur n'est pas le confesseur naturel ou ordinaire de ses religieux. D'autre part, tandis qu'il est strictement défendu aux supérieurs d'essayer en aucune façon d'induire leurs religieux à leur faire quelque ouverture de conscience, ou de leur arracher des confidences forcées, il est permis à ceux-ci d'ouvrir volontairement leur âme à leur supérieur, et il est déclaré que c'est une chose désirable pour eux d'aller vers lui, avec une confiance filiale, lui découvrant, s'il est prêtre, les doutes et les inquiétés de leur conscience <sup>1</sup> ». Il me semble que, dans tous les

<sup>1</sup> • *Imo expedit ut ipsi (subditi) filiali cum fiducia superiores adeant, eis, si sint sacerdotes, dubia quoque et anxietates suae conscientiae exponentes > (can. 530, § 2).*

cas, pour les moines dont les supérieurs sont toujours des prêtres, cette clause du Code conserve intacte l'idée de saint Benoît. Il n'est pas nécessaire que l'abbé soit le confesseur de son moine; dans le passage de la Règle qui semble parler de la confession sacramentelle, le choix est donné entre l'abbé et les autres supérieurs spirituels (ch. XLVI), et dans le Commentaire de Paul (ch. LXII), le confesseur est cité comme distinct de l'abbé. Mais il est nécessaire que l'abbé soit d'une manière générale le guide spirituel des moines et soit au courant de la vie spirituelle de chacun d'eux. Cela ne signifie aucunement une direction indiscrète, troublante, si commune de nos jours et que saint Jean de la Croix<sup>1</sup> et Dom Baker dénoncèrent si vivement. Leur enseignement, qui est certainement sain et raisonnable pour des bénédictins, dit qu'une fois qu'une âme est bien partie et est établie dans une méthode appropriée de spiritualité et d'oraison, le besoin de direction devient plus rare et se trouve restreint aux grandes occasions. Mais les moines plus jeunes ont besoin d'enseignement et de direction, et il est hors de doute que saint Benoît regardait l'abbé comme étant naturellement le « père spirituel » de ses moines, celui auquel tous, jeunes et vieux, auraient recours pour l'instruction et l'aide dont ils ont besoin dans leur vie spirituelle et leur voie d'oraison. Et ainsi il avertit l'abbé que son principal devoir est ce gouvernement des âmes.

L'idéal de saint Benoît est que l'abbé soit l'homme vers lequel les moines vont naturellement; comme vers leur père, pour en obtenir conseil, encouragement, consolation dans toute peine ou difficulté que ce soit pouvant les atteindre sur un point quelconque de leur vie. Et il est certain que plus ils agiront complètement de cette manière, plus ils -donneront simplement et parfaitement leur confiance à leur abbé, mieux l'idéal de saint Benoît sera réalisé et mieux l'abbé sera à même de remplir le rôle ardu qui lui est imposé. Ce n'est pas dans la nature des choses que tous puissent lui donner également leur confiance, et saint Benoît prend des mesures pour le cas où les relations seraient tendues entre l'abbé et un moine se trouvant sous le coup d'un châtement ; il explique à l'abbé qu'il devra s'arranger pour qu'un moine âgé et de vertu solide aille, comme secrètement, consoler le frère égaré et le ramener à un meilleur esprit (ch. XXVII). Cependant il est vrai que pour celui qui se tiendrait habituellement à distance

<sup>1</sup> Voir le passage bien connu de « La Vive flamme, » auquel nous nous sommes référé dans l'Appendice, p. 124.

de l'abbé, il ne serait qu'un supérieur religieux et non l'abbé selon saint Benoît ; il ne peut être l'abbé que pour ceux qui s'abandonnent de tout leur cœur à l'idée de saint Benoît que l'abbé, en tant qu'abbé, est le père spirituel de ses moines.

Mais l'abbé est le père dans un sens beaucoup plus large et plus réel que ne le suggère la signification quelque peu technique et professionnelle du terme « père spirituel ». Paternité, telle est la conception fondamentale du titre même d' « abbé ». Saint Benoît, au commencement du chapitre sur l'abbé, en appelle au mot de saint Paul : « *Abba*, Père ; » et il l'appelle simplement le « père du monastère » (ch. xxxm). Ce titre *paier numasterii* est celui qu'emploie habituellement saint Grégoire dans la vie de saint Benoît (*Dialogues*, n, 3, 4, 7, etc.), et saint Grégoire est la source la plus ancienne et la plus pure de la tradition bénédictine, si bien que l'autorité du père est sans aucun doute l'idée bénédictine primitive et authentique du supérieur. Et c'est l'intention de saint Benoît qu'elle soit réalisée et qu'elle s'exerce d'une manière très réelle et toute naturelle. Les moines devront « aimer leur abbé d'une affection sincère » (ch. LXXH) ; l'abbé devra « se dépenser pour gagner leur affection » (*studeat aman*, ch. LXIV) ; il devra « montrer le tendre aspect d'un père » (*pium patris ostendat affectum*, ch. n) ; et il devra « aimer ses frères » (*diligat fratres*, ch. LXIV) « d'une affection égale », n'ayant pas de favoris (ch. n).

D'après ce que nous avons dit, il semble que l'abbé de saint Benoît soit un père gouvernant son monastère et ses moines avec la plénitude de l'autorité et de la puissance patriarcales ; et sans doute sa conception de la position et de la charge de l'abbé provenait de celle du *paterfamilias* de la loi romaine, qui était encore acceptée comme une institution sociale reconnue.

Nous sommes très éloignés de cette vieille idée romaine du père de famille ; aussi la conception du gouvernement patriarcal de saint Benoît est-elle tout à fait étrangère à nos idées modernes de monarchie limitée, de gouvernement constitutionnel et de représentation populaire, de fonctions électives, de conseils de directeurs et en somme de tout ce qui est démocratique, sauf que l'abbé doit être choisi par les moines. Mais si nous sommes portés à croire qu'une conception aussi antique doit nécessairement être un anachronisme dans les temps modernes, nous ferons bien de réfléchir que plus d'un grand penseur a soutenu en théorie que la meilleure espèce de gouvernement était le gouvernement per-

sonnel d'un monarque, capable, juste et bienveillant<sup>1</sup> ; et dans une sphère aussi restreinte que celle d'un monastère, où celui qui gouverne et ceux qui sont gouvernés prennent la religion comme but de leur vie, cet idéal devient plus facilement réalisable. De plus, à l'égard des choses de la vie pratique, un succès qui ne se ralentit pas est la preuve réelle de ce qui est bon. Et l'histoire proclame avec une remarquable éloquence que, jugé d'après ce critérium, saint Benoît a été amplement justifié dans tous les temps. Naturellement, tous les abbés n'ont pas vécu d'après l'idéal de saint Benoît ; naturellement, il y a eu des abbés qui ont usé de leur pouvoir d'une façon tyrannique, insensée, égoïste ou irreligieuse ; il y a eu de mauvais abbés, et de nombreux, comme il y a eu de mauvais évêques, de mauvais papes, de mauvais rois, de mauvais présidents de république et de mauvais gouvernants de toutes sortes. Et naturellement les abbés qui ne remplissaient pas leur charge convenablement tiennent une place tout à fait infime dans l'histoire comme tous les mauvais gouvernants. Mais quand on songe aux milliers et dizaines de milliers d'abbés bénédictins, depuis le temps de saint Benoît jusqu'à nos jours, il est clair que la grande majorité d'entre eux doit avoir réalisé, d'une manière assez complète, les espérances de saint Benoît, parce que le grand essor de l'histoire bénédictine aurait été impossible si le système avait été vicié dans son germe. L'abbé est le cœur même de l'ordre de Saint-Benoît et aucune institution n'aurait pu réussir, fonctionner et prospérer pendant quatorze siècles et avoir une histoire comme celle des bénédictins, si elle avait souffert tout ce temps d'une maladie chronique du cœur.

Ainsi la seule logique des faits montre que la forme presque primitive et simple de gouvernement adoptée par saint Benoît, cette autorité sans entraves, cette responsabilité entière, exercée sous l'influence modératrice du sentiment toujours présent de la religion et celle toujours apaisante que produit la simple possession d'un grand pouvoir et d'une grande responsabilité, toutes ces choses ont dans l'ensemble réussi et prouvent que saint Benoît a été justifié dans la plupart des cas de la présomption qu'il émet au début du chapitre sur l'abbé, que l'abbé sera celui qui est « digne de gouverner le monastère » (ch. n).

<sup>1</sup> Un savant versé dans l'étude de Platon me dit qu'on peut soutenir que ce fut la doctrine de Platon ; on peut certainement le dire aussi de saint Thomas (de *Regimine Principum*, lib. 1).

Nous avons essayé dans ce chapitre de présenter l'abbé de saint Benoît tel qu'il existait dans la pensée du saint législateur : le chef de la communauté au point de vue proprement religieux, celui dont la principale fonction est de pourvoir aux besoins religieux de ses moines et de faire progresser leur vie spirituelle. L'avertissement final de saint Benoît à l'abbé, à la fin du chapitre n, est qu'il ne s'absorbe pas dans les affaires temporelles au point de négliger le bien-être religieux des âmes confiées à sa garde.

Mais, dans le cours des temps, l'abbé bénédictin a subi de grandes et d'étranges transformations que nous trouvons à propos d'esquisser ici. Si comme démonstration je parle principalement de l'Angleterre, c'est que l'Angleterre m'est plus familière; mais les développements furent presque parallèles dans tous les pays de l'Europe occidentale.

Dès l'origine, les monastères tendirent à acquérir des biens, constitués en partie par ce que les rois et les propriétaires du sol leur accordèrent et en partie par ce qu'ils revendiquèrent pour leur propre travail. Il arriva donc que les abbés se trouvèrent bientôt occuper la situation de grands seigneurs ; il en était ainsi à Wearmouth, en Northumbrie, avant la fin du *vi*<sup>e</sup> siècle. Étant à la fois propriétaires et, en règle générale, beaucoup plus instruits que leurs égaux séculiers, ils commencèrent à prendre part aux affaires locales, à jouer le rôle de magnats dans le comté, à siéger au tribunal local et à prendre part à l'administration des affaires du comté, comme les autres seigneurs. Dans bien des occasions, ils furent appelés par le roi au suprême conseil du royaume. Ils furent naturellement et inévitablement enveloppés dans le système féodal et devinrent seigneurs féodaux, exerçant les fonctions, jouissant des privilèges, supportant les charges, tenant le rang de barons féodaux. Ils eurent leur cour, fréquentèrent le parlement, et par conséquent eurent leurs résidences à Londres ; ils eurent fréquemment à traiter avec le roi ou pour lui. Les papes leur donnèrent mandat d'entendre et de juger des causes ecclésiastiques en Angleterre et les rois les employèrent à des missions auprès du Saint-Siège et des autres souverains. A l'abbaye, ils avaient leurs appartements personnels séparés de la communauté et leur établissement particulier ; le revenu des monastères était divisé en proportions déterminées entre l'abbé et la communauté, chacun ayant ses propres obligations pour l'entretien de la maison. L'abbé n'était pas un « Seigneur abbé » pour rien. Ce n'était pas un titre de courtoisie. Le « Seigneur abbé » n'était pas seulement

un seigneur du parlement, mais était aussi réellement un « seigneur » pour les serfs, les vassaux, les tenanciers et les dépendants de toutes les terres de l'abbaye que l'étaient le baron et le comte, ses pairs et ses proches voisins. La relation que nous donne Jocelin de Braklond au sujet de Samson, abbé de Saint-Edmundsbury à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, rendu fameux par Carlyle dans *Past and Present*, nous donne une peinture très vivante du meilleur type d'abbé médiéval : un homme capable et habile, mais vraiment de bon aloi, et en même temps un bon abbé pour sa communauté, dont il avait à cœur les meilleurs intérêts.

Il en était de même sur le Continent. La grande lignée des anciens abbés de Cluny est tout à fait remarquable à ce point de vue. J'ai écrit ailleurs à leur sujet : « La grandeur de Cluny est en réalité celle de ses anciens abbés. Si l'on en excepte le règne très court de l'indigne Pontius, Cluny fut gouverné pendant une période de 250 ans (910-1157) par une succession de sept grands abbés, qui réunirent les hautes qualités de caractère, de capacité et de religion nécessaires dans une position si élevée. Issus de familles nobles du voisinage <sup>x</sup>, possédant au plus haut degré la culture du temps, doués d'une capacité et d'une prudence remarquables pour la conduite des affaires, jouissant de la considération et de la confiance des papes et des souverains, employés maintes fois comme légats du pape et ambassadeurs de l'empereur, prenant part aux grands événements de la politique ecclésiastique ou séculière, refusant les premiers sièges de la chrétienté d'Occident, le cardinalat, la papauté elle-même, les grands abbés de Cluny restèrent toujours fidèles à leur état de moines, sans rien perdre de leur piété ou de leur religion <sup>2</sup>. »

Un autre grand abbé fut Bernard du Mont-Cassin, vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Nous avons parlé de son Commentaire sur la Règle au Chapitre XI. Il fut employé par les papes et par Charles d'Anjou, roi des Siciles, pour différentes affaires et ambassades, à la cour de Constantinople et à celle du roi de Hongrie. Il restaura l'abbaye du Mont-Cassin, à la fois au temporel et au spirituel, après les dilapidations de la guerre, et est compté parmi les plus grands de ses abbés <sup>3</sup>. A une date un peu plus rapprochée, nous

<sup>6</sup> Je me rappelle M. Edmund Bishop me disant une fois que les grands abbés qui font figure dans l'histoire furent presque toujours de la • haute noblesse • ou des paysans et rarement de la classe professionnelle ou moyenne.

<sup>7</sup> *Encycl. Brit.* (11<sup>e</sup> édit), art. • Cluny ».

<sup>8</sup> Prolégomènes du *Spéculum Monachorum* de Dom H. Walter.

pouvons citer Philippe de Cavarel, abbé de Saint-Waast, à Arras au commencement du xv<sup>n</sup><sup>e</sup> siècle, fondateur de mon monastère de Saint-Grégoire, un des plus grands abbés qu'il y ait eu dans l'ordre. Il fut président des États d'Artois et, comme plénipotentiaire du roi d'Espagne, conclut la paix avec la Hollande. Pour ses bonnes œuvres dans la vie publique et dans la vie privée, il reçut le titre de « Père de sa patrie ». Il mérita bien aussi de son monastère et de ses moines, car il montra beaucoup d'ardeur à promouvoir de fortes études ecclésiastiques \

L'abbé médiéval, tel que celui-ci, fut réellement grand et travailla sans doute pour le plus grand bien de l'Église aussi bien que de l'État. Mais il ne fut pas, et ne pouvait pas être l'abbé selon saint Benoît. Les absences d'un abbé de ce genre devaient être fréquentes et prolongées ; et quand il était au monastère, il vivait séparé de ses moines, partageant à peine la vie de communauté. De sorte qu'il n'était pas personnellement le chef du monastère dans sa vie de tous les jours, et le rôle qu'il jouait dans les affaires extérieures ne pouvait être rempli qu'en sacrifiant ce que saint Benoît prétend être le premier devoir de l'abbé. Il arriva ainsi que le second en autorité, le prieur ou prévôt, devint pratiquement le supérieur de la communauté dans sa vie journalière et remplit la place de l'abbé selon saint Benoît.

Dans beaucoup de pays, l'abbé médiéval disparut avec le moyen âge ; mais, dans les pays germaniques, quelques abbés continuèrent d'être seigneurs ou princes de territoires à demi indépendants jusqu'aux guerres de Napoléon. A l'abbé médiéval succéda un autre genre ou type d'abbé, que l'on peut appeler le « grand prélat ». Ces personnages affectaient beaucoup de dignité dans le cérémonial et le vêtement et, en général, s'assimilèrent aux évêques autant qu'il leur fut possible. Comme nous l'avons dit, l'abbé médiéval fut réellement quelqu'un de grand ; mais l'abbé du xv<sup>n</sup><sup>e</sup> et du xvni<sup>e</sup> siècle, jouant au prélat, n'eut avec lui aucune ressemblance. Seul un homme qui possède en lui-même la véritable grandeur peut être un Samson, ou un Bernard du Mont-Cassin, ou un Philippe Cavarel ; mais tout homme, si petit qu'il soit, peut jouer au prélat. Les vestiges de ce type d'abbé ont survécu jusqu'en nos temps modernes. J'ai visité une abbaye bénédictine où les appartements de l'abbé s'appelaient la « prélatrice », et l'abbé lui-même le « prélat », bien

<sup>1</sup> On peut lire l'éloge de We'don, *Chronological Notes*, p. 174.

qu'il fût un homme tout à fait simple dans ses manières et dans sa vie.

De nos jours, les abbés bénédictins tendent heureusement à revenir à l'idée que saint Benoît se faisait de l'abbé. Ils vivent pleinement la vie de communauté, sans se distinguer dans la plupart des cas de leurs moines, par l'habillement, la nourriture, le mobilier ou le cérémonial ; ils se consacrent au gouvernement personnel de leurs monastères et au soin de leurs moines dans tous les domaines spirituels, intellectuels, temporels. Ils ne peuvent introduire dans le monastère le gouvernement démocratique sans violer complètement la pensée de saint Benoît ; mais ils peuvent assimiler tout ce que comporte de meilleur l'esprit des temps nouveaux, par la simplicité de la vie, l'absence de pompe et de cérémonial, en partageant le travail et la vie de la communauté, en étant, parmi les moines, comme le véritable père de la famille : réalisant, en un mot, dans leur propre personne la conception que saint Benoît s'est faite sur le rôle de l'abbé.

Il sera intéressant comme conclusion de citer l'abrégé que donne Dom Tosti de l'enseignement de saint Benoît sur l'abbé, afin de confirmer ce que nous avons exposé ci-dessus. Ce vénérable abbé, ce brillant historien a passé sa vie au Mont-Cassin et il exprime ainsi l'esprit de ce lieu où l'âme de saint Benoît semble vivre plus qu'en tout autre endroit de la terre : « L'abbé est le père de cette famille. Quelles vertus, quelle vive charité, quelle grande prudence il doit posséder, c'est ce que saint Benoît explique dans sa Règle, puisque l'autorité est, dans toute sa plénitude, mise par cette Règle entre ses mains et que c'est à lui qu'un compte sévère sera demandé de la vie ou de la mort spirituelle de son troupeau. Ses devoirs ont trait à la fois aux individus et à l'organisation sociale de sa famille. Si les membres de cette famille sont diligents, il doit user de douceur et de tendresse ; s'ils sont difficiles et rebelles, il doit être sévère et prompt à infliger le châtement; mais il doit se conduire de telle sorte que son nom de père ne soit pas un vain titre ; il doit être sans reproche pour ne pas mentir à sa position. Il doit être le maître par ses actes plutôt que par ses paroles, un rigide dispensateur de la justice qui n'a d'égard qu'au mérite et non à la personne, n'ayant pas de favoris qu'il choisirait en obéissant à son seul penchant naturel, ne donnant pas de préférence

déraisonnable au noble sur l'esclave parce que, esclaves ou hommes libres, nous sommes tous un dans le Christ et portons tous, sous un seul Seigneur, le même joug de servitude. L'abbé est le centre où convergent par le devoir de l'obéissance les volontés des moines et, néanmoins, ce n'est pas un autocrate au-dessus des lois. La crainte du Divin Juge qui lui demandera compte des âmes dont il est le gardien et non le maître, modère, incline et adapte son vouloir à la disposition, à l'âge et aux besoins de ceux qui lui sont soumis, si bien que par sa tendre sollicitude, il est pour eux un père véritable» (*San Benedito*, V).

A cette appréciation sur l'abbé de saint Benoît fait écho celle du cardinal Gasquet : « Le titre d'abbé signifie père, exprimant ainsi les qualités paternelles qui doivent caractériser son autorité. Le système monastique établi par saint Benoît était basé entièrement sur la suprématie de l'abbé. Bien que la Règle donne des instructions quant au gouvernement d'un abbé, lui fournisse des principes d'après lesquels il doit agir et l'oblige à accomplir certaines prescriptions, comme d'entrer en consultation avec les autres dans les cas difficiles, etc., il est dit au moine d'obéir sans questionner et sans hésiter à la décision du supérieur. De ce principe d'obéissance implicite à l'autorité dépendait le pouvoir et le succès du système monastique... La position de l'abbé au milieu de sa communauté peut se résumer dans l'expression employée par saint Benoît : il tient la place du Christ. Tout le respect extérieur qui lui est montré présuppose cette idée existant dans l'esprit des religieux... Le gouvernement tout entier de chaque maison religieuse dépendait de l'abbé. Il était le rouage principal de toute la machine et sa volonté était suprême en toutes choses. Tous les dignitaires, depuis le prieur jusqu'aux moins importants, étaient choisis par lui et tenaient de lui leur autorité L »

1

*English Monastic Life*, pp. 42-50.

## CHAPITRE XIII

### LA FAMILLE BÉNÉDICTINE

Le Congrès des présidents des congrégations de moines noirs tenu à Rome en 1907 a émis la définition suivante, la première dans la série des déclarations adoptées comme résultat de leurs délibérations : « Nous déclarons que notre ordre est constitué de telle sorte que l'autonomie de la famille monastique dans chaque abbaye, selon la Règle, demeure intacte comme étant le fondement même de l'ordre. » De même, dès l'ouverture du Congrès, ils établirent comme base de leurs discussions que « la constitution de notre ordre veut que chaque abbaye maintienne l'unité et l'autonomie de sa famille monastique <sup>1</sup> ».

Ici apparaît une grande différence entre les bénédictins et les autres ordres. « La famille de saint François » signifie le corps entier des franciscains ; et il en est de même pour les autres ordres qui datent de la fin du moyen âge ou des temps modernes. Mais la « famille bénédictine » est la communauté de chaque monastère particulier, de sorte qu'il existe autant de familles bénédictines que de monastères bénédictins complètement organisés. L'idée de la communauté bénédictine formant une famille procède logiquement de l'idée de l'abbé bénédictin père de ses moines, et elle est réalisée avec la même vérité et la même simplicité. Elle est aussi la conséquence directe du vœu de stabilité, tel que le précise la définition donnée par les présidents bénédictins en 1907 : « Par le vœu de stabilité, le moine s'attache au monastère de sa profession et devient un membre de la famille monas-

<sup>1</sup> *Protocollum*, 6, 24. Voir Dom Molitor, *Capita Selecta*, §§ 252-64, 324-9.

tique vivant dans ce monastère. » Le cardinal Gasquet dépeint très bien cet aspect de la vie bénédictine. Le vœu de stabilité, dit-il, est « la clé de l'esprit de la vie monastique, tel que l'interprète la Règle de Saint-Benoît ; par lui le monastère est érigé en une famille à laquelle le moine se lie pour toujours ; n'agissant que par elle, partageant en tout les joies et les peines de ses membres, donnant et recevant ce secours, cette consolation et cette force qui viennent des conseils mutuels et des libres rapports de pensées et de désirs, sous la garde d'un supérieur qui est le père de sa famille» (*Sketch*, xn). Et encore : « La famille est l'idée centrale de la législation de saint Benoît » (p. XLVI). La même conception de la famille bénédictine se montre à chaque page de l'exposition de l'esprit de la Règle par Dom Tosti L. Nous avons ici une des différences fondamentales entre les ordres monastiques (comprenant à ce point de vue les Chanoines réguliers de Saint-Augustin), les franciscains et les ordres plus récents de clercs réguliers, comme les jésuites, les rédemptoristes et autres ordres modernes. Dans ces derniers, le religieux se lie à l'ordre, ou à la province, ou à la congrégation ; il n'appartient pas à une maison particulière, mais au corps ; de sorte qu'en dehors du commandement de ses supérieurs, il n'y a aucune raison pour laquelle il vivrait dans une maison plutôt que dans une autre. Chaque communauté est un agrégat accidentel d'hommes ; le couvent, une résidence. Dans le cas des moines, il en est tout autrement : le moine, à sa profession, s'attache à son monastère par des liens qui doivent durer jusqu'à la mort ; il est incorporé à sa propre communauté, qui a son existence personnelle constituée en corps, en dehors de toutes les autres communautés du même institut ; la place normale, naturelle pour lui est d'être dans le propre monastère de sa profession ; s'il est ailleurs, il regarde son monastère personnel comme son « home », comme la maison ancestrale d'une ancienne famille. Tout cela évidemment implique une différence profonde et radicale dans l'attitude, la situation, l'esprit, les idéals ; elle peut se résumer en disant que, tandis que, pour le franciscain ou le clerc régulier, le *détachement* de tout lieu particulier est l'idéal, pour le moine, l'*attachement* à son propre monastère est une vertu. Il s'ensuit que, d'après la nature même des choses, une communauté bénédictine est une famille à un point de vue qui n'existe pas dans les ordres plus

<sup>1</sup> *San Benedetto*, V. Voir aussi Dom Guéranger, *Notions sur la vie monastique*, v ; Dom Wolter, *Elementa*, p. 44.

récents. Dans ces ordres, naturellement, il y a aussi un sentiment de famille et de fraternité ; mais la relation est basée sur des principes entièrement surnaturels, tandis que, chez les bénédictins, sa base est en même temps naturelle, découlant de ces relations même sur lesquelles saint Benoît a établi son ordre.

Parmi les traits les plus marquants de la vie et de l'histoire bénédictines, beaucoup ont leur origine dans ce fait que le monastère bénédictin est une famille. C'est par ce moyen que saint Benoît envisageait la sanctification de ses moines. La vie établie par la Règle n'est pas autre chose qu'une vie ayant pour but l'entier accomplissement des préceptes et des conseils de l'Évangile par une société d'hommes vivant ensemble sous une règle et une discipline. Ces conditions sont les conditions habituelles dans lesquelles les hommes ont à vivre et à travailler à leur salut, comme membres de sociétés de diverse nature : la famille, la paroisse, le village. Saint Benoît impose les mêmes conditions de vie sociale à ses moines, et son dessein est de tendre à les sanctifier, non pas comme des unités isolées, mais comme des membres d'une société liés par une vie commune, avec des devoirs, des intérêts, des biens communs, les repas, le travail et la prière en commun. Le cardinal Gasquet nous donne cette définition : « Le développement de la sainteté chrétienne dans la société est le but de la vie monastique » (*Sketch*, xiv). Dom Tosti dit de même : « Saint Benoît voulait que ses disciples fussent saints ; mais, à la perfection de l'individu, il désirait unir la perfection sociale de la famille cénobitique », (*op. cit.*, p. 96). Ainsi, comme nous l'avons déjà dit (chap. IV), en contraste avec l'individualisme du monachisme plus ancien, saint Benoît fut un collectiviste dans l'ordre spirituel ; au lieu de la rivalité dans l'œuvre ascétique, il établit un mode ordinaire de vie composé de devoirs objectifs, et la sanctification du moine dut être poursuivie en vivant la vie de la communauté. L'individu est ainsi immergé dans la communauté, et c'est comme membre de sa famille monastique que le moine se tient en relation à la fois avec Dieu et avec les hommes.

Un autre résultat de l'existence de la famille monastique est que normalement le moine exerce son influence sur le monde extérieur, non directement en tant qu'individu, mais indirectement en tant que membre de la communauté. Le cardinal Gasquet fait ressortir cette idée d'une façon magistrale : « Dans l'ordre monastique, l'action de l'individu est fondue dans l'action

collective de la communauté, du corps auquel il appartient. Aussi ce ne sont pas les dons ou les talents particuliers d'un homme isolé, mais c'est la valeur collective d'une société d'hommes inconnus qui est la puissance apportée par l'ordre monastique à une œuvre telle que la conversion d'un peuple. La force excitante et attractive n'est pas dans les hommes qui composent la corporation monastique, mais dans la vie qu'ils vivent. Les individus passent, mais la vie continue exactement la même et l'influence identique continue à se manifester sur ceux qui sont dans sa sphère... Quelqu'un qui ne fut pas appelé à suivre la vie monastique a écrit : « C'est dans le cloître et dans le sein du sanctuaire « où ils passèrent leur vie, que les moines ont exercé le pouvoir « d'attraction qui attira vers eux le monde presque entier. L'Église « s'est, d'une certaine manière, établie entièrement sur l'ordre monastique, elle tire de lui son esprit de vertu et vient y renouveler dans les âmes des hommes l'adoration et le respect dus à « Dieu » (*Sketch*, xvi, xviii).

A divers endroits de la Règle, saint Benoît expose les principes qui régleront la vie quotidienne de la famille. Au chapitre LXIII, il prescrit une affection et un respect mutuels non seulement entre l'abbé et les moines, mais entre les moines eux-mêmes : « Les plus jeunes doivent honorer les anciens et les anciens doivent aimer les jeunes » (V. aussi « Instruments », ch. iv). Le Commentaire de Paul Wamefrid est ici frappant : « Comme un fils tendrement aimé honore son père, c'est-à-dire de même que par sa grande affection il rend honneur à son père, de même, avec une affection aussi grande, le jeune honorera son aîné ; et c'est avec une aussi grande affection que celle d'un père pour son fils bien-aimé, que l'ancien aimera son jeune frère L » Il ne s'agit pas ici d'une affection platonique, ni même simplement spirituelle ; mais de quelque chose de très réel et de très naturel dans le bon sens. Le chapitre continue en exposant les principes d'une courtoisie simple, mais exquise, dans la vie de famille de chaque jour. Personne ne doit en appeler un autre par son simple nom (*puro nomine*), — ni « Smith », ni « Brown », ou même « Benoît » ou « Grégoire » ; — mais l'ancien doit appeler le plus jeune « frère », et le plus jeune appeler l'aîné « Révérend Père ». « Quand les frères se rencontrent, le plus jeune demandera à l'aîné sa bénédiction; et quand un aîné passe, le jeune

<sup>1</sup> < Cum quanta dilectione amoris affectum impendit pater filio suo dilecto, cum tanto amore debet senior dilecto suo iuniori dilectionem impendere. >

profès se lèvera et lui offrira un siège ; mais il ne prendra pas la liberté de s'asseoir avec lui, à moins que le moine plus âgé ne l'invite à le faire. » Paul Warnefrid s'efforce d'imprimer sur l'esprit de l'ancien que, de même que le plus jeune est obligé de se tenir debout, ainsi est-il de son côté astreint à lui dire : « Je vous en prie, asseyez-vous. »

Quatre chapitres à la fin de la Règle réglementent plus complètement la vie de la communauté. Le Lxix<sup>e</sup> interdit à un moine d'en défendre un autre ou de le prendre sous sa protection, sans doute pour éviter les coteries ; le Lxx<sup>e</sup> prend des mesures pour que ceux-là seuls qui ont mandat de l'abbé, c'est-à-dire les officiers, « puissent excommunier ou frapper quelqu'un ». Cette remarque semble très éloignée des conditions modernes ; mais elle remplit son but dans tous les temps ; car bien qu'il ne soit pas vraisemblable qu'un moine en frappe un autre physiquement, il arrive trop souvent, dans la vie de communauté, qu'un moine frappe son frère, comme le dit saint Augustin, « avec l'épée de sa langue ». Dans la plupart des communautés, il y a ceux, non pas les officiels, mais les officieux, qui pensent avoir la mission, que personne ne songe à leur donner, de remettre les choses au point à propos et hors de propos. Pour la paix de la communauté, il est essentiel que les corrections soient faites uniquement par l'abbé ou les officiels autorisés par lui. Le chapitre LXXI prescrit que les frères obéissent mutuellement l'un à l'autre, se pliant aux requêtes ou les prévenant, de sorte que « tous les jeunes moines doivent obéir à leurs aînés en toute affection et sollicitude ». Dans le même chapitre, saint Benoît établit un principe pratique pour assurer le fonctionnement aisé de la vie de famille : comme il arrive certainement dans toutes les familles, si quelqu'un se formalise d'une offense (peut-être bien involontaire), des difficultés pour régler le différend peuvent s'élever quand il s'agit de préciser qui a tort et doit faire les premières avances en vue de la réconciliation. Saint Benoît tranche la difficulté en définissant une fois pour toutes ce principe d'un fonctionnement pratique, que le jeune a toujours tort et doit toujours demander pardon à l'aîné : « Si un frère s'aperçoit que l'esprit d'un ancien <sup>1</sup> est irrité contre lui ou froissé, même légèrement, que, sans délai, il se jette par terre à ses pieds et reste là, faisant satisfaction

<sup>1</sup> Prlor veut dire quelquefois, comme ici, un ancien, et quelquefois l'abbé ; mais il n'a jamais son sens actuel de second dans le commandement (voir l'Index Verborum de la *Reclusa*, éd. Butler).

jusqu'à ce que la mésintelligence soit apaisée par une bénédiction. »

Mais c'est au chapitre LXXII, « Du bon zèle que doivent posséder les moines, » que saint Benoît donne, pour la vie de la communauté, ses préceptes formels, qui sont vraiment des règles d'or pour diriger la vie de toute famille, naturelle non moins que monastique : « Que les moines se préviennent d'honneur les uns les autres ; qu'ils supportent patiemment les infirmités les uns des autres, soit leurs infirmités corporelles ou celles de leur caractère ; qu'ils rivalisent les uns avec les autres en obéissance ; qu'aucun d'eux ne poursuive ce qu'il juge préférable pour lui, mais plutôt ce qui est utile aux autres ; qu'ils se chérissent chastement et tendrement d'une charité fraternelle ; qu'ils craignent Dieu ; qu'ils aiment leur abbé d'une affection humble et sincère ; qu'ils ne préfèrent absolument rien au Christ. » Ces principes ne sont, en effet, pas autre chose que les principes éternels qui assurent la pratique des vertus dans la famille et la discipline de la vie familiale.

Le tableau suggéré par ces passages nous montre l'abbé et les moines unis ensemble par les liens les plus étroits de l'amour mutuel, du respect, de la longanimité, tous et chacun étant animés d'un désir désintéressé : celui de travailler pour le bien-être et les intérêts de la communauté plutôt que pour eux-mêmes. L'idéal proposé est celui d'une famille chrétienne vivant et travaillant dans la concorde et l'affection mutuelle, sous l'autorité d'un père qui n'a d'autre pensée que le bien de sa famille et celui de chacun de ses membres.

C'est là un idéal ; mais personne n'a jamais su mieux que saint Benoît qu'un idéal ne se réalise pas toujours complètement, et certains aperçus que nous avons de ce qu'il attendait de la mise en œuvre de ces préceptes, nous éclairent heureusement sur sa conception de la nature même de la vie de communauté instituée par lui. Regardons par exemple, au chapitre xxn, « Comment les moines doivent prendre leur sommeil. » Naturellement, il n'y avait pas de cellules privées, ni d'alcôves, ni de cloisons jusque vers la fin du moyen âge; mais les moines prenaient leur repos dans un ou plusieurs dortoirs communs. Saint Benoît leur dit qu'ils doivent se lever « sans délai quand le signal est donné et qu'ils doivent se hâter, chacun voulant être le premier descendu pour *YOpus Dei* ». Ici, comme toujours, saint Benoît montre l'idéal qu'il propose : se lever immédiatement

quand on est appelé ; mais il savait très bien que tous ne feraient pas ainsi, qu'il y aurait des donneurs et des paresseux qui resteraient au lit après l'appel. Aussi, continue-t-il en disant que, « pendant qu'ils se lèvent pour *YOpusDei*, ils doivent s'encourager les uns les autres discrètement à cause des excuses des somnolents » (*propter somnolentorum excusationes*). C'est là une peinture très vivante et très humaine ; ceux qui sont levés, faisant leur ronde, car l'heure de l'office avance, afin d'encourager et d'entraîner ceux qui sont encore au lit, leur disant quel plaisir ce sera pour eux de se lever et qu'ils seront en retard pour l'office et feront de la peine au Père Abbé. Ce n'est pas tout, saint Benoît met une clause définie qui donne un droit très important à ceux qui arrivent en retard à l'office de nuit, prescrivant qu'ils peuvent prendre leur place au chœur sans avoir à faire pénitence, pourvu qu'ils arrivent avant la fin du psaume 94, dit après le troisième, et qui doit être chanté très lentement avec l'antienne intercalée, afin de le prolonger à l'extrême dans le but formel de permettre aux traînants d'arriver (ch. XLIII). Il en est de même pour les laudes ; il est admis que les retardataires pourront entrer jusqu'à la fin du psaume 66, qui doit être chanté lentement, afin que tous soient arrivés pour le 50<sup>e</sup> (ch. xm). De même pour l'office de jour et pour les repas, une certaine latitude existe qui permet de ne pas sévir dès qu'un retard se produit. Sur ce point, saint Benoît ne semble pas apprécié par les réformateurs monastiques, qui sont enclins à imposer une pénitence à tous ceux qui viennent prendre part à un acte conventuel après le signal donné au début.

De plus, saint Benoît prescrit que ceux qui sont en retard pour l'office doivent aller quand même prendre place au chœur, car autrement « ils se décideraient peut-être à retourner dormir de nouveau, ou se livreraient au bavardage » (ch. XLIII). Et pendant les heures assignées à la lecture, quelques anciens doivent faire leur ronde dans la maison, afin de voir s'il n'y a pas « quelque frère fainéant (*acediosus*) s'abandonnant à la paresse ou au bavardage et dissipant les autres » (ch. XLVIII). Ainsi saint Benoît savait très bien, regardait comme admis et légiférait avec la supposition que ses moines ne se lèveraient pas toujours tous à l'appel et ne seraient pas toujours tous assidus à leurs devoirs conventuels ; il savait au contraire qu'ils seraient souvent en retard et que, s'ils le pouvaient, quelques-uns d'entre eux tout au moins retourneraient au dortoir ou esquiveraient

leur travail ou leur étude, ou passeraient leur temps à bavarder.

Tout ceci, à mon sens, est très important et très démonstratif de la grande conception fondamentale de la vie bénédictine traitée dans ce chapitre. Il est ainsi démontré que la sorte de discipline que saint Benoît espérait assurer et qu'il visait à assurer n'était pas la discipline d'un régiment, où chacun doit être de la plus rigoureuse ponctualité et est puni pour un moment de retard, où chaque chose doit être précise et faite « au doigt et à l'œil », au premier mot de commandement. Sa discipline n'est pas la discipline militaire, mais la discipline plus libre d'une vie de famille bien réglée. Il ne faut pas s'attendre à ce qu'un abbé bénédictin puisse garantir des conditions de régularité que saint Benoît ne garantissait pas et qu'il savait ne pouvoir assurer. S'il existait un monastère bénédictin où personne ne soit en retard pour quoi que ce soit, où personne ne rompe jamais la règle du silence ou les autres règles, où personne ne bavarde jamais ou ne se mette à dormir quand il devrait étudier ou travailler, eh bien ! un tel monastère serait, pour employer le mot favori des moines égyptiens de Palladius, Gaujxàstov-, merveilleux ; mais il ne serait pas bénédictin : car de tels résultats ne seraient obtenus que par des méthodes auxquelles saint Benoît n'avait pas recours, et l'abbé d'un tel monastère n'aurait pas compris dans leur plénitude les leçons de saint Benoît. L'expression « bien dressée » est appliquée quelquefois à une communauté comme un grand éloge ; mais un régiment est dressé, une famille ne l'est pas.

Différentes pratiques ont existé, ou existent dans différentes sphères bénédictines, qui ont donné lieu à des controverses chez les bénédictins, et peuvent être jugées comme il convient si nous les citons à la barre de la tradition familiale bénédictine. Par exemple, les « humiliations fictives », sujet d'une vive controverse entre de Rancé et Mège. C'était la pratique à la Trappe, pratique préconisée par de Rancé dans ses *Devoirs de la vie monastique*, d'accuser publiquement un moine d'une faute qu'il n'avait pas commise, précisément pour voir comment il l'accepterait et mettre à l'épreuve son humilité. Mège déclara que c'était une faute contre la vérité ; c'est aussi une faute contre l'idée de la vie en famille. La parole de Dom Baker est beaucoup plus conforme à l'esprit de saint Benoît quand il nous dit qu'un supérieur ne devrait jamais rien faire uniquement pour éprouver un sujet et mettre

à l'essai sa vertu <sup>1</sup>. Ceci ne s'applique pas aux novices, car saint Benoît dit que le maître des novices doit les surveiller de très près et éprouver s'ils sont susceptibles *ad opprobria*. De même pour les « proclamations .> au chapitre : que les moines s'accusent publiquement de leurs infractions à la Règle dans les choses extérieures est conforme à la Règle (ch. XLVI) ; mais qu'ils soient encouragés à proclamer les fautes des autres, comme ce fut la vogue dans un temps, et comme cela a été habituellement une particularité de l'observance réformée, c'est ce qui a été reconnu un procédé très douteux et très dangereux, et certainement répugnant à l'idée de la vie de famille <sup>2</sup>.

Nous citerons, au sujet d'une autre faute contre la vie de famille, ces sages paroles de Dom Baker : « Toutes les informations et les accusations secrètes doivent être soigneusement évitées, comme étant la ruine de la charité chrétienne dans les communautés. Et ceci concerne les supérieurs aussi bien que les autres, car ils doivent être très soucieux de ne pas favoriser chez leurs religieux cet esprit pernicieusement obséquieux et contraire à la charité qui accuse ou prévient contre les autres. Bien moins encore doivent-ils estimer que leur autorité puisse, au préjudice de la charité fraternelle, s'étendre jusqu'à excuser ou même à obliger l'un d'eux d'être un accusateur ou un informateur contre ses frères. Le prétexte de faire du bien aux âmes de leurs religieux sera allégué par de tels supérieurs d'un tempérament curieux et inquiet qui examinent continuellement la conduite de leurs religieux ; mais il résultera peu de bonne réforme d'un tel esprit de curiosité jalouse. Au contraire, les conséquences seront en général l'éclosion de mécontentements chez tous et les plus grands dommages pour les âmes des informateurs non charitables » (*Sancta Sophia*, p. 232).

Pendant les xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles, l'usage prévalut de percer les portes des cellules des moines d'une toute petite fenêtre, couverte extérieurement d'un panneau à coulisse, que l'abbé seul pouvait ouvrir. Au xviii<sup>e</sup> siècle, cet usage disparut complètement ; mais au xix<sup>e</sup>, il fut introduit de nouveau dans certaines congrégations nouvellement fondées. A son origine, la petite fenêtre fut une survivance de la transition du dortoir en commun aux cellules privées, et supposait celles-ci soumises aux

<sup>1</sup> Je ne puis retrouver la référence de ce passage qui doit figurer dans un des traités manuscrits.

<sup>2</sup> Voir Dom Wolter, *Elementa*, p. 728.

anciens règlements du dortoir <sup>1</sup> ; mais elle a depuis longtemps cessé de servir à un tel but. Dom Wolter, dans ses *Elementa* (p. 353) lui donne une interprétation spirituelle. Il faut dire néanmoins que c'est une offense contre la vie de famille, car dans quelle maison trouverait-on des ouvertures pareilles dans les portes des chambres des fils et des filles de la maison ?

De même pour la lecture des lettres : le droit de l'abbé de lire toutes les lettres, reçues ou envoyées, es L exposé dans la Règle (ch. LIV), et sauvegardé dans toutes les constitutions et les déclarations. Mais que toutes les lettres soient lues d'une manière habituelle et systématique est contraire aux idées et aux usages de la famille ; car aucun père ne lit les lettres de ses aînés.

Toutes les pratiques que nous venons de blâmer semblent prouver que certains abbés ne savent pas prendre à cœur l'avertissement de saint Benoît que « l'abbé ne doit pas être soupçonneux, ou qu'alors il ne sera jamais tranquille » (ch. LXIV) ; ils n'arrivent pas à se fier, comme le fit saint Benoît, au fonctionnement naturel de la discipline de la vie familiale. De tels usages survinrent pour la plupart dans les xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles, et il faut observer que la grande période de réforme des conciles de Constance et de Bâle et, à un degré moindre, la période qui suivit immédiatement le concile de Trente ne furent pas, de l'aveu de chacun, d'heureux moments pour les anciennes traditions et les anciennes idées bénédictines. Comme dans toutes les périodes de réaction violente contre les abus qui se sont propagés, il y eut alors en abondance, conjointement avec une grande ferveur, un esprit rigoriste et un esprit de réglementation qui veillaient constamment à empêcher le mal. Un tel esprit, il n'est pas besoin de le dire, est destructeur du véritable esprit de famille.

Il existe une autre faute contre la vie de famille qui vraisemblablement se commet dans la vie monastique moderne. Quand un moine n'est pas ce qu'il devrait être ou qu'un différend s'élève entre l'abbé et un moine ou entre un moine et les autres membres de la communauté, le remède le plus facile sera souvent le transfert du moine dans un autre monastère ou dans une autre sphère d'action. Ce n'est pas cependant la solution appropriée à de telles

<sup>1</sup> J'ai étudié la genèse et l'histoire de la « visiteure » dans la *Downside Review* de 1899, pp. 119-21. L'évolution se produisit selon les stages suivants : le dortoir commun ; des cloisons de séparation entre les lits ; des rideaux par devant ; une porte treillisée par devant, formant une alcôve ; une porte solide avec une grande fenêtre ; la fenêtre fut de plus en plus petite jusqu'à ce qu'elle devint un judas ; le dortoir se transforma en une galerie avec des chambres particulières.

difficultés; c'est la négation de l'idée de famille, parce que la place naturelle où elles trouvent leur apaisement est le sein de la famille monastique. Nous n'avons qu'à lire les chapitres il, xxm et xxviii de la Règle, pour voir que saint Benoît prévoyait qu'il y aurait souvent dans la communauté des membres qui ne donneraient pas toute satisfaction et que, dans ce cas, c'est le devoir de l'abbé d'agir personnellement avec une patiente discrétion ; tandis que, pour le reste des moines, « ils doivent supporter très patiemment les infirmités morales ou corporelles les uns des autres » (ch. LXXII). Agir dans de tels cas par le déplacement, sauf en dernier ressort, c'est priver la communauté de cette discipline naturelle de la vie de famille et de l'exercice des vertus familiales que saint Benoît regardait comme les principaux moyens de sanctification pour ses moines.

Les partis, les coteries, les intérêts séparés, l'esprit d'indépendance, isolant le moine des grands courants de la vie de la communauté, sont des offenses contre la vie de famille. Il n'est pas possible, — il n'en est pas ainsi dans une famille, — que chacun soit pour tous également intime, également sympathique, également affectueux ; et une liberté relative peut être donnée à ces sentiments comme on le fait dans les familles sans que leur vie propre ait à en souffrir. Mais les amitiés particulières et exclusives doivent être évitées ou maintenues sous un contrôle rigoureux, comme une infraction à la vie familiale.

Les conditions de la vie de famille imposent des limites au nombre des membres de la communauté ; il ne doit pas être tel que les moines ne puissent se connaître l'un l'autre ou que l'abbé ne puisse connaître personnellement tous ses moines. Et il se trouve en fait qu'en règle générale, même les grandes maisons de moines noirs elles-mêmes ne furent pas des communautés très considérables, — cinquante, soixante, soixante-dix, rarement davantage. Il y eut des exceptions ; Cluny eut trois cents moines en résidence ; mais, d'autre part aussi, Cluny, comme nous le verrons dans un chapitre suivant, sacrifia l'idée de famille.

De l'existence individuelle autonome de la famille monastique dans chaque abbaye, il s'ensuit que chaque communauté bénédictine est une entité complète et indépendante, douée du principe de fécondité et ayant en elle-même le pouvoir de diriger ses propres affaires <sup>1</sup>. Elle a ses biens lui appartenant en propre,

<sup>1</sup> Molitor, *op. cit.*, 440-2.

ses finances particulières, parfois son propre groupe de maisons dépendantes. La direction et l'administration de l'ensemble ne dépend que d'elle seule. Bien qu'elle soit sujette aux lois ecclésiastiques à l'égard des aliénations, des emprunts, etc., l'abbaye a le pouvoir d'user de ses biens comme elle le juge au mieux, sans en être empêchée par un autre monastère. Cette position indépendante est conservée intacte et confirmée par le nouveau Code de Droit canon. Le nom qui y est donné aux maisons autonomes est *monasteria sui iuris* ; l'abbé de ces maisons a rang parmi les « supérieurs majeurs » (can. 488, § 8), et comme tel a un *status* reconnu et des droits étendus. Je ne trouve aucune définition de *sui iuris* ; il est à présumer qu'il n'en est pas besoin, mais tout se rapporte aux règles et constitutions existantes des ordres intéressés. L'idée de la famille monastique est renforcée par la clause disant que personne ne peut être transféré d'un monastère *sui iuris* dans un autre sans la permission du Saint-Siège (can. 632) L

De l'idée de la famille découle aussi la raison pour laquelle chaque monastère bénédictin a son propre noviciat <sup>2</sup>. Pour les ordres religieux non basés sur l'idée de la famille, il est vraisemblable et probablement vrai, qu'il est mieux d'avoir un noviciat et un *tirocinium* communs ; toutes sortes de raisons évidentes plaident en cette faveur. Les bénédictins ne doivent pas les discuter quand il s'agit des autres ; mais pour eux l'idée fondamentale de la famille monastique met la question hors de cause. C'est la principale fonction du père de propager la famille par la procréation spirituelle des enfants et d'avoir sous ses yeux et confiées à ses soins leur nutrition et leur croissance spirituelles dans les débuts de leur vie. C'est une antinomie qu'un autre que l'abbé puisse travailler à l'enfantement spirituel, s'occuper de la vêtue et de la profession des novices. Il n'est pas naturel que les enfants de la famille soient dans leurs premières années éloignés d'elle. C'est une erreur et une perte que les ferveurs et les sanctifications du noviciat soient associées à tout autre endroit que la propre maison du moine ou au souvenir d'autres supérieurs que son propre abbé et les anciens de sa propre

<sup>1</sup> Ceci se rapporte non à un changement temporaire de résidence, mais à une translation complète, par laquelle le moine perd ses droits (tel que celui d'élection) dans l'ancienne maison et les acquiert dans la nouvelle ; cela s'appelle quelquefois « transférer sa stabilité ».

<sup>2</sup> Molitor, *op. cit.*, §§ 330-2.

famille. Tout ceci n'est pas une question de théorie, mais une question de fait et de droit canon. Car un rescrit de la Congrégation des Religieux, promulgué en 1908 pour les bénédictins anglais, déclare que le noviciat dans chaque abbaye est « selon la nature de la famille bénédictine <sup>1</sup> ». Et en fait, dans toute l'histoire bénédictine, les exceptions sont une quantité négligeable, de sorte qu'il est correct de dire que le noviciat dans la maison a été la tradition perpétuelle et la pratique universelle. Dans les autres ordres, les conditions sont toutes différentes. Les novices ne sont pas les novices d'une maison particulière, mais de l'ordre ou de la province. Le noviciat se fait dans une maison de noviciat commune appartenant à la province. Le maître des novices aussi bien que le supérieur de la maison de noviciat est nommé par le chapitre ou par les supérieurs plus élevés. Il a de droit une position indépendante assurée vis-à-vis du supérieur de la maison de noviciat dans tout ce qui concerne les novices, dont il est responsable vis-à-vis des supérieurs de la province à laquelle ils appartiennent. Le supérieur de la maison de noviciat est pratiquement séparé des novices, sauf pour les choses qui affectent la discipline générale de la maison. Ces conditions étant celles qui existent dans la plupart des ordres religieux, la loi du droit canon est composée pour elles. Mais il est une clause pour les supérieurs dont la position est différente (can. 561), comme c'est le cas pour un abbé bénédictin. Dans une abbaye bénédictine, les novices sont les enfants de la maison ; ils sont membres de la famille monastique, — le noviciat pourrait s'appeler « la nursery », — et l'abbé est le père des novices aussi véritablement que celui des profès. Il choisit le maître des novices et lui confie l'éducation et la formation des novices qu'il doit laisser entre ses mains. Mais toute espèce de barrière entre l'abbé et les novices, le père et les enfants, serait une offense contre l'idée de la famille bénédictine.

Les considérations ci-dessus ne s'appliquent nullement à l'envoi des jeunes moines profès dans les maisons communes d'études ou dans les universités. Que les jeunes soient envoyés quelque temps au loin pour leur éducation, ce n'est pas une faute contre la vie de famille. Pendant plusieurs siècles, le Saint-Siège a encouragé l'envoi des jeunes moines dans les universités ou dans les maisons centrales d'études et a même insisté sur ce sujet (comme

<sup>1</sup> « In singulis abbatiis congregationis Anglicae completé ordinatis tirocinium proprium iuxta indolem familiarum Benedictinarum instituitur. »

dans la bulle *Summi Magisiri*, 1336). Néanmoins, au Congrès des présidents de 1907, quand on vint à considérer la proposition que, dans chaque congrégation, une abbaye soit transformée en maison générale d'études pour tous, il fut déclaré que « la chose la plus désirable serait que chaque abbaye ait sa propre école théologique, de sorte que les jeunes moines, pendant le cours de leurs études, puissent journellement être de plus en plus imbus de l'esprit de leur propre famille monastique » ; c'est seulement en face des difficultés pratiques pour assurer cet idéal que la maison commune d'études peut être désirable <sup>1</sup>.

Cette déclaration énonce un principe d'une vérité et d'une importance extrêmes, c'est que chaque famille monastique aura son esprit particulier, et que la formation et l'éducation des jeunes moines doivent de propos délibéré tendre à établir en eux l'esprit de leur propre maison. De même que chaque famille a son esprit, ainsi chaque monastère bénédictin aura son propre esprit distinct de toutes façons de celui d'un autre monastère bénédictin : son propre ton, ses propres idées, ses propres traditions, ses propres méthodes, son propre type, son propre caractère. Derrière tout cela, et l'animant, se trouve l'esprit de saint Benoît ; et colorant le tout, les grands effets du tempérament de la race et de la nation. Même parmi les monastères d'une même nationalité, on trouvera la même espèce de différence qui existe dans les familles d'une même nation. Il s'ensuit qu'il ne faut pas chercher une rigoureuse uniformité dans les détails de la vie pour les maisons d'une même nation : une ressemblance générale, oui ; mais pas d'uniformité.

De même que la famille, selon l'enseignement de Léon XIII, est l'unité dans la société civile et qu'une nation est constituée par des familles distinctes, chacune étant une entité séparée et indépendante, une source de vie complète en elle-même quoiqu'en relation avec les autres familles ; de même les familles bénédictines sont les unités dont est formé l'institut ou l'« ordre » bénédictin, et bien qu'elles puissent entrer en relation avec les autres monastères, elles doivent conserver leur propre vie de famille séparée et tout ce qu'elle impose.

La déclaration du Congrès établit que cet esprit de famille est une chose qu'il faut cultiver, que les jeunes moines doivent être formés de manière à en être pénétrés chaque jour davantage \*. La vérité est ainsi affirmée que pour les bénédictins un

\* *Protocollum*, p. 17.

• « In dies propriae familiae monasticae spiritu magis imbuantur. »

solide esprit de famille est une bonne chose, et ce serait une fausse conception de tendre à l'affaiblir et à atténuer les caractéristiques familiales dans une congrégation de façon à créer un type uniforme au point de vue de l'esprit, de l'observance et des coutumes quotidiennes. Le moine doit être l'enfant de son monastère ; pour lui, se sentir également *at home* dans quelque monastère qu'il se trouve, serait un signe qu'il ne possède pas le sentiment complet de la famille devant régner dans tout cœur bénédictin. La tournure d'esprit idéale pour le bénédictin est que, tout en étant prêt à admirer les autres communautés et à reconnaître que sous tel ou tel rapport elles peuvent surpasser la sienne, il estime et croie, *intimo cordis ajjeciu*, qu'en somme sa propre communauté est la meilleure et son monastère le lieu le plus désirable pour lui. Les relations qui l'unissent aux membres de sa communauté doivent être différentes dans leur nature, — plus étroites, plus intimes, plus affectueuses, — que celles qu'il peut avoir avec les autres. Tout ceci n'est que l'expression, la mise en œuvre et la réalisation de l'idée fondamentale que le monastère bénédictin est une famille.

Naturellement la formation d'un tel esprit de famille est une question de développement et de temps ; il ne peut être fait au commandement, il peut à peine être créé en une génération. Par conséquent, c'est dans les maisons établies depuis longtemps qu'on le voit le mieux et qu'il fonctionne de la manière la plus effective. Dans les congrégations nouvellement formées, existe la pressante nécessité de fonder de nouvelles maisons ; et pendant qu'on le fait rapidement, les moines sont envoyés ici et là pour travailler aux fondations nouvelles. Ceci, dans tous les cas au début, est pour le mieux ; mais ce mieux, pour une grande part, est acquis au prix d'un affaiblissement du sentiment familial. Ce n'est que lorsque les monastères suffisants pour les besoins du pays ont été établis et ont eu le temps de former leurs communautés permanentes, que toute la richesse et toute la beauté de la famille bénédictine, — non seulement comme famille spirituelle, mais comme famille naturelle, — se développe et produit ses fleurs et ses fruits.

Il n'est pas de phénomène plus étonnant que la persistance de l'esprit d'une communauté à travers de longs siècles, en dépit de bien des vicissitudes, serait-ce le changement d'emplacement. Dans les périodes de décadence et de corruption, quand tout va mal, il y aura toujours une succession suffisante pour transmettre

intacte la flamme sacrée ; et quand arrive la période de renouveau, le feu ancien, qui couvait ici ou là dans le cœur d'un homme, éclate et s'affirme de nouveau avec une puissance dominatrice, s'emparant de tous les esprits, jusqu'à ce que l'esprit primitif soit enfin restauré, — cet esprit qui est l'âme du corps constitué, qui languit avec son mal, renaît avec sa guérison, se fortifie avec sa santé et meurt seulement de sa mort. Telle a été l'histoire des renouveaux et des réformes les plus solides et les meilleures chez les moines noirs. Grâce à ce fait que chaque monastère est une famille douée de son esprit naturel de vie, il est arrivé que même dans les temps et les lieux de dépression générale, il y a eu ici ou là une maison qui a échappé à la dégénérescence régnante ; il n'y avait ni tête ni cœur pour rendre malade tout le système. Dans quelques-uns des nombreux centres de vie, des idées et des désirs de choses meilleures ont commencé de germer du fonds de vie naturel, inhérent à chaque maison, y ont poussé et pris forme par la vitalité de la vie de famille indépendante. Alors quand une maison fut remise en ordre, d'autres subirent son attraction et la vie renouvelée se répandit spontanément d'une maison à l'autre, la vigueur rétablie rayonnant de plusieurs centres et pénétrant graduellement à travers des cercles toujours plus vastes, jusqu'à ce qu'elle atteignît peut-être une centaine d'abbayes d'un pays ou même davantage. Ainsi furent formées les grandes congrégations de Sainte-Justine en Italie, Bursfeld en Allemagne, Valladolid en Espagne, Saint-Maur en France.

Le Congrès, en 1907, a donc eu raison de mettre en tête de ses délibérations et de ses déclarations l'idée, le fait que chaque abbaye bénédictine avait sa famille monastique autonome; car c'est l'idée fondamentale du monachisme bénédictin sous son aspect social, le secret de son histoire et de l'influence qu'ont exercée les bénédictins.

## CHAPITRE XIV

### LE GOUVERNEMENT BÉNÉDICTIN

Nous avons à étudier les principes du gouvernement bénédictin, ceux qui ont rapport au monastère en particulier et ceux qui régissent le groupement de monastères devenu habituel avec le temps. Nous traiterons ici du monastère isolé.

Nous avons vu dans le chapitre sur « l'Abbé » que, d'après la conception de saint Benoît, le chef du monastère est l'abbé, gouvernant avec toute l'autorité patriarcale du *paterfamilias* romain. Mais saint Benoît reconnaît que si le nombre des moines s'accroît dans une certaine proportion, l'abbé doit avoir des aides dans le gouvernement de la communauté ; et ce fut son idée personnelle qu'il serait mieux d'avoir plusieurs doyens, chacun chargé d'un groupe de dix ou vingt moines et tous sur le pied d'égalité, plutôt qu'un seul *praepositus* (ou prieur), nettement en second en autorité. Il discute ce sujet au ch. LXV® de la Règle. Sa raison est que si l'autorité est distribuée entre plusieurs, aucun d'eux ne s'enorgueillira ; il craint que le *praepositus* n'arrive à se croire « un second abbé », et ne puisse se mettre en opposition avec l'abbé, fomenter des dissensions et former un parti. Toute rivalité de ce genre entre le *praepositus* et l'abbé est non seulement une cause de grave scandale, au point de mettre les âmes en danger, mais aussi bouleverse complètement le plan établi par saint Benoît pour le gouvernement du monastère. En conséquence, bien qu'avec une défiance très évidente, il permet à l'abbé d'avoir un *praepositus*, si l'abbé pense qu'il est utile, établissant toutefois, comme condition absolue, que le *praepositus* sera choisi et nommé par l'abbé lui-même après avoir pris conseil des anciens. Et tandis

que, dans le cas des autres officiers, il indique quelles qualités ils doivent posséder, par exemple qu'ils soient remplis de la crainte de Dieu, pour le *praepositus*, la seule qualité sur laquelle il insiste est qu'il ne fasse rien contre la volonté ou les ordonnances de l'abbé. C'est pourquoi rien ne pourrait être plus étranger à l'esprit de saint Benoît que l'idée quelquefois admise que le prieur est le « chef naturel de l'opposition. »

Il est possible qu'une grande communauté amorphe s'adonnant à l'agriculture ait pu fonctionner avec, au-dessous de l'abbé, des doyens tous égaux. Mais aussitôt que ces conditions changèrent et que la vie du monastère devint d'une certaine complexité, la nécessité pratique d'un second en autorité se fit sentir et devint l'usage universel, depuis un temps si reculé, que je ne connais aucun document ayant trait à un monastère bénédictin avec les doyens de saint Benoît. Le second en autorité a d'habitude porté le nom de prieur claustral, ou, dans la vie quotidienne, simplement de prieur. D'accord avec la prescription de saint Benoît, il est nommé par l'abbé et amovible à sa discrétion. Ceci s'applique aussi au cellérier et aux autres officiers.

Examinons maintenant les rapports des officiers avec l'abbé et avec les moines. A l'égard du premier, saint Benoît les avertit qu'en aucune façon ils ne doivent se croire exempts de l'autorité de l'abbé et qu'ils doivent faire avec respect ce que l'abbé leur commande (ch. LXV) ; le cellérier, à qui est confiée la direction des affaires temporelles, doit tout faire d'accord avec l'abbé et ne rien faire sans son ordre (ch. xxxi). Cette position de stricte subordination à l'abbé est maintenue complètement dans les déclarations modernes, comme celles de la congrégation anglaise : il est dit du prieur qu'il a le pouvoir de gouverner et de corriger dans la mesure où l'abbé le lui confère (§ 128) ; et du cellérier qu'il doit administrer les choses temporelles sous le contrôle absolu de l'abbé, et qu'en dehors des transactions ordinaires de sa charge, il ne peut vendre, donner, louer, donner à bail, prêter ou emprunter sans sa sanction (§ 35).

Tandis que saint Benoît se montre ainsi jaloux de l'autorité subordonnée, il veut que les principaux officiers, une fois nommés, aient quant à la communauté une autorité réelle bien que déléguée. En ce qui concerne le cellérier, il dit : « Si un frère lui demande quelque chose de déraisonnable, il doit refuser raisonnablement et avec humilité, afin de ne pas l'attrister » (ch. xxxi). Ceci montre que le cellérier a un réel pouvoir discrétionnaire de donner ou de

refuser ce que les moines demandent et qu'il peut exercer ce pouvoir lui-même sans avoir recours à l'abbé en toutes les occasions. Il est dit pareillement au chapitre LXXI que les ordres de l'abbé ou du *praepositus* nommé par lui doivent être accomplis en premier lieu, aucun ordre particulier donné par d'autres ne pouvant prévaloir sur eux. On voit donc que le *praepositus* a le pouvoir de donner des ordres avec une autorité personnelle réelle et que ces ordres prennent rang immédiatement après ceux de l'abbé.

Ceci, ajouté à ce que nous avons dit sur l'abbé au chapitre XII, semble contenir toute la conception de saint Benoît quant au gouvernement du monastère. Le fonctionnement pratique de ce gouvernement dépend de la personnalité de l'abbé. Mais, comme nous l'avons vu, bien que le cours de l'histoire bénédictine montre qu'en somme les abbés ont satisfait dans une mesure raisonnable aux exigences de saint Benoît, cependant tous les abbés bénédictins ne se sont pas élevés complètement jusqu'à sa conception de l'abbé idéal. Il en résulte qu'avec le temps, certaines garanties, certaines soupapes de sûreté ont été imaginées pour assurer le fonctionnement satisfaisant du système.

Parmi celles-ci, la plus ancienne et la principale est la Visite ; et pendant bien des siècles le premier et le seul visiteur fut l'évêque du diocèse. Il était le visiteur naturel, car les monastères étaient des établissements locaux diocésains, chacun d'eux subsistant par lui-même sans lien avec les autres monastères. La racine de cette institution de la visite épiscopale est dans la Règle elle-même. Au chapitre LXIV, dans le cas où les suffrages des moines se seraient réunis sur un abbé indigne ou impropre à remplir sa charge, saint Benoît fait un devoir à l'évêque du diocèse de venir annuler l'élection et de nommer lui-même un supérieur digne de la fonction. De même s'il s'agit d'un prêtre rebelle, il faut demander à l'évêque du diocèse d'intervenir (ch. LXII). Ce serait une extension naturelle de ces interventions de la part de l'évêque, si l'on venait à reconnaître que non seulement quand un abbé

<sup>1</sup> Dom Chapman a montré (*Downside Review*, 1919) que mon exposé de l'institution de l'abbé n'était pas exact. *Eligere* signifie non une élection au sens moderne, mais une nomination ou présentation; *ordinare* signifie l'institution réelle dans la charge. On a souvent dit que l'élection de l'abbé par la communauté fait partie de la Règle de Saint-Benoît; ce n'est pas bien fondé. La communauté présentait celui qu'elle désirait à l'évêque ou à quelque abbé et c'était celui-ci qui • instituait > ou établissait le nouvel abbé dans sa charge. Ceci est tout à fait clair d'après les chapitres LXIV, LXV de la Règle. Nous verrons, à la page suivante, que saint Grégoire défendait à l'évêque \* d'en nommer un autre que celui qui était choisi par les moines, ce qui tendait à donner à leur choix le sens complet d'une élection.

indigne est élu, mais aussi quand un abbé devient plus tard indigne, ou si des désordres, des abus, des scandales s'élevèrent dans le monastère, l'évêque a le droit et le devoir d'intervenir pour corriger et redresser les abus. Cette position de l'évêque comme visiteur canonique des monastères dans son diocèse fut admise à une date très ancienne ; le concile de Chalcédoine a nettement placé les moines sous le contrôle des évêques et plusieurs conciles en Occident l'imitèrent. Comme il était naturel, des difficultés s'élevèrent à la fois de la part des moines et de la part des évêques, et saint Grégoire le Grand intervint dans plusieurs occasions pour régler les relations entre les monastères et les évêques. M. Dudden a étudié le fait avec soin et donne le résumé suivant du règlement des controverses par saint Grégoire : « D'une part, l'évêque reçut l'ordre de consacrer les nouveaux oratoires dans les monastères, d'instituer (*or dinare e*) les abbés, de pourvoir à la célébration des messes dans la chapelle, de visiter les moines de temps à autre, de surveiller leur vie et leur discipline et de punir les délinquants ; d'autre part, il lui fut interdit d'imposer des charges aux monastères pour sa réception, de soustraire quoi que ce soit de leurs revenus, de leurs biens, de modifier les privilèges que leur conféraient leurs chartes, d'en faire aucun inventaire ou d'en disposer. En outre, il lui était défendu de constituer abbé un étranger ou toute personne autre que celui que les moines avaient eux-mêmes présenté, de mettre un supérieur au-dessus de l'abbé, d'ordonner les moines pour les ordres ecclésiastiques sans la permission de l'abbé, de placer son trône dans le monastère, de permettre que des messes publiques y soient célébrées. Bref, l'évêque, tout en gardant sa juridiction spirituelle sur les moines, avec le droit de punir ceux dont la vie n'était pas conforme à leur règle, était privé de tout pouvoir pour intervenir dans les affaires intérieures du monastère, dans la disposition de ses biens, dans l'élection de ses officiers et le reste. Pour la conduite de toutes ces choses, les monastères gardaient une indépendance complète <sup>1</sup>. » Il m'a semblé utile de citer tout au long ce passage, car ces clauses ont établi les lignes du droit commun pour plusieurs siècles. Cependant il y eut une tendance naturelle de la part des moines à se rendre indépendants du contrôle épiscopal. Saint Colomban contesta les droits des évêques, et Bède le vénérable nous parle avec complaisance d'un privilège obtenu

<sup>1</sup> Dudden, *Gregory the Great*, n, 187 ; de nombreuses références y sont données.

du pape Agathon par saint Benet Biscop pour son monastère de Wearmouth, privilège par lequel « il était à l'abri et dégagé de toute espèce d'intervention extérieure (*extrinseca irruptio*) pour toujours » (*Hist. Abbatum*). Les clunisiens et les cisterciens s'efforcèrent systématiquement d'obtenir pour leurs monastères l'exemption de la juridiction de l'évêque. Les monastères des simples moines noirs ne se sont pas fait une règle de rechercher une telle exemption. L'Angleterre ne resta pas à part et le cardinal Gasquet écrit au sujet des monastères anglais jusqu'à l'époque de leur dissolution : « Bien que cinq abbayes d'Angleterre aient réclamé l'exemption de la juridiction épiscopale, les autres maisons bénédictines de ce pays, sans exception, dont quelques-unes étaient parmi les plus grands et les plus opulents monastères de la chrétienté, ne bénéficièrent pas de cette exemption et ne songèrent jamais à se soustraire à la loi générale de l'Église » (*Sketch*, XLHI) L

Par une conséquence naturelle, les visites de l'évêque ne devaient pas être limitées aux occasions de crise dans la vie d'une communauté, à celles qui demandent des remèdes énergiques, tels que la destitution d'un abbé, mais devaient avoir lieu périodiquement, afin de s'assurer de l'état régulier du monastère. Et comme nous le verrons au chapitre suivant, quand le quatrième concile de Latran, 1215, fit un règlement pour les visites triennales des maisons bénédictines, par des visiteurs bénédictins, au nom du Saint-Siège, il décréta que ces visites ne remplaceraient pas la visite de l'évêque, mais seraient en surcroît, de sorte que les monastères furent soumis à un double système de visites. Les choses continuèrent ainsi en Angleterre jusqu'à la dissolution \*. Sur le Continent, le système congrégationaliste commença à entrer en vogue un siècle plus tôt et devint peu à peu universel chez les bénédictins ; il eut pour résultat l'exemption générale pour les maisons bénédictines, et le supérieur de la congrégation ou les visiteurs nommés *ad hoc* par le chapitre général sont maintenant les visiteurs ordinaires des monastères formant la congrégation.

<sup>1</sup> Sur l'exemption et la non-exemption, voir Molitor, *op. cit.*, §§ 237-41, 418-29, 431.

<sup>2</sup> Bien des rapports sur les visites épiscopales des monastères bénédictins ou autres subsistent encore : la collection probablement la plus facile à consulter est *Visitations of the Diocese of Norwich, 1492-1532*, éditée par le Dr. Jessop (Camden Society, 1888). La relation qui se trouve dans la préface sur la manière dont se faisait la visite est pleine d'intérêt.

Les devoirs et les pouvoirs d'un visiteur pendant la visite sont considérables. Il doit se former un jugement sur l'état du monastère à la fois pour les choses spirituelles et les choses temporelles et, dans ce but, doit examiner la vie religieuse, l'observance, la discipline de la communauté sous chaque aspect ; les études, l'administration, les finances, les comptes, l'état des biens, tout doit être passé en revue. Le visiteur doit voir chaque moine en particulier et tous sont obligés de lui exposer complètement leur opinion sur tout ce qui demande une correction, une réforme ou une amélioration ; sa fonction est de voir si la Loi de Dieu, les lois ecclésiastiques, la Règle et tous les règlements additionnels des Constitutions de la congrégation ou des Déclarations sur la Règle sont convenablement observés et si les différents devoirs de la vie bénédictine sont fidèlement accomplis. Il a le pouvoir, à la fin de la visite, de formuler des décisions pour sanctionner les jugements qu'il a pu prononcer pendant son séjour et assurer leur plein effet. Comme on peut l'imaginer, ce n'est pas une œuvre facile d'accomplir une visite, et il est nécessaire d'y apporter autant de discrétion que de fermeté pour qu'elle soit pleinement utile. On peut dire qu'un abbé judicieux sera heureux que son gouvernement et son administration soient ainsi contrôlés périodiquement par une autorité extérieure, sage et responsable, et que ses moines aient une occasion de faire connaître leurs doléances, leurs désirs, leurs aspirations à un visiteur discret, et ainsi la possibilité de pouvoir murmurer périodiquement d'une façon légitime ; car, pour toutes ces raisons, si le visiteur est un homme prudent, rien ne peut être d'un meilleur secours à un abbé dans le gouvernement de sa communauté.

Une autre restriction au pouvoir discrétionnaire de l'abbé et une sauvegarde pour le maintien de la juste observance et de la discipline se trouvent dans l'imposition de certains codes généraux d'ordonnances qui doivent être observées par tous les monastères d'un pays ou d'un district, réglant les choses non prévues par la Règle et dispensant de celles qui sont devenues impraticables ou surannées. Les premiers de ces codes d'ordonnances furent les *Capitula* décrétés au congrès général des abbés de l'Empire, tenu à Aix-la-Chapelle en 817, sous l'influence de saint Benoît d'Aniane ; après avoir été acceptées par les abbés, ces ordonnances furent imposées par l'autorité impériale à toutes les maisons bénédictines de l'Empire. La *Regularis Concordia* émise sous l'influence de saint Dunstan, un siècle et demi plus tard, et

imposée aux abbayes anglaises par l'autorité royale, fut un effort analogue pour amener un niveau uniforme d'ordonnance. Des codes semblables parurent ailleurs, beaucoup de conciles tant nationaux que provinciaux légiférant pour les monastères. Un point du système des chapitres provinciaux fixé par le quatrième concile de Latran, 1215, fut que les règlements acceptés par le chapitre devraient être observés par tous les monastères de la province ; conformément à cette législation, un recueil de statuts anglais fut publié en 1225. Enfin, quand naquit le système congrégationaliste, chaque congrégation eut un recueil de constitutions ou déclarations supplémentaires à la Règle, que les abbés devaient suivre de la même manière dont saint Benoît les invite à suivre la Règle elle-même.

L'Église, par son droit canon, a récemment imposé sous certains rapports des limites déterminées au pouvoir discrétionnaire de l'abbé, en décrétant qu'il ne pouvait accomplir légalement certains actes sans le consentement de la communauté. Les affaires dans lesquelles il est interdit à l'abbé d'agir de sa propre autorité sont celles intéressant directement l'existence de la communauté en tant que corps constitué, c'est-à-dire l'admission des sujets, la fondation d'une nouvelle maison et l'administration des biens du monastère, tout au moins dans les cas où il s'agit du capital. L'aliénation sous ses formes variées, comme l'hypothèque, est soumise à des lois ecclésiastiques précises et rigoureuses. Mais pour emprunter, faire des prêts, dépenser des sommes importantes, passer des contrats pour construction, pour toute transaction sérieuse intéressant les finances ou la propriété du monastère, l'abbé ne doit pas simplement demander l'avis, comme le dit saint Benoît, mais doit obtenir le consentement du conseil des anciens et du chapitre conventuel, composé des profès de chœur, membres de la communauté. L'expérience a montré que le désir de bâtir est une tentation à laquelle les abbés bénédictins, comme tous les supérieurs, sont enclins à succomber et, dans le but d'ériger des bâtiments coûteux, la propriété d'un monastère n'a été que trop souvent fortement grevée et ses revenus réduits, de sorte que la communauté a été appauvrie et son existence même mise en péril. En face de telles expériences, l'autorité ecclésiastique est intervenue dans l'intérêt de la communauté, pour protéger la propriété contre la dilapidation par le supérieur, et des lois ont été promulguées obligeant tous les supérieurs religieux, les abbés comme

les autres. Tout abbé raisonnable approuvera comme une chose bonne et sage cette entrave apportée aux pleins pouvoirs donnés par saint Benoît à son abbé.

Dans la vie bénédictine, la condition même du bon fonctionnement de toutes ces restrictions est que la position donnée à l'abbé par saint Benoît ne soit pas lésée dans les choses qui sont particulièrement de son essence. Le monastère doit être gouverné dans le fonctionnement de sa vie journalière par la règle personnelle de l'abbé et non par un code de règlements ou par la coutume. Saint Benoît donne expressément à l'abbé le pouvoir de modifier la Règle sous le rapport de la nourriture, de la boisson, des horaires et d'autres sujets analogues, quand il a des raisons pour le faire (ch. xxxix, XL, XLI) ; il laisse à son jugement des choses telles que le vêtement, la literie et tous les détails de la vie domestique (ch. xxn, LV), et lui donne des instructions générales pour modérer et disposer tout comme il le juge convenable. L'expérience peut avoir prouvé qu'il est désirable de fixer sur ces points quelques limites au pouvoir discrétionnaire de l'abbé ; mais il faudra toujours reconnaître que de telles réserves s'écartent de la pensée de saint Benoît. Ce fut la mode dans les codes de constitutions rédigés aux xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles de régler minutieusement et avec une grande précision comme quantité et comme qualité tout ce qui concerne la nourriture, l'horaire, les vêtements, le mobilier, etc. Mais il faut admettre que plus la nature de ces règlements est générale, plus ils seront en conformité avec l'esprit de saint Benoît. Et si l'abbé, d'accord avec les instructions que saint Benoît lui donne, juge à propos de mitiger la Règle ou les Constitutions sur ces sujets, pour des cas individuels, ou au besoin pour la communauté entière, ce serait contraire aux idées de saint Benoît que des moines zélés pour l'observance vinssent le trouver, non pour lui présenter des observations (ce qui serait tout à fait régulier), mais pour lui citer des constitutions et lui dire qu'il outrepassé ses pouvoirs en accordant des dispenses.

Il faut en outre que le gouvernement de l'abbé soit libre de toute immixtion venant soit d'en haut, soit d'en bas, qui ne serait pas en harmonie avec l'esprit de saint Benoît. D'en bas : comme si le conseil des anciens était un conseil de directeurs, avec l'abbé comme président, tenu d'accomplir les décisions de la majorité ; ou comme si le chapitre conventuel était une assemblée d'actionnaires prenant des résolutions. D'en haut : comme s'il y avait, au-dessus de l'abbé, un supérieur général que les moines tinssent

pour leur supérieur plus élevé, leur chef suprême et véritable ; ou un corps de gouvernement, — « un définitoire » ou chapitre, — s’immisçant dans l’administration du monastère, contrôlant l’abbé dans la nomination de ses officiers et dirigeant la conduite de la maison. En particulier, l’intervention d’un président ou d’un visiteur entre l’abbé et ses moines dans leurs relations personnelles de manière à détruire leur situation respective de père et de fils serait, plus que toute autre chose, une négation de l’idée de saint Benoît, spécialement quand il s’agit de corriger une faute. Juger de la nature des fautes et du mode de punition, s’occuper de ceux qui sont troublés ou fautifs est une des missions que saint Benoît confie en particulier à l’abbé. Quiconque interviendrait entre l’abbé et le moine égaré et retirerait la cause des mains de l’abbé agirait tout à fait contre l’esprit de saint Benoît. Aussi les Déclarations anglaises enjoignent-elles au visiteur, s’il trouve qu’une correction doit être infligée, d’avoir soin que cette correction soit donnée par l’abbé. Nous en dirons davantage dans le chapitre suivant quant à l’ingérence venant d’en haut.

En ce qui concerne l’ingérence venant d’en bas, par rapport à l’obligation imposée à l’abbé d’obtenir, dans certains cas, le consentement du conseil ou de la communauté, il faut noter que la voix de la communauté est négative, jamais positive. C’est dire qu’elle peut empêcher l’abbé de faire ce qu’il veut faire, mais elle ne peut le contraindre à faire ce qu’il ne veut pas faire. Bien qu’il soit obligé dans certaines circonstances spécifiées d’obtenir le consentement de la communauté avant d’agir, il n’est jamais obligé d’exécuter une mesure votée par la communauté. Tout ce qui se fait est donc l’acte personnel de l’abbé et la responsabilité lui en incombe ; il est responsable de même pour les choses *non* faites, à moins que son action n’ait été entravée par la communauté, quand son consentement était nécessaire. Avec ce système, la position de l’abbé telle qu’elle fut établie par saint Benoît est conservée intacte en substance, les différentes garanties introduites ne changeant pas la nature du système de gouvernement institué à l’origine. L’intention de saint Benoît, quant à la manière dont l’abbé admettra la communauté à donner son idée dans la conduite des affaires, est spécifiée au chapitre ni : « Sur la convocation des frères en conseil. » Les directions tout à fait générales données dans ce chapitre ont été confirmées par la législation précise des constitutions et déclarations de la plupart des con-

grégations. Ainsi, au lieu des directions vagues : « Se servir de l'avis des anciens dans les sujets de moindre importance, » il y a maintenant un conseil légalement constitué, d'un nombre fixe de membres, d'habitude choisis pour une moitié par l'abbé et élus pour l'autre moitié par les moines ; et les sujets pour lesquels leur consentement ou leur avis doit être obtenu sont réglés d'une manière spéciale. De même, la procédure pour tenir le chapitre conventuel de la communauté entière a été réglementée. La première législation fut celle de la bulle *Summi Ma gis tri* (1336), qui promulgua un chapitre annuel de la communauté dans lequel les membres doivent travailler en harmonie avec la tête et la tête songer à ses membres. Dans la congrégation anglaise, il y a chaque année une assemblée solennelle de ce genre, appelée chapitre annuel. Deux auditeurs, nommés l'année précédente, un par l'abbé, un par le chapitre, présentent un rapport des comptes de la maison et de son état financier ; ils ont examiné les livres et les valeurs et doivent avoir constaté que les biens du monastère ne sont pas dilapidés, mais convenablement administrés ; ou, s'ils n'en sont pas convaincus, ils doivent le dire (Décl. 35). Toutes les questions d'importance pour lesquelles le consentement de la communauté est requis, toutes les mesures qui ont trait au bien général du monastère sont discutées avec beaucoup de liberté. Le chapitre dure ordinairement environ six heures, en deux ou trois sessions, mais quelquefois plus longtemps. Après une expérience de vingt ans, au sujet de ces libres discussions, le verdict unanime est, je le crois, qu'il en résulte un grand avantage ; elles sont certainement conformes au tempérament anglais et à ses méthodes, en donnant à ceux qui sont gouvernés une occasion d'exprimer publiquement leurs vues et leurs désirs, d'une façon qui n'entrave pas réellement la situation donnée à l'abbé par saint Benoît. Très rarement, on peut même dire jamais, les prescriptions de saint Benoît ne sont transgressées quant à la manière dont les frères doivent exprimer leurs opinions.

On discute quelquefois cette question : Quelle est la meilleure forme de gouvernement dans un ordre religieux ? C'est là certainement une discussion tout à fait futile. La forme de gouvernement la meilleure pour chaque ordre religieux est certainement celle qu'il a reçue de son fondateur. Le fondateur d'un ordre religieux a été dans chaque cas un génie religieux qui a compris clairement la nature de l'institut qu'il allait fonder et qui avait un sûr instinct de la forme de gouvernement destinée à développer l'idée parti-

culière et l'esprit qu'il désirait implanter dans sa création. L'acceptation du système particulier de gouvernement du fondateur, comme étant en somme le meilleur, fait partie de cette foi dans son fondateur et de cette loyauté envers lui, qui sont les instincts naturels de sa progéniture spirituelle : mie foi et une loyauté qui dans chacun des grands ordres sont amplement justifiées par la carrière de l'institut dans l'histoire.

Une partie du système de gouvernement de saint Benoît est la « perpétuité » de la charge de l'abbé : une fois élu, il garde sa charge pour la vie. Considéré au point de vue historique, cela ne donne pas lieu à discussion. Du temps de saint Benoît et pendant de longs siècles, on ne connut que la perpétuité pour les charges ecclésiastiques. Ce fut avec les chartreux et avec les frères mineurs que naquit le système d'élire des supérieurs pour des périodes courtes et déterminées. Le système fut introduit dans certains corps monastiques tels que les célestins et les olivétains aux <sup>xiii</sup><sup>e</sup> et <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècles, et de bonne heure au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle il apparut pour la première fois chez les bénédictins noirs. Ce fut dans la congrégation italienne de Sainte-Justine de Padoue, dont nous parlerons au chapitre suivant quand nous décrirons l'organisation complète de cette remarquable congrégation <sup>2</sup>. D'Italie, le système des supérieurs temporaires se répandit dans les différentes nations latines, en Espagne, en Portugal et en France. En Angleterre, l'ancien système des abbés nommés à vie dura jusqu'à la dissolution ; mais à la restauration de la vie monastique bénédictine anglaise au commencement du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle et dans la formation de la congrégation anglaise actuelle, la grande majorité des moines ayant été formée et ayant fait profession dans les monastères d'Espagne, les Constitutions de la congrégation de Valladolid devinrent la base de celles de la congrégation anglaise renouvelée. Parmi d'autres coutumes espagnoles on adopta la méthode d'élire les supérieurs pour des périodes de quatre ans. Dans les pays allemands, en Bavière, en Suisse, en Autriche, le système de saint Benoît des abbés à vie ne fut jamais modifié ; et dans les autres contrées, en France et même en Italie, — berceau de l'innovation, — le vieil usage fut restauré peu à peu ; jusqu'à ce que, à la fin du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, la congrégation anglaise

<sup>1</sup> Molitor, *op. cil.*, §§ 406-13.

\* Les changements dans le système de gouvernement parurent à cette époque si révolutionnaires, qu'il fallut une bulle papale en 1432 pour déclarer qu'en dépit des apparences, la congrégation de Sainte-Justine était réellement bénédictine.

restât seule parmi les bénédictins noirs à adopter le système des supérieurs temporaires. En 1899 cependant, Léon XIII éleva les trois principales maisons de la congrégation, — qui jusque-là n'avaient été que des prieurés, — au titre et à la dignité d'abbayes, décrétant que les abbés devraient gouverner à vie (*potestate perpetua*)<sup>1</sup>.

Ainsi par les Constitutions de toutes les congrégations de moines noirs, la règle universelle des bénédictins au jour présent est que les abbés soient élus à vie. Mais Léon XIII permit que les premiers abbés élus dans la congrégation anglaise en 1900 fussent élus pour une période de huit ans ; et depuis, à l'occasion de chaque élection, une requête a été envoyée au Saint-Siège par la communauté intéressée pour que l'élection pût durer encore pendant une période déterminée. Ces requêtes ont été admises quelquefois pour huit ans, quelquefois pour dix, quelquefois pour douze ans. C'est ainsi que, malgré la loi, les abbés de la congrégation anglaise n'ont pas encore été élus à vie. J'ai été de cette façon élu abbé de Downside en 1906 pour huit ans, et réélu en 1914 pour douze ans ; de sorte que ma fonction prendra fin en 1926. J'aurai alors (si je vis) bien près de soixante-dix ans ; et aucun groupe d'électeurs sains d'esprit ne voudrait songer à réélire un homme de soixante-dix ans à une fonction telle que celle d'abbé d'une grande abbaye. Par conséquent je suis à même d'émettre mes idées sur la question de perpétuité avec une abnégation complète et de la regarder avec toute l'objectivité acquise par l'expérience de mes douze années de gouvernement.

La forme de gouvernement de saint Benoît a été appelée le « système abbatial » en connaissance de cause, parce que c'est un système où tout est étroitement uni et qu'on ne peut toucher à un de ses éléments constituants sans compromettre l'équilibre de l'ensemble. Il y a là une question beaucoup plus grave que celle d'appeler le supérieur abbé ou prieur, ce qui ne signifie rien en réalité. Nous avons vu que saint Benoît donne pratiquement à l'abbé un pouvoir discrétionnaire illimité en toutes choses et lui impose une responsabilité également illimitée et sans partage. Son idée fondamentale est que la responsabilité sera le contrepois du pouvoir, un contrepois suffisant pour en assurer un usage juste et convenable. Et ce frein purement religieux est le seul que saint Benoît fournit pour faire face aux circonstances ordinaires ; dans

<sup>1</sup> Bulle *Diu quidem*.

les éventualités extraordinaires, il a recours à l'intervention de l'évêque du diocèse. Mais à moins que de très graves désordres ne se produisent dans le fonctionnement sain et normal du monastère, c'est à cette union du pouvoir et de la responsabilité de l'abbé que se fie saint Benoît comme à la forme de gouvernement la mieux adaptée aux résultats qu'il vise dans sa Règle. Cette forme de gouvernement très simple mais courageuse est le système de saint Benoît.

Cependant, si la responsabilité de l'abbé lui est enlevée ou est affaiblie matériellement, ce n'est plus le système de saint Benoît. Un oiseau de passage, un supérieur nommé pour trois, quatre ou huit ans, ne peut avoir le sentiment complet de sa responsabilité selon l'esprit de saint Benoît, pour la bonne raison qu'il n'est pas, et ne peut pas être, responsable de cette manière. Un abbé qui tient sa charge jusqu'à la mort sait qu'au jour du jugement il peut à bon droit et à juste titre être appelé à « rendre compte des âmes de tous ses moines aussi bien que de la sienne » (ch. n, *fin*) ; il le sait et il le sent, parce qu'il reconnaît qu'il *est* responsable. Mais un supérieur qui sait que le droit à sa charge ne durera qu'une courte période, et qu'avant sa mort il y aura eu une succession de supérieurs gouvernant la même communauté, considère qu'en effet il jeut naturellement être appelé à rendre compte à Dieu pour des actes particuliers, et dans des cas particuliers ; mais il sait que ce serait une injustice qu'il soit tenu individuellement responsable, avec la responsabilité universelle envisagée par saint Benoît, parce qu'en fait la responsabilité totale a été divisée entre plusieurs. En conséquence, mettre dans les mains de l'abbé les pouvoirs de saint Benoît, sans la responsabilité de saint Benoît, n'est pas le système de gouvernement de saint Benoît : et ce n'est même pas, d'aucune façon, un système.

En réalité, on l'a compris ; aussi lorsque le principe de saint Benoît sur la perpétuité de l'office de l'abbé a été altéré, on imagina un autre système de contrepoids et de freins pour remplacer ce sentiment de responsabilité imposé à l'abbé par saint Benoît, sentiment qui avait été détruit par le changement. La congrégation de Sainte-Justine de Padoue fut la première et la plus déterminée dans ces expériences pour refaire la Constitution bénédictine ; fut le prototype de toutes ces congrégations qui abolirent la perpétuité. Comme nous le verrons au chapitre suivant, tout pouvoir réel fut enlevé aux abbés, qui devinrent simplement des officiers gouvernant les abbayes pendant quatre ou trois

années, ou même une seule ; ce pouvoir fut remis aux mains d'un petit comité central ou définitoire qui gouverna en réalité le corps tout entier. On voit ici cette tendance sous sa forme extrême ; mais ses traits essentiels seront reconnus par ceux d'entre nous assez âgés pour se rappeler le système centralisé de gouvernement qui existait dans la congrégation anglaise avant que Léon XIII eût rétabli le système abbatial.

Le sacrifice de la perpétuité porte également un coup à une des conceptions les plus fondamentales de saint Benoît, celle de l'autorité paternelle de l'abbé, au sens bénédictin de ces mots. Il est vrai que le titre de « père » est donné à tous les supérieurs temporaires dans tous les ordres et les instituts ; mais ce titre exprime seulement une parenté spirituelle, comme celle d'un confesseur auquel on ne retournera jamais, ou de chaque prêtre que l'on rencontre et que l'on appelle « père ». C'est un titre spirituel, et bien que, dans le cas d'un supérieur religieux, il implique de la part de ses religieux une attitude spéciale d'obéissance, de respect et de fidélité, il n'a pas et ne peut avoir cette plénitude et cette réalité de sens qu'il comporte dans le cas d'un abbé bénédictin. Il ne peut l'avoir, parce qu'il n'est pas basé sur les analogies de la nature. La parenté entre père et enfant est par son essence une parenté durable dont la mort seule peut rompre les liens. Il est impossible de changer de père tous les quatre ou huit ans. Qu'une famille s'assemble périodiquement pour recevoir la démission de son père et en élire un nouveau pour une période d'années, est un procédé compatible avec le sens purement spirituel de paternité religieuse qui nous est devenu familier, mais entièrement incompatible avec les idées provenant des analogies avec la famille naturelle sur lesquelles saint Benoît basa sa théorie de la vie de communauté. Les bénédictins n'ont pas à mettre en question la sagesse du nouveau Code ordonnant que, dans les autres ordres, les supérieurs locaux, les prieurs, les gardiens, les recteurs de maisons particulières ne tiendront leur emploi que pour de brèves périodes, n'excédant pas six ans ; ils peuvent admettre sans hésiter que pour les autres ce système est le meilleur. Mais pour eux, la vie de famille bénédictine et son esprit ne peuvent se développer et prospérer dans de telles conditions. Un changement de supérieur implique d'ordinaire un changement d'officiers, un changement dans les méthodes d'administration, un changement dans l'atmosphère domestique. Tout ceci peut être efficace d'une certaine manière ; mais si ces change-

ments sont fréquents, c'est la mort de toute véritable vie de famille. Pour la formation et le maintien d'un esprit de famille, une certaine stabilité dans la communauté est nécessaire, et il ne peut en être ainsi que si la charge abbatiale est de quelque durée. Cet esprit ne se formera pas si la communauté a toujours une élection en perspective. Quand j'étais jeune, un père plus ancien me décrivait ainsi le système alors existant de l'élection quadriennale : une année d'enthousiasme, une année de désillusion, une année de travail et une année d'attente anxieuse d'un changement : la première, la seconde et la dernière de ces années peuvent à peine être évitées ; le tout est d'augmenter autant que possible le nombre des années de travail tranquille.

Les points que j'ai essayé de faire ressortir sont que la perpétuité est la garantie non seulement du système de gouvernement de saint Benoît, mais aussi des deux idées centrales nécessaires au genre de vie de communauté qu'il a voulu établir, savoir : la paternité de l'abbé, et la vie et l'esprit de famille de la communauté.

Mais tout en tenant fermement au principe bénédictin, il faut se garder d'étroitesse. Il faut reconnaître que sous des supérieurs temporaires, même en fonction pour de brèves périodes, de très grands résultats ont été obtenus chez les bénédictins : des niveaux élevés d'observance ont été assurés dans les monastères, les moines ont été des religieux des plus exemplaires, animés de l'esprit de saint Benoît dans tout ce qui a trait à l'oraison et à la vie spirituelle et les études ont été des plus prospères. C'est ce que démontre surabondamment l'histoire des congrégations qui ont été très loin de suivre toutes les idées de saint Benoît sur le gouvernement. Malgré cela, si un élément principal de l'idée de saint Benoît fait défaut, la vie ne sera pas tout à fait une vie bénédictine comme il la concevait; il y aura quelque chose qui manquera à la pleine fécondité que l'on peut espérer si chaque élément voulu par lui est conservé. Et si le point sacrifié est quelque chose d'aussi central que la complète réalisation de l'idéal familial, le résultat ne peut être que d'appauvrir la vie sous certains côtés et de la faire échouer dans la réalisation complète de ce qu'a voulu le Patriarche.

Il faut reconnaître franchement aussi que la perpétuité, comme toute forme de gouvernement, a non seulement ses avantages, mais aussi ses désavantages, qui sont réels et précis. Si belle et si touchante que soit, d'après Bède le vénérable, la mort de saint

Benet Biscop, abbé de Wearmouth \ convenons qu'un vieil abbé, devenu incapable de gouverner effectivement son monastère, n'est pas d'ordinaire utile à la communauté. Des années de décrépitude et d'affaiblissement graduel des facultés signifient le gouvernement par les officiers, ce qui n'est pas une bonne chose. Cette difficulté est ressentie, naturellement, dans le cas des évêques, des prêtres de paroisse, des *heads* des collèges à Oxford et à Cambridge et de tous ceux qui ont des emplois à vie. Dans de tels cas, on pense que les avantages de la perpétuité l'emportent à tout prendre sur les désavantages et qu'en somme ses désavantages sont moindres, pour l'institut particulier, que ceux des autres systèmes. Et c'est tout ce qu'on peut revendiquer pour n'importe quelle forme de gouvernement. On pourrait s'attendre à ce qu'aux États-Unis, plus que partout ailleurs, on ait été d'une opinion favorable à l'élection périodique des abbés; mais j'ai interrogé de nombreux bénédictins américains, abbés et autres, et tous m'ont assuré qu'il n'y avait parmi eux aucun désir de toucher au principe de perpétuité et qu'un mouvement en faveur d'un tel acte trouverait peu d'appui.

L'idéal serait que les abbés consentent toujours à reconnaître quand leur gouvernement a cessé d'être favorable au bien du monastère et alors à démissionner. Mais les vieillards ne croient pas cela volontiers. Tout récemment deux abbés très âgés ont donné le bon exemple de démissionner; mais l'un d'eux avait plus de quatre-vingts ans. Je me suis quelquefois demandé si on pourrait fixer un âge de retraite pour les abbés, soixante-cinq ou soixante-dix ans, âge auquel ils donneraient leur démission, à moins que leur communauté ne leur demande de continuer à remplir leur fonction. Une difficulté réelle serait ainsi résolue sans compromettre en substance les principes de saint Benoît. L'objection à la limite d'âge est qu'elle fonctionne trop mécaniquement : un homme de soixante-dix ans peut, comme abbé, être moins âgé qu'un autre de soixante. Et cela ne remédie pas aux cas où les causes d'insuccès sont dues, non à l'âge, mais à l'incapacité. Il doit être possible de destituer à n'importe quel âge un abbé dont le gouvernement, pour une raison quelconque, serait réellement préjudiciable aux meilleurs intérêts de la communauté. *Salus populi suprema lex*. Le bien de la communauté est un bien d'un ordre supérieur aux droits personnels de l'abbé, à la dignité

de la charge et à toutes les théories sur l'état abbatial. Et ainsi il semblerait qu'un mécanisme, d'un fonctionnement relativement aisé, est nécessaire pour amener la destitution d'un abbé qui, s'étant montré positivement incapable, menace par là la prospérité de la maison. Le décret du concile de Latran, cité au chapitre suivant, dans la partie qui traite des visiteurs monastiques, montre que les évêques avaient alors le pouvoir de déposer, de leur propre autorité, un abbé qui ne remplissait pas sa charge d'une manière satisfaisante, et sans avoir recours à Rome, sinon par voie d'appel. Aujourd'hui, si l'on ne peut faire accepter par un abbé la nécessité de donner sa démission, le seul procédé pour obtenir son déplacement est la déposition, effective ou équivalente, par le Saint-Siège. Il semble qu'il y aurait besoin de substituer un autre pouvoir à celui qui était autrefois aux mains des évêques. Dans les constitutions de la congrégation de Subiaco, ou congrégation Cassinienne « de la primitive observance », il est prévu qu'un abbé peut être déposé par les autorités de la congrégation pour des fautes graves, ou privé de son office à cause de « son inaptitude évidente à gouverner ». Le chapitre doit prononcer le jugement, et le président et son conseil l'exécutent. Une clause de ce genre pourrait être facilement établie pour faire face aux nécessités quand elles se présentent L

C'est une méthode de législation beaucoup plus saine de se prémunir de moyens spéciaux pour agir selon les éventualités que de légiférer en prenant comme base que les éventualités seront la règle. On ne peut pas construire une législation en ayant l'œil surtout sur les abus. C'est montrer peu de confiance dans les institutions démocratiques de regarder comme admis que les abbés élus par le suffrage universel seront quelquefois ou même souvent des nullités. Faire de l'exception la base de la législation, et pourvoir à ces contingences en disloquant et en brisant les idées centrales de saint Benoît sur le gouvernement et la vie de ses monastères, c'est appliquer un remède certainement pire que le mal. Il est très possible que certains, qui reconnaîtront valides ces considérations contre une période aussi brève que quatre ans, penseront qu'elles ne valent pas contre une période de huit ans. Évidemment plus la période est longue, moins ces considérations sont pressantes ; mais elles sont encore valables. J'espère que ce n'est pas présomption de ma part, d'après mon expérience, de

<sup>1</sup> Molitor, *op. cit.*, §§ 453-64.

porter un jugement précis et de dire que les périodes de huit ans sont trop courtes pour la vie bénédictine, selon l'esprit de saint Benoît. Si l'on me demande quelle période je crois compatible avec la mise en œuvre de l'idéal de saint Benoît, je dirai quinze ans, ou certainement pas moins de douze. Mais ma conviction est que sur ce sujet, comme sur la plupart des autres, les bénédictins seront très avisés s'ils font un acte de foi en saint Benoît.

Pour conclure, voyons ce que dit le nouveau Code du Droit canon. Il ordonne que les supérieurs majeurs (parmi lesquels sont les abbés bénédictins) doivent être temporaires, à moins que les constitutions ne l'ordonnent autrement (can. 505). Mais les constitutions de toutes les congrégations de moines noirs ordonnent à présent que les abbés soient élus à vie. Le Code, par conséquent, bien loin de s'opposer à la perpétuité chez les bénédictins, la confirme comme étant la règle. C'est un exemple du soin avec lequel les particularités bénédictines ont été traitées. Les lois sont faites pour s'adapter aux conditions de la grande majorité des ordres religieux. Mais dans chaque cas où elle est nécessaire, il y a, comme ici, une clause garantissant le principe bénédictin et sa mise en pratique. De cette manière, la tradition bénédictine est respectée, non seulement dans la perpétuité des supérieurs, mais dans l'autonomie de la famille monastique, l'indépendance des congrégations, la situation des supérieurs, le noviciat et les maisons d'études. Autant que j'ai pu le voir, les bénédictins ont raison d'être satisfaits des règlements du Code à leur égard sur les points essentiels L

\* Comme illustration de la matière de ces trois chapitres, xn, xm, xiv, nous citerons, car elle vaut d'être lue, l'exposition de Dom Ford sur les principes de la Règle et sur la vie bénédictine, dans l'article « Benedict of Nursia » (*Catholic Encyclopedia*, II, 467) : « La vie religieuse, telle que l'a conçue saint Benoît, est essentiellement sociale. 1 — « La Règle tout entière s'occupe de régler la vie d'une communauté d'hommes qui vivent, travaillent, prient, prennent leurs repas ensemble, et ceci non seulement pour leur formation, mais comme le meilleur élément permanent de vie. » — « Le supérieur est le chef d'une famille ; tous sont les membres permanents d'une famille. » — « On peut dire plus sûrement d'un bénédictin qu'il s'allie à une famille particulière plutôt qu'à un ordre. » — A l'égard du gouvernement, saint Benoît « pré-suppose que les membres de la communauté se sont obligés, par leur promesse de stabilité, à passer leur vie ensemble, sous la Règle ». — « Le gouvernement peut être décrit comme une monarchie, avec la Règle comme constitution. » — « Le gouvernement est patriarcal ou paternel. » — • Dans les limites de la Règle, tout est laissé à la discrétion de l'abbé, dont l'abus d'autorité est réprimé parla religion et parla discussion libre avec la communauté. • — « La réalité de ces contrôles sur la volonté propre du chef ne peut être appréciée que si l'on se rappelle que le chef et la communauté sont liés ensemble pour la vie et que tous furent inspirés par le seul dessein de réaliser la conception de vie enseignée dans l'Évangile. »

Un rapport abrégé sur la « Vocation bénédictine », par Dom Ford, se trouve à la fin du chapitre xvii.

## CHAPITRE XV

### LA CONSTITUTION BÉNÉDICTINE

Nous avons vu qu'en 1907 les présidents des congrégations de moines noirs ont déclaré que l'autonomie de la famille monastique dans chaque abbaye était le fondement de l'ordre (v. ci-dessus, p. 211). Ceci est d'accord avec la Règle, qui ne prévoit ou ne propose aucune espèce de lien ou de relations entre les différentes abbayes où elle est suivie. Mais, dans le cours du temps, les monastères se formèrent en groupes variés ; aujourd'hui tous les monastères de moines noirs sont groupés en congrégations et c'est la loi actuelle pour les bénédictins. Ce sujet vaut la peine d'être traité avec soin, car il fournit une occasion d'étudier ce qu'on peut appeler « le gouvernement constitutionnel béniédiclin », une partie de l'histoire souvent mal jugée ; et il nous permettra de montrer par quelles étapes le système des congrégations, maintenant universel, est sorti des différents essais pour amener les monastères bénédictins à entrer en relation les uns avec les autres. C'est pourquoi le but de ce chapitre est d'esquisser l'histoire de ces efforts vers l'union, de déterminer les principes qui devaient leur servir de base, d'expliquer le système congrégationnel actuel et de décrire le caractère et le mécanisme des congrégations de moines noirs existantes.

Le seul écrivain ayant traité ce sujet, qu'il appelle heureusement *Monastic Constitutional History*, est le cardinal Gasquet, dans la préface précédant la seconde édition de la traduction anglaise des *Moines d'Occident* de Montalembert (1895), essai lumineux d'où ce qui suit est tiré pour une grande part.

La première congrégation de monastères chrétiens fut celle de saint Pacôme \ qui au moment de sa mort, vers 350, avait établi neuf ou dix monastères, la plupart dans la Haute-Égypte. Ils formaient un « ordre » au sens strict du mot : « L'abbé du monastère principal était le supérieur général de tout le système ; il nommait les supérieurs des autres maisons ; il était visiteur et faisait des visites périodiques à chacune d'elles ; il exerçait la surveillance générale, le contrôle et l'autorité ; et chaque année un chapitre général se tenait à la maison principale \*. » C'est là une curieuse anticipation des formes centralisées de gouvernement qui furent en vogue dans les ordres formés en Europe au moyen âge.

La Vie latine et les Règles de Pacôme étaient familières à saint Benoît, et nul doute qu'au début de sa carrière l'idée d'un corps organisé ne se soit présentée à son esprit ; car lorsque les sujets commencèrent à accourir vers lui à Subiaco, il établit douze monastères dans le voisinage, plaçant dans chacun douze moines, nommant lui-même les abbés et exerçant sur tous un contrôle général (*Dialogues*, 11, 3, 4, 5). Mais quand il alla au mont Cassin, nous ne trouvons aucune trace d'un tel projet. Bien qu'il semble prévoir que sa Règle sera suivie dans beaucoup de monastères (ch. LXXIII) et sous différents climats (ch. LV), celle-ci est écrite comme si elle n'était destinée qu'au seul monastère du Mont-Cassin ; on n'y voit aucune ébauche d'une sorte d'union entre les différents monastères où elle pourra être suivie. Au sujet de l'importance de ce changement de vue, le cardinal Gasquet nous dit fort bien : « Dans ces circonstances, l'absence même de toute instruction pour l'organisation doit être regardée comme l'expression véritable et sincère de sa pensée intime » (*Sketch*, LIV). C'est là, il faut bien le remarquer, un juste verdict historique, en face des tendances à considérer l'expérience de Subiaco comme l'indication de la pensée de saint Benoît au lieu et place de celle qui nous est donnée au Mont-Cassin et dans la Règle. Le fait est que l'idée d'une congrégation ou d'un ordre fut, comme la vie érémitique, un des essais prématurés dont il se détourna définitivement. Et ainsi dans l'esprit de saint Benoît écrivant la Règle, il n'y eut de « constitution bénédictine » d'aucune sorte ; chaque monastère fut une unité entièrement indépendante, comme s'il était le seul existant. Par conséquent, lorsque se pose la question

<sup>1</sup> Voir ci-dessus, chapitre 11.

\* Voir mon article « Monasticism » (*Encycl. Brt.*).

de l'union entre les monastères bénédictins, la Règle n'a rien à dire, sinon que toute union doit s'effectuer de manière à ne pas contredire les principes fondamentaux de saint Benoît.

Pendant deux siècles et demi, les choses restèrent telles que saint Benoît les avait laissées. Pendant cette période, la Règle bénédictine fut établie dans les nombreux monastères fondés dans les nouveaux pays du nord-ouest de l'Europe qui venaient d'être arrachés au paganisme par les missionnaires bénédictins. Elle supplanta graduellement toutes les autres règles dans les anciens pays déjà chrétiens ; de sorte qu'à la fin du viii<sup>e</sup> siècle, elle en vint à être la seule Règle monastique en usage dans l'Europe occidentale, à l'exception des contrées celtiques : si bien que Charlemagne s'informa si une autre règle avait jamais existé. Au début du IX<sup>e</sup> siècle, nous rencontrons le premier essai d'unification des monastères bénédictins. Ceci nous amène au sujet traité par le cardinal Gasquet dans le *Sketch*, dont il nous semble opportun de donner ici une esquisse L

Jusqu'à la fin du viii<sup>e</sup> siècle, il n'y eut aucune tentative pour modifier ou développer la simplicité primitive de la conception de saint Benoît quant à la relation ou plutôt à l'absence de relation entre les monastères où sa Règle était suivie. « Chaque famille monastique est, selon la Règle, une unité séparée, entièrement distincte, et avec une vie indépendante qui lui est propre » (p. xxin), et jusqu'à l'année 817 aucune union organique n'existait entre les monastères. En 817, Louis le Pieux, sous l'influence de saint Benoît d'Aniane, rassembla à Aix-la-Chapelle les abbés des nombreux monastères de son vaste empire. Déjà les premiers pas avaient été faits pour réaliser les plans de Benoît. « Non loin du palais impérial à Aix-la-Chapelle s'éleva comme par enchantement, dans l'espace d'un an ou deux, le monastère que Louis fit bâtir pour son moine Benoît. Comme l'exemple est meilleur que le précepte, il réunit à cet endroit les esprits d'élite qu'il comptait, parmi ses amis ; les trente moines avec leur abbé devaient former le monastère modèle d'après lequel les nombreuses maisons anciennes dispersées à travers les vastes états de l'Empire carolingien devaient reconstituer leurs cadres. Les moines étrangers pouvaient venir ici sur l'ordre de leurs abbés se renseigner sur les observances du monastère d'Inde et les faire adopter ensuite

<sup>1</sup> Au moment de sa publication, j'en fis une analyse dans la *Downside Review*, décembre 1895 ; j'en reproduis ici la partie centrale. Les extraits cités proviennent du *Sketch*, et les références s'y rapportent.

dans leurs propres maisons. Les idées de Benoît étaient parfaitement claires et précises. Chaque monastère et chaque moine dans tous les pays où régnait son maître devaient ressembler à son monastère et à ses moines. Il visait à un système de rigide uniformité, et c'est là que réside l'antagonisme essentiel entre l'esprit de Benoît d'Aniane et celui du grand Benoît » (p. xxv). Quand l'assemblée des abbés se réunit en 817, il mit en avant ses propositions : « uniformité pour la quantité de nourriture et de boisson, uniformité pour l'heure du lever et du coucher, uniformité pour les offices religieux et les cérémonies du chœur, uniformité pour la longueur et la coupe de l'habit ; en un mot, uniformité absolue en tout. » Le plan de Benoît ne triompha qu'en partie à l'assemblée, et les moyens pris pour mettre en vigueur son observance sont faits pour nous surprendre. « Par ordre impérial, des inspecteurs furent placés dans chaque monastère pour voir si ce qui avait été ordonné était, en fait, observé et pour former ceux qui ignoraient ce nouveau mode de vie. » — « Tels furent les plans de Benoît ; mais ils passèrent comme le songe d'une nuit d'été. Son projet de rigide uniformité dans les monastères de l'empire, assuré par sa nomination comme Général, avec l'aide d'un agent ou inspecteur dans chaque maison, — idée totalement étrangère à la plus élémentaire conception de la vie bénédictine, — rencontra le sort qu'il méritait. » Néanmoins, ce mouvement eut quelques bons résultats et, « dans les *Capitula* d'Aix, on peut reconnaître l'esquisse de ce que nous appelons maintenant Constitutions déclaratoires de la Règle » (pp. xxvi, xxvii).

La *Regularis Concordia* publiée par saint Dunstan et saint Ethelwold pour assurer des usages communs dans tous les monastères d'Angleterre fut un peu similaire dans son caractère général et dans son but, quoique très différente pour la conception et l'esprit. Et d'autres mouvements de même nature et pour le même dessein se rencontrent au X<sup>e</sup> siècle dans bien des parties de l'Europe. Mais tous les efforts que nous venons de mentionner ne regardaient que la vie quotidienne intérieure des monastères ; aucun d'eux n'eut comme but un plan de gouvernement ou ne créa une organisation centralisée ou des assemblées générales.

L'essai d'une constitution de ce genre fut fait d'abord dans des instituts qui, tout en modelant leur vie intérieure et l'esprit de leurs monastères sur la Règle de Saint-Benoît, se constituèrent en corporations en dehors de la grande société des maisons bénédictines et introduisirent des systèmes variés d'organisation pour se lier

ensemble plus étroitement. Nous rencontrons ici les grands noms de Cluny et de Cîteaux. Avant d'examiner ces systèmes d'organisation, il sera bon d'exposer les principes qui doivent servir à les juger. En premier lieu il est clair, d'après ce que nous avons dit, que toute espèce d'organisation est un développement de l'idée de saint Benoît, et en réalité rien de ce genre ne fut entrepris que quatre siècles après l'époque où il vécut. Or un critérium par lequel les vrais développements se distinguent des altérations est ce qu'avec tant de justesse exprime le cardinal Newman : la fidélité avec laquelle ils conservent le type primitif. Ce que saint Benoît fit pour l'ordre monastique en Occident fut d'ériger le monastère en une famille ; ce qu'il fit dans sa Règle fut « de tracer le plan de gouvernement d'une famille chrétienne désireuse de vivre selon les conseils de l'Évangile » (p. LIV). Quand donc il est question d'union et d'organisation pour les monastères, le point principal à considérer est si l'idéal de saint Benoît : chaque monastère formant une famille, est maintenu ou si l'autonomie naturelle, la vie indépendante, le pouvoir de reproduction inhérents à une famille sont indûment usurpés par une autorité centrale. Jugé de ce point de vue spécial, en dépit de toute sa grandeur réelle, de sa gloire extérieure et, pendant un temps considérable, de la fidélité de la vie intérieure de ses maisons à la Règle de Saint-Benoît, Cluny, dit le cardinal Gasquet, fut « une déviation de la pure simplicité des idées de saint Benoît ». Et cela est évident. « L'idéal de Cluny comprenait l'existence d'un grand monastère central avec des maisons dépendantes, des centaines, dispersées dans plusieurs pays et formant une vaste hiérarchie féodale. Les monastères subordonnés étaient dépendants au sens le plus strict. Le supérieur de chaque maison, si importante qu'elle fût, — comme, par exemple, le prieuré de Lewes, — était nommé par l'abbé de Cluny ; la profession de chaque membre, même au fond de l'Angleterre ou de l'Espagne, était faite au nom et avec la sanction de l'abbé de Cluny. » — « Il est clair que le système de Cluny avec ses maisons dépendantes coupa la vie de famille à la racine. » — « Par ce système, les prieurs ne furent que les ombres de l'abbé de Cluny, et aucune maison, pas même le plus grand monastère, n'avait aucun principe de vie qui lui fût propre » (pp. xxxn-xxxv).

Le système cistercien « conserva la notion de chaque monastère considéré comme une famille douée du principe de fécondité » ; mais ce fut « une organisation hiérarchique » et « un système de

centralisation à l'extrême », la vie de l'ordre entier devant avoir comme pôle Cîteaux et son abbé. La *Carta caritatis* de l'Anglais saint Stephen Harding, le véritable fondateur des cisterciens, document où le système cistercien est exposé, établit que tous les monastères doivent maintenir en tout une uniformité absolue avec Cîteaux : « Nous voulons et ordonnons que tous les moines de la confédération observent en tout la Règle de Saint-Benoît telle qu'elle est observée à Cîteaux. » — « Nous voulons aussi qu'ils s'en tiennent aux coutumes et au chant et qu'ils aient les livres pour l'office et la messe selon la forme et les coutumes et selon les livres de Cîteaux. » — « La base du système cistercien repose sur la perpétuelle prééminence de l'abbé et de la maison de Cîteaux, et le principal dessein de la *Carta caritatis* comme système de gouvernement était de sauvegarder par tous les moyens possibles la position de Cîteaux et de son abbé. Ceci était assuré par un chapitre annuel de tous les abbés tenu à Cîteaux et une visite annuelle de toutes les abbayes par l'abbé de Cîteaux<sup>1</sup>. Enfin, « avec Cîteaux, l'Ordre religieux, dans sa signification moderne, apparaît complètement développé, » comme « une corporation excluant tout ce qui n'est pas strictement conforme à son plan, particulier » (pp. xxxv-xxxviii).

Il est évident que, par les systèmes de Cluny et de Cîteaux, tout existait en fonction du point central et ces renouvellements spontanés qui sont un trait si remarquable de l'histoire des simples bénédictins n'auraient pu que difficilement s'y produire. Il faut cependant se souvenir que les coutumes de Cluny furent souvent adoptées par d'autres monastères restant en dehors de l'organisation de Cluny, et « le bien réel et le plus durable effectué par Cluny pour l'ordre monastique en général fut que, sans aucun doute, il envoya un courant de vie renouvelée à travers le système entier » (p. xxxviii).

Ce ne fut qu'au commencement du xiii<sup>e</sup> siècle, environ sept cents ans après saint Benoît, et à une époque où la multitude des grandes abbayes avait déjà atteint leur apogée, qu'un essai fut fait en grand pour modifier l'isolement primitif dans lequel les maisons individuelles des moines noirs purs et simples s'étaient tenues jusque-là et avaient prospéré. Ce fut le quatrième concile de Latran, tenu sous Innocent III en 1215, qui prit la chose en mains et décréta que dans chaque royaume ou province les abbés et les prieurs conventuels des moines noirs s'assembleraient en

<sup>1</sup> La *Carta caritatis* se trouve dans Migne, P. L. cxxvii, 1377.

chapitre tous les trois ans h Quatre abbés devraient être choisis comme présidents du chapitre. « Il fut cependant expressément prévu qu'aucun de ces présidents ne s'arrogerait l'autorité d'un supérieur. » — « L'occupation de l'assemblée était de traiter de l'amélioration de l'observance régulière ; et toute décision qui y était prise, pourvu qu'elle ait reçu l'approbation des présidents, devait être observée par tous sans appel. De plus, dans chaque chapitre, certains hommes religieux et prudents devaient être nommés pour visiter, au nom du pape, chaque maison bénédictine de la province, afin de corriger là où la correction semblait nécessaire. Si dans ces visites ils trouvaient un abbé qu'il était nécessaire de déposer, ils étaient obligés de le dénoncer à l'évêque du diocèse, qui devait prendre les mesures nécessaires pour sa destitution, et si l'évêque ne voulait pas agir, c'était à eux de soumettre le cas au Saint-Siège. » Mais on maintint rigoureusement les pouvoirs des évêques pour la visite des monastères si bien que ceux-ci furent soumis à une double visite. « Le système élaboré au concile de Latran satisfît à un besoin ressenti depuis longtemps comme suite d'une expérience pratique;... et tout en conservant dans chaque monastère l'ancien principe bénédictin de l'autonomie familiale, il fut calculé pour procurer les secours précieux de la coopération et la sécurité de l'aide mutuelle. » La bulle de Benoît XII, *Summi Magistri*, en ±336, appelée communément, quoique inexactement, *Benedictina*, tout en introduisant une législation nouvelle sur d'autres points, laissa les principes du concile de Latran pratiquement intacts pour ce qui regarde le gouvernement et l'organisation. Le fonctionnement de ce système ne peut être étudié qu'en Angleterre, car malgré les efforts tentés en divers lieux, « nul pays autre que l'Angleterre ne paraît avoir pris au sérieux les décisions du concile. Le premier chapitre des abbés noirs d'Angleterre fut tenu en 1218; les autres furent tenus régulièrement, et le système fut fidèlement pratiqué jusqu'à la Dissolution <sup>2</sup>. Bien que sur le Continent

<sup>1</sup> 11 peut-être bon d'expliquer que les « prieurs conventuels » sont les supérieurs des prieurés indépendants ou des maisons autonomes d'un rang moins élevé que les abbayes. Ce sont de véritables supérieurs avec la juridiction ordinaire. Les « prieurs claustraux » sont les seconds en autorité dans les abbayes. Les « prieurs de cathédrale », en Angleterre, étaient les supérieurs des monastères qui formaient les chapitres de neuf des cathédrales anglaises, y compris Cantorbéry ; ils jouissaient de l'autorité des abbés, sauf qu'ils n'en portaient pas le nom.

\* Dans la *Downside Review* de 1886, Edmund Bishop donna, avec quelques notes succinctes, une liste de vingt-quatre chapitres tenus par les moines noirs entre 1218 et 1300.

le système moderne des congrégations eût commencé à entrer en faveur un siècle avant cette date, jamais en Angleterre l'idée ne fut suggérée de créer une union plus étroite que celle édictée par le concile de Latran et la *Benedictina* ; aucun effort ne fut tenté pour dépouiller les évêques de leur droit de visite. Le système, tout compliqué qu'il pût paraître en théorie, fonctionna parfaitement dans la pratique. Les monastères anglais maintinrent leur prestige, assuré par une bonne discipline générale, et jouirent jusqu'à la fin du respect des catholiques anglais ; la « commende » était inconnue ; « et, jusqu'à la fin, pas une seule maison bénédictine anglaise ne pensa à la sécularisation. » — « S'il en fut ainsi, cela est tout simplement dû au fait que les monastères d'Angleterre acceptèrent franchement, et réalisèrent loyalement, le système qui leur fut proposé par le concile de Latran, système entièrement conforme à l'esprit et à la tradition de l'Ordre bénédictin » (pp. XL-XLV).

Il semble qu'en Angleterre, où le système fut adopté avec conscience et avec suite pendant trois siècles, les choses graduellement et naturellement prirent une forme qui, bien qu'elle ne fût pas apparemment appelée à cette époque une « congrégation » (mais une « province » ou un « chapitre »), y ressemblait cependant en réalité. Ce fut même un très bon type de congrégation suivant la Règle et la tradition bénédictines ; de sorte que les auteurs de *l'Apostolatus* de Reyner sont d'accord avec les faits en datant le commencement de la congrégation anglaise de 1215 (ou dans tous les cas de 1336, quand les deux provinces furent réunies en un seul chapitre national). Dans les autres pays, le projet du concile de Latran n'eut pas la même bonne fortune. Mais le concile de Constance, en l'année 1417, contraignit les abbés bénédictins d'Allemagne à se réunir et à prendre des mesures pour tenir des chapitres et faire des visites tous les trois ans, selon la *Benedictina* ; et à partir de cette date jusqu'à la fin du siècle, des chapitres semblables furent tenus régulièrement dans la grande province ecclésiastique de Mayence, qui embrassait la plus grande partie de l'Empire germanique actuel. Simultanément avec cette action du concile de Constance pour mettre en vigueur en Allemagne les chapitres provinciaux ou nationaux, etc., selon les décrets de Latran, commença en Italie un autre mouvement tout à fait indépendant pour la rénovation des maisons bénédictines. Ce double mouvement, mis en action quand l'Ordre existait déjà depuis près d'un millier d'années, a graduellement abouti au

système moderne des congrégations. Comme le fait remarquer le cardinal Gasquet, « ces mouvements prirent deux formes distinctes, » de sorte qu'il a existé deux types généraux de congrégations bénédictines. De ces deux grands types, nous prendrons d'abord celui que nous rencontrons dans les pays allemands, qui naît tout naturellement du mouvement commencé au concile de Constance et qui n'était qu'un développement harmonieux et simple du système de Latran.

Vers 1420 environ, et comme conséquence directe du chapitre tenu sous l'influence du concile de Constance, fut introduite dans la vieille abbaye de Bursfeld une observance qui fut bientôt très connue et progressivement adoptée par un certain nombre de monastères dans les différentes parties de l'Allemagne. En 1464, ces maisons décidèrent de former entre elles une union dont une assemblée des abbés élit l'abbé de Bursfeld comme président. Sa constitution était en parfait accord avec le système de Latran. Toutefois le chapitre général des abbés se tenait annuellement, et bien qu'il y eût, comme auparavant, quatre présidents au chapitre, l'abbé de Bursfeld était le « principal président » permanent de l'union, les trois autres étant « coprésidents », nommés bien entendu pour une année seulement, sans doute une sorte de conseil. L'abbé de Bursfeld était aussi le visiteur général de l'union. Ainsi sa position était quelque peu différente de celle du président du « chapitre » ou de la congrégation d'Angleterre à la même époque, où l'on suivait le système de Latran pur et simple, tel qu'il s'était développé dans la pratique. De plus, l'Union de Bursfeld avait un code détaillé de lois, et que nous appellerions à présent constitutions et cérémonial, établissant des règles pour les élections, les chapitres, les visites (le tout basé sur la *Benedictina* et le droit commun), l'économie domestique et la vie quotidienne des monastères, la manière de célébrer les offices religieux et les cérémonies du chœur, les usages du réfectoire, etc. Chaque abbé, avant d'entrer en fonction, était obligé de faire le serment solennel de mettre ces règles en vigueur dans son monastère. Ainsi les nouveaux traits présentés par l'Union de Bursfeld sont la création d'un centre permanent et, pour ceux qui choisissaient de rester dans l'Union, l'obligation d'un code uniforme de constitutions et de cérémonial, plus compliqués que les statuts des chapitres provinciaux.

Quant au reste, le cardinal Gasquet caractérise ainsi la congrégation de Bursfeld : « Elle n'essaya pas de nouveautés, gardant

la perpétuité des supérieurs et la profession pour le monastère. Ce fut une union de monastères indépendants liés ensemble pour des buts communs et en particulier pour le maintien de la discipline régulière au moyen de visites périodiques. Tout en maintenant pour chaque maison le principe bénédictin de l'autonomie, l'Union de Bursfeld assurait cependant à tous le secours et la force qui découlent de la coopération. Elle admettait, il est vrai, dans une certaine mesure, le principe vicieux d'un « monastère principal » à Bursfeld ; mais dans la pratique les mauvais effets de ce principe étaient neutralisés, grâce à l'éminente discrétion des abbés de Bursfeld » (pp. LI, LU). Calmet, dans la préface remarquable de son Commentaire sur la Règle, écrite en 1734, paie un éloquent tribut à l'excellence du système de Bursfeld considéré en lui-même et dans ses réalisations pratiques, tel qu'il se manifesta dans les différentes congrégations qui naquirent de lui. De nos jours, il est représenté, évidemment avec des modifications, par ce qu'on peut appeler l'ancien groupe allemand de congrégations, celles de Suisse et de Bavière et les deux congrégations américaines qui s'y rattachent ; les congrégations érigées tout récemment par les anciennes abbayes autrichiennes sont, pour le gouvernement et l'organisation, établies sur le même plan.

L'autre phase du mouvement congrégationaliste commença dans l'abbaye de Sainte-Justine de Padoue, et, en 1421, cette maison et trois autres établirent d'un commun accord un projet d'union. La plaie des abbés commendataires était, à cette époque, extrêmement répandue en Italie, et les principaux efforts de ceux qui fondèrent la congrégation furent pour découvrir un système qui vendrait ce mal impossible. Les moyens adoptés furent les suivants : un chapitre général, composé des supérieurs et des députés des communautés, se réunirait chaque année et élirait un définitoire de huit ou neuf membres. Ce petit comité, — dont Calmet, avec quelque apparence de probabilité, nous dit que, puisque le principal fondateur était un Vénitien, ce conseil était une imitation du Conseil des Dix à Venise, — nommait le président, les visiteurs, l'abbé de chaque monastère et les officiers, le prieur, le cellérier, etc. ; tous, depuis le président et les abbés jusqu'aux derniers dans la hiérarchie, n'occuperaient leur poste que pendant un an et, simples mandataires du chapitre, seraient tenus de lui rendre un compte sévère de tous leurs actes. En outre, le moine, par sa profession, n'appartenait pas à une maison particulière, mais au

corps de la congrégation. Il est évident qu'un système de ce genre coupe dans sa racine la « commende » ; mais il coupe aussi celle de l'idéal traditionnel de la famille bénédictine, carie « monastère, ainsi conçu, n'a pas de vie ni d'existence indépendante » (pp. XLVII-XLIX).

Cette congrégation de Sainte-Justine, ayant fini en peu de temps par comprendre tous les monastères bénédictins d'Italie, plus d'une centaine, fut appelée la congrégation du Mont-Cassin ; elle « forma plus tard un modèle pour les moines de France et d'Espagne ». Parmi les nombreuses congrégations qui, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, s'inspirèrent, bien que souvent avec de grandes modifications, de la congrégation italienne, les plus importantes furent les deux illustres congrégations françaises de Saint-Vanne et de Saint-Maur ; mais pour nous, en Angleterre, la congrégation d'Espagne nous intéresse davantage. Car les moines qui reconstituèrent la congrégation anglaise, au commencement du xv<sup>n</sup><sup>e</sup> siècle, avaient presque tous été formés dans les monastères d'Espagne et suivaient par conséquent les principes établis par les Constitutions espagnoles. Le cardinal Gasquet montre que le système espagnol, bien que basé sur le système italien, est d'une fidélité beaucoup plus grande à l'idéal bénédictin et aux traditions bénédictines. « La différence la plus importante entre les congrégations d'Espagne et d'Italie se trouve dans le fait que les Espagnols maintinrent jalousement le système familial projeté par saint Benoît, autant que le permettrait un système où les supérieurs n'étaient pas perpétuels et étaient choisis par le chapitre général. Chaque moine faisait profession pour une maison, à la famille de laquelle il appartenait, et chaque maison conservait en toutes choses sa propre vie indépendante. Les abbés, quoique élus seulement pour l'espace de quatre ans, étaient les chefs réels de leurs monastères et nommaient tous leurs officiers » (pp. XLIX-LI).

Ce qui distingue le système italien et ses imitations est que la *congrégation* était l'unité dont les monastères qui la composaient formaient les fractions ; leurs supérieurs, élus par le chapitre général, étaient pour ainsi dire ses délégués, la congrégation étant gouvernée par un supérieur commun et une autorité centrale permanente ayant des pouvoirs exécutif et administratif ; tandis qu'avec le système de Latran et dans les congrégations qui en sortirent et ne se constituèrent pas selon les lignes générales du système italien, les maisons monastiques individuelles formèrent

les unités, la congrégation étant une fédération de maisons autonomes réunies pour des buts communs. Le supérieur principal, quel que fût son titre, n'était pas tant le supérieur que la tête de la congrégation, ses principales fonctions étant de présider le chapitre général, de visiter les monastères et de remplir les autres offices appartenant naturellement à un *primus inter pares*. Les différentes caractéristiques des deux systèmes sont exprimées par les désignations « congrégationnel » et « abbatial ».

Tels sont les faits principaux de l'histoire constitutionnelle des bénédictins qui ressortent des pages du cardinal Gasquet L

Ce qui sépare les deux types de congrégation bénédictine, c'est la théorie de gouvernement. Dans l'un, celui-ci est oligarchique, et historiquement fut établi sur le modèle des oligarchies aristocratiques des républiques italiennes à l'époque où fut fondée la congrégation de Sainte-Justine. Dans l'autre, le gouvernement est le système abbatial de saint Benoît, la famille monastique étant gouvernée par l'abbé avec la position et l'autorité du Père. Il est vrai de dire que cette dernière forme de gouvernement supporte beaucoup plus que la première l'admission de certains éléments populaires : une oligarchie aristocratique est l'antithèse même de la démocratie.

Celui qui a vécu sous les deux systèmes est à même de décrire leurs différences les plus marquantes. Les anciennes Constitutions de la congrégation anglaise, élaborées en 1621 et restées en vigueur, en matière de gouvernement, jusqu'en 1890, étaient basées sur la modification espagnole du système italien. Tout le pouvoir appartenait au chapitre général, tenu tous les quatre ans, « duquel, comme de sa source, découlait toute la juridiction des supérieurs. » Il nommait tous les supérieurs <sup>2</sup>, et ceux-ci donnaient tous leur démission au chapitre suivant. Celui-ci était composé d'environ trente membres, six seulement étant élus par des votes extérieurs et les autres par le chapitre qui de la sorte se renouvelait lui-même. Le président était distinct des supérieurs des monastères ; il était « le prélat suprême de toute la congrégation et le supérieur de tous les supérieurs », et de concert avec les trois définitifs, qui formaient une cour d'appel, il ne gouvernait pas seulement la congrégation en général, mais exerçait un con-

<sup>1</sup> Ici se termine l'extrait de la *Downside Review*,

<sup>1</sup> Ce n'est que dans le cas d'une vacance pendant l'intervalle entre les chapitres, qu'un prieur était élu par sa communauté.

trôle tout à fait important sur les monastères ; il était le supérieur suprême et véritable de tous les moines, ceux-ci lui ayant fait vœu d'obéissance. Dans les monastères il n'y avait pas de chapitre conventuel, mais seulement un conseil, nommé par le supérieur à son entrée en fonctions, les vacances étant comblées par le conseil lui-même. Ainsi la communauté en général, quoique son opinion lui fût quelquefois demandée, n'exerçait jamais un vote direct ou indirect dans les affaires de la maison. Une telle forme de gouvernement est à bon droit reconnue comme oligarchique, car il ne comporte aucun élément de représentation populaire, quel qu'il soit. Le système abbatial fut introduit par Léon XIII en 1890 et 1899. Sous son régime, l'abbé est élu par ses moines au suffrage universel ; la moitié du conseil est élue par la communauté ; les affaires importantes du monastère doivent être soumises au chapitre conventuel, où tous ont le droit de parler et de voter ; la communauté élit un délégué au chapitre général, lequel comprend deux représentants de chaque monastère : l'abbé et le délégué élu, et seulement quatre membres par cooptation. Le président n'est pas « supérieur des supérieurs », mais simplement président, et les moines sont entièrement soumis à l'autorité de leurs propres abbés. Ce système ne met pas seulement les abbés à leur vraie place, mais il introduit aussi une politique qui porte l'empreinte de nos temps modernes. Il donne la note d'un gouvernement constitutionnel et de la représentation des gouvernés, qui est la vie même de nos institutions anglaises dans le monde entier. Ce système est plus bénédictin que celui qui le précédait et aussi plus démocratique.

Il est important de remarquer que la seule législation générale de l'Église concernant la formation et l'organisation des monastères dans les congrégations de moines noirs est celle contenue dans le décret du quatrième concile de Latran, 1215, *In singulis* (cité ci-dessus, p. 250). La bulle *Summi Magistri* de Benoît XII, appelée communément *Benedictina*, 1336, la complète, il est vrai, pour les détails du fonctionnement, mais laisse ses principes intacts. Depuis l'époque où les congrégations, au sens moderne du mot, commencèrent à se former, au début du xv<sup>e</sup> siècle et jusqu'à nos jours, un grand nombre de codes de constitutions ont été sanctionnés par le Saint-Siège, contenant une grande variété de systèmes congrégationnels, — une telle variété même qu'il est impossible d'en déduire une idée générale quelconque quant à l'esprit de l'Église à l'égard de la constitution bénédic-

tine. Beaucoup de ces systèmes ainsi approuvés et qui jouirent d'une grande faveur étaient en désaccord avec les idées fondamentales de la Règle de Saint-Benoît quant au gouvernement des monastères, et même quant à leur nature. Cependant, on peut dire en somme qu'en Angleterre, jusqu'à la Dissolution, et dans les pays de langue allemande, les systèmes congrégationnels introduits furent conformes à l'esprit du décret de Latran et à l'esprit de la Règle de Saint-Benoît. L'idée fondamentale du décret de Latran était le groupement des monastères en fédérations selon les nations ou selon les provinces ecclésiastiques quand celles-ci étaient étendues ; mais le principe de groupement était strictement local et national. Les abbés et les prieurs conventuels devaient s'assembler en chapitre tous les trois ans pour délibérer sur les questions d'un intérêt commun, spécialement sur l'observance régulière, et pour faire des lois ayant pour but l'avancement de ces questions, lois qui seraient obligatoires pour tous ; ils devaient aussi pourvoir à un système de visites de tous les monastères au nom du Saint-Siège. Il n'y eut là aucun dessein de contraindre à une minutieuse conformité pour l'observance et pour la vie ; les présidents du chapitre n'étaient pas supérieurs et leur autorité, semble-t-il, prenait fin avec la clôture du chapitre. Ainsi l'autonomie naturelle de chaque monastère restait intacte et la Règle de Saint-Benoît et ses idées demeuraient en pleine vigueur.

Sur la question d'amener les monastères à entrer en rapport l'un avec l'autre, la bulle *Benedictina* (1336) fit seulement avancer d'un pas la législation de Latran, qui avait établi un chapitre ou congrégation embryonnaire dans chaque province ecclésiastique. La *Benedictina* fusionna dans ce but des provinces contiguës et tendit ainsi à rendre les congrégations complètement nationales : ainsi en Angleterre, au lieu des deux chapitres de Cantorbéry et de York, on forma un seul chapitre pour le pays entier. Le système ainsi établi par le décret de Latran, et complété par la *Benedictina*, est encore jusqu'à ce jour le seul qui puisse revendiquer le titre de loi commune pour les bénédictins au point de vue fédératif, toutes les constitutions postérieures étant, par leur nature même, des législations particulières. Mais toutes ces constitutions ont été jusqu'à nos jours basées sur le principe territorial et national du décret de Latran et sur la *Benedictina*. Il y eut quelquefois dans un pays plus d'une congrégation, mais on peut dire que jamais une congrégation de simples moines noirs ne dé-

passa les limites de sa contrée d'origine <sup>x</sup>. Les exceptions vraiment sérieuses et durables furent Cluny et Cîteaux, toutes deux étant en principe des congrégations internationales. Cîteaux, naturellement, ne fait pas partie des moines noirs, et eut ses idées et ses traditions particulières ; Cluny, quoique des moines noirs, n'était pas une congrégation bénédictine, mais un ordre complètement organisé, vivant selon la Règle de Saint-Benoît, comme les olivétains, les vallombrosiens et autres rejetons bénédictins. Malgré les gloires des deux premiers siècles et de la moitié du troisième, la décadence de Cluny depuis le milieu du x<sup>e</sup> siècle est une des plus tristes pages de l'histoire monastique <sup>2</sup>. Les dépendances en pays étrangers furent une des principales causes de cette décadence. Les « prieurés étrangers » clunsiens furent le point faible dans la vie monastique anglaise à la fin du moyen âge, car ils n'entrèrent jamais dans la vie saine du pays <sup>3</sup>. Le livre relatant les visites des dépendances de Cluny dans la province d'Allemagne (comprenant la Suisse, l'Alsace, la Lorraine), pendant les x<sup>m</sup><sup>e</sup>, xiv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> siècles, révèle un état de choses qui doit être hautement déclaré moins que satisfaisant <sup>4</sup>.

Après cette dissertation sur l'histoire, la théorie et la jurisprudence des congrégations bénédictines, il sera intéressant de passer brièvement en revue les congrégations de moines noirs actuellement existantes, — elles sont au nombre de quatorze. Dans cette esquisse, les choses sont présentées comme elles étaient en 1914, avant la guerre. Les congrégations sont les suivantes, selon la date de leur formation :

1. Congrégation du Mont-Cassin ou italienne ancienne, 1421.
2. Congrégation anglaise (1215 ; 1336), 1619.
3. Congrégation suisse, 1602.
4. Congrégation bavaroise, 1684.
5. Congrégation hongroise (1500), 1802.
6. Congrégation brésilienne, 1828.
7. Congrégation française, 1837.

<sup>1</sup> Le cas de la congrégation anglaise, auxxv<sup>m</sup> et xvi<sup>m</sup> siècles, n'est pas à vrai dire une exception. Comme avec les lois pénales il était impossible pour ses monastères d'exister en Angleterre, ils furent disséminés en Flandre, en France, en Lorraine, au Hanovre. Mais ils restèrent complètement anglais et ne firent aucune tentative pour se recruter dans les contrées qui leur donnaient l'hospitalité. Tous ces monastères sont maintenant en Angleterre.

\* Voir mon article « Cluny » dans *l'Encycl. Brit.*

• Voir *Henry VIH and the English Monasteries*, du cardinal Gasquet, ch. 11 (édition non abrégée).

\* Sir G. Duckett, *Visitations and Chapters-General of the Order of Cluni*, 1893.

8. Congrégation américaine du Mont-Cassin (de Bavière)
- 1855
9. Congrégation de Beuron (États prussiens), 1868.
10. Congrégation de Subiaco ou du Mont-Cassin de la « primitive observance », 1872.
11. Congrégation américaine-suisse, 1881.
12. Congrégation autrichienne de l'Immaculée-Conception, 1889.
13. Congrégation autrichienne de Saint-Joseph, 1889.
14. Congrégation de Saint-Otilien (Missions Étrangères), 1904<sup>2</sup>.

Parmi ces quatorze congrégations, huit (1, 2, 3, 4, 8, 11, 12, 13) présentent dans leurs traits généraux une ressemblance générale. On peut dire qu'elles sont organisées selon le système de Latran résumé ci-dessus (p. 258) ; car la congrégation du Mont-Cassin, comme la congrégation anglaise, s'est de nos jours dépourvue des traits anormaux du système de Sainte-Justine. Sur une base nationale, ce sont des fédérations libres de monastères autonomes égaux qui (excepté dans les deux congrégations américaines, 8 et 11) avaient une existence indépendante antérieure à la congrégation. Le président est un des abbés, élu par le chapitre général pour des périodes de durée variable<sup>3</sup> ; il est simplement *primus inter pares*. Chaque monastère garde intactes sa propre juridiction, sa propre administration<sup>4</sup>, et sa vie de famille dans sa plénitude, car rien n'est tenté pour contraindre à une rigide conformité dans les détails de l'observance et de la vie quotidienne. En général, aussi, le mode de vie, l'esprit et les œuvres de ces huit congrégations ont bien le même caractère, avec les différences provenant naturellement des différences dans les conditions et les nécessités des pays où elles se trouvent.

On peut ajouter à celles-ci la congrégation hongroise, consacrée à des œuvres de même nature, bien que son organisation et ses constitutions lui soient tout à fait personnelles, car elles sont

<sup>1</sup> Cette congrégation n'a aucun rapport avec la congrégation du Mont-Cassin ; le nom est simplement un titre, une marque de respect pour le Mont-Cassin. Elle est d'origine bavaroise.

\* Il y a aussi la congrégation arménienne mékhitariste avec ses maisons à San-Lazaro, Venise et Vienne ; elle suit la Règle bénédictine.

\* La coutume dans la congrégation suisse est que l'abbé d'Einsiedeln soit le président.

<sup>4</sup> E. g. : « Sua cuique monasterio iurisdictione atque administratione manentibus » (Const. Congr. angl., § 137 ; adopté dans les Constitutions autrichiennes).

adaptées à ses conditions particulières. Tous les moines sont profès pour la grande abbaye de Saint-Martin, Pannonhalma, qui est le seul monastère au sens complet du mot.

Ces neuf congrégations peuvent être appelées les plus anciennes, parce que les deux congrégations américaines ont hérité des idées des congrégations bavaroise et suisse d'où elles émanent ; et que les deux autrichiennes, quoique les plus récentes en date d'érection, furent formées de monastères existant depuis plusieurs siècles.

Laissant de côté la congrégation brésilienne, en voie de reconstitution, et la congrégation de Saint-Otilien, nouvellement créée pour les Missions Étrangères (maison mère Saint-Otilien, en Bavière, dont nous parlerons au chapitre XIX), nous rencontrons trois congrégations organisées sur des modes différents et personnifiant d'autres conceptions d'organisation bénédictine.

Deux de ces congrégations ont entre elles des traits de ressemblance : la congrégation française de Solesmes, fondée par Dom Guéranger en 1837 et la congrégation allemande de Beuron, près de Sigmaringen, dans le territoire prussien catholique de Hohenzollem, fondée par deux frères, les abbés Maur et Placide Wolter, en 1868. La ressemblance est due en partie au fait que les Wolter choisirent Solesmes pour y accomplir leur formation monastique et ainsi tirèrent leur inspiration principalement de Dom Guéranger ; et d'autre part à une ressemblance dans l'origine et la situation des deux congrégations. Solesmes et Beuron étaient de nouveaux débuts, des reconstitutions de vie bénédictine dans des pays où elle s'était éteinte pendant les soulèvements de la Révolution française. De ces abbayes sortirent toutes les communautés qui fondèrent les différents monastères de leurs congrégations respectives, de sorte que Solesmes et Beuron sont à proprement parler les maisons mères des congrégations. Leur position, comme telles, est reconnue par leurs constitutions ; elles ont la préséance et la prédominance, de sorte que leurs abbés sont *ex officio* les présidents des congrégations, avec de plus grands pouvoirs, une position plus élevée et des honneurs extérieurs plus grands que ceux dont jouissent les présidents des congrégations plus anciennes. L'abbé de Solesmes est le « supérieur général » et l'abbé de Beuron a le titre d'« archiabbé », basé sur l'analogie de la hiérarchie ecclésiastique (*Elementa*, p. 722). Dans les deux congrégations, une conformité exacte aux us et coutumes de

la maison mère pour tout ce qui a trait à l'observance, à la discipline, à l'esprit, est rigoureusement exigée. La congrégation française était, dans sa conception originale, la congrégation nationale de France ; mais depuis l'époque de Dom Guéranger, elle est devenue internationale <sup>1</sup> ; elle a établi, non comme lieux d'exil, mais comme fondations permanentes, une abbaye en Espagne et une en Angleterre <sup>2</sup>. Dans la congrégation de Beuron, le caractère international est beaucoup plus marqué.

Dans tous ces traits par lesquels les deux congrégations diffèrent des plus anciennes,—la maison mère dont l'abbé est président permanent, l'observance qui doit être obligatoirement conforme à celle de la maison mère, le caractère international,—on reconnaîtra, en petit, des analogies avec les origines de Cîteaux et le système cistercien, tels que nous les avons déjà esquissés. L'analogie n'a pas été explicitement marquée dans la congrégation française ; mais elle l'a été dans celle de Beuron, et l'organisation de la congrégation a été sciemment façonnée sur le modèle de la *Carta caritatis* de saint Stephen Harding (voir ci-dessus, p. 250). Ceci peut se voir dans les déclarations ; et dans les *Elementa* (pp. 723-30) de Dom Wolter, le plan complet d'organisation est expliqué point par point et défendu par des citations de la *Carta caritatis*. La position donnée à l'abbaye de Beuron et à son abbé ressemble à celle de Cîteaux et de son abbé dans le système cistercien. Beuron, comme Cîteaux, est la maison mère avec prédominance permanente, la norme et le modèle de la vie de toutes les maisons, qui doivent s'y conformer.

Il y a eu tant de variétés dans la politique et l'organisation des congrégations bénédictines, qu'une variété de plus ne nous cause aucune surprise : la seule chose à se demander est : Comment fonctionne-t-elle ? Mais quand le système cistercien de la *Carta caritatis* est proclamé « la véritable conception d'une congréga-

<sup>1</sup> Son titre dans les Constitutions de Dom Guéranger, 1854, était *Congregatio Gallica* ; dans celles de 1894, elle est appelée *Congregatio S. Pétri Solesmensis*.

• Actuellement, par suite des lois de 1901 sur les associations, les monastères français sont en exil dans plusieurs pays.

Dom Cabrol, de Famborough, a écrit à ce propos qu'il n'est pas exact de dire que la congrégation française est internationale : « La congrégation française reste toujours, selon l'intention de son fondateur, la congrégation nationale de France. Les deux fondations en Espagne et en Angleterre furent toutes les deux faites en vue d'un exil de France, nécessité par les lois du gouvernement français. Quant au titre, *Congregatio S. Pétri Solesmensis*, c'est simplement une variante avec celui de *Congregatio gallica* et n'implique pas plus un caractère international que ne le fait le titre *Congregatio cassinensis* pour la congrégation italienne. »

tion monastique selon l'esprit de l'Église<sup>1</sup> », les raisons d'une telle revendication demandent d'être examinées, parce qu'après sept siècles d'expériences congrégationnelles par les moines noirs, c'est une nouveauté. La raison alléguée est celle-ci : le décret de Latran ordonne qu'au premier chapitre tenu dans chaque province (*in huius novitatis primordiis*), deux abbés cisterciens soient invités à présider en union avec deux abbés des moines noirs, parce qu'ils sont habitués à tenir ces chapitres et connaissent le mode de procédure. Voir dans cette clause une approbation de la *Carta caritatis* dans tous ses détails, comme étant l'esprit de l'Église à l'égard des congrégations de moines noirs, c'est faire violence à la portée du texte, et ignorer l'histoire complète des efforts faits à cette époque pour exécuter le décret. Toute l'histoire bénédictine et toute la législation ecclésiastique pour les moines noirs, à la seule exception des constitutions de Beuron, s'inscrivent en faux contre une idée de ce genre. Cependant, dans les *Elementa*, le système cistercien est appliqué en détail comme étant la théorie bénédictine exacte, et la congrégation de Beuron est organisée, de propos délibéré, selon les lignes de la *Carta caritatis*. De plus, comme chez les cisterciens, la congrégation est internationale : elle n'est pas simplement la congrégation des États prussiens, où elle a son origine et où sont situés trois de ses monastères ; ni même la congrégation de l'Empire allemand ; mais elle a, ou avait avant la guerre, deux monastères en Belgique, un en Autriche, un en Bohême, un en Angleterre, un en Portugal et un en Terre Sainte, — et cela non pour cause de bannissement, mais par principe, et en analogie avec les cisterciens.

Pour terminer, nommons la congrégation du Mont-Cassin de la « Primitive Observance », appelée ordinairement « de Subiaco », qui est sa maison principale, et séparée en 1872 de l'ancienne congrégation du Mont-Cassin. Cette congrégation est organisée en provinces nationales, en analogie avec les dominicains, les jésuites, les rédemptoristes. Aussi y a-t-il non seulement une province italienne à côté de l'ancienne congrégation italienne du Mont-Cassin, mais une province française à côté de la congrégation nationale française, une province anglaise à côté de la congrégation nationale anglaise et des provinces en Belgique

<sup>1</sup> « Unde forte argumentari licet, totam illius constitutionis (*scil. Cartae caritatis*) indolem ad veram monasticae congregationis ideam ex mente ecclesiae proprius accedere • (*Elementa*, p. 723).

et en Espagne. Même les provinces ne sont pas limitées à chaque pays, mais répandues dans le monde entier : la province belge a des monastères en Hollande et sur les bords du Rhin ; la province espagnole a des monastères en Australie et aux îles Philippines ; et la province française, sans parler de ceux qui sont en exil, a un monastère établi d'une façon permanente en Angleterre, un dans les États-Unis d'Amérique, un en Argentine et un en Terre Sainte. Chaque province a son chapitre provincial et son visiteur qui est en fait un provincial. Le président de la congrégation, seul parmi les présidents des bénédictins noirs, n'est pas l'abbé d'un des monastères. Il a le titre d'abbé général et est en réalité un général. Il a autour de lui un corps de consultants, un pour chaque province, comme le général des jésuites. Les moines ne sont pas profès pour un monastère particulier, mais pour la province. Au congrès des Présidents en 1907, l'abbé général se vit obligé pour cette raison de faire une réserve à la définition de stabilité acceptée par les autres Présidents.

Il est manifeste que cette congrégation n'est pas une congrégation pareille aux autres, mais un ordre complètement organisé, avec un gouvernement centralisé. Elle diffère des autres congrégations bénédictines, non seulement par sa constitution et sa politique, mais aussi par le genre de vie, par le travail et à un certain degré par les idéals ; elle en diffère d'une façon marquée, voulant, comme son nom l'indique, un retour à l'observance de la lettre de la Règle, particulièrement en ce qui concerne l'office de nuit à 2 heures du matin et l'abstinence de viande.

Il ressort de l'esquisse précédente que l'idée de nationalité du décret de Latran, comme base des congrégations bénédictines, gardée intacte en dehors du système de Cluny, a cessé d'avoir force de loi dans ces cinquante dernières années : bien qu'il y eût six abbayes de bénédictins noirs en Belgique, il n'y a pas de congrégation belge ; mais il y a en Belgique des monastères de la congrégation allemande de Beuron et de la congrégation italienne de Subiaco ; tandis qu'en Angleterre, en plus des monastères de la congrégation anglaise, il y en a d'autres fondés d'une façon permanente, non à cause des expulsions, et qui appartiennent aux congrégations de Subiaco, de Beuron et de France L.

Dans la constitution des congrégations bénédictines, ce qui importe essentiellement c'est la nature de la charge du président,

de sa position et des pouvoirs qu'il détient. Cette position et ces pouvoirs doivent être déterminés de façon à ne pas faire obstacle à l'autonomie des abbayes ou à la juridiction des abbés. Sur ce point, le Code du Droit canonique explique que « le supérieur d'une congrégation monastique n'a pas tout le pouvoir et la juridiction que le droit commun donne aux supérieurs majeurs ; mais son pouvoir et sa juridiction doivent être tirés des Constitutions de la congrégation et des décrets particuliers du Saint-Siège » (can. 501> § 3)- Bien que, d'après des codes de constitutions maintenant hors d'usage, le président ait eu souvent une position peu compatible avec les principes de la Règle, dans toutes les constitutions existantes, existent des clauses qui sauvegardent les principes essentiels de la vie indépendante des monastères et l'autorité paternelle des abbés. Nous y trouvons cependant différents degrés d'autorité donnés au président. Sans parler de la congrégation hongroise, où l'abbé de Pannonhalma est non seulement président, mais le seul abbé au sens propre et le seul véritable supérieur de tous les moines ; dans la congrégation de Subiaco, l'abbé général a une position et des pouvoirs qui approchent de ceux du général dans les autres ordres. Dans la congrégation française, l'abbé de Solesmes, et dans celle de Beuron, l'abbé de Beuron, sont *ex officia* présidents et donc présidents à vie ; et, sauf la juridiction propre des abbés, ils exercent sur tous les moines de la congrégation « un pouvoir paternel et une juridiction à la fois *in foro externo* et *in foro interno*. Dans les autres congrégations, le président n'a pas une autorité aussi universelle, ses pouvoirs étant limités à certains cas précis. Il a en somme les fonctions suivantes : il convoque et préside le chapitre général ; il préside aux élections des abbés ; il est visiteur de la congrégation (quelquefois avec un co-visiteur) ; il accomplit certains actes que dans les autres ordres le Code confie au général, tel que le renvoi d'un sujet incorrigible ; et quiconque considère qu'il a été traité injustement par son abbé peut en appeler à lui. Dans un cas semblable, il a les pouvoirs d'un juge pour examiner l'affaire et donner une décision ; mais on peut en appeler de son jugement au chapitre général. Il lui est interdit, par toutes les Constitutions, d'empiéter sur la juridiction des abbés ; par exemple, dans la congrégation anglaise, il leur est défendu, excepté au moment de la visite, d'exercer aucun acte de juridiction dans un abbaye ou une maison dépendante autres que les siennes ou sur tout sujet d'un autre abbé.

Dans toutes les congrégations, excepté la congrégation française, celle de Beuron (et celle de Suisse), le président est élu par le chapitre général, pour des périodes de 3, 4, 6, 8 ou 12 ans. Ce serait établir une analogie complètement fautive de conclure du cas de l'abbé à celui du président ; les raisons pour la perpétuité de la charge de l'abbé de Saint-Benoît n'ont rien à voir avec l'office du président. Au contraire, la nature essentiellement différente de la charge suggère plutôt une différence dans la façon de la tenir.

Dans toutes les congrégations (excepté celle de Subiaco, où les consultants provinciaux constituent le conseil de l'abbé général), deux abbés sont élus par le chapitre général comme assistants ou visiteurs ; ils sont le conseil du président et accomplissent de concert avec lui certains actes assignés par le Code au corps central gouvernant les autres ordres religieux.

Les fonctions du chapitre général sont à peu près les mêmes dans toutes les congrégations : examiner l'état de la congrégation et des monastères au spirituel et au temporel ; maintenir et promouvoir l'observance et la discipline ; entendre les appels et prononcer les jugements sur les causes qui lui sont exposées ; examiner les propositions et faire des règlements particuliers ; dans la plupart des cas, élire le président et les autres officiers de la congrégation. La composition du chapitre diffère selon les congrégations ; dans quelques-unes il n'est composé que des abbés en exercice (ou supérieurs) des monastères ; dans quelques autres, chaque communauté envoie un délégué élu ; dans certaines, quelques-uns des dignitaires plus élevés de la congrégation y prennent part. La fréquence de sa convocation diffère également : dans la plupart des congrégations, il est réuni tous les trois ou quatre ans ; dans la congrégation de Subiaco, tous les huit ans.

On peut ranger comme il suit les congrégations, selon leur organisation plus ou moins centralisée <sup>1</sup> :

La congrégation hongroise est centralisée au plus haut degré, étant composée d'une seule famille monastique, sous un supérieur exerçant une complète juridiction et qui est, à la fois, abbé de Panonhalma et président ;

La congrégation de Subiaco est organisée sur le type des ordres religieux internationaux centralisés ;

Les congrégations de France et de Beuron sont constituées,

<sup>1</sup> Ce que nous disons ici est soutenu par Dom Molitor (§§ 266-73), dont l'étude sur les congrégations est du plus grand intérêt.

la première moins, la seconde davantage, selon les idées de la *Caria caritatis* des cisterciens ;

La congrégation du Mont-Cassin, celles d'Angleterre, de Bavière et les deux congrégations américaines représentent un type organisé à un degré supérieur et les deux congrégations autrichiennes à un degré moindre, selon le système de congrégation du décret de Latran, tel que l'établit la méthode de Bursfeld (voir ci-dessus, p. 253) ;

•Enfin, la dernière sous le rapport de l'organisation, mais la plus élevée sous le rapport de la fidélité aux anciennes idées bénédictines, se trouve la congrégation suisse. Elle a un petit volume d'excellentes *Notae*, comme explication de la Règle, mais pas de code de constitutions. Dans les notes, il est fait mention du chapitre général et de la visite, mais il n'est donné à leur sujet aucun détail ; il y est question du président, mais il n'y a aucune définition de ses pouvoirs ou de ses fonctions. Dom Molitor reconnaît la position spéciale de la congrégation suisse ; il dit qu'elle dépasse à peine le cadre des chapitres nationaux de la *Summi Magistri* ; elle n'est pas une corporation et la connexion entre les monastères n'est pas plus qu'une conjonction extrinsèque (*op. cit.*, § 268). Les bénédictins seront heureux qu'il y ait encore, de nos jours, cette survivance de la vie bénédictine d'autrefois, et se réjouiront qu'elle soit justifiée par les résultats excellents et solides qu'elle obtient dans les vénérables abbayes helvétiques.

La diversité de constitutions, de pratiques, d'idées, révélée dans l'esquisse précédente comme existant dans les différentes branches du même ordre, apparaîtront à beaucoup un pur désordre. L'esprit juridique trouvera sans doute qu'une telle divergence existant parmi ceux qui professent la même règle est une chose regrettable. Ne peuvent-ils pas tous avoir leurs chapitres généraux composés de la même manière et se réunissant aux mêmes intervalles? Tous les présidents ne peuvent-ils être nommés de la même façon, appelés du même titre et détenir leur charge pour la même période? Cependant chacune de ces constitutions a été approuvée par le Saint-Siège pendant ces vingt dernières années. Après tout, ces anomalies ne sont pas plus étranges que les procédés de la nature n'ont coutume de l'être. Et c'est là leur secret. Les congrégations bénédictines ont grandi ; elles n'ont pas été faites au commandement. Chacune porte l'empreinte de son origine, de son pays, de sa race, de son histoire, de ses travaux.

de son milieu ; et ainsi, il n'y en a pas deux semblables. Toutes les organisations existantes sont d'accord sur le seul point qui, constitutionnellement, est essentiel à la vie bénédictine dans sa plénitude : l'autonomie de la famille monastique dans chaque abbaye ; sur tous les autres points, elles diffèrent presque à l'infini.

C'est ainsi que le cardinal Newman a vu les bénédictins dans l'histoire : « Même quand le corps monastique entier était bénédictin, il n'était pas à cause de cela modelé d'après un seul type ou ne dépendait pas d'un centre unique. Comme il ne s'était pas développé en provenant d'une seule source, il n'était ainsi ni homogène dans sa structure, ni simple et concordant dans son action. Il s'est propagé avec des variétés et emprunta beaucoup au caractère local dans ses dispositions secondaires. Nous ne pouvons être certains de ce qu'il était à un endroit en sachant ce qu'il fut à un autre. Une maison parvenait davantage qu'une autre à ce qu'on peut appeler la conception normale » (*The Bénédictine Centuries*, § 2 ; nouvelle édition, p. 110).

Comme le dit le cardinal Gasquet, « le génie de Newman a saisi le véritable esprit des disciples de saint Benoît, tel qu'il s'est manifesté dans le passé » (*Sketch*, p. LV), quand il caractérise ainsi l'institut de Saint-Benoît : « En vérité, son esprit est toujours un, mais non ses conditions extérieures. Ce n'est pas un ordre procédant d'un esprit unique à une date particulière, et apparaissant tout d'un coup dans sa pleine perfection, à son point extrême de développement et dans une forme unique et partout semblable, du commencement jusqu'à la fin, comme c'est le cas des autres grandes institutions religieuses. Il a une organisation diverse, complexe, irrégulière, ramifiée diversement, abondante plutôt que symétrique. Il a eu de nombreuses origines et de nombreux centres, de nouveaux débuts, et a subi l'action des influences locales, comme un grand accroissement naturel ; il porte extérieurement les marques d'une œuvre divine et non celles d'une simple création du génie humain. Au lieu de progresser selon un plan et un système, et d'après la volonté d'un supérieur, il a poussé et s'est élevé comme spontanément, et s'est modelé selon les événements, sous l'impulsion d'une irrésistible richesse de vie et de l'action énergique de ses membres, semblable à ces créatures symboliques que vit le prophète, dont « chacune allait droit en avant, jusqu'où l'impulsion de l'esprit « lui disait d'aller ». Il a été répandu sur la terre, plutôt qu'envoyé, par une opération silencieuse et mystérieuse,

pendant que dormaient les hommes et au moyen des aventures extraordinaires d'individus, aventures qui sont à peu près sans égales ; et c'est ainsi qu'il est descendu vers nous ; sa source n'était pas au milieu de nous et on a plutôt découvert son existence qu'on ne l'a vu s'établir » (*Mission of S. Benedict*, § 6 ; nouv. édition, p. 42).

Note. — La guerre a eu pour résultat d'opérer quelques changements en ce qui concerne certaines congrégations. En 1920, les abbayes belges de la congrégation de Beuron ont été érigées en congrégation belge indépendante avec des constitutions ressemblant à celles des huit congrégations dont il a été parlé (p. 260) pour les conformer aux idées du système de Latran. D'autre part, les communautés beuronniennes existant en 1914 en Angleterre, en Autriche, en Bohême, en Portugal, ont quitté ces pays et sont venues rouvrir en Allemagne les anciennes abbayes bénédictines. La congrégation de Beuron a donc ainsi perdu son caractère international et est devenue la congrégation nationale du pays allemand sauf de la Bavière. Les communautés françaises exilées ont pu rentrer en France.



## CHAPITRE XVI

### L'ORDRE DE SAINT-BENOIT

Les termes « Ordre de Saint-Benoît » et « Ordre bénédictin » sont employés dans le langage usuel, comme « Ordre de Saint-Dominique » et « Ordre dominicain », et sont entrés dans la langue officielle de l'Église. Il est très facile de comprendre ce que l'on entend en appelant les dominicains, ou les jésuites, un « ordre » ; cependant même des gens d'habitude bien informés ne comprennent pas souvent que les bénédictins ne forment pas un ordre, dans l'acception commune du mot, bien que l'on use librement de cette dénomination commode : « Ordre bénédictin <sup>1</sup> . » L'idée d'un ordre est habituellement dérivée des grands ordres religieux internationaux centralisés. Mais par une induction provenant de leurs traits caractéristiques, tels qu'ils existent dans le monde, j'ai formulé ailleurs la définition ou description d'un tel ordre : « Une corporation organisée, composée de plusieurs maisons répandues à travers différents pays, avec un gouvernement centralisé et des buts et des méthodes qui lui sont propres ; ce qui forme dans l'Église comme *imperium in imperio*<sup>1</sup>. » Après ce qui a été dit au chapitre précédent, nous voyons que manifestement les bénédictins ne constituent pas un ordre de ce genre.

. Mhis le Code de Droit canon donne une définition plus simple

<sup>1</sup> Je ne puis dire quand on a commencé à employer l'expression « Ordre de Saint-Benoît » ; il est certain que ce ne fut pas avant la fin du moyen âge, quand la variété des ordres religieux se développa. L'emploi de « O. S. B. » est tout à fait moderne, à peine courant (je le crois) avant le XIX<sup>e</sup> siècle. L'épithète plus ancienne était « moine bénédictin » de tel monastère ou de telle congrégation; en abrégé : « mon. ben. » ou « m. b. »

<sup>1</sup> *Encyc. Brit.*, art. s Monasticism ».

et plus générale : « Un ordre est une « religion » dans laquelle on s'engage par des vœux solennels » (can. 488). Selon cette définition, les bénédictins sont certainement un ordre. D'ailleurs, quand nous considérons la définition, donnée au même endroit, d'une « religion », — « une société dans laquelle les membres, selon les lois propres à cette société, font des vœux publics et tendent à la perfection, » — la question se pose si chaque congrégation bénédictine individuelle ne serait pas un ordre, car chacune d'elles a ses lois ou ses constitutions qui lui sont propres. Telle était l'opinion de Dom Molitor, même avant ces définitions du Code : « Chaque congrégation bénédictine, considérée en elle-même, possède les droits d'un ordre véritable et parfait » (*Capita Selecta*, § 126). Cette situation peut maintenant être confirmée par le Code. Car l'abbé supérieur d'une congrégation monastique, bien qu'il n'ait pas tout le pouvoir et la juridiction du « suprême modérateur » ou général des autres ordres religieux (can. 501), est cependant dépositaire, d'après le Code, de certaines fonctions (par exemple judiciaires) des généraux. Il siège aux conciles œcuméniques avec la plénitude des droits de vote (can. 223). Une congrégation monastique, comme un diocèse ou un ordre exempt, n'a pas de supérieur au-dessous du pape (can. 1557). Et chaque congrégation bénédictine a, ou a le droit, d'avoir son procureur particulier à la Curie romaine, afin de négocier ses propres affaires avec le Saint-Siège, comme nous allons le voir. Ainsi nous constatons que lorsqu'il s'agit des bénédictins, le terme « ordre », au sens précis et complet du mot, s'applique dans le principe aux congrégations séparées, et seulement d'une façon secondaire et par analogie à l'Institut bénédictin tout entier.

Jusqu'en 1893, les congrégations existaient les unes à côté des autres sans lien, entre elles ou rien qui ressemblât à une autorité centrale. Mais cette même année Léon XIII établit à Rome un grand collège où des jeunes moines de toutes les congrégations devaient poursuivre en commun leurs études théologiques, et il créa l'abbé de ce collège « abbé primat » de toutes les congrégations de moines noirs. La position de l'abbé primat est reconnue à différents endroits du Code ; il est le premier nommé parmi les supérieurs majeurs et siège aux conciles œcuméniques. Mais sous le rapport du pouvoir ou de la juridiction, tout ce qui est formulé à son sujet l'est également de tous les présidents de congrégations monastiques, c'est-à-dire qu'il ne jouit pas de tout le pouvoir et de la juridiction donnés par la loi commune aux géné-

raux d'ordre, mais que son pouvoir et sa juridiction doivent être déterminés par les constitutions spéciales et les décrets particuliers du Saint-Siège » (can. 501).

Le Code laisse donc la charge et la position du primat telles qu'elles étaient réglées par la législation de 1893. Je ne pense pas que cette législation ait jamais été exposée dans son ensemble, ou que la manière dont le primat fut créé ait été relatée, de sorte qu'il sera intéressant et peut-être utile de faire une étude des documents et de les placer dans leur cadre historique.

En 1886, Léon XIII décida de réorganiser et de rouvrir, pour en faire un collège théologique pour les bénédictins noirs, le vieux *Colle gium Anselmianum* de la congrégation du Mont-Cassin \ Le 4 janvier 1887, il adressa sur ce sujet, à un bénédictin de la congrégation du Mont-Cassin, Mgr Dusmet, archevêque de Catane, une lettre dans laquelle on lit : « Comme les forces de ceux qui sont unis sont plus puissantes, l'espoir de meilleures choses dans l'avenir sera plus ferme, si les différents membres de l'ordre bénédictin, dispersés de tous côtés, s'unissent en une seule société, avec des lois semblables, sous un seul et même gouvernement ; » et le pape exprimait l'espoir que le collège commun amènerait graduellement cette réunion et cette conjonction des moines noirs bénédictins en un seul corps. A cette époque, dans les sphères bénédictines, on regarda ces mots comme de mauvais augure ; on craignit qu'ils ne fussent l'ébauche de l'unification telle que Léon XIII l'avait effectuée pour les franciscains et pour les trappistes. Et on ne peut douter qu'il n'ait eu un tel projet dans la pensée. Toutefois, dans l'intervalle entre 1887 et 1893, il décida heureusement ou se laissa persuader d'abandonner cette idée. On n'entendit plus rien à ce sujet jusqu'en 1893, quand, au mois d'avril, une assemblée de tous les abbés bénédictins noirs fut convoquée à Rome pour poser la première pierre du nouveau *Collegio S. Anselmo* sur l'Aventin. Mgr Dusmet, devenu cardinal, fit, au nom du pape, connaître aux abbés une suite d'articles concernant la création proposée d'un abbé primat

<sup>1</sup> Le *Collegium Anselmianum* de la congrégation du Mont-Cassin fut fondé en 1687 et resta florissant jusqu'au milieu du siècle dernier. Les professeurs étaient obligés, sous peine de destitution, d'enseigner la théologie scolastique selon la doctrine de saint Anselme. Le collège était tout d'abord destiné aux étudiants de la Congrégation italienne ; mais il était ouvert aux bénédictins des autres nations, quoiqu'en fait aucun d'eux n'y soit jamais allé. L'étudiant le plus illustre fut Pie VII. On trouvera des articles à ce sujet dans la *Downside Review*, 1901, et dans la *Revue bénédictine*, 1887.

<sup>1</sup> La lettre fut publiée dans les *Studien und Mittheilungen*, O. S. B., 1887, pp. 103-4.

et l'organisation du collège Saint-Anselme ; il les invita à discuter ces propositions et à lui soumettre un plan résumant les résultats de leurs délibérations. Dans son adresse, il interpréta les paroles de janvier 1887 comme signifiant que « des familles fédérées (c'est-à-dire congrégations), une certaine société serait formée et maintenue qui respecterait et conserverait le caractère spécial et même national et les statuts de chaque famille<sup>1</sup> ». Le premier article était celui qui importait réellement, aussi le donnerons-nous en entier sous sa forme originale, côte à côte avec la forme qui lui fut donnée à la suite des délibérations des abbés.

## ARTICLES ORIGINAUX.

## DÉLIBÉRATIONS.

(*Studien*, 1893, pp. 294, 295-)

Toutes les congrégations de bénédictins noirs demeurent intactes, et chacune d'elles conservant son propre archiabbé, ou abbé général, ou abbé président, comme aussi son procureur général et ses visiteurs,

il sera créé un abbé primat de toutes les congrégations qui résidera à Rome pour les affaires concernant le bien de l'ordre entier.

Toutes les congrégations des bénédictins noirs s'engagent dans une véritable confédération fraternelle, confédération qui n'assujettit aucune congrégation à une autre, *et n'introduit dans les congrégations individuelles, de la part d'aucun supérieur, aucune juridiction n'existant pas au préalable.*

Mais afin que cette confédération puisse avoir un *représentant* auprès du Saint-Siège,

toutes les susdites congrégations de bénédictins demeurant intactes, ainsi que leurs constitutions ou déclarations, et chacune d'elles conservant son propre archiabbé, ou abbé général, ou abbé président, et aussi son procureur général et ses visiteurs, et aussi les droits et les privilèges de chaque monastère restant intacts,

il sera créé un *représentant* de toutes les congrégations, qui résidera à Rome, pour les affaires qui concernent directement le bien de l'ordre entier.

<sup>1</sup> Tous les documents se rapportant à cette assemblée et un compte rendu de ses travaux ont été publiés dans *Studien und Mittheilungen*, O. S. B., 1893, pp. 279-301.

Les autres articles peuvent être résumés : ils ont trait au mode d'élection du primate et à l'organisation du collège Saint-Anselme. Le projet original proposé aux abbés disait que le primate serait élu pour une période de douze ans par les présidents des congrégations réunis à Rome dans ce but ; les abbés déclarèrent : par les présidents des congrégations et les abbés gouvernant les monastères. Toujours d'après le projet original, il devait y avoir deux charges tout à fait distinctes : le primate, qui n'était rien autre que primate et devait avoir sa résidence à Saint-Anselme ; et le recteur, qui était supérieur du collège Saint-Anselme. Les abbés décidèrent que la charge essentielle serait celle d'abbé du collège Saint-Anselme, avec juridiction ordinaire, et le recteur en deviendrait l'officier ; supprimant le titre de primate, ils firent de l'abbé de Saint-Anselme le « représentant » des congrégations à Rome, mais sans aucune apparence de juridiction sur les congrégations. Donc ce que les abbés avaient fait, en réalité et avec intention, était d'éliminer le primate, à la fois de nom et de fait L

Le projet des abbés fut en temps opportun présenté au pape, et en juillet le bref *Summum semper* fut publié <sup>5</sup>. Les propositions des abbés furent toutes acceptées, mais le primate fut rétabli. Le titre « abbé primate » fut restauré, et on déclara qu'il comporterait la double charge de primate et d'abbé de Saint-Anselme. Dans le premier article imprimé ci-dessus, le préambule des abbés fut adopté, mais l'important passage en italique fut supprimé ; et on lisait dans la clause suivante, « afin que cette confédération puisse avoir quelque unité, tous, » etc.

C'était un compromis. Si les abbés n'avaient pu écarter l'institution d'un primate, ils avaient réussi à accentuer et à sauvegarder l'indépendance des congrégations et des monastères. Ils s'étaient donné l'assurance que le primate, au lieu d'être simplement un primate, vivant à Rome, sans autre expansion à ses activités que d'avoir soin du bien de l'ordre, serait un homme très occupé, engagé dans des responsabilités et dans l'œuvre qui [lui était imposée : l'organisation et le fonctionnement d'un grand collège international.

Le bref *Summum semper*, ainsi que la proposition des abbés,

<sup>1</sup> C'est ce qui apparaît non seulement à la lecture des documents, mais d'après un compte rendu du congrès écrit par un de ses membres.

\* On trouve le texte de ce bref non seulement dans les *Acta S. Sedis* et les *Acta Leonis XIII*, mais aussi dans les *Studien und Mittheilungen O. S. B.* et la *Hevuc benedictine* de 1893.

## CHAPITRE XVI

disaient, au sujet de l'office et des fonctions du primat, en tant que primat, qu'il devrait « résider à Rome pour les affaires concernant directement le bien de l'ordre entier ». Mais ils ajoutaient que la Congrégation des évêques et réguliers définirait la position du primat, ses droits et ses fonctions à l'égard de l'ordre entier.

Ce fut fait par un décret, *Inaestimabilis*, de septembre 1893 \ La position du primat y est définie dans les articles suivants :

1° « Afin que sa prééminence (*praelatid*) ne soit pas vaine, » les présidents des congrégations doivent lui envoyer chacun, tous les cinq ans, un rapport sur l'état moral et matériel de sa congrégation, « de sorte qu'il puisse être au courant de l'état de l'ordre entier ».

2° S'il s'élève, entre les présidents ou entre les abbés d'une congrégation, des doutes ou des dissensions qui ne peuvent être réglés par les soins de la congrégation, il faut avoir recours au primat, qui fera tout son possible, avec une charité paternelle, pour régler la discussion.

3° Mais s'il y a nécessité urgente pour la visite d'une congrégation, il a le droit de la faire avec toute la préséance et les honneurs dus à un visiteur, qu'il la fasse en personne ou par un délégué ; « et s'il s'agit de questions qui ne peuvent être réglées paisiblement, et qui n'admettent aucun délai, dans des cas réellement urgents, en présence de la nécessité, il ordonnera sur-le-champ ce qu'il pense juste devant le Seigneur, et fera ensuite un rapport au Saint-Siège. »

4° Finalement, « il a à veiller et à prendre soin que dans chacune des congrégations la discipline régulière soit maintenue ».

Tl n'y a pas eu de nouvelle législation à l'égard du primat<sup>1</sup> ; en conséquence, dans le Code (can. 501), son pouvoir et sa juridiction sont tels qu'ils ont été exposés ci-dessus. Il ne sera donc pas sans intérêt, ni sans importance, d'étudier ces clauses de près, en vue de remettre au point bien des idées vagues et des malentendus quant à leur portée, non seulement de la part de ceux qui n'ont aucune connaissance spéciale de la question ou qui n'y portent aucun intérêt, mais aussi de la part des bénédictins ; quand, par exemple, des écrivains bénédictins parlent du primat

<sup>1</sup> Chose curieuse, contrairement à l'habitude pour les documents de ce genre, ce décret n'a été publié dans aucun périodique bénédictin.

s Pour être tout à fait exact, le Code lui impose le devoir d'envoyer, tous les cinq ans, un rapport au Saint-Siège (can. 510).

comme d'un supérieur général et disent que l'action de Léon XIII a fait des bénédictins un ordre véritable L

Il est clair que le premier article de *Y Inaestimabilis* ne donne au primat ni pouvoir ni juridiction. Le second, pas davantage ; le primat peut seulement faire de son mieux, avec une charité paternelle, pour régler une discussion qui lui est exposée, mais sans le pouvoir de prononcer une décision comme juge ou arbitre. Le quatrième article le rend, d'une manière vague, responsable de la discipline régulière dans toutes les congrégations, mais ne lui fournit aucun moyen de la renforcer. C'est seulement en vertu du troisième article qu'il peut être question d'une juridiction conférée au primat, et comme Dom Molitor (*op. cit.*, § 266) dit que, par cet article, il est fait visiteur des congrégations de moines noirs, il est nécessaire d'examiner si c'est bien réellement le cas. Il n'est certainement pas le visiteur ordinaire, car, par les différentes constitutions, le président est le visiteur ordinaire ; il n'est pas non plus visiteur extraordinaire, car il n'a pas les pouvoirs ordinaires d'un visiteur pour agir selon les cas qui peuvent se présenter : c'est seulement dans un cas d'urgence réelle<sup>8</sup> qu'il peut prendre une décision, et il doit, dans ce cas, la soumettre au Saint-Siège. Nous pouvons déduire de cette analyse que le seul pouvoir défini donné au primat par *Y Inaestimabilis* est celui-ci : s'il est persuadé que la discipline régulière dans une des congrégations est telle qu'une visite soit nécessaire et urgente, il aura alors le droit de faire la visite de cette congrégation ; mais sauf dans le cas d'une urgence telle qu'elle lui donne le pouvoir d'agir sur-le-champ, il ne peut que soumettre au Saint-Siège le résultat de la visite et (sans doute) demander des instructions.

Tout le monde sera frappé par l'imprécision de ces articles, imprécision qui diffère étrangement de la netteté habituelle de la législation romaine, — au point de faire croire qu'elle a été voulue. Et l'on ne peut douter qu'il en fut ainsi. Il est très vraisemblable qu'en 1887, Léon XIII envisageait une réelle unification des bénédictins, avec un véritable général à leur tête. Bien qu'il ait abandonné ce projet, il ne renonça pas complètement à l'idée de grouper d'une manière quelconque les congrégations. Or le mode

<sup>1</sup> Dom Besse, *Le Moine bénédictin*, 1920, p. 22 ; Dom J. de Hemptinne, *Notice sur l'Ordre de Saint-Benoît*, 1910, *passim*.

\* L'article appuie très fortement sur le caractère de l'éventualité prévue : « in casibus vere urgentibus, quae dilationem non patiantur, attenta necessitate. »

de réalisation semble n'avoir jamais été établi ; il s'ensuit que les articles proposés aux abbés en 1893 furent un vague compromis. Mais le fait que l'on projetait de donner au chef le nouveau titre d'abbé primate indique que le caractère de sa charge devait avoir des analogies avec la position du primate au milieu des évêques d'un pays, qui n'a pas sur eux de juridiction (Code, can. 271), et non avec celle d'un général d'ordre.

Si nous considérons le fonctionnement effectif de la charge de primate pendant le quart de siècle qui s'est écoulé depuis sa création en 1893, nous verrons qu'en dehors de « Saint-Anselme », il n'y a eu qu'un seul exemple de ce qui a été défini par le *Summum semper* comme principale fonction du primate, « une affaire concernant directement le bien de l'ordre entier ; » ce fut la réforme du calendrier et des rubriques du bréviaire, pour les mettre en harmonie avec l'esprit des réformes du bréviaire romain par Pie X, ce qui, pour les bénédictins, aboutit à la restauration de l'office à peu près tel qu'il était au temps de saint Benoît. Ceci eut lieu dans les années 1914-16, et, à cette occasion, on sentit l'avantage d'avoir quelqu'un qui pouvait agir au nom de toutes les congrégations après les avoir consultées. Mais, comme nous l'avons dit, c'est le seul cas d'une affaire intéressant directement toute la confédération des congrégations. Quant au reste, comme primate et à l'égard de l'ordre considéré comme un tout, les activités de ce dignitaire ont été limitées à l'obtention de privilèges, tels que la *cappa magna* pour les présidents des congrégations et différentes indulgences. Cette pauvreté de résultats n'est pas accidentelle, elle provient de la nature même des choses ; le caractère des congrégations, leurs œuvres divergentes, l'indépendance qui leur est assurée par le *Summum semper* rendant presque impossible, sauf en de très rares occasions, qu'il y ait jamais quelque chose les affectant toutes directement. Quant au pouvoir de visite donné au primate par *Y Inaestimabilis*, je crois qu'il n'a jamais été exercé ; le primate récemment défunt a fait une visite de la congrégation anglaise, et même une autre, si j'ai bonne mémoire ; mais il vint comme visiteur apostolique spécialement accrédité à cet effet par le Saint-Siège.

Séparées ainsi de sa charge d'abbé de Saint-Anselme, les fonctions du primate, telles précisément qu'elles sont définies par le *Summum semper* et *Y Inaestimabilis*, et confirmées par le Code en tant que loi réglant l'exercice de sa charge, ont été singulièrement stériles pendant ces vingt-cinq dernières années.

Mais tout à fait en dehors des droits et des devoirs qui lui sont assignés comme primat, il a exercé une influence très étendue sur beaucoup de congrégations et de monastères, et de bien des façons qui n'étaient nullement envisagées dans les documents établissant cette fonction. Il en est venu naturellement et inévitablement à être employé par les Congrégations romaines comme consultant ordinaire dans les affaires bénédictines ; de sorte que celles-ci passent habituellement par ses mains et que son *votum* sera probablement d'un grand poids et même très décisif dans toutes les causes bénédictines à Rome. On en vient à reconnaître que le moyen le plus rapide de voir aboutir une négociation à Rome est de s'adresser à lui plutôt qu'au procureur officiel *in curia* des différentes congrégations ; puisque, plus tôt ou plus tard, l'affaire sera certainement soumise à son examen. Le primat exerce donc une énorme influence non officielle ou semi-officielle dans les affaires bénédictines et possède le pouvoir de contrôler les destinées des congrégations et des monastères par des moyens qui n'avaient jamais été envisagés ou du moins jamais exprimés dans les actes créant la charge. Les rescrits et les dispenses contiennent d'ordinaire la clause *audito voto rmi abbatis primatis*, et leur mise à exécution est souvent confiée au primat plutôt qu'au président de la congrégation intéressée, bien que ce dernier, comme supérieur d'une congrégation monastique et jouissant d'une position indépendante reconnu par le Code, semble être l'autorité naturelle qui doit exécuter le décret. Il y a plus que cela : dans quelques congrégations, l'élection d'un abbé est confirmée par le président « au nom du Saint-Siège » ; dans d'autres, elle va à Rome pour obtenir confirmation ; dans ce dernier cas, les élections des abbés des monastères ont été soumises au primat et la confirmation a contenu la clause « avec approbation du primat ».

Il est facile de comprendre cette tendance de la part des membres des Congrégations romaines. Ils n'ont pas, et on ne peut s'attendre à ce qu'ils aient, quelque connaissance ou quelque appréciation des points délicats de l'histoire bénédictine, de ses traditions, de ses idées, de son esprit. Leur conception d'un « ordre » est empruntée aux ordres centralisés dont le corps gouvernant est à Rome. Un ordre dont les branches variées ont des lois, des règlements, des pratiques différentes semble une anomalie, et semble une irrégularité pour l'esprit officiel et juridique. Les autorités de Rome préfèrent naturellement avoir un seul supé-

rieur à Rome avec lequel elles peuvent traiter de toutes les affaires bénédictines, auprès duquel elles peuvent chercher un avis sur les questions qui se présentent, plutôt que de traiter avec une douzaine de procureurs et de présidents. Il est probable que beaucoup pensent que ce serait une bonne chose si les bénédictins étaient unifiés et centralisés comme les autres. Ce n'est que naturel. D'habitude, quand les choses leur ont été expliquées, elles les voient autrement et comprennent leur véritable portée.

Donnons maintenant une démonstration frappante des tendances dont nous venons de parler. En 1906, mis en présence de problèmes pratiques relatifs à Saint-Anselme, le regretté primat abbé de Hemptinne demanda au Saint-Siège la permission d'appeler les présidents à Rome tous les six ans, afin de prendre conseil pour le bien de l'ordre et celui du collège Saint-Anselme. En agréant sa demande, le Saint-Siège ajouta qu'« ayant tenu conseil ensemble, ils pourraient ordonner et décréter tout ce qu'ils jugeraient bon pour l'ordre et pour Saint-Anselme ». Le primat limitait prudemment les travaux de la réunion à « consulter », « prendre conseil » (*consulerent, consiliaturos*). Mais, aux yeux de la Congrégation des Religieux, l'assemblée était, chose évidente et toute naturelle, un chapitre général de l'ordre et, comme le chapitre général des franciscains ou des dominicains, légiférerait pour l'ordre; de sorte que l'assemblée des présidents était autorisée à « ordonner et à décréter » (*statuant atque decernant*) tout ce qui pouvait être bon pour l'ordre. Il ne faut pas supposer un instant qu'il y ait eu là aucune intention de rendre vaines les prescriptions du décret *Summum semper* ; mais c'est le résultat pratique qui se serait produit. Car si un chapitre de présidents a le pouvoir de légiférer pour l'ordre sur quelque sujet lui paraissant juste, c'est la fin de l'indépendance des congrégations, si soigneusement affirmée et sauvegardée dans le *Summum semper*.

Le primat, je ne puis m'empêcher de le dire, au lieu de signaler la portée du rescrit avant sa publication, accepta malheureusement la situation qu'elle créait, et il l'accentua et la développa dans sa lettre (2 février 1907) par laquelle il annonçait aux abbés le prochain congrès des présidents. Il affirma que les présidents avaient hérité une certaine part de la juridiction exercée par les évêques sur les monastères avant que ceux-ci en fussent exemptés et qu'ils possédaient le suprême pouvoir (*suprema gaudent potestate*) ; il indiqua comme but du congrès

que les présidents, de concert avec le primat, « puissent librement décréter (*libéré discernant*) sur tout ce qui concerne le bien de l'ordre entier ».

Les présidents, quand ils se réunirent, refusèrent d'accepter la position qu'on leur offrait. Au début, ils déclarèrent que leurs délibérations avaient un caractère consultatif plutôt qu'obligatoire, que l'autonomie des abbayes était le fondement de l'ordre ; que les congrégations devaient être conservées intactes, selon la nature et les constitutions de chacune : tout ceci fut répété dans les déclarations par lesquelles ils clôturèrent leurs travaux. De plus, au cours des délibérations, il fut déclaré que les présidents n'avaient pas juridiction sur les différentes abbayes de leurs congrégations\*.

Dans cet épisode nous sont révélées certaines tendances et, ce qui est plus important, certaines idées qui, étant des idées vivantes, doivent être jugées à la lumière des principes bénédictins et de la tradition bénédictine.

Tout d'abord apparaît une tendance à exalter la dignité et la position des présidents de congrégations. C'est ainsi qu'il a été dit que, dans une certaine mesure, à l'égard des abbayes de leur congrégation, ils tenaient la place qu'avaient coutume de tenir les évêques diocésains. Il est inutile d'examiner ici cette théorie, qui fut combattue et réfutée par Dom Molitor (*op. cit.*, § 435). Celui-ci déclara que, bien loin que les présidents jouissent du suprême pouvoir dans leurs congrégations, « leur autorité dépend presque entièrement du consentement du chapitre général ».

D'après les articles proposés aux abbés en 1893, l'élection du primat devait être faite par les présidents des congrégations, assemblés à Rome tous les douze ans dans ce but, et pour traiter des affaires concernant le bien de l'ordre entier. Dans leurs propositions, les abbés joignirent aux présidents « tous les abbés en fonction, autant qu'il était possible » ; et l'amendement fut adopté dans le *Summum semper*. Ici, les abbés avaient raison, aussi bien au point de vue de la théorie que de l'histoire bénédictines. Au point de vue de la théorie : parce que les unités bénédictines essentielles sont, comme l'ont défini les présidents, les familles monastiques existant dans les abbayes individuelles ; tandis que les congrégations sont des assemblages accidentels de familles. Au point de vue de l'histoire : parce qu'il y a des précé-

<sup>1</sup> *Protocollum*, 6, 7, 24.

dents historiques pour les congrès des abbés, comme la grande assemblée d'Aix-la-Chapelle en 817 et celles qui se tinrent conformément au décret de Latran ; mais il n'y en a aucun pour un congrès de présidents. Autant que je sache, l'idée fut discutée pour la première fois par Dom Wolter à la dernière page de ses *Elementa*. Dans le *Summum semper*, grâce aux représentations des abbés, la chose fut établie sur le seul fondement bénédictin orthodoxe.

On a peut-être remarqué que, dans quelques-uns des documents passés en revue, on parle des congrégations comme étant les « familles bénédictines ». L'emploi du terme « famille » est incorrect. Dom Wolter, en effet, soutient l'opinion que chaque congrégation devrait avoir une organisation « patriarcale » comme une plus grande famille (*Elementa*, p. 719, sq.) ; mais sa théorie complète est basée sur la *Caria caritatis* cistercienne, et ne pouvait répondre à la réalité de fait que chez deux ou trois congrégations modernes, dans lesquelles les différentes communautés sont sorties d'une maison-mère. Dans toutes les congrégations actuelles dont les maisons existaient avant le xix<sup>e</sup> siècle, les monastères furent fondés indépendamment de la congrégation et lui étaient antérieurs et, pour eux, il ne peut être question de filiation ou de famille. De nouveau j'ai ici pour moi l'appui de Dom Molitor, qui expose que là seulement où il y a eu filiation, et par conséquent affinité entre les monastères, une congrégation peut être tenue au sens large comme une famille ; dans la majorité des cas, c'est une simple fédération (*op. cit.*, § 273)<sup>1</sup> ; le décret de Latran n'envisage d'ailleurs rien de plus. S'il faut chercher, pour désigner les congrégations, quelque expression d'après les analogies de la sociologie, le terme propre serait « tribus », non familles, les tribus étant des associations de familles séparées ; mais, poussées au delà d'un certain point, les analogies deviennent facilement fantaisistes.

Avec la tendance à exalter l'office des présidents, l'idée d'une « hiérarchie monastique », en analogie avec la hiérarchie ecclésiastique, semble hanter quelques esprits. Ceci fut mis au jour dans *Elementa* (p. 721) de Dom Wolter et parut dans les lettres de convocation au congrès de 1907, lettres dans lesquelles le but de l'assemblée est ainsi spécifié : « Que les présidents soient les interprètes de leurs congrégations auprès du primat et les « oracles »

\* Il signale les inconvénients théoriques du système de filiation.

du primat aux chapitres généraux de leurs congrégations<sup>1</sup>. » Ici, nous avons une hiérarchie clairement définie : primat, présidents, abbés. Une hiérarchie semblable existe dans les ordres centralisés où le général, les provinciaux et les supérieurs locaux représentent réellement les degrés descendants de pouvoir, d'autorité et de juridiction. Mais, comme Dom Molitor le fait remarquer (*op. cit.*, §§ 272, 443), c'est tout l'opposé chez les bénédictins. Les familles monastiques des abbayes sont les entités réelles, les personnes juridiques au sens littéral ; les congrégations sont les coalitions accidentelles de monastères librement liés ensemble ; la « véritable confédération fraternelle » des congrégations est une abstraction sans vie. L'autorité réelle et la position des supérieurs respectifs est graduée selon le degré de réalité des institutions. L'autorité des abbés, qui tiennent directement leur juridiction du Saint-Siège, est de beaucoup la plus complète et la plus réelle. Ensuite vient l'autorité des présidents, reçue dans la plupart des cas du chapitre général, autorité définie par les constitutions et dont l'exercice est limité à quelques rares circonstances. L'autorité du primat, comme on l'a vu, est, d'après la loi, aussi vague que la confédération, dont il est la tête, est sans substance. Ainsi chez les bénédictins la hiérarchie de juridiction est l'inverse de la hiérarchie de dignité (*ordine quasi inverso*, Molitor, *op. cit.*, § 272, d).

Si l'on demande : Que faut-il penser, après vingt-cinq ans d'expérience, du mouvement inauguré par Léon XIII en 1893, dans le but d'amener les congrégations de moines noirs à entrer en relation les unes avec les'autres? Il faut dire que la partie du projet relative à la création d'un grand collège bénédictin international à Rome a répondu exactement aux désirs du grand pontife. Saint-Anselme fut un grand succès, une grande création. A la mort du premier primat en 1913, le nombre des étudiants s'élevait à une centaine, provenant de toutes les congrégations, et un corps de professeurs, hautement compétents (dans la plupart des cas) et tous bénédictins, avait été formé. Il faut faire honneur de ce résultat au pape qui a conçu l'idée et qui a aussi, dans une grande mesure, fourni les fonds ; mais la fondation de Saint-Anselme est due bien davantage encore au premier primat l'abbé Hildebrand de Hemptinne, à sa forte personnalité, à sa foi courageuse et à ses rares talents de conducteur d'hommes. C'était une bonne chose

<sup>1</sup> *Oracula* : mot bien étrange, suggérant, comme il le fait, l'articulation inintelligente de mots inspirés par une puissance supérieure.

que les jeunes moines, l'élite des différentes abbayes, fussent réunis pour suivre en commun un cours excellent de hautes études théologiques ; il était bon aussi qu'ils fussent soumis aux forces éducatrices d'une résidence à Rome, avec les occasions fournies par les voyages de voir les trésors artistiques et les monuments historiques de l'Italie ; mais ce qui était encore le meilleur était que ces jeunes gens, de toutes les congrégations et de toutes les nationalités, vécussent ensemble, arrivassent à se connaître, s'apprécier et former des amitiés qui survivraient aux années de Saint-Anselme. Ainsi furent rompues les barrières de l'isolement national, et les jeunes moines remportèrent dans leurs abbayes non seulement une meilleure formation théologique, mais une vue élargie et peut-être des perspectives d'idées qu'ils n'auraient pas aperçue? chez eux. Avec le temps, ils devinrent naturellement abbés et, à présent, la plupart des plus jeunes abbés bénédictins ont passé par Saint-Anselme. De sorte que, pour toutes ces raisons, le collège du pape Léon a produit les résultats les plus heureux et les plus bienfaisants. Nous lui devons donc une profonde gratitude, ainsi qu'à l'abbé de Hemptinne, car il est probable que personne ne possédait comme lui la somme de qualités nécessaires pour faire du collège une institution d'un fonctionnement aussi parfait. Saint-Anselme a vu fermer ses portes pendant la guerre ; mais cette fermeture n'a duré que très peu de temps et ce collège, maintenant rétabli, a retrouvé entièrement, on peut le dire, sa situation précédente.

Si nous considérons l'autre partie du projet de Léon XIII, l'idée de réunir les congrégations dans une sorte de confédération, nous avons l'impression d'un insuccès. A part Saint-Anselme et les relations personnelles qui s'y établirent, on ne peut dire que les liens soient maintenant plus étroits entre les congrégations qu'ils ne l'étaient en 1893. Ce n'est pas non plus dans la nature -des choses bénédictines qu'ils puissent l'être. Les phrases employées, — la « véritable confédération fraternelle », l'« association certaine », — manquent de réalité. La déclaration des présidents en 1907 en manque également quand, après avoir affirmé, en termes très nets, l'autonomie des abbayes et l'indépendance des congrégations, ils continuent en disant qu'ils doivent « considérer (*prosequi*) le primat comme le centre de l'unité », et « s'attacher à lui comme au centre qui doit sauvegarder les droits de l'ordre et développer l'unité \* ». Tant que durera l'autorité du *Summum*

<sup>1</sup> *Protocollum*, 7, 24.

*semper*, tant que les congrégations auront leurs constitutions respectives et leur indépendance complète, telles qu'elles leur sont assurées par ce bref, il est difficile de voir comment on pourra créer une confédération vraiment agissante avec un groupement amorphe de congrégations tel que celui des congrégations de moines noirs.

Il faut avouer franchement que chaque système de gouvernement a ses points forts et ses points faibles. La force bénédictine réside dans la vigueur de ses puissantes abbayes, avec leurs familles autonomes, répandues sur la surface du globe. Sa faiblesse est celle de l'isolement ; elle se trouve dans la difficulté pour ces unités indépendantes de s'unir dans une action concertée pour quelque grande entreprise. Il n'est pas facile pour des bénédictins d'accomplir une œuvre qui excède les ressources d'une seule abbaye, spécialement dans les anciennes congrégations où vit fortement l'esprit de famille. Les maisons d'une congrégation bénédictine peuvent à peine s'unir, comme le peuvent celles d'une province dans un ordre centralisé, pour un but commun comme, par exemple, le fonctionnement d'un vicariat pour les Missions Étrangères. Encore moins est-il possible d'amener les forces bénédictines au complet à se porter sur un point afin de réaliser une œuvre importante. L'effort bénédictin, par le génie même de l'institut, doit nécessairement être limité aux capacités des monastères particuliers. Les entreprises en commun ne sont pas naturelles aux bénédictins. *Non omnia possumus omnes*. Les bénédictins ont fait dans le monde, pour l'Église et pour l'État, la sorte d'œuvre qui leur est particulière, de la manière qui leur est propre. Ce travail, ils peuvent le continuer. Mais afin de les rendre aptes à des œuvres d'un autre genre et dans des formes différentes, il serait nécessaire de les changer.

Il en est qui penseront peut-être que les bénédictins sont tout simplement restés en arrière dans cette marche universelle vers la centralisation générale qui continue autour d'eux, et qu'il vaudrait mieux, à tous égards, qu'ils soient organisés comme les autres ordres. Ce qui est vrai, c'est que, résultat de ce manque originel d'organisation, l'influence bénédictine n'a jamais été à même de se faire sentir comme un pouvoir particulier bien défini en politique, soit ecclésiastique, soit séculière. Cependant, malgré tous ces désavantages, les bénédictins ont exercé une influence qui leur est propre dans l'Église et dans l'État, et il y a de bonnes raisons de croire que cette influence qui leur est propre dans le monde

ne s'exerce pas malgré leur condition de décentralisation, mais à cause d'elle. Dans le passage remarquable que l'on va lire, le cardinal Gasquet semble toucher au vif même de la question : « Dans le cours ordinaire des affaires humaines, les résultats importants et très étendus sont obtenus au moyen de l'effort concentré d'un organisme dirigé. Lorsque l'esprit passe en revue l'action de l'ordre monastique dans les siècles passés, il ne peut qu'être frappé par le fait que, tandis que les bénédictins ont en effet accompli une œuvre qui a laissé son empreinte durable sur l'histoire religieuse et sociale de l'Europe, leur histoire est spécialement caractérisée par une absence d'organisation définie. Il est facile d'expliquer cette contradiction apparente entre une grande œuvre et l'omission de ce que la prudence humaine aurait prescrit comme nécessaire pour atteindre un résultat important et permanent. Saint Benoît a parfaitement compris dans les choses divines la loi de la contradiction, qui est la base la plus sûre de la vie chrétienne et de son effort, — loi qui se trouve à la surface de l'histoire évangélique, et est confirmée par les considérations plus profondes qui prennent racine dans l'enseignement de l'Évangile. Elle est née de la contradiction de la Croix, et trouva son expression dans les paroles de Notre-Seigneur, telles que celle-ci : « Celui qui perdra sa vie pour moi la sauvera. » Les résultats accomplis par l'ordre monastique n'ont pas été obtenus par l'exercice du pouvoir, mais par l'exercice de l'influence. Leur action sur la société fut celle de l'influence personnelle de la famille, non celle de l'action impersonnelle de l'État » (*Sketch*, LUI).

Ces réflexions sont suggérées par un fait indubitable : cette centralisation sera de tous temps un danger menaçant pour les bénédictins. C'est l'esprit de l'époque, le même dans l'Église et dans l'État ; tous les autres grands ordres sont fortement centralisés, l'office du primat est un pas visible dans cette direction et rend certainement la marche plus facile ; c'est la tendance naturelle du courant des affaires à Rome, où par une sorte d'entraînement tout suit le même chemin. Il est certain qu'un primat ambitieux, qui voudrait devenir général, trouverait sous sa main les plus grandes facilités ; et les affaires humaines étant ce qu'elles sont, plus tôt ou plus tard nous verrons le fait se produire. Par conséquent, il est nécessaire pour les bénédictins, pour les abbés spécialement et les présidents, et par-dessus tout pour le primat lui-même, de tenir ferme intellectuellement et de sauvegarder loyalement les grands principes fondamentaux du gouvernement

bénédictin et de son organisation, principes découlant de la Règle elle-même, si bien formulés par les présidents en 1907.

En attendant, nous pouvons être reconnaissants et nous pouvons nous réjouir qu'après vingt-cinq ans d'essai, aucun signe de centralisation n'apparaisse. Les congrégations prospèrent encore avec leurs constitutions et leurs observances personnelles, dans la pleine indépendance que leur assure le *Summum semper*. On peut me permettre à ce propos de citer ce que j'écrivis au *Tablet*, étant au congrès où se réunirent, pendant les fêtes de la Pentecôte en 1913, près de cent bénédictins pour l'élection d'un nouveau primat :

« Les constitutions, les observances, les œuvres extérieures des différentes congrégations bénédictines varient grandement selon l'histoire, les conditions de vie et de travail de chacune d'elles, le tempérament national et les nécessités des différents pays où elles se trouvent, — elles varient autant que la coupe et la forme des habits portés par les abbés assemblés en ce moment à Saint-Anselme : ceintures de cuir, ceintures de drap, ceintures de soie ; collets de toutes sortes ou pas de collet ; capuchons de toutes formes ou pas de capuchons, — cependant tous portent évidemment l'unique habit bénédictin. Ces variations du même habit symbolisent à propos cette multiplicité dans l'unité et cette unité dans la multiplicité qui est la caractéristique et la puissance de l'institut de Saint-Benoît, et qui répond si véritablement à l'esprit et à l'histoire de sa Règle. Aussi les abbés assemblés en ce moment dans cette réunion, certainement la plus nombreuse réunion d'abbés bénédictins depuis les temps médiévaux, en s'entretenant les uns avec les autres et en échangeant les idées et les expériences de bien des pays, sentent que, malgré les différences de nationalité, de travail, de vie et d'observance et même à un certain degré d'idéals, l'unité qui est à la base est plus grande et beaucoup plus puissante que les différences de surface ; et que les différentes congrégations de bénédictins redisent au monde moderne le message de saint Benoît et transmettent, chacune dans sa propre sphère, les traditions fondamentales, les idéals, l'esprit, l'influence qui jaillirent du Mont-Cassin il y a quatorze siècles. »

## CHAPITRE XVII

### LA VIE QUOTIDIENNE DANS LE MONASTÈRE MÊME DE SAINT-BENOIT

Les derniers chapitres de ce livre seront consacrés au côté extérieur de la vie bénédictine, à la position des bénédictins dans l'histoire, à leurs travaux et à leur influence sur l'humanité. Comme point de départ, nous devons nous former une idée véritable de la vie réelle vécue par les propres moines de saint Benoît au Mont-Cassin.

Le titre de ce chapitre suggère un exposé pittoresque de la vie des bénédictins primitifs. Cette peinture de la vie quotidienne dans un monastère bénédictin au commencement du moyen âge a été faite par Dom G. Morin dans une série d'articles, « Journée d'un moine, » *Revue bénédictine*, 1889. Ce qui suit ne lui ressemblera en rien, mais sera un exposé technique et aride des faits et des chiffres, un essai tout à fait prosaïque pour déterminer *l'horarium* des différentes saisons, tel qu'il a été fixé par la Règle. Et c'est bien ainsi ; car si quelqu'un essaie de décrire son genre de vie, il commence naturellement par un simple exposé de son *horarium*, — ses heures de lever, de travail, de repas, de récréation, de coucher, — cadre dans lequel sa vie est placée, et base indispensable à toute appréciation de son caractère. D'une manière analogue, la démarche préliminaire pour essayer de reconstituer une peinture de la vie quotidienne dans le monastère de Saint-Benoît doit être la détermination de l'horaire. Il est nécessaire pour cela de comprendre la méthode de supputer le temps en usage à son époque. C'était celle des Romains et elle est expliquée dans les dictionnaires et les manuels d'antiquités classiques ;

*l'Excursus* sur les « Horloges », dans le *Gallus* de Becker, est l'ouvrage le meilleur et le plus facile à consulter sur ce sujet.

La méthode était la suivante. Le jour, c'est-à-dire la période entre le lever et le coucher du soleil, était divisé en douze *horae* égales, et de même la nuit, ou la période entre le coucher et le lever du soleil, en douze *horae* égales<sup>1</sup>. Il est évident que ce n'était qu'aux équinoxes (25 mars et 24 septembre) que les *horae* du jour et les *horae* de la nuit avaient la même durée, c'est-à-dire 60 minutes chacune, comme nos heures équinoxiales ; pendant le semestre d'été, une heure de jour était plus longue qu'une heure de nuit, et dans le semestre d'hiver, une heure de nuit était plus longue qu'une heure de jour. De plus, comme les heures du lever et du coucher du soleil dépendent de la latitude, la longueur des heures du jour et de la nuit, à une date donnée, différaient selon les latitudes. La latitude du Mont Cassin est assez voisine de celle de Rome pour nous permettre de prendre les heures romaines comme étant pratiquement celles du Mont Cassin, de sorte qu'un almanach romain pourra nous servir.

A Rome, le jour le plus long renfermait 15 de nos heures équinoxiales, et par conséquent une heure de jour, à cette époque de l'année, valait 75 de nos minutes ; le jour le plus court comprenait 9 heures équinoxiales, et par conséquent une heure de jour à cette époque était de 45 minutes ; pour la nuit, ces chiffres sont renversés. Cela devient encore plus évident quand nous l'appliquons aux règlements de saint Benoît. Sa première référence à *Vhorarium* est au chapitre vin<sup>2</sup>, où il dit que pendant l'hiver, c'est-à-dire du 1<sup>er</sup> novembre à Pâques, les moines doivent se lever pour l'office de nuit à la huitième heure de la nuit, *octava hora noctis surgendum est*. Quelle heure est-ce selon notre méthode de compter le temps? Les chiffres qui suivent n'ont pas été calculés avec une exactitude astronomique, mais ont été plus ou moins « arrondis » ; cependant les résultats sont suffisamment

<sup>1</sup> Il y avait d'autres méthodes de compter le temps en usage chez les Romains. Le jour et la nuit étaient divisés en 24 heures égales, de minuit à minuit ou (comme l'a conservé l'usage populaire dans quelques parties de l'Italie) d'un coucher de soleil au suivant. Quelques commentateurs ont soutenu que saint Benoît suivait l'un et l'autre de ces systèmes. Mais le fait qu'il a une « huitième heure de la nuit » (ch. vin) et aussi une « huitième heure du jour » (ch. XLVIII), et qu'il appelle midi « la sixième heure », montre clairement qu'il suivait la méthode décrite ci-dessus dans le texte. C'est aussi l'opinion de Dom Delatte (*Commentaire*), et en effet le sens complet des prescriptions de la Règle montre que *Vhorarium* suivait les phases du soleil.

\* Les chapitres de la Règle régulant *Vhorarium* sont principalement, les chapitres VIII, XLI, XLII, XLVIII.

exacts pour le but que nous nous proposons. Je ne connais aucun autre ouvrage où ils aient été étudiés ainsi en détail.

Au 1<sup>er</sup> novembre, à Rome, le soleil se couche à 4 h. 45 et se lève à 6 h. 30, de sorte que la nuit comprend  $13 \frac{3}{4}$  de nos heures, et les heures de nuit romaines étaient de 69 minutes; donc :

la première heure de nuit allait de 4 h. 45 à 5 h. 54 du soir ;

la seconde heure de nuit allait de 5 h. 54 à 7 h. 3 du soir ;

la huitième heure de nuit allait de 12 h. 48 à 1 h. 57 du matin ; si bien que la fin de la huitième heure de nuit correspondait à peu près à 2 heures du matin dans notre compte actuel.

Passons maintenant au milieu de l'hiver. A Noël, le soleil se couche à Rome à 4 h. 30 et se lève à 7 h. 30, de sorte que la nuit a une durée de 15 heures, et les heures de nuit romaines étaient de 75 minutes.

Donc :

la première heure de nuit allait de 4 h. 30 à 5 h. 45 du soir ;

la seconde heure de nuit allait de 5 h. 45 à 7 heures du soir ;

la huitième heure de nuit allait de 1 h. 15 à 2 h 30 du matin.

A partir de Noël, la fin de la huitième heure de nuit revenait graduellement à 2 heures du matin au 25 mars, jour de l'équinoxe. Dans le cas où Pâques se trouvait retardé, vers le 20 avril, le coucher du soleil était environ à 6 h. 45 et le lever du soleil à 5 h. 15 ; de sorte que la nuit était alors à peu près de 10 heures  $1/2$  et l'heure de nuit romaine avait une durée de 53 minutes environ. Par conséquent, la huitième heure de nuit allait à peu près de minuit cinquante-six à 1 h. 49 du matin. Après Pâques jusqu'au 1<sup>er</sup> novembre, l'heure du lever pour l'office de nuit était fixée d'après un autre principe que nous expliquerons maintenant.

Recherchons d'abord ce que saint Benoît entend quand il dit que « les moines doivent se lever à la huitième heure ». Nous avons vu que la huitième heure était une des douze périodes égales entre lesquelles la nuit était divisée ; mais dans les paroles que nous venons de citer, elle ne signifie pas une période, mais un point du temps, ou, comme nous dirions, « à huit heures ». Mais comprendre ce que cette expression « à huit heures » voulait dire pour les Romains est, nous dit Becker, « une question d'une solution difficile, » et il cite des autorités qui semblent montrer une divergence quant à savoir si ces mots signifiaient le commencement ou la fin de la huitième heure. Les commentateurs de la Règle se sont

longuement exercés sur ce passage, la plupart d'entre eux s'efforçant de le rendre conforme aux idées et aux pratiques en vogue dans leurs propres sphères. Heureusement qu'il n'y a aucune équivoque dans l'emploi que fait saint Benoît des termes indiquant le temps. Il emploie l'expression *tertia plena, décima plena* (ch. XLVIII, 33, 34), pour signifier l'achèvement de l'heure ; et dans un passage absolument décisif il dit : *usque in horam secundam plenam lectioni vacent : hora secunda agatur tertia* (ch. XLVIII, 24), c'est-à-dire : ils doivent lire jusqu'à la fin de la seconde heure, et alors, « à deux heures, » ils doivent dire l'office de Tierce, l'heure de « deux heures » étant deux heures réelles après le lever du soleil, environ 7 heures au milieu de l'été, quand le soleil se lève à 4 h. 30 et que les heures réelles de jour sont de 75 minutes. Ce passage montre, en dehors de toute possibilité de contestation, qu'avec saint Benoît, quand un point du temps isolé est désigné par les termes « la seconde heure », « la huitième heure, » — « à deux heures, » « à huit heures, » — il veut dire la fin de l'heure naturelle\*.

D'après ce que nous venons de dire, il est clair que, lorsque saint Benoît ordonnait que, durant le semestre d'hiver, les moines aient à se lever à la huitième heure de la nuit, il voulait dire la fin de la huitième heure de nuit romaine. Naturellement, même s'ils avaient eu des horloges hydrauliques, il eût été très difficile de surveiller les heures de nuit, et sans doute on ne comptait le temps que d'une manière simple et approximative ; il ne faut pas supposer non plus que le lever et le coucher du soleil étaient correctement observés chaque jour, et que la longueur des heures de la nuit et du jour était calculée avec une exactitude astronomique. Toutefois, l'idée de saint Benoît était, et la pratique concordait probablement à peu près avec elle, que pendant le semestre d'hiver les moines devaient se lever à une heure correspondant à environ 2 heures du matin de notre temps, au 1<sup>er</sup> novembre, et cette heure devenait progressivement plus tardive, jusqu'à ce qu'à Noël elle correspondît à 2 h. 30 de notre époque ; alors jusqu'au 25 mars elle rétrogradait jusqu'à 2 heures, et, si Pâques arrivait tardivement, vers la fin d'avril, cette heure en venait à être avancée de 10 (ou peut-être 15) minutes avant 2 heures, mais pas plus tôt. Ainsi on peut dire qu'en général,

<sup>1</sup> Saint Benoît est ici d'accord avec l'usage romain le plus connu : • Une étude approfondie de différents passages de la littérature latine a montré que les Romains, dans la grande majorité des cas, se référaient à l'heure accomplie » (*Cambridge Campanian ta Latin Studies*, p. 201).

pendant l'hiver, l'heure du lever variait entre 2 heures et 2 h. 30.

Il sera préférable de suivre la journée entière pendant la saison d'hiver.

En se levant, les moines allaient à l'église ou à l'oratoire pour les vigiles ou office de nuit. Il est difficile d'apprécier combien de temps durait cet office, car bien des points nous sont inconnus. Aux jours ordinaires, les fériés, il y avait 14 psaumes et 3 leçons, avec un répons après chaque leçon. Les psaumes étaient chantés ou modulés et les répons chantés \* ; mais il est probable que les tons des psaumes étaient très simples. L'idée quelquefois émise que les antennes étaient répétées après chaque verset ou chaque couple de versets des psaumes tout du long de l'office, comme on le fait dans, le psaume invitatoire au commencement de l'office de nuit, semble à peine croyable : nous ne pouvons imaginer des alléluias après chaque verset des six psaumes du second nocturne tous les jours et d'un bout à l'autre de chaque office pendant le temps pascal. Nous n'avons aucun moyen de déterminer la longueur des leçons au temps de saint Benoît ; à une date moins éloignée elles étaient très longues; mais cela faisait probablement partie de la tendance à prolonger l'office dont nous parlerons au chapitre XVIII. Quelles aient été d'une longueur appréciable, on le voit par la prescription qu'elles doivent être raccourcies dans le cas où la communauté aurait été réveillée tardivement. De plus, même les offices de nuit de la férié diffèrent de longueur. En somme, il est probable qu'une heure et demie était le temps raisonnable consacré en moyenne à l'office de nuit en hiver. Cela indique qu'au commencement de novembre, il était terminé environ à 3 h. 30, et à Noël, vers 4 heures.

L'office du matin, nos Laudes, commençait toujours à *l'aurora* ou aube, *incipiente luce* (ch. vin). Au 1<sup>er</sup> novembre, à Rome, cet office a lieu à 5 heures et à Noël, à 5 h. 45. Ainsi il y avait entre les vigiles et l'office du matin (Laudes) un intervalle de 1 heure 1/2 à 1 heure 3/4 en hiver ; pendant les mois de mars et d'avril, il allait en diminuant, et si Pâques était tardif, il n'existait plus. Mais quelle qu'ait été la période du temps, elle était consacrée

<sup>1</sup> La question de l'office au temps de saint Benoît est obscure ; le commentaire de Dom Delatte sur les chapitres vm-xix sera très utile, car il donne des références aux autorités les meilleures et les plus récentes.

<sup>2</sup> Il n'y a aucune distinction de sens pour saint Benoît entre *dicere*, *canere*, *cantate*, *modulare*, *psallere* ; il n'y a aucun doute que l'office entier était modulé avec des notes.

à apprendre les psaumes et les leçons et à la « méditation » (ch. vm), ce qui chez saint Benoît est un terme général pour la lecture, l'oraison et les exercices de la vie spirituelle : au chapitre LVIII, il embrasse tout le côté religieux de la vie des novices. Il est à peine utile de dire que *meditatio* ne signifie pas l'oraison discursive désignée maintenant par ce nom.

L'office du matin (Laudes) varie considérablement de longueur et sa célébration durait une demi-heure à trois quarts d'heure. Le temps qui s'écoulait depuis ce moment jusqu'à la fin de la deuxième heure était consacré à la lecture<sup>1</sup>. Cette période de lecture durait environ de 5 h. 45 jusqu'à 8 h. 15 au 1<sup>er</sup> novembre, de 6 à 9 à Noël, Prime étant récité au lever du soleil : 6 h. 30 et 7 h. 30 à ces deux dates. En déduisant 20 minutes pour Prime, il y avait, pendant tout l'hiver, à peu près 2 heures 1/2 assignées à la lecture du matin. A la fin de la seconde heure, variant de 8 h. 15 à 9, on disait Tierce, puis les moines travaillaient jusqu'à la fin de la neuvième heure, 2 h. 30 de l'après-midi au 1<sup>er</sup> novembre, 2 h. 45 à Noël. Cela donnait 5 heures 3/4 au 1<sup>er</sup> novembre et 5 heures 1/4 à Noël, dont il fallait déduire 15 minutes pour Sexte à midi, et ainsi la moyenne du temps fixé pour le travail était de 5 heures 1/4 en hiver. Le bref office de None était suivi du seul repas de la journée, environ à 2 h. 30 ; ensuite les moines s'adonnaient de nouveau à la lecture jusqu'aux Vêpres, qui étaient chantées environ une demi-heure avant le coucher du soleil, soit à 4 h. 15 au 1<sup>er</sup> novembre et à 4 heures à Noël. Ainsi la lecture dans les soirées d'hiver durait environ une heure, faisant un total quotidien de 3 heures 3/4 pendant l'hiver.

Les vêpres finissaient au coucher du soleil<sup>1</sup>, et après un court intervalle les moines se rassemblaient de nouveau pour la lecture en public des Conférences de Cassien ou d'un autre livre du même genre, et quand on avait lu quatre ou cinq pages, autant que la lumière du jour le permettait, c'est-à-dire environ 15 minutes, ils disaient les Complies dans le crépuscule et se retiraient pour le coucher avant qu'il soit nécessaire d'avoir recours à une lumière artificielle. Sur ce point, saint Benoît est explicite au delà de toute possibilité de doute : « Que toutes les choses soient terminées pendant qu'il est encore jour » (ch. XLI, *fin*). Cela veut dire qu'il envoyait ses moines coucher très tôt, environ une demi-

<sup>1</sup> Ce paragraphe est basé sur le chapitre XLVIII.

\* Ce paragraphe est basé sur les chapitres XLI, XLII.

heure après le coucher du soleil, 5 h. 15 au 1<sup>er</sup> novembre et 5 heures à Noël<sup>1</sup>. Comme, à ces dates-là, ils se levaient à 2 heures et à 2 h. 30 du matin, il semble que saint Benoît donnait à ses moines, pendant tout l'hiver, 8 heures 3/4 et même jusqu'à 9 heures 1/2 de sommeil.

Résumons ces données. Pour un jour typique pendant le semestre d'hiver, le temps peut être à peu près réparti ainsi : office à l'église, 4 heures \* ; *meditatio* après les Vigiles, 1 heures 1/2 ; lecture, 3 heures 3/4 ; travail, 5 heures 1/4 ; sommeil, 9 heures ; repas, 1/2 heure = 24 heures. Les chiffres variaient toujours graduellement, mais ceci en donne une juste idée.

Pendant le Carême, *Vhorarium* était différent. Le Mercredi des Cendres peut être aussitôt que le 4 février, et Pâques, aussi tard que le 25 avril ; aussi l'horaire différerait grandement à ces dates extrêmes. Il suffira de prendre, comme jour moyen de Carême, une date à égale distance de ces deux-là, vers le milieu de mars. A cette époque, le lever et le coucher du soleil sont si près de 6 heures, que nous pouvons prendre les heures équinoxiales de 60 minutes pour le jour et pour la nuit. L'horaire est donc le suivant :

Matin :

- 2 heures..... Lever.
- 2 heures à 3 h. 30... Vigiles.
- 3 h. 30 à 4 h. 30 ... . *Meditatio*.
- 4 h. 30.....Aurore.
- 4 h. 30 à 5 heures... Office du matin (Laudes).
- 5 heures à 9 heures... Lecture (Prime à 6, lever du soleil).
- 9 heures..... Tierce.

9 h. 15 du matin à 4\*heures après-midi. Travail (Sexte à midi).

Après-midi :

- 4 heures..... None.
- 4 h. 30..... Vêpres.
- 5 heures..... Repas.
- 5 h. 45..... Conférence.
- 6 heures (coucher du soleil). Compiles.
- 6 h. 30..... Coucher.

<sup>1</sup> Sous les latitudes méridionales, le temps du crépuscule est très court. A Rome, au jour de Noël, le coucher du soleil est à 4 h. 30 (heure actuelle) ; il est possible de lire à l'intérieur des maisons jusqu'à 4 h. 45 ; pendant une autre demi-heure ou trois quarts d'heure, il est possible raisonnablement de se coucher sans lumière artificielle.

\* Ainsi : Vigiles, 1 heure 1/2 ; Laudes, 40 minutes ; Prime et les trois petites Heures, 50 minutes ; Vêpres, 1/2 heure ; conférence et Compiles, 1/2 heure = 4 heures.

D'après cet horaire, il y avait environ 3 heures 3 /4 de lecture, 6 heures 1 /2 de travail, 1 heure de *meditatio*, 7 heures 1 /2 de sommeil.

Même quand Pâques était tardif, l'heure du lever n'était pas avancée de plus de 10 ou 15 minutes avant 2 heures du matin ; mais l'aurore arrivait presque une heure plus tôt ; de sorte que la période de *meditatio* diminuait jusqu'à n'être qu'un point imperceptible à Pâques. La période de sommeil tendait aussi à diminuer dans tout le Carême, étant réduite à 7 heures environ à Pâques, quand cette fête était tardive. Mais la lecture et le travail avaient une plus grande place, ce dernier au point d'être, à la fin d'un Carême retardé, d'une durée de 8 heures.

Dans le semestre d'été, de Pâques jusqu'au 1<sup>er</sup> novembre, le plan de l'horaire était entièrement différent. La réglementation déterminant l'heure du lever disait qu'elle devrait être telle que les Vigiles pussent finir quelques minutes avant l'aurore, ou l'aube, moment où les Laudes devaient toujours commencer (ch. vm). Mais « à cause de la brièveté des nuits » (ch.x), il n'y avait ni leçons ni répons à l'office de nuit, qui, par conséquent, consistait uniquement dans le chant des 14 psaumes. Une heure environ suffisait probablement. Il en résulte donc que si Pâques était hâtif, comme au 25 mars, quand l'aurore est à 4 h. 15, les Vigiles commençaient environ à 3 heures et étaient suivies presque immédiatement des Laudes, "qui se terminaient quelques minutes avant 5 heures. Prime était récitée au lever du soleil, à 6 heures. Saint Benoît ne prévoit rien pour cette heure ; elle était sans doute consacrée à la *meditatio*. A 6 h. 20 environ, les moines allaient au travail jusqu'à près de 10 heures ; ils disaient alors Tierce ; et de 10 heures jusqu'après 11 h. 30, ils lisaient<sup>1</sup> ; ensuite la récitation de Sexte, suivie du dîner, qui était terminé un peu après midi. La sieste ordinaire en Italie pendant l'été venait ensuite jusqu'au milieu de la huitième heure, c'est-à-dire 1 h. 30, où l'on disait None pour reprendre ensuite le travail jusqu'aux Vêpres, à 5 heures. Le souper avait lieu à 5 h. 30, puis la lecture des Conférences, les Compiles et le coucher à 6 h. 30, une demi-heure après le coucher du soleil, pendant que la lumière du jour était juste suffisante. Cet horaire pouvait convenir assez bien jusqu'au milieu d'avril, donnant pour la lecture environ 3 heures, pour le travail environ 7, et pour le sommeil plus de 8. La sieste

<sup>1</sup> < Usque hora quasi sexta agente > (ch. XLVIII, 9 ; voir édition Butler, p. 138).

du milieu du jour était en surplus ; mais saint Benoît prévoyait que ce temps pourrait être employé à la lecture, et sans doute en était-il ainsi au commencement et à la fin de l'été, quand le repos de la nuit était assez long ; de cette manière une heure ou plus s'ajoutait au temps consacré à la lecture.

Nous devons maintenant parler du solstice d'été, qui a lieu vers le 24 juin. L'aurore était à 2 h. 15 ; par conséquent les Vigiles devaient avoir commencé à 1 heure, de façon à permettre aux Laudes, après un bref intervalle, de commencer à 2 h. 15. Les Laudes finissaient avant 3 heures, et le lever du soleil et Prime étaient à 4 h. 30, laissant un intervalle d'une heure et demie sans emploi déterminé ; on peut présumer qu'il était consacré à la *meditatio*. A 5 heures, les moines étaient partis à leur travail, jusqu'à 9 h. 15, l'heure de Tierce. De 9 h. 30 jusqu'à 11 h. 30, ils lisaient, puis récitaient Sexte et dînaient. Aussitôt après midi jusqu'à 2 heures, c'était le moment de la sieste que, sans aucun doute, ils faisaient tous. Ils disaient None au milieu de la huitième heure, à 2 heures, et travaillaient alors jusqu'aux Vêpres. Les Vêpres avaient lieu environ à 6 h. 30, le souper à 7, la conférence et les Compiles à 7 h. 30 et le coucher à 8 heures, le coucher du soleil étant à 7 h. 30 et l'obscurité à 8 h. 30.

La répartition du temps, au milieu de l'été, était par conséquent : office, 3 heures  $1/2$  ; lecture, 2 heures, et probablement *meditatio*, 1 heure  $1/2$  ; travail, 9 heures ; sommeil, 5 heures par nuit et 2 heures à la sieste ; repas, 1 heure = 24 heures.

Du milieu de l'été jusqu'à la fin de septembre, l'horaire revenait graduellement à ce qu'il était au 25 mars. Les jours moyens d'été, vers le milieu de mai et le milieu d'août, se passaient comme suit : office, 3 heures  $t/2$  ; lecture et *meditatio*, 3 heures  $1/4$  ; travail, 8 heures ; sommeil, 6 heures  $3/4$  par nuit et 1 heure  $1/2$  à la sieste ; repas, 1 heure = 24 heures.

Du 14 septembre jusqu'à novembre, l'arrangement était spécial : le lever pour l'office de nuit était réglé sur le principe de l'été ; mais le reste du jour était basé sur le plan d'hiver, avec l'unique repas vers la neuvième heure \*. Il n'est pas nécessaire de retracer l'horaire.

<sup>1</sup> B y a là une contradiction apparente. Au chapitre XLVIII, il est indiqué que cet arrangement d'hiver devait entrer en vigueur aux « Calendes d'octobre », c'est-à-dire le 1<sup>er</sup> octobre ; mais au chapitre XLI, il est dit que l'unique repas à la neuvième heure commence avec les Ides de septembre, c'est-à-dire le 13, et toute la tradition monastique témoigne du fait que la période de jeûne commençait le jour de l'Exaltation de la sainte Croix, le 14 septembre.

Pour les dimanches, la disposition des heures et des exercices était tout à fait différente (ch. xi). L'office de nuit était considérablement plus long, car on ajoutait aux 14 psaumes 3 cantiques, 12 leçons avec des répons, le *Te Deum* et l'Évangile : accorder, pour chanter tout cela, 2 ou même 2 heures 1/2 ne serait pas excessif. C'est pourquoi il est prescrit que les moines doivent le dimanche se lever plus tôt. En effet, au cœur de l'été, quand l'aurore est à 2 h. 15, ils ont dû, le dimanche, se lever à minuit, afin d'être à même de commencer les Laudes dès l'aube, ce qui était un principe -fixe (ch. VIII). Les dimanches et les jours de solennité, la messe était célébrée et ils recevaient la sainte communion (ch. xxxv, xxxvm). Tout le temps en plus des devoirs religieux devait être consacré à la lecture et à la *meditatio*, et devait se monter à un bon nombre d'heures.

Dans la précédente reconstitution de la vie quotidienne, certains points demandent une explication spéciale :

1° Quelques commentateurs déclarent incroyable qu'il n'y ait pas eu une messe conventuelle chaque jour. Il peut en paraître ainsi à nos idées, qui ont subi l'influence du Moyen âge. Mais en réalité, ce qui serait incroyable c'est que, dans toutes les instructions minutieuses données quant à la disposition des heures, il n'y ait eu aucune indication au sujet de cette messe, si on l'avait célébrée chaque jour, en plus des dimanches et des solennités. Il est impossible de supposer qu'un devoir quotidien si important ait pu passer ainsi sans aucune mention. C'est un cas où l'argument du silence est valide et impératif. Dom Delatte et Dom Morin sont d'accord pour dire qu'il n'y avait ni messe quotidienne ni communion quotidienne dans le monastère de saint Benoît.

2° Les commentateurs ont beaucoup discuté sur la longueur énorme du temps accordé au sommeil. Si nous exceptons les dimanches, dans le milieu de l'été, il y avait toujours, même dans les nuits les plus courtes, 5 heures de sommeil, auxquelles étaient ajoutées les 2 heures de sieste, ce qui faisait 7 heures en tout. Mais au début et à la fin de l'été, le temps du sommeil était plus long, donnant aux équinoxes 8 heures 1/2 pour le repos de la nuit ; pendant le semestre d'hiver, "le temps consacré au sommeil comportait une moyenne d'environ 9 heures. Il a semblé incroyable qu'on ait accordé d'aussi longues heures au sommeil ; cependant les données sur lesquelles sont basées ces indications ne permettent aucun doute. Les instructions figurant

aux chapitres XLI, XLII montrent clairement que les Complies devaient être en tout temps récitées à la chute du jour, afin que les moines puissent aller se coucher pendant qu'il y avait encore une lueur de jour suffisante pour ne pas avoir besoin de lumière artificielle, ce qui fait environ une demi-heure après le coucher du soleil, le crépuscule étant de courte durée dans les climats méridionaux. Il faut se rappeler que pendant le Moyen âge, et en réalité jusqu'à une époque relativement récente, les travailleurs agricoles avaient l'habitude d'aller se coucher avant la fin du crépuscule ; de sorte que la pratique de saint Benoît fut simplement celle des paysans italiens, où sa communauté se recrutait pour une grande part. Ici encore Dom Delatte et Dom Morin sont d'accord en substance avec mes conclusions. Paul Wamefrid résout la question en disant que les Complies doivent être chantées à la lumière du jour ; autrement nous ne pourrions pas dire : « Sept fois le jour, j'ai chanté Tes louanges. » (ch. XLII).

3° Il s'ensuit que ce que l'on appelle « office de minuit », — les Vigiles récitées environ à minuit, entre deux périodes de sommeil interrompues, — qui devint plus tard très en faveur dans les ordres religieux et même chez les bénédictins, n'entraîne pas dans la conception que saint Benoît se faisait de la vie monastique. Il est tout à fait évident que ses moines ne retournaient pas se coucher, ou ne prenaient pas de repos d'après une règle reconnue, après l'office de nuit. Aucun besoin n'aurait pu justifier cette coutume, car bien qu'ils se fussent levés très tôt pour l'office, les moines avaient déjà eu une période suffisante, et même d'habitude une très longue période de sommeil ininterrompu.

4° Dans la reconstitution précédente, il n'est tenu aucun compte de l'histoire relatée par saint Grégoire et à laquelle nous nous sommes déjà référé au chapitre VI, histoire qui fait ressortir le fait qu'après l'office il y avait, au moins une fois par jour, une période fixe de quelque durée, pendant laquelle les moines s'appliquaient à la poursuite de l'oraison privée, *studium orationis*. Il est très possible que cette oraison avait lieu pendant l'intervalle que saint Benoît laisse vacant entre Laudes et Prime.

5° En été, il y avait deux périodes de travail, une de bonne heure le matin et une dans l'après-midi, de 2 heures environ jusqu'à 5 ou 6 heures. Mais travailler dans les champs, à la chaleur du jour, sous le soleil italien au milieu de l'été, serait absolument intolérable. C'est ce que ne font pas les laborieux paysans italiens : ils commencent en été leur travail dans les champs dès les pre-

miers rayons de l'aurore \ et cessent au milieu de la matinée jusque dans l'après-midi, pour reprendre quand la grande chaleur du jour est passée. Ils travaillent alors aussi longtemps qu'ils voient clair. Pendant la chaleur du jour, ils dorment quelques heures, et c'est leur principal repos en été. Que saint Benoît ait imposé le travail des champs à ses moines dans de telles conditions serait différent de tout ce qui se trouve dans la Règle. Et ceci fournit, je pense, l'explication d'une phrase qui s'y trouve et qui a embarrassé les commentateurs. Après avoir dit qu'en été, depuis 2 heures de l'après-midi jusqu'aux vêpres, environ à 6 heures, les moines doivent se livrer au travail prescrit, il continue : Mais si la nécessité ou la pauvreté du monastère rend inévitable que les moines rentrent eux-mêmes les moissons, ils ne doivent pas s'en attrister (ch. XLVIII). Il est évident que saint Benoît regardait ceci comme anormal ; de même au chapitre XLI il est dit qu'après la Pentecôte, les mercredis et vendredis, il ne devait y avoir qu'un seul repas vers 2 h. 30 de l'après-midi, à moins qu'il n'y ait du travail dans les champs. La législation a donc ici comme base qu'en été il n'y aurait pas de travail dans les champs, et une clause est établie pour le cas où il y en aurait exceptionnellement. Qu'aux autres saisons les moines de saint Benoît aient été habituellement employés aux travaux des champs, cela est manifeste d'après la Règle et d'après différents passages du livre II des Dialogues. Mais les moines ne pouvaient pas, sans déranger l'horaire entier et le caractère de leur vie, faire la moisson aux heures usitées en plein été pour le travail agricole dans l'Italie méridionale ; s'ils la faisaient, ce devait être dans la chaleur du jour. Et ainsi saint Benoît voulait que, si le monastère en avait les moyens, la récolte fût faite par des ouvriers agricoles salariés qui seraient à même de travailler aux heures établies par la coutume d'Italie. Quant aux moines, il y avait du travail à faire pour eux à l'intérieur, dans les après-midi d'été, sous des hangars ou dans des ateliers et à l'ombre. Il est tout à fait probable que du temps de saint Benoît, copier les manuscrits était déjà une source de revenus pour le monastère, comme on le rapporte d'un des ermites égyptiens qui subvenait à ses besoins en copiant des livres \*. Nous avons déjà mentionné que la transcription des ma-

\* Une fois, voyageant de nuit au mois de juillet pour aller à Rome, je les vis commencer à travailler pendant que l'obscurité couvrait encore la campagne.

\* Palladius, *Lausiaca History*, ch. xxxviii, « Evagrius. »

nuscripts était la principale occupation des moines de Saint-Martin à Marmoutier (p. 18).

6° On peut demander s'il faut supposer que la plupart des moines de Saint-Benoît étaient capables de passer trois ou quatre heures de la journée à lire? — La réponse est que saint Benoît le supposait clairement et regardait comme négligent et paresseux celui qui n'était pas à même de consacrer, le dimanche, un temps beaucoup plus long à la lecture et à la *meditatio* (*si quis ita negligens et desidiosus fuerit ut non vêtit aut non possit mcdiare aut legere*, ch. XLVIII). Il envisage le cas d'un moine incapable d'écrire (ch. LVIII, 46) ; mais il espère que tous sauront lire. Pour ceux qui arrivaient au monastère, jeunes garçons ou jeunes hommes, il n'y avait aucune difficulté. Même les gens les plus simples peuvent lire la sainte Écriture avec profit et avec joie. Nous devons nous défaire de cette imagination que, la sainte Écriture et les écrits des Pères étant en latin, leur lecture constituait une difficulté pour les moines de Saint-Benoît, puisque le latin était leur langue nationale.

Nous pouvons maintenant résumer les conclusions de ce qui a été dit dans ce chapitre et reconstituer une peinture de la vie quotidienne dans le monastère même de Saint-Benoît.

L'heure du lever était presque toujours à 2 heures du matin environ ; mais, pendant deux ou trois brèves périodes de l'année, elle était un quart d'heure plus tôt ou plus tard : de sorte que, pour fixer une heure moyenne, ce serait, sans aucun doute, 2 heures du matin. Ainsi que nous l'avons vu, les moines avaient eu une longue période de sommeil. Ils se rendaient à l'oratoire pour les Vigiles, qui probablement duraient environ une heure en été, une heure et demie en hiver, suivies (en hiver après un intervalle, habituellement de plus d'une heure, de *meditatio*) des Laudes, chantées à l'aurore. C'étaient les deux offices canoniaux les plus importants, de sorte que la journée commençait en louant Dieu et en lui rendant le devoir de notre service, *nostrae servitutis officia* (ch. xvi). Alors commençaient les autres travaux et occupations de la journée, interrompus quatre fois par la célébration des quatre heures diurnes de l'office canonial, ce retour fréquent à l'oratoire conservant toujours présent à l'esprit des moines quelle était l'œuvre à laquelle ils étaient par-dessus tout consacrés. Les autres travaux étaient la lecture et le travail manuel dans les champs, le jardin, les ateliers, et aussi dans la maison : la cuisine.

le fournil et le moulin étant mentionnés par leur nom. Le dîner était à midi en été et environ à 2 h. 30 en hiver : il consistait en deux plats cuits de légumes et probablement des œufs, peut-être du poisson, avec de la salade, du pain et du vin, mais pas de viande. Le travail et la lecture étaient encore l'ordre du jour jusqu'aux Vêpres, suivies en été du souper. Au coucher du soleil, les moines s'assemblaient pour la lecture des Conférences et, ayant dit Complies, ils se retiraient pour le coucher avant que la nuit ne soit commencée. Ils dormaient dans des dortoirs communs, sans cellules ou cloisons ; ces dernières ne furent en usage qu'à la fin du Moyen âge. La vie entière était la vie en commun, à découvert, sans aucune espèce d'isolement.

Si nous combinons les différents horaires, afin d'arriver à une journée moyenne ou typique telle que saint Benoît l'avait projetée, nous obtenons le tableau suivant, comme notion approximative de la distribution du temps pour une journée bénédictine normale en été :

<i>Opus Dei</i> .....	3	h. 1/2.
<i>Studium orationis</i> .....	1/2	heure.
Lecture.....	4	heures.
Travail.....	6 h.	1/2.
Sommeil.....	8 h.	1/2.
Repas.....	1	heure.
		24 heures.

Cela pour une journée d'été. En hiver, il n'y avait qu'un repas, un peu moins de travail et de lecture ; l'office était plus long, le sommeil aussi, et il y avait la période de *meditatio* après l'office de nuit.

On remarquera qu'il n'est jamais question de récréation à aucun moment, et sans aucun doute le silence régnait presque sans interruption. Cependant la Règle ne fait pas supposer le « silence perpétuel » au sens absolu, d'un âge postérieur, quand on imagina des signes pour tous les objets dont on pouvait avoir besoin, dans le but d'obvier à toute nécessité de parler. Saint Benoît borna l'emploi des signes au réfectoire, afin que la lecture en public ne fût pas interrompue. Le caractère général de la Règle ne suggère pas ce que Dom Delatte rejette sous le nom de « mutisme », mais plutôt que les moines parleraient quand la nécessité en surgirait pour la conduite des affaires et la vie du monastère. Mais il est évident que saint Benoît, comme tous les

législateurs monastiques, attachait une grande importance au silence, et le silence public du monastère, selon toute probabilité, n'était rompu que très rarement.

C'est ici la place tout indiquée pour mettre en évidence ce qu'implique la Règle au sujet du silence et des conversations. Pendant la nuit régnait le silence complet, appelé régulièrement *summum silentium* (ch. xxxviii, LU) ; après Compiles, il n'était permis à personne de parler, à moins que les nécessités des hôtes ne le demandent (ch. XLH). Le rigoureux silence nocturne prenait fin avec l'appel pour l'office de nuit ; car saint Benoît dit que pendant que les moines se lèvent, ils doivent « s'encourager l'un l'autre doucement, à cause des excuses des somnolents » (ch. xxii). Cet heureux aperçu, presque le seul, de la vie quotidienne de la communauté, comme elle était vécue réellement, décide de toute théorie du « silence perpétuel » et montre que les moines de Saint-Benoît parlaient et qu'ils devaient se parler les uns aux autres paisiblement, quand il y avait une cause raisonnable ; et aussi que les paroles n'étaient pas limitées aux occasions de nécessité ou même à leurs occupations. Un autre passage en témoigne : après avoir prescrit que pendant les heures consacrées à la lecture, des anciens devaient faire la ronde pour voir que personne ne passe ce temps en bavardage, l'injonction suivante est ajoutée : « et qu'aucun frère n'en fréquente un autre aux heures non appropriées » (ch. XLVIII). Ici, *horae incompetentes* implique qu'il y avait des *horae competentes*, des heures convenables, pendant lesquelles les moines pouvaient se voir et se parler selon les dispositions de la Règle, et le terme même *horae competentes* est employé au chapitre xxxi en parlant des heures réglées pour que les moines aillent trouver le cellérier afin de demander et recevoir ce dont ils ont besoin. Au chapitre vi, dans les textes courants de la Règle, nous trouvons l'avertissement que lorsqu'il faut demander une permission au supérieur, « il est inutile d'en dire plus qu'il ne convient ; » mais c'est une glose, ajoutée sans doute par quelqu'un qui pensait que les paroles de saint Benoît avaient besoin d'être renforcées (V. p. 176).

^Une autre indication qui nous fait voir que la quantité de paroles, dans la vie ordinaire du monastère, était appréciable nous est fournie par la proposition qu'un des points sur lesquels la mortification volontaire au delà des exigences de la Règle pouvait être pratiquée pendant le Carême est la « loquacité » : « Que chacun offre à Dieu, en plus de la mesure qui est obligatoire, quelque

chose de volontaire, comme l'abstinence dans la nourriture, le breuvage, le sommeil, la loquacité » (ch. XLIX). Cela aurait été impossible si le « silence perpétuel » avait été la règle ou si les paroles permises avaient été restreintes aux limites de la stricte nécessité. Le fait même que saint Benoît regarde comme admis que quelques moines seraient loquaces, et que les conversations inutiles seraient un sujet sur lequel on pouvait exercer de la retenue, prouve qu'au sujet du silence, comme en toute autre espèce d'ascétisme, le but qu'il visait n'était pas l'abstinence totale, mais la tempérance et la modération (*parcitas*, ch. xxxix, XL).

En traitant de la vertu de silence, saint Benoît emploie le terme *taciturnitas* plutôt que *silentium*; c'est le titre du chapitre vi, qui expose les principes réglementant le sujet. *Silentium* ne se présente que quatre fois dans la Règle, trois fois pour le silence absolu : au réfectoire, en allant à l'oratoire et pendant la sieste d'été, et la quatrième lorsqu'il dit que les moines doivent de tout temps veiller au silence, *studere silenio* (ch. XLII). Il y a une différence entre *silentium* et *taciturnitas*. Le premier terme est un fait et son contraire est l'action de parler ; le second est une habitude et son contraire est le bavardage ou loquacité. C'est l'habitude dont saint Benoît cherche à se rendre maître, et ce qu'il défend ce sont les différents excès de la langue. Ceci ressort de ses préceptes sur le sujet. C'est la loquacité qu'il faut mortifier et non simplement la parole (ch. XLIX). Le chapitre vi dit que la permission de parler, même pour proférer de bonnes paroles, doit être rarement donnée ; mais ce sont les bouffonneries, les paroles oiseuses, les plaisanteries qui sont complètement défendues. Parmi les « Instruments des bonnes Œuvres » (ch. iv) nous trouvons : « ne pas aimer beaucoup parler ; » — « ne point dire de paroles vaines ou qui portent à rire. » Dans les « Degrés d'Humilité » (ch. vu), le neuvième est de « restreindre sa langue et observer l'esprit de silence jusqu'à ce qu'on vous adresse la parole » ; et le onzième : « quand un moine parle, qu'il le fasse doucement, sans rire, ni railler, humblement et avec gravité, en peu de mots et qui soient raisonnables, et sans éclats de voix. » Ceci ne fait qu'exposer les règles universelles du bon ton dans la conversation, applicables non seulement aux moines, mais à tous et fait souvenir des principes analogues de politesse, indiqués par saint Basile pour le moine, qui feraient de lui, comme le remarque Newman « le parfait gentleman ». Parmi les instructions que donne ce saint sur la vie monastique, nous trouvons les suivantes :

« Ceci également est un point très important auquel il faut faire attention, savoir comment s'entretenir ; interroger sans empressement exagéré ; répondre sans désirer faire étalage de ce que l'on sait ; ne pas interrompre un interlocuteur intéressant, ni désirer ambitieusement mettre son mot ; être mesuré pour parler et pour écouter ; ne pas avoir honte de recevoir des informations ou ne pas en donner de mauvaise grâce, ni désavouer ce que l'on a appris des autres. Un ton de voix modéré est le meilleur, trop bas il ne pourrait être entendu, tandis qu'un diapason élevé serait signe de mauvaise éducation. Il faut d'abord réfléchir sur ce que l'on veut dire, et ensuite parler ; être affable quand on vous adresse la parole, aimable dans les rapports sociaux ; ne pas chercher à être agréable par le mordant de la conversation ; mais cultiver la douceur dans de bienveillantes exhortations. La rudesse doit toujours être évitée, même pour condamner \*. » Ceci montre que saint Basile n'envisageait pas le règne du « silence perpétuel » dans ses monastères.

À une date ancienne, on introduisit dans les monastères bénédictins, d'une manière formelle, un moment précis pour la conversation récréative quotidienne. Dom Morin dit que cet usage était universel dès le ix<sup>e</sup> siècle <sup>1</sup>. Cependant le Commentaire de Paul Wamefrid ne donne aucune indication d'une semblable coutume à la fin du vm<sup>e</sup> siècle. Il parle d'une salle commune, avec du feu en hiver, où les moines venaient se chauffer ; mais ils ne devaient pas y parler (ch. vi). L'impression générale qu'il donne est celle exposée ci-dessus, que les moines pouvaient parler quand il y avait une cause raisonnable ; il insiste sur ce que *summum silentium* et *omne silentium* veulent dire silence complet ; mais *silentium* veut dire « à voix basse » (*suppressa voce*, ch. xxxviii, XLII).

<sup>1</sup> Ep. ii, voir Newman, *Church of the Fathers*, « Basil and Gregory, » § 5.

\* *Revue bénédictine*, 1889, p. 352.

## CHAPITRE XVIII

### L'IDÉE BÉNÉDICTINE A TRAVERS LES SIÈCLES

Maintenant que nous avons sous les yeux une peinture de la vie et du travail tels qu'ils furent établis par saint Benoît au Mont-Cassin, nous devons retracer et apprécier les vicissitudes de l'idée bénédictine pendant les quatorze siècles écoulés depuis l'époque du Patriarche.

Il faut, tout d'abord, reconnaître clairement que dans aucun monastère bénédictin, — noir, blanc ou bleu <sup>1</sup>, — aujourd'hui ou pendant plusieurs siècles, et même depuis plus d'un millier d'années, les conditions de vie n'ont ressemblé, quant à l'extérieur, à celles du monastère de Saint-Benoît au Mont-Cassin. Quand, en effet, j'ai résidé dans la grande abbaye rhénane de la congrégation de Beuron, à Maria Laach, près d'Andemach, et que j'ai regardé les frères convers, au nombre d'une centaine, hommes simples et pieux, travaillant dans la grande ferme du monastère, occupés au travail agricole et, comme les moines de Saint-Pacôme, exerçant tous les métiers, tels que charpentiers, forgerons, tailleurs, cordonniers, jardiniers et le reste, de sorte que le monastère renferme presque tout dans ses murs et subvient à tous ses besoins, je me suis dit : Ici, nous aurions une exacte reproduction du monastère de Saint-Benoît, si seulement, au lieu du chapelet, ils disaient au chœur un office composé de psaumes et de leçons,

<sup>1</sup> Les bénédictins bleus forment le petit ordre séparé des sylvestrins ; les blancs sont principalement les cisterciens, de même que les ordres moins importants de la branche cénobitique des camaldules et les olivétains, et les monastères isolés comme Monte Vergine ; les noirs sont les quatorze congrégations des simples bénédictins, dont nous avons parié au chapitre xv, et le petit ordre de Vallombrosa.

dans leur langue maternelle, — et s'il n'y avait pas de moines de chœur, mais seulement un ou deux prêtres pour dire la messe.

Et ainsi, quand nous prenons les extrêmes : d'une part, la communauté de moines laïcs de Saint-Benoît, pour la plupart gens modestes, menant une vie très simple et appliqués au perfectionnement de leur religion personnelle, passant la plus grande partie de la journée à un travail manuel dans les champs, gens parmi lesquels existait à peine ce qu'on appelle une vie intellectuelle ; et d'autre part, la communauté bénédictine normale de nos jours, composée de prêtres vivant ensemble une vie commune remplie de dignité et d'idéals élevés, avec ce minimum de confort qui peut s'allier à l'esprit de pénitence ; des hommes instruits et cultivés, supposés devoir posséder et qui souvent possèdent des capacités de savoir et d'érudition, accomplissant, en réalité même avec beaucoup de détails, les exercices religieux de la Règle, se consacrant aux recherches intellectuelles, à l'éducation, aux œuvres du ministère : quand, dis-je, nous prenons ces extrêmes, il est évident que nous sommes en face d'un problème, d'une question qui touche de si près à l'objet de ce livre, qu'elle appelle une réponse.

Le changement est immense et la question est celle-ci : La vie bénédictine est-elle devenue quelque chose de différent ou est-elle un vivant accroissement qui a obéi aux lois du développement naturel? La perplexité de saint Benoît, s'il se trouvait dans une abbaye bénédictine rhoderne, serait-elle différente en l'espèce de celle de saint Pierre, si l'apôtre se trouvait présent à une fonction papale dans l'église qui porte son nom? La question ainsi soulevée est complexe et devra être examinée sous ses différents aspects. Il sera utile d'avoir présent à l'esprit l'énoncé que fait le cardinal Newman des *criteria* par lesquels on peut distinguer des déformations les développements proprement dits : « Je me hasarde à exposer comme il suit sept signes de force, d'indépendance et de possibilité d'application différentes pour distinguer les développements normaux d'une idée, de son état de corruption et de décadence : Il n'y a pas de corruption Si l'idée conserve un seul et même type, les mêmes principes, la même organisation ; si ses commencements prévoient ses phases subséquentes et si ses plus récents phénomènes protègent et appuient les plus anciens ; si elle a un pouvoir d'assimilation et de renaissance et une action vigoureuse du commencement jusqu'à la fin ». »

<sup>1</sup> *Development of Christian Doctrine, « Genuine Developments. »*

Arrivons maintenant aux bénédictins. Le premier grand changement dans la vie et par conséquent dans les idées bénédictines, fut produit par le sac et la destruction du Mont-Cassin par les Lombards en 581 ou 589 et la migration de la communauté à Rome, où elle s'établit dans un monastère près de la basilique de Latran, ainsi que nous le dit saint Grégoire (*Dialogues*, II, Préf.). Le simple passage de la campagne à la ville doit nécessairement avoir affecté profondément la vie de la communauté, en rendant impossibles les longues heures de travail agricole qui, dans l'intention de saint Benoît, avaient été un élément si important pour la vie de ses moines et en les donnant davantage à un travail sédentaire, fait dans l'intérieur du cloître. On peut dire que nous ne savons rien du monastère bénédictin de Latran. Mais dans le monastère de saint Grégoire, Saint-André sur le mont Cœlius, la règle bénédictine était suivie et la vie organisée en conformité avec ses prescriptions et son esprit, sinon depuis sa fondation, dans tous les cas depuis le temps qui suivit l'arrivée des moines du Mont-Cassin à Rome. Nous avons ici le second monastère bénédictin connu dans l'histoire, car pour Subiaco et la fondation de Terracine, nous n'avons pas de documents contemporains. Nous pouvons glaner, dans les Lettres et les Dialogues de saint Grégoire, quelques détails sur la manière de vivre ; mais ce qui nous intéresse maintenant c'est qu'un certain nombre de moines étaient dans les ordres sacrés, ou capables de les recevoir : tels Augustin et ses compagnons qui vinrent en Angleterre, ainsi que les autres moines de son monastère élevés par Grégoire à l'épiscopat\*.

Ce sujet de l'ordination des moines bénédictins est pour nous d'une importance primordiale, car c'est de ce fait plus que de n'importe quel autre que procédèrent les changements survenus dans la vie bénédictine. Plus d'une fois j'ai interrogé Edmund Bishop pour savoir à quelle époque s'introduisit chez les bénédictins l'usage régulier d'être prêtres. Il me répondait toujours qu'il l'ignorait, mais que ce dût être très anciennement. Je ne puis ici citer que le peu de témoignages que je connais, — non simplement la preuve superflue que quelques moines étaient prêtres, ce que suppose la Règle (ch. LXII), — témoignages qui justifient dans une certaine mesure l'impression d'Ed-

<sup>1</sup> Voir Dudden, cité ci-dessus, p. 88.

<sup>2</sup> L'un pour être archevêque de Ravenne ; les autres, évêques de Syracuse et de Velletri.

mund Bishop. Le Commentaire de Paul Warnefrid montre clairement dans beaucoup de passages que dans son monastère, vers 775, il y avait de nombreux prêtres; il semble en effet que tous les moines ou certainement la plupart allaient jusqu'à l'ordination. Un siècle plus tard, en 895, au monastère de Saint-Gall, sur 101 moines, 42 étaient prêtres, 24 diacres, 15 sous-diacres ; il n'y en avait que 20 qui n'étaient pas ordonnés ; et « il paraît qu'en général tous les moines devenaient, par une lente progression, sous-diacres, diacres et finalement prêtres <sup>1</sup> ». Il est tout à fait invraisemblable que le monastère de Saint-Gall ait pu différer de la pratique générale des abbayes bénédictines, et on peut dire en toute sûreté que pendant le cours du X<sup>e</sup> siècle, et vers l'an 1000, ce fut une règle établie que les moines seraient ordonnés. Un siècle plus tard, Rupert de Deutz (-j- 1135) témoigne d'une manière précise qu'il en était ainsi<sup>1</sup>.

Ce passage de la condition de moines laïcs à l'état clérical fut le plus vital de tous les changements qui eurent lieu dans la vie bénédictine et eut des résultats d'une très grande importance. Ce fut d'abord l'abandon définitif du travail manuel comme principale occupation des moines. Puis une célébration plus fréquente de la messe, qui, nous l'avons vu, n'avait lieu dans le monastère de Saint-Benoît qu'aux dimanches et aux principales solennités ; de sorte que bientôt la messe conventuelle quotidienne (naturellement une grand'messe, car il n'y en avait pas d'autres) devint un des exercices consacrés de la communauté. La messe conventuelle faisait déjà partie de la coutume quotidienne du monastère où Paul Warnefrid écrivit son Commentaire, dans la seconde moitié du vin<sup>e</sup> siècle. Cette messe était célébrée strictement aux heures liturgiques ; après tierce (environ 9 heures du matin) en été ; une heure avant l'unique repas pris pendant tout l'hiver et ainsi à 1 heure de l'après-midi ; pendant le Carême, tard dans l'après-midi, une heure avant les vêpres (ch. xxxv). De plus, quelquefois, comme lorsque la solennité d'un saint tombait un dimanche, il y avait deux messes, rme après prime et une après tierce (ch. xi). Il est fait aussi mention d'un office des morts (*officia mortuorum*) célébré dans l'oratoire (ch. LU) ; mais rien ne permet de supposer qu'il était dit en d'autres occasions que celle d'un décès dans la communauté. Le Commentaire de Paul Wamefrid ne porte aucune indication de suppléments ajoutés à l'office

<sup>1</sup> Schulte, *Neues Archiv.*, 1909, p. 763.

<sup>1</sup> *Attercatio monachi et clericl*, Migne, P. L. cxxx, 537.

canonial original, tel que saint Benoît l'avait laissé, autre que la messe conventuelle quotidienne.

Ce Commentaire nous permet de découvrir aussi la présence de serviteurs dans le jardin et la cuisine (ch. xxxi), comme une autre conséquence naturelle du fait que la majorité des moines était dans les ordres sacrés ; mais le passage cité ci-dessus (p. 107) montre que le travail manuel avait encore une place reconnue dans la vie de tous. Ainsi, avant la fin du vin<sup>e</sup> siècle, la vie religieuse bénédictine avait déjà fait de grands progrès dans la voie qui va de saint Benoît à ses manifestations actuelles.

Ici nous rencontrons saint Benoît d'Aniane, l'homme qui, après saint Benoît, influença le plus profondément le cours de la vie et des pratiques bénédictines. Nous rencontrerons cette influence plus d'une fois dans la suite ; mais le sujet qui doit à présent attirer notre attention est celui des additions et des accroissements qu'a subi l'office canonial. Ces additions commencèrent avec lui et se maintinrent presque jusqu'à nos temps modernes, modifiant le caractère de la vie bénédictine pendant une période de huit siècles et plus. Ce sujet a été traité par Edmund Bishop avec sa vaste science habituelle et sa précision de détails dans un des essais reproduits dans *Liturgica Historien*, « The Prymer. » Nous avons extrait de ce travail ce qui suit immédiatement.

Benoît d'Aniane introduisit certainement la pratique de réciter les quinze psaumes graduels avant les Vigiles ou office de nuit, et probablement aussi celle de dire chaque jour l'office des morts. Ces pratiques, une fois établies dans les monastères de l'Empire carolingien, devinrent bientôt générales dans les Sphères bénédictines, et la tendance à l'allongement de l'office s'accrut rapidement sous l'influence de Cluny, à partir du milieu du X<sup>e</sup> siècle. Edmund Bishop dresse une liste des suppléments contenus dans la *Regularis Concordia*, qui semblerait être l'œuvre de saint Ethelwold, inspiré par l'esprit plus large de saint Dunstan, et qui furent imposés par l'autorité royale à tous les monastères anglais. Avant les Vigiles, on disait les sept psaumes de la pénitence et les quinze psaumes graduels ; et alors, à différents moments pendant la journée, l'office des morts, encore les psaumes de la pénitence, les litanies, et une série de commémorations et de suffrages. Il y avait aussi un office de Tous les Saints, se composant de Laudes et Vêpres ; et après chacune des heures canoniales, deux ou trois psaumes pour les bienfaiteurs et les familiers du monastère. Sur tous ces points, l'observance de Cluny était semblable. Il faut se

rappeler aussi que l'office canonial était chanté d'un bout à l'autre ; qu'en outre de la messe conventuelle, il y avait une autre messe chantée quotidiennement après Prime et appelée la messe matinale, plus tard la messe de Notre-Dame, *de Beata* ; que les leçons à l'office de nuit étaient d'une longueur prodigieuse ; à Cluny même, on lisait aux Vigiles la Genèse toute entière en une semaine et l'Épître aux Romains en deux nuits. Bishop conclut en disant qu'à la fin du X<sup>e</sup> siècle, cet ordre de choses prévalait universellement dans tous les monastères d'Angleterre, de France, d'Allemagne et d'Italie.

Au chapitre XVII, nous avons vu qu'on estimait à environ quatre heures par jour la durée moyenne probable pour la totalité du service de Dieu en commun au chœur, selon l'horaire de saint Benoît, et certainement ce n'était pas beaucoup plus. Mais dans les monastères médiévaux, il doit avoir demandé beaucoup plus : en vérité, la plus grande partie des heures de veille devait être passée à l'église, comme le font encore à présent les moines de l'Église grecque. Il est à présumer que la piété ne fut pas la seule cause de ce changement. La cause fut probablement celle-ci : le travail manuel avait été abandonné ; relativement peu d'hommes, même parmi les moines bénédictins, étaient aptes à l'étude au point d'y passer plusieurs heures par jour et, au commencement du moyen âge, les difficultés relatives aux livres et aux bibliothèques devaient apporter des complications ; par conséquent? comme il fallait trouver une manière quelconque d'utiliser le temps, on gardait les moines à l'église presque toute la journée, pour leur donner quelque chose à faire et les tenir occupés.

Ainsi qu'on l'a dit, le développement des additions à l'office canonial, non moins que leur splendeur, fut dû à l'influence de Cluny et à la grande popularité que ses observances et son esprit eurent aux xi<sup>e</sup> et xn<sup>e</sup> siècles. Cette influence se fit sentir également dans ce qu'on pourrait appeler un mouvement rituelistique <sup>1</sup>. Les anciens offices et services bénédictins étaient sans nul doute caractérisés par la même simplicité qui marquait les rites de l'Église romaine à la même époque \*. A Cluny, on donna pleine carrière à la tendance vers une foule de détails pour le

<sup>1</sup> Je suis redevable sur ce point à une des « lettres • d'Edmund Bishop (véritable traité) sur les mouvements de Cluny et de Cîteaux, lettre qui, je l'espère, sera imprimée plus tard.

<sup>3</sup> Bishop, *Liturgica Historien*, « Genius of the Roman Rite. » (v. *Le Génie du rit romain* par E. Bishop, édition française annotée par Dom André Wilmart, bénédictin de Saint-Michel de Farnborough, Libr. de l'Art Catholique, 1921).

cérémonial et la splendeur des rites, pour la pompe et la richesse des éléments extérieurs du service divin, étapes progressives de tout ce que nous pouvons observer dans les coutumiers de Cluny aux X<sup>e</sup>, xi<sup>e</sup> et xn<sup>e</sup> siècles. Il n'y a aucun doute que le cérémonial de la vie sociale quotidienne dans les monastères fût aussi d'inspiration clunisienne.

Quand ces tendances eurent pénétré tout l'ensemble du monachisme noir pendant environ deux cents ans, des signes de réaction se manifestèrent au xn<sup>e</sup> siècle et le trait commun des réformes fut la suppression de ces pratiques additionnelles. La principale réforme bénédictine, la réforme cistercienne, restaura le travail manuel, tout au moins à son début et pendant un certain temps, et supprima tous les suppléments, excepté l'office quotidien des morts ; la messe conventuelle de chaque jour fut maintenue, ainsi que la messe matutinale pour les dimanches, les fêtes de Notre-Dame et certaines autres fêtes principales. Cependant, malgré les réformes, le courant ne fut pas affaibli pendant toute la durée du moyen âge et l'époque de la Renaissance, il déborda même des monastères et des moines vers les cathédrales et le clergé séculier. Dans les monastères bénédictins, les psaumes graduels et la messe supplémentaire maintinrent universellement leurs positions, l'office des morts devint habituel et un nouvel office de dévotion de la bienheureuse Vierge Marie, appelé le Petit Office, qui est en réalité un office complet de toutes les heures, et en grande partie un double de l'office canonial, eut la faveur générale. Bishop (*loc. cit.*, p. 235) montre qu'à Salisbury, pour toutes les fériés (et la plupart des jours étaient des fériés), on récitait l'office de la sainte Vierge et l'office des morts ; et il résume ainsi toute la question : « Un liturgiste compétent et bien informé de la seconde moitié du xiv<sup>e</sup> siècle pouvait dire que la récitation quotidienne de l'office de la sainte Vierge et de l'office des morts était alors obligatoire pour tous, en vertu de la coutume générale de tous les pays. Par la louable pratique de beaucoup, on observa aussi d'autres offices particuliers, comme les psaumes de la pénitence et les psaumes graduels, et ainsi de suite » (p. 234). Il faut noter que les derniers vestiges de ces additions n'ont disparu que de nos jours, disparition qui fit partie de la réforme du Bréviaire réalisée par Pie X.

En connexion avec l'office, il faut mentionner encore un point qui affecte le caractère de la vie bénédictine. Saint Benoît, nous l'avons vu, plaça vers 2 heures du matin l'office de nuit,

après lequel les moines ne retournaient pas se coucher, ayant eu déjà la quantité de sommeil nécessaire. Mais l' « office de minuit », avec les deux périodes de sommeil avant et après, introduit par les chartreux et les autres ordres, tels que les dominicains, du XI<sup>e</sup> au xiv<sup>e</sup> siècle, fut tellement à l'ordre du jour et tenu pour régulier, qu'aux x<sup>e</sup> et xi<sup>e</sup> siècles il fut adopté presque universellement par les bénédictins et resta pendant des siècles un des signes d'une bonne observance et spécialement d'une observance réformée<sup>1</sup>. De là apparaît l'absurdité d'une remarque faite quelquefois que les moines étaient des « gentilshommes-campagnards » semblables aux propriétaires leurs voisins ; même pendant les « siècles de foi », les gentilshommes campagnards ne se levaient pas d'habitude à minuit pour dire leurs oraisons et ne passaient pas plusieurs heures par jour à l'église.

Pendant la fin du moyen âge, bien que le caractère de leur vie publique fût toujours marqué par des offices prolongés au chœur, un changement se produisit peu à peu dans la vie personnelle des moines. Ils furent soumis à l'action des courants nouveaux qui passaient sur la face du monde : scolastique, étude systématique de la théologie et du droit canon, mouvement de l'université. Aussi les bénédictins répondirent-ils à la perspective élargie et aux méthodes perfectionnées qui prévalaient autour d'eux. La bulle *Summi Magistri* (1336) demandait que des cours sérieux d'études ecclésiastiques fussent suivis par les jeunes moines dans les monastères et imposait la règle que, sur vingt moines de la communauté, il y en eût un à l'université, suivant les cours supérieurs d'Écriture, de théologie ou de droit canon<sup>2</sup>. A l'époque de la Renaissance, des abbés (et la chose est certaine pour l'Angleterre) furent souvent docteurs en théologie ou en droit canon. Aussi à la fin de cette période les études commencèrent à tenir une place plus définie et mieux organisée dans la vie des monastères.

Que peut-on dire de l'interprétation de la vie bénédictine à l'époque médiévale? Rien, sinon que ce fut certainement une transformation complète de la manière de vivre tracée par saint Benoît au Mont-Cassin. Elle nous permet de comprendre comment surgit la formule *-profiter chorum fundati* comme définition

<sup>1</sup> Voir la peinture, par le cardinal Gasquet, de la « Vie quotidienne • dans un monastère bénédictin anglais à la fin du moyen âge (*English Monastic Life*, ch. vi, vu).

<sup>2</sup> Ainsi il y eut des maisons pour les étudiants bénédictins à la fois à Oxford et à Cambridge. Je ne puis dire quel fut l'usage sur le continent à une date aussi éloignée ; mais à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, il y avait des collèges bénédictins à Salamanque et à Douai.

du monachisme bénédictin. Aussi, quand nous nous souvenons que la multiplicité des offices se maintenait encore au xv<sup>e</sup> siècle, cela explique et justifie des protestations comme celles de Dom Baker : « C'est une grande erreur de penser que l'esprit de l'Ordre et de la Règle de Saint-Benoît consiste dans le chant public, méthodique, prolongé et solennel de l'office divin ; » et « quiconque s'efforcerait de restaurer le véritable esprit de la religion, qui est la contemplation, travaillerait en vain s'il pensait accomplir son pieux dessein en multipliant les cérémonies, en amplifiant les offices, en augmentant les austérités extérieures, en réglementant avec rigueur la nourriture et les abstinences <sup>1</sup> ».

J'ai dit que la vie religieuse bénédictine médiévale fut une transformation de l'intention de saint Benoît. Ce fut davantage, ce fut tout l'opposé d'une des choses qu'il avait faite délibérément dans sa reconstitution du monachisme occidental. Un des *licet legamus*, dans lequel il met de côté, d'une manière déterminée, les pratiques et même les idéals favoris du plus ancien monachisme, se rencontre dans ce passage à la fin du chapitre xviii : « Bien que nous lisions que nos saints Pères récitaient chaque jour le psautier entier, nous qui sommes moins fervents, récitons-le, dans tous les cas, chaque semaine. » L'office qu'il institua consistait pour les jours ordinaires dans l'équivalent de quarante-trois psaumes et cantiques. Or les additions à elles seules représentaient le double, une psalmodie quotidienne presque aussi importante, par sa longueur, que le psautier quotidien rejeté par saint Benoît.

Ici, nous rencontrons un phénomène important et du plus vif intérêt pour apprécier les développements et les changements survenus dans la vie bénédictine. J'ai écrit au chapitre II : « Il y a eu dès le début dans le mouvement monastique certains idéals, certaines tendances, certains courants contradictoires, et la suite de l'histoire monastique n'est dans une large mesure que la manifestation extérieure de la réaction de ces forces diverses » (p. n). En regardant de ce point de vue, on trouvera que l'histoire entière de la vie religieuse en Occident, monastique ou autre, en dehors des sphères bénédictines, et aussi à un certain degré chez elles, a été pour une grande part une réaction contre saint Benoît, une série d'efforts pour restaurer les éléments du monachisme plus ancien qu'il avait écartés après en avoir fait une expérience personnelle.

<sup>1</sup> *Sancta Sophia*, pp. 152-160.

Saint Benoît, en conformité avec les idéals égyptiens encore universellement dominants (v. ch. II), débuta dans la vie comme ermite. La vie érémitique est, par sa nature même, individualiste ; c'est une vie passée seul à seul avec Dieu, l'âme étant entièrement projetée en Dieu et en elle-même, de sorte que la culture de la vie spirituelle doit devenir intensément subjective et introspective, — l'examen particulier, la discipline de soi-même, la poursuite de la perfection personnelle et de l'oraison purement intérieure, — tous ces exercices solitaires de l'âme doivent être la religion complète de l'ermite. Et ils le pousseront, par le progrès de sa discipline personnelle solitaire et de sa croissance dans la perfection, à entreprendre la pratique d'austérités de toutes sortes : jeûnes, vigiles, oraison prolongée, exposition aux intempéries, dénûment, pénitences corporelles infligées de son propre choix ; toutes ces austérités furent partout l'accompagnement de la vie érémitique, et nous savons, d'après les pages de saint Grégoire, qu'au *Sacro Speco*, saint Benoît les pratiqua toutes. De plus, une telle vie était la vie purement contemplative des ermites de Cassien (voir ci-dessus, p. 100), sans travail au dehors. Donc l'initiation de saint Benoît dans la vie monastique embrassa ces quatre éléments : la vie érémitique, de rigoureuses austérités corporelles, une spiritualité individualiste ou solitaire, une vie purement contemplative au sens le plus strict.

Aussi, à première vue, le trait le plus frappant de sa reconstitution de la vie monastique selon les conditions de la vie en Italie et en Occident est que saint Benoît se détourna de propos délibéré de ces quatre points qu'il avait lui-même pratiqués si courageusement : il établit que sa Règle serait pour les cénobites seulement, excluant expressément les ermites ; il évita l'esprit d'austérité tenu jusqu'alors pour un élément constituant de la vie monastique, et ce fut à la discipline de la vie de famille et à l'accomplissement d'un cycle d'exercices de communauté, plutôt qu'aux efforts personnels d'une piété individualiste, qu'il eut recours pour la formation religieuse de ses moines. Ceci est symbolisé dans l'objectivité de sa description du monastère comme « une école du service de Dieu », non (d'accord avec les idées plus subjectives admises plus tard en spiritualité) comme « une école de perfection » et montre que son idée dominante était le service de Dieu, plutôt que l'amélioration personnelle des moines

<sup>1</sup> Voir les chapitres in, iv, xin.

ou leurs progrès dans la vertu, — si toute fois nous pouvons ainsi distinguer ce qui n'est en réalité que les deux aspects d'une même chose. Car en effet ceux-ci comprennent implicitement différents points de vue, et la distinction sert à faire ressortir le caractère objectif et concret de la conception de la vie selon saint Benoît. La même conception se révèle au sujet de l'oraison : bien qu'il ait envisagé l'oraison mentale solitaire comme un élément de la vie, c'est avant tout sur la prière publique sociale de l'office canonial qu'il insiste ; encore cet office était-il réduit à une proportion qui, même pour cette époque, a pu sembler restreinte. Bien plus, de même que saint Pacôme et saint Basile, il rejeta l'idée que les ermites égyptiens se faisaient de la vie contemplative. D'après eux, cette vie ne devait comporter aucune œuvre extérieure, pas même l'agriculture (V. p. 101).

Sur un autre sujet encore, saint Benoît se détacha de ses premières idées personnelles. A Subiaco, il forma ce qu'on peut appeler une congrégation ou un ordre, avec un commencement d'organisation et de centralisation ; mais au Mont Cassin, il abandonna entièrement un tel projet. Ceci a été suffisamment traité au chapitre XV.

Ainsi nous pouvons faire l'inventaire des éléments du monachisme plus ancien ou précédant le monachisme bénédictin, éléments que saint Benoît écarta de propos délibéré :

La vie érémitique ;

Les grandes austérités corporelles ;

La spiritualité individualiste ou subjective ;

La vie purement contemplative sans travail défini,

La psalmodie prolongée ;

L'organisation centralisée (comme celle des monastères pacômiens).

Mais toutes ces idées abandonnées par saint Benoît correspondent à des instincts profondément enracinés dans la nature humaine. L'idée de la vie érémitique, le désir de rompre les rapports avec les hommes et de se retirer dans la solitude, fût-ce pour un temps donné, afin de se consacrer exclusivement aux exercices religieux, est une tendance qui se manifeste dans toutes les formes de religion. De même, la pratique des ascétismes et des austérités, et la culture de la spiritualité subjective et individualiste, sont partout des expressions spontanées du sentiment religieux.

<sup>1</sup>

Saint Colomban prescrivait trente-six psaumes pour l'office de nuit.

Et encore, tout à fait en dehors de la sphère religieuse, dans les affaires politiques, sociales, commerciales, l'organisation, la centralisation, la coordination sont en général tenues pour être la manière la plus sûre d'obtenir d'heureux résultats.

Pendant plus de quatre siècles, de 650 jusqu'à près de 1100, les idées de saint Benoît eurent une prépondérance presque universelle dans le monde religieux de l'Europe occidentale. Mais à la fin du X<sup>e</sup> siècle et pendant le xi<sup>e</sup> revint assez fortement le goût pour la vie érémitique, peut-être à cause de l'exemple des moines grecs, qui, à cette époque, arrivaient en grand nombre en Sicile, et en Italie méridionale. Cette tendance produisit les ordres des camaldules (vers 975) en Italie, et en France les grandmontins (1076) et les chartreux (1084), tous menant pratiquement la vie érémitique et ne se réunissant d'ordinaire que pour les offices au chœur. Les vallombrosiens (1038), près de Florence, gardèrent la vie cénobitique, mais éliminèrent tout élément de vie bénédictine qui n'était pas consacré à la contemplation pure. La tendance érémitique et contemplative se manifesta également chez les premiers carmes (1245) et dans les groupes d'ermites rassemblés (1256) pour former l'ordre des ermites ou moines augustins. Tous les ordres nouveaux créés depuis le XI<sup>e</sup> siècle, les grands ordres mendiants et les différents ordres et congrégations des temps modernes, tous sont des corps organisés avec un gouvernement centralisé : tantôt d'esprit démocratique et républicain, tantôt bureaucratique et oligarchique, tantôt fortement monarchique : mais toujours en opposition formelle avec le plan de saint Benoît ou son absence de plan, pour le fonctionnement de son institut. Ces ordres médiévaux ou modernes, qu'ils soient des rejetons du tronc bénédictin, mendiants du moyen âge ou congrégations modernes de clercs réguliers, et combien d'autres, ont tous été caractérisés par l'accent posé à des degrés variables sur les pratiques d'austérité corporelle dans la manière de vivre et dans les mortifications corporelles volontaires, et par un changement du centre de gravité de la vie spirituelle transposé de la prière en commun de l'office canonial dans la culture de l'oraison mentale privée. Toute la subjectivité de la spiritualité moderne, avec son introspection, son vif désir d'austérités volontaires, son analyse des motifs, ses méthodes de méditation, ses façons de marquer les progrès dans la vertu, son avancement conscient dans la perfection, même ses listes quotidiennes de défauts et d'actes de vertu et de mortification, et sa préférence

donnée à l'oraison privée sur l'oraison en commun, — qu'est-ce, sinon un retour à l'individualisme du monachisme plus ancien d'Égypte, un abandon de la vie monastique objective concrète symbolisée par saint Benoît, lorsqu'il appelait son monastère une école, non de perfection, mais du service de Dieu <sup>1</sup> ?

Toute l'histoire de la vie monastique et delà vie religieuse, depuis la fin des siècles bénédictins, a donc été une suite de retours aux éléments du monachisme primitif d'Égypte avec lequel avait rompu saint Benoît ; il y a eu, d'une manière ou d'une autre, une réaction constante contre la reconstitution de la vie religieuse par saint Benoît.

Il Nécessairement les bénédictins ont été en lutte perpétuelle pour réagir contre ces tendances, pour les empêcher d'envahir le domaine bénédictin et d'empiéter sur la vie bénédictine. La lutte n'a pas toujours été couronnée de succès. A des époques diverses et de façons différentes, ces réactions contre les idées de saint Benoît se sont fait sentir chez les bénédictins eux-mêmes, et spécialement aux moments où la réforme était dans l'air, comme pendant la période des Conciles de Constance et de Bâle, quand on introduisit une manière de vivre et une théorie d'ascétisme peu en harmonie avec l'esprit de saint Benoît. Il n'est pas nécessaire d'énumérer ou de retracer le cours de ces perturbations de la théorie bénédictine ; beaucoup ont été notées dans de précédents chapitres, spécialement au chapitre XV ; d'autres seront signalés dans ceux qui suivront, particulièrement dans le chapitre xxi. Il suffira de remarquer ici, que de tous temps le problème pour les moines noirs a été de garder le juste milieu entre le rigorisme et le laxisme ; entre la tendance à l'austérité, naturelle au zèle religieux, et la tendance au relâchement, qui tient à la nature humaine.

Toutefois il ne faut pas supposer que les bénédictins n'ont rien eu à apprendre ou n'ont rien appris depuis la clôture des siècles bénédictins. Ils ont de tout temps vécu de la vie de l'Église et chaque phase successive de la vie de l'Église a laissé sur eux sa marque permanente. Ils ont été dans une large mesure à même d'absorber et d'assimiler une grande part de ce que tous

<sup>1</sup> Les tendances énumérées dans le texte non seulement caractérisent la spiritualité et les efforts religieux dans les sphères catholiques des temps modernes, mais exercent une prépondérance presque universelle. Elles caractérisent le piétisme moderne, qu'il soit évangélique, non conformiste ou de la Haute Église; on en trouve des exemples dans le journal de Hurrel Froude (*Remains*), dans celui du Dr. Barnardo (*Memoirs*), et dans beaucoup d'autres que l'on pourrait citer.

les grands mouvements ayant influencé la vie religieuse de l'Europe occidentale ont eu de meilleur, sans aucun dommage pour leur esprit et leur vie propres ; ils se sont approprié les éléments favorables à leur personnalité ; ils ont banni, après en avoir fait l'épreuve, ceux qui leur étaient incompatibles.

Ce que nous avons appelé ci-dessus le mouvement ritualistique, commencé par saint Benoît d'Aniane et porté à son point extrême par Cluny, a été réduit à de justes proportions et n'est plus maintenant une menace pour la vie bénédictine bien équilibrée des monastères. Mais il a laissé derrière lui une grande tradition que tous les bénédictins apprécient et qu'ils sentent être vraiment l'esprit de notre bienheureux Père : un amour de la beauté de la maison de Dieu et de la magnificence de son culte, un niveau d'observance liturgique élevé et plein de dignité, aussi élevé que la situation de chaque abbaye le permet, dans l'accomplissement de *YOpus Dei* de saint Benoît. C'est le premier amour des bénédictins et c'est l'héritage de ce qui fut en soi, par l'excès où on le porta, une si grande modification de l'idée de saint Benoît. Un autre trait ajouté à *YOpus Dei* de saint Benoît, le plus ancien en date, la messe conventuelle quotidienne, a gardé sa place comme partie, et même principale partie, du service liturgique prescrit par les rubriques et est d'obligation dans tous les monastères, quoique non d'obligation pour les individus. Une messe basse satisfait à l'obligation ; mais on sent bien en général que là où une communauté est assez importante et où les conditions le rendent possible, il est conforme à l'esprit vraiment bénédictin qu'il y ait une messe chantée formant partie constituante d'une vie plénière de communauté bénédictine.

Les bénédictins ont marché d'accord avec l'accroissement de la dévotion eucharistique depuis le moyen âge ; les prêtres bénédictins se conforment à la pratique universelle, disent leur messe particulière chaque jour et la regardent comme l'exercice principal et le plus fructueux de leur vie spirituelle. Ils ont suivi le cours des études, tel qu'il fut reconnu et légiféré de siècle en siècle comme préparation à la prêtrise, et qui comporte au jour-d'hui une durée de six années, deux de philosophie scolastique et quatre de théologie, la sainte Écriture et les autres sujets étant compris dans ces études.

Us reconnaissent que la science de l'oraison et de la vie spirituelle a été perfectionnée par les expériences et les analyses des saints depuis le Moyen âge, et tout en s'attachant à ce qu'ils ap-

prennent de saint Benoît, de Cassien et de saint Grégoire, ils étudient volontiers sainte Térèse et saint Jean de la Croix, bien que ces écrivains appartiennent à l'ordre des carmes et qu'ils aient vécu après les siècles bénédictins, sentant que ces grands saints n'ont fait que formuler d'une manière plus méthodique ce qu'on trouve dans Cassien et les anciens auteurs.

Il faut dire un mot de la question posée à la page 115 et dont la réponse a été renvoyée à cette place : Pourquoi, depuis le xv<sup>e</sup> ou le xvi<sup>e</sup> siècle, des périodes fixées d'oraison mentale quotidienne, d'une demi-heure ou plus, ont-elles été établies par règle dans tous les ordres religieux, y compris les diverses congrégations bénédictines? La réponse de Dom Baker paraît suffisante ; il dit que c'est à cause de la plus grande complexité de leur vie, et des plus grandes distractions que peuvent occasionner les emplois des moines et de tous les religieux de nos jours, que ces périodes fixes d'oraison plus concentrée sont devenues nécessaires : « On ne peut nier que, pour des personnes beaucoup plus distraites par leurs études qu'elles ne l'étaient autrefois par des travaux ne s'opposant pas à une attention tempérée et calme vers Dieu, la prière vocale n'a pas, ordinairement parlant, une force suffisante pour que l'esprit se recueille d'une manière habituelle ; de là vient que l'usage de recollections quotidiennes à un moment désigné a semblé d'une nécessité absolue, sans quoi l'esprit de contemplation serait tout à fait perdu ; ce seul exercice compensant pour une bonne part toutes les autres défaillances par lesquelles nous restons bien au-dessous des Anciens » (*Sancta Sophia*, p. 171).

Le siècle présent a été appelé le « Siècle des Dévotions ». Ici encore les bénédictins ne se tiendront pas à l'écart de la vie courante de l'Église ; mais s'ils sont judicieux, ils tiendront compte des avis de Dom Baker de ne pas se surcharger d'une multiplicité de dévotions ou de compliquer leur vie spirituelle par une quantité de prières vocales ; nous avons vu (p. 115) qu'il ne recommande rien au delà de l'office canonial. Cependant, par suite des pressants encouragements donnés par tant de papes, spécialement de notre temps, à la récitation du Rosaire, la plupart des bénédictins désirent en dire chaque jour une partie. D'autres pratiqueront la dévotion populaire du Chemin de la Croix. Comme je l'ai dit ailleurs : « Plus les catholiques intelligents et cultivés se fêteront, pour la pratique de leur vie religieuse, dans le grand courant du catholicisme vivant et partageront d'un cœur simple chacun

suivant son esprit, son inclination, son attrait personnels, les dévotions ordinaires et les pratiques pieuses des pauvres, plus haut ils s'éleveront dans la religion de l'Esprit \*. » C'était une idée chère à Mabillon, le type du savant bénédictin ; il avait l'habitude, avant l'office du matin, de faire une visite au Saint Sacrement, à l'autel de la sainte Vierge et aux reliques, et il disait que de pieuses pratiques de ce genre sont nécessaires pour garder vivantes dans le cœur la simplicité et la ferveur.

Il faut compter aussi, parmi les actes de dévotion, la discipline, ainsi que les autres austérités corporelles qui jouent aujourd'hui un si grand rôle dans la vie dévote. Ici, les bénédictins sont en présence de pratiques très en faveur, à la vérité presque universelles dans les ordres religieux, mais qui certainement ne firent pas partie de l'idée de saint Benoît, ni de la vie bénédictine pendant plusieurs siècles. Dans les congrégations qui peuvent revendiquer le titre de « réformées », il y a eu, depuis le xvi<sup>e</sup> siècle, un moment fixé par la règle, chaque semaine ou plus souvent, pour se donner la discipline. Dans les congrégations qui ne sont pas réformées, elle est laissée au choix individuel, la permission de l'abbé étant obtenue (Décl. 19 de la Congrégation anglaise ; cf. Règle, ch. XLIX).

Sur tous les points énumérés ici, — oraison privée, dévotions, austérités, — les bénédictins sont libres de suivre leur attrait personnel ; le seul principe de leur préférence doit être que ce qu'ils choisissent convient le mieux à leur esprit et les mène plus près de Dieu. Comme il n'y a pas d'école de théologie bénédictine, les bénédictins étant libres d'adopter les principes de l'une quelconque des écoles théologiques approuvées, ni de style bénédictin d'architecture ou d'art, de même il n'y a pas de mysticisme bénédictin autre que celui de l'Église, ni de méthode d'oraison bénédictine, ni de système bénédictin de vie spirituelle, ni de dévotion bénédictine auxquels les bénédictins, en tant que bénédictins, soient engagés : bref, il n'y a pas de particularisme bénédictin. Cela fait partie de ce que l'on entend par « liberté d'esprit bénédictine ».

<sup>1</sup> tine Nous avons peut-être suffisamment parlé au chapitre x de ce qu'on peut appeler les adoucissements relatifs de la vie bénédictine moderne. Ils se sont produits graduellement, ce qui est dû probablement au fait que depuis le VII<sup>e</sup> siècle les moines ont été

<sup>1</sup> *Hibbert Journal*, 1906, p. 502.

dans les ordres sacrés ; ils signifient uniquement que les bénédictins ont marché de pair avec les perfectionnements progressifs des conditions domestiques dans toute vie civilisée. Toute reconstitution archéologique ou tout renouveau médiéval, toute culture consciente du côté esthétique et poétique de la vie monastique sont tout à fait en désaccord avec le sens robuste des réalités qui a de tout temps caractérisé les bénédictins noirs. Newman peut avoir raison en disant qu'il y a un élément très réel de poésie dans la vie bénédictine <sup>1</sup> ; mais les moines eux-mêmes ne le sentaient pas. Et les moines de saint Benoît n'étaient d'aucune manière « pittoresques » ou poétiques, sinon dans le sens où tout homme qui plante une haie, qui creuse un fossé ou qui laboure peut servir de sujet à un artiste.

A côté de ce sujet des « douceurs » de la vie se trouve ce que nous appellerons les « menus plaisirs », comme de fumer. Dans la plupart des monastères, il est maintenant permis de fumer à discrétion. Ceci est d'accord, je crois, avec la Règle. Non pas, naturellement, que saint Benoît ait jamais légiféré sur le tabac ; mais au sujet du vin il expose un principe qui s'applique à tous les plaisirs de cet ordre : « *Licet legamus*, dit-il, quoique nous lisions que le vin ne convient aucunement aux moines<sup>1</sup>, cependant de nos jours les moines n'en sont pas persuadés ; dans tous les cas acceptons comme principe de n'en pas trop boire, mais d'en user avec modération » (ch. XL). Je me demande s'il a jamais existé une autre règle religieuse où se puisse trouver une telle sentence.

L'abstinence de la chair des quadrupèdes est prescrite par la Règle (ch. xxxix) ; mais dans toutes les congrégations, excepté celle de Subiaco *a primaeva observantia*, l'usage de la viande est accordé quatre jours de la semaine pendant la plus grande partie de l'année, et dans quelques congrégations tous les jours, excepté les jours d'abstinence ecclésiastique. La dispense générale qui permettait la viande quatre fois par semaine a été donnée par la bulle *Benedictina*, 1336 ; mais dans les réformes du xv<sup>e</sup> au xvn<sup>e</sup> siècle, l'abstinence totale fut communément rétablie et même accentuée. Un des restaurateurs de la congrégation anglaise au commencement du xvn<sup>e</sup> siècle déclare que les résultats furent que « les monastères étaient plutôt des hôpitaux de malades que des demeures pour chanter avec joie les louanges de Dieu <sup>3</sup> ». Et

<sup>1</sup> *Mission of S. Benedict, passim.*

\* Dans les *Verba Seniorum*, Rosweyd, V, iv, 31.

<sup>8</sup> Manuscrit de la bibliothèque de Downside.

à la vérité, comme nous l'avons vu (p. 47, note ), une opinion ancienne existait, soutenue au Mont-Cassin au vni<sup>e</sup> siècle, qui ne défendait que la chair des quadrupèdes et permettait celle des volatiles, opinion qui fut adoptée en divers lieux au Moyen Age. On peut dire qu'une distinction entre la chair des animaux et celle des oiseaux ne serait pas comprise de l'esprit moderne\*.

Nous arrivons maintenant à ce qui pour moi représente une réelle difficulté dans la vie bénédictine moderne. Au chapitre LXVI, saint Benoît expose que tout ce qui est nécessaire à la vie de la communauté doit se trouver dans les limites du monastère, « en sorte que les moines n'aient pas à courir au dehors, ce qui n'est aucunement avantageux à leurs âmes ; » et au chapitre suivant il défend à ceux qui sont allés en voyage de raconter à leur retour ce qu'ils ont vu ou entendu au dehors, « parce que c'est la cause de beaucoup de ruines. » Tous les bénédictins modernes sortent librement de la clôture du monastère, avec la permission requise, quand il y a lieu de le faire, car une clôture stricte ne semble pas être une des obligations de la « primitive observance » de nos jours. Non seulement, au retour, le moine raconte ce qu'il a vu, mais dans les monastères bénédictins les plus attachés à l'observance et même les réformés, on reçoit et on lit les journaux quotidiens. Ce qui m'inquiète n'est pas le fait que les moines sortent, car nous savons que les moines de saint Benoît en faisaient autant à l'occasion, ni le fait qu'ils lisent les journaux. Dire qu'en réalité ils n'en éprouvent aucun dommage ne répond pas à la question. En effet, ceci est précisément le phénomène inquiétant. Ce serait de l'affectation de la part du moine moderne de dire que sa vie spirituelle a été affaiblie ou que son âme a perdu de son calme parce qu'il a fait un voyage ou parce qu'il a lu le journal ; nous pensons souvent au contraire que nous nous trouvons mieux après un changement de quelques jours en dehors du monastère, et que nous revenons pleins de vigueur et de nouveau fortifiés pour notre vie monastique. Mais, d'après saint Benoît, nous devrions nous sentir pires : *omnino non expedit animabus eorum ; plurima destructio est*. Comment cela ? Est-ce que nous avons perdu tout contact avec le monachisme de saint Benoît ? Est-ce un signe que tout ce que nous avons dit ici n'est qu'un plaidoyer spécieux, et que, sauf chez les moniales

<sup>1</sup> Voir un mémoire par un moine de la congrégation de Saint-Maur sur ce sujet, *Revue Mabillon*, 1909, pp. 220-4.

et chez les trappistes, il ne reste pas de vraie vie bénédictine dans le monde? Eh bien ! nous pouvons dire que ce n'est pas le jugement du monde, — j'entends du monde religieux, — ni de l'Église, ni de la société. Il me semble que la réponse se trouve dans les considérations suivantes : l'éducation des moines, comme celle de tout autre individu, est dans nos temps modernes entièrement différente de celle des moines de saint Benoît. Depuis leur enfance jusqu'à ce qu'ils viennent au monastère, ils ont vécu selon les conditions de la vie moderne, ils ont été soumis à l'influence de l'éducation moderne : rapports sociaux, amusements, théâtres, voyages, romans, toute la complexité de la vie moderne. Dans le monastère, ils ont reçu une sérieuse formation intellectuelle. Tout ceci a fait que ce contact avec le monde n'a pas sur eux le même effet que sur les hommes simples qui vivaient au Mont-Cassin sous la direction de saint Benoît ; un voyage en chemin de fer, une visite à Londres, un journal, un roman, en fait, n'est pas un sujet d'émotion, ou de distraction, ou de séduction. Cela n'abaisse pas leur niveau spirituel. Leur esprit a été aguerrri contre cela depuis l'enfance. Cependant, nous n'oublions pas que notre bienheureux Père les regarderait comme dangereuses pour l'esprit monastique et pratiquerait là modération et la restriction à ce sujet comme pour toute autre chose, *servata in omnibus parcitate* (ch. xxxix).

Pour conclure : nous avons vu au chapitre III que saint Benoît institua son monastère pour être une « école du service de Dieu », celui-ci étant le triple service du gouvernement de soi-même, de la prière et du travail. Mise à l'épreuve de ces trois éléments, la vie bénédictine moderne peut loyalement prétendre à représenter fidèlement au XX<sup>e</sup> siècle l'idée de saint Benoît.

1<sup>o</sup> *Gouvernement de soi-même* : c'est l'œuvre personnelle du moine, sa vie privée spirituelle, connue de Dieu seul, et connue des hommes seulement par ses résultats extérieurs : « C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez. » Sur ceci il est inutile de rien dire et rien ne peut être dit.

2<sup>o</sup> *Prière* : à l'égard de la prière publique, les bénédictins souscriront tous aux paroles de Mgr Ullathome : « Par la « stabilité dans le monastère », le bénédictin a le centre de sa vie dans l'office divin du chœur, chanté par les frères réunis. La stabilité complète du monastère gravite autour de la stabilité du chœur, dont chacun des exercices a son moment fixé. Le cœur même de la vie bénédictine est la louange prolongée de Dieu par

les voix réunies de tous les frères L » Dans presque tous les monastères bénédictins d'aujourd'hui, selon leur situation, l'office canonial public est célébré avec dévotion et dignité, et considéré comme étant d'une manière prééminente l'œuvre de Dieu et le centre de la vie de la communauté. Là où on peut le faire, on chante les vêpres ordinairement chaque jour et on chante aussi la messe conventuelle. Dans la plupart des abbayes, le temps total passé au chœur, dans le culte public rendu à Dişu, n'est pas moins long que celui qui fut réglé par saint Benoît, et dans beaucoup il l'est davantage. Mon monastère n'est pas un des monastères réformés et les moines y mènent probablement une vie aussi occupée que dans la plupart des autres ; je passe d'habitude environ trois heures un quart chaque jour à la célébration de l'office divin au chœur, en y comprenant la messe conventuelle : nous avons vu que le temps consacré à *YOpus Del* par saint Benoît était d'environ quatre heures (ch. XVII). Au temps passé au chœur, il faut ajouter la messe personnelle et les autres exercices religieux privés, comme l'oraison mentale, etc., soit presque deux heures en plus. Il est probablement exact de dire que les moines bénédictins modernes passent chaque jour, à des exercices religieux formels, plus de temps peut-être que n'en passaient les moines de saint Benoît.

3° *Travail* : le travail accompli de nos jours par les bénédictins est d'un caractère intellectuel et clérical : l'étude de la théologie et des autres sujets, ecclésiastiques et séculiers ; les œuvres pastorales, comme la prédication et l'administration des sacrements ; l'éducation. La meilleure exposition de l'analyse de cette transformation du travail agricole primitif est celle donnée par Dom Baker dans les deux chapitres de *Sancta Sophia* : « Contemplation des moines primitifs, » et « Excellence de l'oraison affective intérieure ». Bien que le travail soit d'un caractère tout différent, c'est un *travail*, et par cela même il rétablit cet élément de la vie bénédictine comme l'a voulu saint Benoît ; élément qui fut réduit à des proportions si minimes, s'il ne fut pas complètement éliminé, sous l'influence du mouvement de Cluny, qui eut une si grande influence sur la vie monastique bénédictine au Moyen Age.

Mon prédécesseur comme abbé de Downside, Dom Edmund Ford, a écrit en 1896 cet exposé de la « Vocation bénédictine » :

Chacun est familier avec les ruines magnifiques de nos vieilles

<sup>1</sup> *Eccleslastical Discourses*, p. 310.

églises bénédictines, et doit avoir éprouvé le sentiment de calme que, même dans leurs ruines, ces demeures de la vie monastique communiquent à l'âme. En même temps, s'il se tourne vers l'histoire et y lit les annales des œuvres merveilleuses que les bénédictins ont accomplies, merveilleuses dans leur grandeur, dans leur diversité et dans leur vitalité, il reconnaîtra que le calme de la vie bénédictine n'est pas la tranquillité de l'oisiveté, mais la paix du travail incessant, exercé non pour soi, mais pour une vie plus haute, et pour obéir à la loi du travail imposée à tous les hommes. Une église magnifique, la splendeur du sanctuaire, le chant simple et grandiose par lequel tous peuvent chanter leur prière à Dieu, un travail continu, une vie paisible, telles sont les choses qui nous frappent dans le monastère bénédictin ; et nous nous demandons quelles sont les forces cachées qui produisent ces mêmes effets là où les bénédictins s'établissent et sont libres de suivre leur tradition. A toutes les époques et dans tous les pays, depuis saint Benoît et les hauteurs du Mont Cassin jusqu'à la Nouvelle-Nursie en Australie, nous reconnaissons les mêmes traits. Quelle est cette vie, cette règle, qui convient ainsi à tous les temps et à tous les peuples, et qui dans toutes les variétés du sol produit le même fruit ? La réponse paraît simple. Nous trouvons dans la Règle de Saint-Benoît, non pas tant des détails nombreux que quelques principes essentiels qui, agissant sur la nature humaine, ont produit cette merveilleuse histoire de son ordre : principes qui ne peuvent vieillir ou devenir surannés, car ils ne sont particuliers à aucune condition d'éducation, de race, de rang ou d'époque, ni destinés à faire face à des difficultés ou à des épreuves passagères dans la vie de l'Église ; mais qui sont universels comme la race humaine. Nous pouvons les résumer ainsi :

I. — Les bénédictins vivent en communauté. Quand on les rencontre dans une autre condition, ce n'est que pour un temps, ou par dispense, ou en raison d'ordres spéciaux du Saint-Siège, comme c'est le cas des bénédictins anglais, que le Saint-Siège a chargés d'œuvres de mission. Mais la vie normale des bénédictins est la vie de plusieurs moines réunis ensemble, non dans le but de faire une œuvre particulière, mais afin qu'ils puissent réaliser autant qu'il est possible l'enseignement complet du Christ pour le perfectionnement de la vie humaine.

II. — C'est la caractéristique des bénédictins de ne pas avoir d'œuvre spéciale à l'exclusion des autres. Une maison bénédictine se charge de toute œuvre qui se trouve adaptée à sa situation particulière, ou peut lui être dictée par ses besoins. Ainsi nous rencontrons les bénédictins enseignant dans les écoles pauvres et dans les universités, cultivant les arts et se livrant à l'agriculture, se donnant au soin des âmes, ou se consacrant entièrement à l'étude. Aucune œuvre ne leur est étrangère, pourvu qu'elle soit compatible avec la vie

en communauté et avec la célébration de l'office divin. Cette liberté dans le choix du travail était nécessaire dans une règle qui devait convenir à tous les temps et à tous les lieux ; mais elle fut dans le principe le résultat naturel de la fin que se proposait saint Benoît, ce qui le met à part des fondateurs d'ordres plus récents. Ces derniers avaient en vue quelque œuvre spéciale à laquelle ils désiraient que leurs disciples fussent consacrés ; le dessein de saint Benoît était seulement de fournir une règle par laquelle chacun pourrait suivre les conseils de l'Évangile, vivre, travailler, prier et sauver son âme.

III. — Nous devons ensuite faire remarquer que la prière des bénédictins est l'office public de l'Église. Les membres d'une communauté peuvent avoir leurs dévotions privées ; mais leur prière en tant que moines est le chant de l'office. Dans cet office, ils trouvent leur prière vocale, leur méditation, leur « examen », leurs « actes », leurs prières du matin et du soir. Le travail des moines les conduit dans toutes les parties du monastère ; mais de bonne heure le matin et le soir, à plusieurs reprises quand la journée s'avance, tous reviennent à l'église pour l'office divin et retournent encore à leur travail ou à leur repos.

IV. — Enfin, un autre secret du caractère et de l'influence de la vie bénédictine semble être que les moines d'un monastère sont unis par des liens particulièrement étroits. On peut vraiment dire qu'ils forment une famille. Les anciens et les jeunes vivent leur vie tout entière sous le même toit, sous la même discipline, autour du même autel, jusqu'à ce que ceux qui sont âgés disparaissent et que les jeunes deviennent vieux, et alors une autre génération est prête à recevoir de leurs mains affaiblies l'œuvre du monastère ; ainsi, une génération succédant à une autre, la vie continue et le travail ne cesse jamais.

Le trait le plus digne de remarque de cet exposé, selon notre point de vue actuel, est le fait qu'il est également vrai de chaque phase de la vie bénédictine, de la vie au Mont Cassin du temps de saint Benoît, de la vie bénédictine du Moyen Age et de la Renaissance, et de toute celle de notre temps : et ceci, non pas faute de précision, car les grandes lignes sont marquées d'une manière très nette et très rigoureuse. Qu'il ait été possible ainsi de développer une formule également propre à chaque phase de la vie bénédictine du commencement jusqu'à la fin, est la meilleure confirmation possible de la thèse de ce chapitre, c'est-à-dire que l'idée bénédictine à travers les siècles est restée fidèle, dans l'ensemble et dans ses grands courants, à l'idée de saint Benoît et porte la marque du véritable développement telle que l'a formulée le cardinal Newman

<sup>1</sup> Ci-dessus, p. 305.

## CHAPITRE XIX

### L'ŒUVRE BÉNÉDICTINE DANS LE MONDE

Le nom de « bénédictin » est associé à celui de travail, et le titre « L'œuvre bénédictine dans le monde » suggère un thème si vaste, que pour le traiter de façon suffisante il faudrait un volume. Nous ne pouvons donner dans un seul chapitre que l'esquisse la plus simple d'un tel sujet. Il semble qu'un résumé de ce genre trouve sa place tout indiquée dans un livre sur le monachisme bénédictin.

En examinant les œuvres bénédictines, il est nature<sup>^</sup> de commencer par saint Benoît et de voir quels germes d'œuvres futures nous pouvons discerner dans la Règle et dans la Vie de notre bienheureux Père. Dans la Règle, nous trouvons le travail manuel et la lecture prescrits comme occupations des moines, quand ils n'étaient pas à l'église, et nous savons, d'après différents passages de la Règle et d'après les *Dialogues* (II, 3, *fin*), qu'il y avait dans le monastère des jeunes garçons élevés et instruits par les moines. On nous dit aussi dans les *Dialogues* (II, 8, *fin*, 19) comment saint Benoît prêcha aux habitants du voisinage du Mont Cassin, encore païens ou à demi-païens, et en fit de bons chrétiens.

Nous avons donc ici représentées clairement à l'avance les quatre principales formes de l'œuvre bénédictine dans le monde :

1° L'apostolat bénédictin ;

2° L'œuvre bénédictine dans la civilisation ; les travaux agricoles des moines de saint Benoît, le défrichement du sol pour le rendre propre à la culture, furent la contribution à la civilisation

le plus à leur portée, la plus nécessaire et la plus urgente dans l'état de dévastation où se trouvait l'Italie à cette époque ;

3° L'éducation bénédictine.

4° Les études bénédictines.

Ce dernier paragraphe sera le sujet du chapitre suivant ; nous traiterons les trois autres dans celui-ci.

#### APOSTOLAT

L'apostolat bénédictin s'exerça principalement parmi les races teutoniques du nord-ouest de l'Europe, mais aussi chez les Slaves de l'Europe centrale. Je ne pense pas que l'histoire en ait jamais été retracée d'une manière suivie et complète, bien qu'il y ait là certainement un chapitre d'histoire bénédictine qui mérite d'être écrit. Dom Ursmer Berlière lui a consacré en effet une « conférence » de quarante pages dans son volume *l'Ordre monastique* (1912)<sup>1</sup> ; mais le sujet demanderait un traité historique substantiel. L'histoire de la *Conversion of Europe* a été récemment racontée par Charles Robinson dans un livre portant ce titre (1917) ; et pour présenter, pour la première fois je crois, un aperçu des œuvres de l'apostolat bénédictin, je ne puis probablement rien faire de mieux ici que d'esquisser dans la mesure du possible une simple notice sur les pays de mission et citer les noms des bénédictins qui les évangélisèrent, avec des références aux pages du livre de Robinson, où l'histoire complète est écrite avec les références et les cartes géographiques nécessaires. Dans un résumé de ce genre, je ne me défends pas d'accepter comme bénédictins ceux qui furent reconnus pour tels par Mabillon, dont le sens critique était hors de pair.

ANGLETERRE. — La première mission bénédictine chez les païens fut celle envoyée en Angleterre par le pape Grégoire le Grand, en 596, sous la conduite de saint Augustin, prieur de son monastère de Saint-André sur le mont Coelius, à Rome. La première troupe de missionnaires se composait de moines '. La mission accomplit en peu de temps la conversion du royaume Jute de Kent. Du Kent, les missions s'étendirent à l'Essex et à la Northumbrie, où elles

<sup>1</sup> 2<sup>e</sup> édition, collection PAX, 1921, abbaye de Maredsous.

<sup>2</sup> Nous avons déjà vu (p. 88 ),et nous venons encore (p. 369), que la meilleure érudition historique moderne admet l'opinion traditionnelle que saint Grégoire, saint Augustin et ses compagnons étaient des moines bénédictins.

réussirent ; mais ces pays retombèrent bientôt dans le paganisme, et leur seconde conversion, une génération plus tard, ne fut pas effectuée par les bénédictins (Robinson, pp. 99-124 ; Bède le Vén. fait ici autorité). La « conversion de l'Angleterre » ne peut pas être revendiquée comme une œuvre bénédictine. La plus grande partie du pays fut convertie par les moines hibemo-écossais de Saint-Columba, venus du couvent d'Iona, et par des évêques missionnaires indépendants venus du continent, comme Birinus et Félix \*. Les bénédictins furent les pionniers apportant le christianisme à l'Angleterre ; mais leur apostolat permanent en ce pays fut restreint au Kent, qui, en dépit d'un bref retour en arrière à la mort du roi Ethelbert, ne retomba jamais dans le paganisme, le christianisme y étant fermement établi par les travaux des missionnaires bénédictins.

Un siècle plus tard, le bénédictin saint Wilfrid passa cinq ans (681-6) à évangéliser l'île de Wight et le royaume de Sussex et effectua leur conversion permanente (pp. 139, 142-5).

FRISE. — Les Frisons occupaient le territoire touchant à la mer du Nord, depuis les bouches du Rhin jusqu'à celles du Weser, par conséquent la Hollande et une partie du Hanovre. Ce fut le second théâtre des missions bénédictines. Saint Wilfrid fit naufrage sur la côte en 678, et passa quelque temps à prêcher l'Évangile aux Frisons (p. 332). L'Anglais saint Willibrord arriva à son tour avec douze compagnons en 692, devint évêque d'Utrecht, et, après avoir travaillé pendant un demi-siècle, mourut en 738 (pp. 333-7) <sup>s</sup>. Un autre missionnaire bénédictin fut le Franc Wulfram (p. 338). La Frise fut la région où eut lieu le premier effort de saint Boniface comme missionnaire en 715, et de son dernier en 755, que termina son martyre. Pendant le demi-siècle suivant, le Frison Liudger et l'Anglais Willehad, tous les deux bénédictins, évangélisèrent la Frise ; ils furent sacrés évêques (pp. 342-6).

GERMANIE. — Le bénédictin anglais Winfrid, plus connu sous le nom de Boniface, qui lui fut donné par le pape Grégoire II, se révèle comme le plus grand de tous les missionnaires bénédictins ; à la vérité, comme l'un des plus grands parmi les missionnaires chrétiens. Par ses trente-cinq ans d'apostolat chez les Germains, il établit les fondations de l'Église germanique et gagna le titre d' « Apôtre de la Germanie ». Son œuvre, commencée en 719, se divise en trois parties : il apporta l'Évangile à des races entièrement païennes, comme les Hessiens et les Saxons ; il compléta la conversion et con-

<sup>1</sup> Voir Montalembert, *Moines d'Occident*, liv. XI, ch. ni, § 5.

<sup>9</sup> Willibrord lui-même était un bénédictin qui débuta par être moine sous la direction de Wilfrid à Ripon. Il étudia en Irlande sous Egbert, et ce fut de là que lui et ses compagnons allèrent en Frise ; pour cette raison, je ne regarde pas Suitbert et les autres comme bénédictins, bien que ce soit l'avis de Mabillon.

solida le christianisme de nations déjà à demi converties, comme les Bavares, les Thuringiens, les Franconiens ; et il organisa la vie chrétienne en des districts entièrement chrétiens, comme le royaume des Francs (pp. 356-80). Parmi ceux qui collaborèrent avec saint Boniface et continuèrent son œuvre se trouvaient plusieurs bénédictins, comme les Anglais Willibald et Wunnibald, ses neveux, et Lullus, Burchard (et Wigbert) ; Pirminus, fondateur de Reichenau, Grégoire, directeur d'un grand séminaire de missionnaires à Utrecht, et surtout Sturm, fondateur de Fulda, étaient aussi des bénédictins, mais non d'Angleterre.

SCANDINAVIE. — Saint Willibrord avait fait une expédition de missions en Danemark ; mais le premier sérieux essai d'introduction du christianisme fut fait par saint Ansgar, bénédictin de Corbie, près d'Amiens, qui passa deux années à prêcher en Danemark et dans le Slesvig, 826-8 (p. 438). En 830, il arriva, premier missionnaire chrétien, en Suède, et un an plus tard fut sacré évêque de Hambourg. Il passa le reste de sa vie, jusqu'en 865, à organiser l'œuvre des missions et à y participer, en Suède et au Danemark. Il fut appelé « l'Apôtre de la Suède » (pp. 472-9).

Il y a des raisons de croire que Sigfrid ou Sigward, le premier missionnaire et évêque chrétien en Norvège, vers 1 000, qui travailla aussi dans la Suède septentrionale, était un bénédictin anglais de Glastonbury (pp. 451 sq.)\*.

SLAVES OCCIDENTAUX. — Les bénédictins jouèrent un grand rôle dans la conversion des races slaves, qui durant les ix<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles occupaient tout le territoire à l'est de l'Elbe et de la Saale. Les Wendes, qui occupaient la côte baltique, à l'embouchure de l'Oder, furent la première race slave chez laquelle fut réalisé un effort soutenu pour prêcher le christianisme ; ce fut l'œuvre du bénédictin bavarois Boso, évêque de Mersebourg, qui travailla dans le pays des Wendes de 936 à 970 et est appelé l'« Apôtre des Wendes » (p. 392). De 1125 à 1154, le travail fut repris par Vicelin, évêque d'Oldenbourg, un bénédictin (p. 396).

Adalbert, évêque de Prague, 982, essaya d'abord de répandre la religion chrétienne chez les Bohémiens (p. 299), et devint alors le premier missionnaire en Prusse, où il fut martyrisé en 997 (p. 425), avant la conquête germanique. Son œuvre parmi les Prussiens fut continuée par un autre bénédictin, Bruno de Querfurt, martyrisé en 1008 (p. 426).

<sup>4</sup> Un exposé complet des travaux de saint Boniface (et aussi de saint Willibrord) se trouve dans le second volume de *The Conversion of the Teutonic Races* (1872), par Mrs. Hope.

<sup>5</sup> L'histoire est racontée par Edmund Bishop, dans un article intitulé « English Hagiology », *Dublin Review*, 1885 ; il parle aussi des missions de Wilfrid, Willibrord et Boniface.

HONGRIE. — Le moine Wulfgang, d'Einsiedeln, et Adalbert, de Prague, préparèrent les voies aux travaux des missionnaires à la fin du X<sup>e</sup> siècle, juste avant l'avènement de saint Étienne (p. 306).

S'il ne s'agissait que d'une simple énumération, on pourrait ajouter beaucoup d'autres noms à cette liste. De nombreux bénédictins restés ignorés partirent des monastères du pays des Francs pour prendre part à la propagation de l'Évangile chez les Germains, et plus tard des monastères de Germanie pour l'implanter chez les Slaves. La mission bénédictine chez les païens, dans l'Europe septentrionale, se termina vers l'an 1000. On ne peut mieux résumer cette œuvre qu'en disant que dans le langage ordinaire les titres d'Apôtre des Anglais (partagé entre saint Grégoire et saint Augustin), d'Apôtre de la Hollande, des Germains, des Suédois, des Wendes, des Prussiens, sont tous portés par des moines bénédictins.

Il est juste de mentionner certains travaux apostoliques postérieurs des bénédictins. Au début du xvii<sup>e</sup> siècle, les moines de la congrégation anglaise se dépensèrent pour prendre part, de concert avec le clergé séculier et les membres des autres ordres, à la mission d'Angleterre, alors dangereuse et héroïque ; huit d'entre eux moururent martyrs, un plus grand nombre endurèrent les souffrances de l'emprisonnement au xvii<sup>e</sup> siècle, et tous courent le risque d'un sort pareil. Dans les premières années du xix<sup>e</sup> siècle eut lieu ce qu'on pourrait appeler la mission de Downside chez les forçats d'Australie, sous la direction du D<sup>r</sup> Ullathorne et de Mgr Polding \*, de même que la mission des bénédictins espagnols de la Nouvelle-Nursie avec Mgr Salvado, chez les indigènes de l'Australie occidentale †. Différentes abbayes américaines ont travaillé aux missions chez les Indiens ; les cisterciens sont missionnaires dans l'Afrique du Sud et les sylvestrins à Ceylan. En 1884 fut fondée la congrégation de Saint-Otilien, en Bavière, pour les Missions Étrangères. Elle comporte cent prêtres et deux cents frères laïcs, — un vicariat dans l'Afrique centrale avec de nombreuses missions ‡. En 1905, cinq des moines, dont un

<sup>1</sup> L'histoire est racontée dans *VAutobiography* de M<sup>r</sup> Ullathorne ; dans *Bénédictine Pioneers in Australia* de Dom Norbert Birt, et résumée dans le « Centenary Number » de la *Downside Review*, 1914.

<sup>2</sup> La Nouvelle-Nursie offre un grand intérêt, étant, au xix<sup>e</sup> siècle, une reproduction des anciennes méthodes bénédictines pour christianiser et civiliser une population païenne. L'histoire est racontée dans le dernier chapitre de *Bénédictine Pioneers in Australia*, de Dom N. Birt, et dans un article du cardinal Gasquet, *Dublin Review*, 1881 ; dans la *Downside Review*, 1896, se trouve un rapport sur une visite qui y fut faite.

<sup>3</sup> Heimbucher, *Orden und Kongregationen*, 2<sup>e</sup> éd., I, 340.

évêque, furent tués par les indigènes, à cause de leur caractère de missionnaires chrétiens.

### CIVILISATION

Après la conversion doit venir la christianisation et la civilisation des races converties. Les bénédictins accomplirent ces deux œuvres de concert, à la fois dans les pays qu'ils ont eux-mêmes convertis et dans ceux qui furent convertis par d'autres. La contribution bénédictine à la civilisation ouvre des horizons illimités ; son importance a été généreusement reconnue par tous les historiens, même par ceux qui sympathisent le moins avec l'idéal monastique. Dom Berlière, avec une grande richesse d'érudition, a tenté une esquisse de ce sujet en soixante-dix pages, éclairées par cent quarante références aux meilleures autorités modernes sur les multiples points de vue qu'il comporte ; mais ce n'est guère qu'un catalogue présenté sous une forme littéraire agréable \*. Le défrichement des terres incultes, l'agriculture, l'exploitation des fermes, l'horticulture, les industries et le commerce, tout est passé en revue. Ensuite vient un groupe d'œuvres de bienfaisance sous les titres d'hospitalité, aumônes, soin des pauvres et des malades. Sans parler de l'éducation actuelle et des belles-lettres, il y eut la transcription des manuscrits, qui nous a conservé la littérature latine, aussi bien les œuvres des auteurs classiques que celles des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Les arts furent aussi grandement redevables de leur développement aux monastères ; par-dessus tout l'architecture, mais aussi la sculpture et les arts plastiques, les arts du vitrail et de l'enluminure.

Et d'accord avec ce lent progrès de la civilisation s'accomplissait cet autre progrès encore plus lent de la christianisation par lequel ces races barbares, qui n'étaient nécessairement tout d'abord qu'à demi converties, furent par degrés amenées sous le joug du Christ et formèrent la nouvelle Chrétienté d'Occident.

Au lieu du travail inutile d'essayer de dépendre tout ceci en i» détail, il sera plus profitable, en rapportant les impressions de quelques juges compétents, de caractériser les méthodes par les-

<sup>1</sup> *L'Ordre monastique*, « l'Œuvre civilisatrice. » Voir aussi Heimbucher, *op. cit.*, 541.

quelles les bénédictins accomplirent leur œuvre de civilisation et de christianisation de l'Europe occidentale.

Laissons parler en premier lieu le cardinal Newman :

Saint Benoît trouva le monde en ruines, physiquement et socialement, et sa mission fut de le restaurer, non pas selon les méthodes de la science, mais selon celles de la nature ; non pas comme s'il s'appliquait à le faire, non pas en déclarant qu'il le ferait dans un temps fixé ou par quelque rare spécifique ou par des séries d'efforts, mais si tranquillement, si patiemment, si graduellement, que souvent, qu'à ce que l'œuvre fût accomplie, on ne savait pas qu'elle se faisait. Ce fut une restauration plutôt qu'une correction ou une conversion. Le nouveau monde qu'il aidait à créer fut un agrandissement plutôt qu'une construction. On remarqua des hommes silencieux, répandus dans la campagne ; on les découvrit dans la forêt, creusant des fossés, défrichant et bâtissant ; et d'autres hommes silencieux, qu'on ne voyait pas, étaient assis dans le cloître glacé, se fatiguant les yeux et gardant leur attention tendue, pendant qu'ils déchiffraient péniblement, copiaient et recopiaient les manuscrits qu'ils ont ainsi sauvés. Personne ne « contestait ou ne se récriait », ou n'attirait l'attention sur ce qui s'accomplissait ; mais, par degrés, le marais boisé devenait un ermitage, une maison religieuse, une ferme, une abbaye, un village, un séminaire, une école de savoir et une cité. Des routes et des ponts la mettaient en communication avec d'autres abbayes et d'autres cités qui avaient grandi d'une manière semblable ; et ce que le fier Alaric ou le cruel Attila avaient mis en ruines, ces hommes patients et méditatifs l'avaient réparé et rendu à la vie (*Mission of S. Benedict*, § 9 ; nouv. édition, p. 67).

Au commencement du volume IV de l'édition de Giraldus Cambrensis, dans les *Rolls sériés* (1873), se trouve une préface du regretté professeur J. S. Brewer, qui renferme un grand nombre d'aperçus excellents sur la vie monastique. L'extrait suivant se rapporte à notre sujet :

Le Christianisme, tel qu'il fut manifesté aux rudes Anglo-Saxons, leur fut exposé également en leçons pratiques de vie, de coopération et de travail libre : leçons de parfaite obéissance, d'ordre, de régularité, d'économie, avec tous les résultats prodigieux dont la vie monastique était le type et l'exemple. Si les hommes savent comment exploiter une ferme, drainer, cultiver la terre d'une manière scientifique ; s'ils savent comment on peut bâtir des collèges et entretenir sans désordre des maisons considérables ; s'ils ont appris à estimer l'économie, la ponctualité et la diligence ; il y a plus, si les menues obligations de la vie sociale, les lois non écrites du respect naturel, de la bonne éducation et de la politesse se sont développées parmi

les hommes, elles proviennent toutes des monastères , car leur discipline s'étendait aux plus élevés aussi bien qu'aux plus humbles devoirs de l'homme, comme s'ils étaient tous unis par un lien indissoluble. Cette discipline n'admettait pas qu'on pût alléguer la ferveur de la dévotion comme excuse à la négligence, au gaspillage ou au désordre ; ni l'urgence du travail comme une compensation au manque de ponctualité ; ni que le génie ou le savoir-faire ou le rang pussent être une exemption du tribut de respect, de considération et de bienveillance dû aux autres hommes. Les restes du frugal repas des moines étaient soigneusement recueillis pour être donnés aux pauvres, leurs vêtements lavés, raccommodés et rangés, leurs ustensiles de cuisine et leur linge, leurs bûches et leurs instruments de culture gardés dans un ordre aussi parfait et prêts à servir, que si leur avancement spirituel avait dépendu exclusivement de ces choses. Nous reconnaissons aujourd'hui la valeur de telles habitudes. Le gaspillage, la malpropreté et l'irrégularité sont d'aussi grands ennemis de la vertu maintenant qu'ils l'étaient alors, et non moins pernicieux. Mais la leçon qui nous est à tous familière était nouvelle pour nos ancêtres et faisait plus d'impression sur des hommes habitués au gaspillage et au désordre, ces maux les plus invétérés de la vie barbare et non civilisée. La cour, le grand seigneur et le propriétaire terrien, les universités, les habitants de la cité, le marchand avec son grand-livre, le fermier, l'architecte, l'artiste, le musicien et l'écrivain sont redevables au moine, en proportion de la différence énorme qui existe entre les efforts grossiers et sans expérience du barbare et les facultés disciplinées et développées du génie cultivé, de l'énergie, du goût et de l'imagination. Toutes les formes de travail manuel à un degré moins élevé ne sont pas non plus sans avoir leurs obligations envers la vie monastique. Le maçon, le joaillier, l'artisan qui travaille le cuivre et le fer, le sculpteur sur bois, le menuisier, le verrier, le tisserand et le brodeur, le brasseur et le boulanger, même celui qui plante les haies et qui creuse les fossés, ainsi que le jardinier : chacun apprit la leçon de son métier particulier de ces sociétés d'hommes bien élevés et instruits qui tour à tour prenaient la truelle ou conduisaient la charrette d'engrais, et étaient adroits et habiles aussi bien dans la cuisine, la brasserie et le fournil, dans l'atelier et dans les champs, qu'ils l'étaient dans l'enluminure des manuscrits, la musique chorale, la peinture des vitraux ou l'érection d'un campanile. On peut parler en vérité de l'aristocratie du travail. Eh bien ! la notion même d'une telle chose était aussi inconcevable à l'ancien monde qu'elle l'aurait été pour nous, sans les disciples de saint Benoît... Si les moines faisaient bonne chère les jours de fête ou d'anniversaire, les pauvres faisaient bonne chère aussi. S'ils doublaient leurs plats et leurs portions, les pauvres partageaient ce luxe... Sans les monastères, la vie de la campagne n'aurait offert

aux hommes, spécialement aux ouvriers, qu'un triste cycle d'occupations purement serviles désespérantes, de jours de jeûne sans réjouissance, de travail sans allégresse ou sans jours de fête (pp. xxxm-xxxvi).

L'influence des monastères sur la vie sociale dans les campagnes que nous signalons ici est précisée de main de maître par le cardinal Gasquet dans le chapitre préliminaire sur « Monastic England » dans *Henry VIII and the English Monasteries* (édition originale). Dans le *Sketch of Monastic History*, si souvent mis à contribution dans ces pages, il montre que les méthodes employées par les moines pour la christianisation des peuples étaient les mêmes par lesquelles ils les amenaient à la civilisation, les deux progrès marchant de pair<sup>1</sup> :

Ce n'est pas trop de dire qu'il est peu de nations du monde moderne qui aient été converties au christianisme ou instruites des arts de la paix autrement que par l'intermédiaire de la vie monastique. Devant un fait si important, il est impossible de douter que le système monastique ne possède un étrange pouvoir, un don spécial pour influencer sur les sociétés humaines. Un regard sur les monuments que ces hommes éminents ont laissés derrière eux révélera le secret de leur pouvoir et le principe par lequel ils assurèrent leur succès. Cantorbery, Fulda, Salzbourg, Saint-Gall et les mille abbayes qui existaient ou existent encore en Europe rendent toutes témoignage à la vie monastique que les apôtres des nations occidentales apportèrent avec eux dans les pays qu'ils évangélisèrent. Le monastère était la tribune du moine-apôtre, et son pouvoir pour le bien ne se trouvait pas seulement dans ses paroles, mais surtout dans l'exemple de sa vie monastique (p. vin).

Le moine est l'apôtre par excellence ; mais son apostolat ne s'exerce pas dans sa plénitude en tant qu'il agit comme individu. Un homme isolé, fût-il un saint, ne fait toujours qu'un homme. Il vient et il s'en va ; il vit son petit espace de temps et disparaît. Même un François Xavier ne put convertir une nation ou établir une Église aux Indes ou au Japon. La vie chrétienne n'est pas simplement la vie d'un individu, c'est la vie d'une société, et comme telle ne peut être démontrée dans ses relations et son fonctionnement pratiques par l'exemple d'un seul. Pour faire une nation chrétienne, il est nécessaire d'offrir à l'imitation de ceux qui doivent la composer, non les simples lois et les règlements de l'Église, mais un modèle effectif d'une société chrétienne (p. x).

<sup>1</sup> Charles Robinson cite une opinion semblable de Skene, *Celtic Scotland*, II, 73 (*Conversion of Europe*, p. 13).

L'histoire nous enseigne que les Romains, avec leur sens pratique, réalisaient la conquête des pays qu'ils agrégeaient à leur empire, non pas tant par la force des armes qu'au moyen de l'influence graduelle des « colonies » qu'ils implantaient parmi les races conquises. Ces sociétés d'hommes étaient les conquérants réels, mais inaperçus, du monde. Elles apportaient avec elles les lois et les coutumes romaines, les arts et la civilisation des Romains, et en vivant au milieu des habitants les amenaient à adopter d'eux-mêmes les mœurs, la langue et le nom de leurs conquérants. Si les évêques et le clergé sont les chefs et les gouverneurs de l'empire de l'Église, et les ordres religieux ses armées et ses garnisons, l'œuvre accomplie par l'ordre monastique peut à juste titre être comparée à celle des colonies romaines. Par le simple fait de s'établir au milieu d'une nation et de lui montrer l'excellence et la beauté de la vie chrétienne, les moines la gagnaient insensiblement à adopter la foi et le nom chrétiens, de même qu'en montrant en action les arts de la paix sous les yeux des races ignorantes du monde occidental, ils leur enseignaient la valeur d'une vie civilisée (p. xvi).

#### EDUCATION

Nous savons, d'après la vie de saint Benoît (*Dialogues*, II, 3), qu'il recevait des jeunes garçons dans le monastère, et de nombreux passages de la Règle se réfèrent aux *pueri* et aux *infantes*. Ces enfants étaient destinés à devenir moines ; bien plus, ils étaient moines, consacrés au service de Dieu dès leur enfance par leurs parents, comme le fut Samuel (ch. LIX) \*. Nous savons peu de chose sur le fonctionnement primitif des écoles monastiques bénédictines. C'est pourquoi nous accueillons bien volontiers la lumière que nous apporte sur ce sujet le Commentaire de Paul Wamefrid, qui, autant que je sache, n'a pas encore été utilisé pour éclairer ce côté de la vie et de l'œuvre bénédictines. Il sera donc intéressant de reconstituer, grâce aux notes éparses de ce commentaire, un tableau d'ensemble, puisque nous avons ici notre premier aperçu sur l'éducation bénédictine.

Saint Benoît ne fait pas de distinction entre les « enfants » (*infantes*) et les « jeunes garçons » (*pueri*), mais les groupe ensemble jusqu'à l'âge de quinze ans (ch. LXX) ; Paul, cependant, les dit enfants jusqu'à sept ans, jeunes garçons de sept à quatorze ans, et adolescents (*adolescentes*) de quatorze à vingt-huit.

\* Cf. Newman, *Benedictine Centuries* (Schools), § 3; nouv. édition, p. 118.

C'est une surprise de trouver des règlements déterminés pour des enfants de cinq, de quatre et même de trois ans. S'il y a dix enfants, ils auront trois ou quatre maîtres désignés, afin qu'il y en ait toujours un avec eux. L'abbé doit apporter le plus grand soin dans le choix des maîtres, choisissant ceux qui ont eux-mêmes appris la discipline. Personne autre n'est admis à punir les jeunes garçons, parce que, s'il était permis à des personnes stupides ou négligentes de le faire, elles pourraient en leur inspirant de la terreur les rendre pires. Les maîtres eux-mêmes doivent punir avec discrétion, en s'assurant dans chaque cas particulier si les coups sont la meilleure manière de corriger et ne sont pas au contraire de nature à faire plus de mal que de bien. Le maître traitera les jeunes garçons avec calme et ne les battra pas trop ou ne les maltraitera pas ; les jeunes moines doivent être traités avec sévérité ; « mais, pour les enfants, ce n'est pas encore le moment de les traiter ainsi. » Un maître réellement dévoué aux enfants, qui s'oublierait et, dans sa colère, les frapperait au delà de la juste mesure, ne doit pas être changé, mais corrigé et averti pour qu'il ne recommence pas ; on le gardera dans sa charge, à cause de sa grande sollicitude pour les jeunes garçons. Il faut donner aux enfants du poisson, du lait, des œufs et de la viande, selon leurs besoins ; il ne faut pas les restreindre ; ils doivent manger fréquemment, et peu chaque fois. Quand un jeune garçon a été particulièrement sage, l'abbé lui enverra une assiettée spéciale de friandises au dîner. L'abbé doit leur donner de bons vêtements ; et l'endroit où ils se lavent doit être pourvu de savon, de serviettes et de peignes. « Afin que la nature humaine ne soit pas tenue trop strictement, » chaque semaine le maître les emmènera dans les champs et les laissera jouer (*jocare*) pendant une heure. En hiver, il les conduira au chauffoir, une salle où l'on fait du feu ; mais il doit veiller qu'il n'y ait là ni jeux ni bousculades. Tout ceci nous offre une aimable peinture où s'attendrit l'apparente sévérité des idées de saint Benoît sur la façon de traiter les jeunes garçons. La seule chose qui nous semble déraisonnable est que ces enfants assistaient à l'office de nuit ; mais un passage dans Aelfric montre que c'était l'usage général.

A l'égard de leur éducation dans le sens plus technique, l'instruction donnée aux jeunes garçons, les détails que donne Warnefrid sont d'un intérêt particulier (ch. xxxvm). On doit les instruire avec grand soin (*debent doceri sollicitè*), et quand un hôte savant arrive, on doit présenter l'un d'eux à son exa-

men ; on avertit cet enfant qu'il devra parler à l'invité sur la grammaire, ou sur le chant, ou sur le « comput », ou sur un art quelconque. Le maître observera s'il parle avec politesse et modestie et s'il ne regarde pas autour de lui ; et quand l'hôte est parti, l'enfant doit être repris s'il a posé négligemment des questions ou s'il a répondu timidement ou effrontément.

Dans la liste des sujets sur lesquels l'enfant pouvait être interrogé, nous reconnaissons le « trivium », ou première partie du *curriculum* d'une éducation libérale, partie destinée à être étudiée par les écoliers. Elle comportait trois branches : la grammaire, la logique, la rhétorique. L'« autre art » dans la liste de Paul Wamefrid se réfère certainement aux deux dernières branches nommées \ Le « trivium », auquel on ajoutait le « chant » et le « comput », ou méthode de calculer le calendrier et de fixer la date de Pâques <sup>2</sup>, formait le cours ordinaire d'une éducation secondaire pendant tout le Moyen Age, héritée des écoles romaines <sup>3</sup>. *Grammatica* signifiait, naturellement, beaucoup plus que « grammaire » ; c'était ce que nous appelons maintenant « latin », l'étude des auteurs classiques latins, avec des compositions en prose et en vers. Le meilleur exposé que je connaisse des études et de l'éducation dans les monastères bénédictins est sans conteste celui donné par Newman, dans le second des deux essais auxquels nous nous sommes si souvent référé dans ces pages, celui sur les *Bénédictine Centuries*, ou *Schools* (§§ 3, 4 ; nouv. édition 113-39) ; nous pouvons nous référer aussi à Sandys, *History of classical Scholarship* (I, ch. xxiv-xxvn), et à Mullinger, *Schools of Charles the Great*, spécialement ch. iv.

Les jeunes garçons dont parle Paul Warnefrid étaient sans doute des moines-enfants, ceux qui, dans les anciens âges, étaient instruits dans les monastères ou étaient moines, ou au moins étaient élevés dans la supposition que vraisemblablement ils le deviendraient. Il ne sera mis en question par personne que de tous temps les maisons bénédictines possédaient des écoles intérieures ou claustrales dans lesquelles des *alumni*, et aussi des novices et des jeunes moines, étaient instruits ; mais supposer, comme on le fait souvent, que jusqu'à la fin du Moyen Age et

<sup>1</sup> « De grammatica, aut de cantu, aut de computo, vel de aliqua arte » (ch. xxxvn).

<sup>2</sup> Le « comput » peut sembler un sujet d'études de peu de valeur ; mais quiconque regardera les Rubriques générales du Missel ou du Bréviaire verra que la maîtrise des complications des cycles, des épactes et des indictions, etc., n'était, comme gymnastique mentale, nullement méprisable.

• Voir Leach, *Schools of Médiéval England*, ch. 11.

pendant la Renaissance on n'enseignait rien dans les monastères excepté le chant des psaumes et une petite grammaire latine élémentaire, est tout à fait grotesque et en désaccord avec les faits. Cette supposition est suffisamment réfutée par les preuves que nous trouvons dans Paul Warnefrid, même avant le mouvement carolingien. La question pendante et qui demande une enquête sérieuse est celle des écoles « externats », dans lesquelles les moines instruisaient les jeunes gens qui se destinaient aux carrières du siècle, soit comme clercs, soit comme laïques. De telles écoles faisaient partie du programme de Boniface et furent ouvertes dans les différents monastères qu'il établit pour la consolidation de ses entreprises de mission. En 787, Charlemagne ordonna que dans tous les monastères, aussi bien que dans les cathédrales, on établît ces externats, et en fait, comme résultat de ce décret, les principaux monastères ouvrirent une école de ce genre, en plus de leur école claustrale<sup>d</sup>. Benoît d'Aniane chercha cependant à détruire cette organisation, car un des *Capitula* d'Aix-la-Chapelle, 817, ordonna qu' « il n'y ait pas d'école dans les monastères, excepté pour les oblates », ou futurs moines. Malgré ce décret, les écoles extérieures semblent avoir continué dans plusieurs des principaux monastères de l'Empire. Mais le mouvement clunisien fut hostile aux écoles, comme il l'était aux études et au travail manuel, et à tout ce qui n'était pas l'office du chœur ; et sous son influence, comme le dit Dom Berlière, « pendant une longue période de temps, les études déclinerent et l'éducation échappa graduellement aux mains des bénédictins \*. » On ne peut ici que poser la question des écoles monastiques extérieures vers la fin du Moyen Age, sans qu'il soit possible de la résoudre '.

Dans les temps modernes, depuis la Réforme et les guerres de

<sup>1</sup> Mullinger, *Schools of Charles the Gréat*, p. 132 ; cf. Rashdall, *Universities*, I, 11.

\* *L'Ordre monastique*, p. 115.

' Dom Berlière est le mieux qualifié pour répondre à la question ; on lui doit un article sur ce sujet dans la *Revue bénédictine*, 1889. Il m'écrivit qu'il a accumulé depuis de nombreux matériaux. Une étude complète sur ce sujet des écoles bénédictines intérieures et extérieures serait une contribution appréciable à l'histoire bénédictine. Je crois que l'on y verrait que des écoles extérieures, ou dans tous les cas des écoles où des élèves externes, clercs ou laïques étaient admis, ont existé dans tous les temps, même si elles ne furent que l'exception. Il serait aussi éloigné de la vérité de supposer que de telles écoles pour < externes > existaient dans tous ou presque tous les monastères bénédictins, que de supposer qu'elles n'existaient dans aucun d'eux.

religion, des écoles extérieures ont de nouveau existé dans les monastères bénédictins. Bien que le fait ne soit pas très connu, les bénédictins de Saint-Maur avaient un certain nombre d'excellents collèges séculiers. Aujourd'hui, l'enseignement secondaire, que ce soit dans des internats ou des externats, est peut-être la forme la plus habituelle et la mieux reconnue de l'œuvre extérieure bénédictine, la plupart des congrégations de moines noirs s'y consacrant. Au moment de la reconstitution de la congrégation hongroise en 1802, le Gouvernement posa comme une des conditions que les moines devraient se vouer principalement à l'enseignement secondaire. Ils ont 6 collèges avec 2 000 élèves. Les monastères autrichiens ont 12 grands collèges avec presque 3 000 élèves. La congrégation suisse a 4 collèges avec 800 élèves, et la congrégation bavaroise, 12 avec 2 100 élèves. Dans toutes ces congrégations, l'instruction est donnée sous le contrôle de l'État. Dans les 5 écoles de la congrégation anglaise, il y a 700 élèves ; dans celles de la congrégation du Mont-Cassin, il y en a 400 ; et tous les monastères américains ont des écoles avec un total de 3 000 élèves. Tout compté, grandes et petites, il y avait en 1914 plus d'une centaine d'écoles attachées aux monastères bénédictins, avec un total de plus de 15 000 élèves.

#### PAROISSES

Il nous faut parler maintenant d'un autre mode d'activité des moines bénédictins dans nos temps modernes. Aujourd'hui, en différents pays, les bénédictins desservent les paroisses appartenant aux monastères et ont la charge de plus d'un million d'âmes. Dans la plupart de ces paroisses, les moines vivent en dehors du monastère. En Suisse, en Bavière et en Hongrie, la proportion de prêtres desservant ainsi des paroisses hors des monastères est relativement faible ; mais en Autriche, en Angleterre et en Amérique, elle est considérable. L'Amérique est un pays neuf dans lequel la population catholique s'accroît par sauts et par bonds, et le besoin de pourvoir les églises, les écoles, les paroisses

<sup>1</sup> Voir une note par Dom Berlière, « Die Lehranstalten der Mauriner », dans *Studien und Mittheilungen, O. S. B.*, 1887 ; elle est basée sur *les Etudes classiques avant la Révolution*, 1887, (pp. 447-92), de l'abbé Sicard. Vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, les bénédictins de Saint-Maur avaient trente écoles secondaires et six écoles militaires. Ces écoles jouissaient d'une haute réputation, spécialement celle de Sorèze.

est de la plus haute importance. Mais un trait frappant des paroisses bénédictines aux États-Unis est que, lorsque les conditions sont favorables, les maisons paroissiales tendent à grandir et à devenir des monastères ; quelques-unes des abbayes ont, en fait, passé par ces degrés : station, mission, maison paroissiale, prieuré dépendant, prieuré indépendant, abbaye. En Angleterre aussi, depuis l'abrogation des lois pénales, suite de l'émancipation catholique, de l'immigration irlandaise, des effets du mouvement d'Oxford et du renouveau catholique, le *xix<sup>e</sup>* siècle a été une période de grande et rapide expansion. Les bénédictins ont eu leur part dans cette œuvre immense de reconstruction : ils ont posé les fondements du système paroissial, dont le fonctionnement est maintenant établi. Car l'Angleterre et les États-Unis continuaient d'être « pays de missions », et les paroisses étaient, au sens technique du mot, des « missions » jusqu'à la promulgation du Code de Droit canonique, il y a un an, qui amena leur érection formelle en paroisses canoniques. Aussi l'Autriche est-elle la seule contrée où les conditions de la vie ecclésiastique ont été normales et établies depuis longtemps et où une grande proportion de prêtres bénédictins (environ la moitié) vivent et travaillent dans des paroisses hors du monastère.

Il est bien évident que le droit et la faculté pour les bénédictins d'exercer les fonctions de la charge pastorale, d'administrer les sacrements, de prêcher, d'exercer le ministère paroissial, n'est pas mis en question et ne l'a pas été depuis des siècles. Ce droit a été établi une fois pour toutes par saint Grégoire le Grand, quand il envoya le groupe de moines évangéliser les Anglais ; nous avons vu également sa théorie sur les « deux vies », prêchée à ses moines bénédictins, et comment il insiste sur la nécessité d'entreprendre toutes les bonnes œuvres de la vie active pour le bien religieux des autres (ci-dessus, pp. 103-107). Depuis cette époque, il a été reconnu que les moines peuvent légitimement et avec mérite exercer le ministère pastoral. On admettra qu'il n'y a pas d'œuvre ni de vie bénédictines meilleures que celles que nous présente l'abbaye Saint-Boniface à Munich, où toute la communauté suit la vie monastique complète et où, pour leur œuvre extérieure, la plupart des moines se consacrent au soin de la grande paroisse attachée au monastère, paroisse comprenant 50 000 âmes. Ce qui a été mis en question, c'est le cas des bénédictins vivant d'une façon permanente en dehors de leur monastère, en dehors des conditions de la vie de communauté et de l'observance nor-

male bénédictine, dans le but de desservir des paroisses, isolément ou bien deux ou trois ensemble.

Nous avons parlé de saint Grégoire, car il nous fournit le point de départ naturel pour examiner une question de ce genre. Son attitude fut celle-ci : si un évêque, étant à court de prêtres, désirait s'assurer les services d'un moine pour une paroisse, il pouvait l'ordonner avec le consentement de l'abbé, le faire sortir du monastère et le placer dans la paroisse ; mais les rapports du moine avec le monastère étaient complètement rompus, de sorte qu'il n'était plus moine, mais entraît dans les rangs du clergé diocésain. Nous voyons ainsi que, tandis que saint Grégoire envoyait ses moines en mission chez les païens, il ne leur permettait pas d'agir comme clergé paroissial.

Pendant le siècle de consolidation et d'organisation qui suivit la première prédication de l'Évangile en Angleterre et en Germanie, les moines bénédictins, tels que les moines irlandais de Saint-Colomba en Angleterre et de Saint-Colomban en Europe centrale, jouèrent leur rôle dans la christianisation des peuples ; mais non en desservant les paroisses. La phrase de M<sup>gr</sup> Ullathome, « ils n'établissaient pas des paroisses, mais des monastères \* », se trouve vérifiée par les faits : saint Augustin établit immédiatement le monastère de Saint-Pierre et Saint-Paul (plus tard appelé Saint-Augustin) à Cantorbéry, où les moines vivaient sous la direction de leur propre abbé<sup>3</sup> ; saint Wilfrid établit un monastère

<sup>1</sup> « *Ulterius illic nec potestatem aliquam nec timentiam habeat habitandi* » (Ep. vin, 15, al. 17). M. Dudden entre pleinement dans la question, en donnant de nombreuses références (*Gregory the Great*, II, 189-94). D. Rothens usler arrive aux mêmes conclusions dans l'article : « Gregor I und die Stabilität des Mönchs » (*Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, 1914, p. 156).

<sup>2</sup> *Ecclesiastical Discourses*, p. 315.

<sup>3</sup> Bède, *Hist. Eccl.* I, 33. A propos d'une controverse déjà ancienne, il faut noter que, tandis que les bénédictins vivaient dans leur monastère, saint Augustin vivait à la cathédrale de Christchurch avec le corps du clergé de la cathédrale, composé de prêtres séculiers et de clercs. Il est évident qu'il en a été ainsi, d'après les paroles de saint Grégoire disant que ceux d'entre eux qui n'étaient pas dans les ordres sacrés étaient libres de se marier, de vivre séparément et de recevoir leur part des revenus de la cathédrale (*Réponse de Grégoire à la première question d'Augustin, Bède*, 1,27). Ceci est une preuve positive que ces clercs n'étaient ni bénédictins ni moines d'aucune façon. Nous pouvons voir qu'en 602 existait un corps de clergé séculier dans le Kent, en même temps que des moines bénédictins. Montalembert et d'autres après lui ont dit que, pendant un siècle, il n'y eut pas de prêtres en Angleterre, excepté des moines bénédictins ou hiberno-écossais ; mais ceci n'est pas d'accord avec les faits. L'injonction de saint Grégoire à saint Augustin (*ibid.*), qu'étant moine, il devrait vivre en commun avec ses clercs et établir en Angleterre la vie en commun, n'était pas un ordre d'avoir à établir des monastères, mais d'instituer la vie en commun du clergé séculier, d'après le modèle fixé par Eusèbe de Verceil et saint Augustin (ci-des-

à Selsey, en Sussex ; saint Willibrord, un à Utrecht ; saint Boniface, ceux de Fulda, Fritzar et environ six autres dans toute la Germanie : et c'est de là qu'ils sont partis comme missionnaires.

En Angleterre, à partir de l'an 700 environ, où le système d'organisation ecclésiastique dû à saint Théodore entra en vigueur, jusqu'à la Conquête, aucune preuve n'existe qu'il y ait eu des bénédictins desservant des paroisses ou prenant une part effective à l'œuvre pastorale du pays, excepté comme évêques ; et l'on peut en toute sûreté prendre à ce propos l'Angleterre comme indication de ce qui se passait à l'étranger. Cependant, après l'an 1000, une série de décrets de conciles tenus en divers lieux de l'Europe montrent que la pratique de confier à des moines le ministère paroissial prenait de l'extension. Un abbé bénédictin consulta sur ce point Rupert de Deutz (vers 1100), la réponse fut en faveur de sa légitimité. Cependant, au troisième concile de Latran (1179), le canon suivant fut promulgué : *Monachi non singuli per villas et oppida, seu ad quascumque parochiales ponantur ecclesias, sed in maiore conventu aut cum aliquibus fratribus mandant* (Mansi, xxn, 224). Des conciles provinciaux renouvelèrent à plusieurs reprises cette interdiction faite aux moines de demeurer seuls. Sur la question si deux pouvaient vivre ensemble dans une paroisse, il y eut différence d'opinion parmi les canonistes, quelques-uns disant que c'était légal, d'autres que cela ne pouvait se faire qu'avec une dispense. Au Moyen Age, toutes les grandes abbayes avaient un certain nombre de paroisses incorporées ou « inféodées ». Cela signifiait que les dîmes allaient à l'abbaye et qu'un curé était nommé à la paroisse avec un traitement fixe, la différence allant grossir les revenus de l'abbaye : ce qui était sans aucun doute un abus. Ce serait une erreur de supposer que les paroisses appartenant aux abbayes étaient desservies par les moines. Les communautés étaient les patronnes et présentaient aux

sus, p. 17). Cette manière de vivre fut en grande faveur en Angleterre et sur le Continent, où (bien que le nom n'ait pas existé en Angleterre avant la Conquête) elle était appelée la < vie canoniale > et fut l'objet d'un grand nombre de lois sous Charlemagne et plus tard. Aujourd'hui, elle est représentée par des instituts comme celui des Pères de l'Oratoire. Si l'on insinue que le clergé de la cathédrale de Cantorbéry était un corps mixte de clergé séculier et de moines, il faut dire que la présence du clergé séculier est prouvée par le témoignage du seul document contemporain portant sur ce sujet ; la présence des moines n'est qu'une conjecture, basée sur le fait qu'à une date postérieure (X<sup>e</sup> siècle?) Christchurch, à Cantorbéry, était un monastère bénédictin.

<sup>1</sup> Migne, P. L., CLXX, 541.

\* Les principaux faits ont été recueillis par Thomassin, *Discipline de l'Eglise*, I, livre III, ch. xxir. Voir aussi Mollitor, *Capita Selecta*, § 115.

évêques des prêtres séculiers pour être nommés vicaires ; il y eut différentes lois ecclésiastiques à ce sujet. Les traitements payés aux vicaires étaient souvent insuffisants, et en Angleterre, sous le règne de Richard II, toute une législation intervint pour assurer à ceux-ci une rétribution convenable ; et à propos des monastères qui essayaient d'éluder la loi en nommant aux cures des membres de leurs propres instituts, une loi fut promulguée sous Henri IV, interdisant que les cures fussent affectées à d'autres qu'à des membres du clergé séculier\*.

Des lois semblables, à la fois de l'Église et de l'État, sont la preuve que des moines desservirent des paroisses ; mais personne n'est à même de faire une généralisation quant à la fréquence de ces faits, excepté ceux qui ont examiné dans un rayon assez étendu les documents qui contiennent les témoignages : registres épiscopaux, visites, etc. Pour l'Angleterre, nous avons le cardinal Gasquet, et sa conclusion est celle-ci : « Les chanoines augustins desservaient assez souvent les églises placées sous leur protection ; les moines ne le faisaient qu'à titre tout à fait exceptionnel\* ». Nous citerons aussi Edmund Bishop, dont la conclusion est la même : « La difficulté est de trouver un cas dans lequel un bénédictin ait desservi une paroisse. » Un autre témoin est le Rév. F. W. Weaver, éditeur du volume *Somerset Incumbents*, liste des titulaires des églises du Somerset depuis les temps les plus anciens. Glastonbury avait vingt et une paroisses inféodées en Somerset, Bath en avait quinze, et vingt-trois autres paroisses appartenaient à d'autres maisons bénédictines. Pour composer ses listes, M. Weaver a étudié les registres épiscopaux, les testaments et toutes les sources d'information utiles ; il écrit en réponse à ma question : « Je ne connais aucun cas dans lequel on ait offert une cure à un bénédictin ; les moines bénédictins ne desservaient jamais les cures paroissiales. » M. Weaver a oublié les cas isolés enregistrés dans son livre, d'un moine de Westminster desservant une paroisse, et d'un autre, *nuper monachus de Montecute* ; ni dans un cas ni dans l'autre le patronage n'appartenait à un monastère<sup>3</sup>. Dans la liste des moines de Westminster, il est

\* Que le vicaire soit amplement et suffisamment doté » (15, *Richard II*, ch. vi). — « Que dans toute église inféodée un ministre séculier soit nommé vicaire perpétuel ; et qu'aucun religieux ne soit d'aucune façon nommé vicaire d'une église inféodée » (4, *Henry IV*, ch. xn).

\* *Henry VIII and the English Monasteries*, \* Introduction, > p. xxix (p. xvii dans l'édition abrégée).

\* *Somerset Incumbents*, pp. 4, 9.

fait mention d'un moine en 1398 et d'un autre en 1406, qui reçurent un induit papal pour accepter un bénéfice avec charge des âmes

Cela doit suffire pour que l'on pense avec raison que ce qui se passa en Angleterre jusqu'à la fin du Moyen Age eut lieu également dans les autres pays. L'usage pour les moines de desservir des paroisses en dehors des conditions de la vie conventuelle bénédictine est, en tant que système, un produit des temps modernes. Il est maintenant permis par l'Église, là où il y a des raisons valables de le faire. Mais jugé par le critérium du principe bénédictin, le *usque ad morlem in monasterio persévérantes* de saint Benoît retentit à travers les âges comme l'expression de son idéal.

<sup>1</sup> Pearce, *Monks of Westminster*, pp. 115, 125.

<sup>2</sup> En visitant les abbayes autrichiennes, je fis des recherches sur ce point : dans l'une on me dit que les moines avaient eux-mêmes desservi les paroisses depuis le xii<sup>e</sup> siècle ; dans d'autres, que cet usage avait commencé après les guerres de religion au xvi<sup>e</sup> siècle, ou après les guerres de Napoléon au xix<sup>e</sup>.

## CHAPITRE XX

### LES ÉTUDES BÉNÉDICTINES

D'après tout ce qui a été dit jusqu'ici, il est clair que la vie intellectuelle et le travail intellectuel en soi n'avaient aucune place dans le programme de saint Benoît. A Lérins, un siècle avant saint Benoît, prévalait une vie intellectuelle puissante, si bien que cette abbaye devint presque une école de théologiens et de controversistes. Mais pour la tradition des études et du savoir qui fit, dans la suite, son apparition dans les monastères bénédictins, nous devons remonter jusqu'à Cassiodore, le contemporain de saint Benoît. Après avoir servi pendant trente ans, comme ministre, le grand Théodoric, roi des Ostrogoths, Cassiodore se retira, vers l'an 540, quelques années avant la mort de saint Benoît, dans sa terre de Squillace, en Calabre, et y construisit le monastère appelé Vivarium, où il passa les quarante dernières années de sa vie. Ce que nous savons sur Cassiodore, son monastère et les études qu'il favorisait parmi ses moines, nous vient de sources authentiques. L'extrait suivant provient du livre de M. Dudden, auquel nous nous sommes souvent référé au cours de ce livre <sup>1</sup> :

Cassiodore, en fondant son monastère, eut principalement pour but de préparer un asile pour les humanités dans un âge de barbarie et de destruction, — d'établir une école de savoir où les écrits sacrés, patristiques et classiques pourraient être soigneusement étudiés, transcrits et conservés. Pour lui, le moine idéal était un étudiant, d'abord

<sup>1</sup> On trouvera d'autres exposés dans Montalembert, *Moines d'Occident*, livre V, 1 ; Hodgkin, *Italy and her invaders*, iiv. V, ch. xi 11 ; Sandys, *History of Classical Scholarship*, I, ch. xiv, et dans beaucoup d'autres.

de la divine Sagesse, mais aussi des productions du génie humain. « Car par l'étude de la littérature séculière, disait-il, nos esprits sont formés à comprendre les Écritures elles-mêmes. » Pour cette raison, avec des peines incroyables et de grandes dépenses, Cassiodore rassembla une bibliothèque qui, pour son époque, a dû être d'une importance et d'une variété exceptionnelles, car elle contenait des manuscrits appropriés aux exigences de chaque classe d'étudiant. Les théologiens trouvaient, en plus de copies soigneusement collationnées des Écritures, les œuvres des Pères latins et les meilleurs ouvrages de ceux d'Orient, traduits ou dans le grec original. Pour les grammairiens, il y avait < les poètes et les orateurs illustres », dont l'étude, espérait Cassiodore, affinerait le style de ses moines aussi bien qu'elle élargirait leurs vues intellectuelles. Pour les érudits qui s'intéressaient aux autres branches du savoir, les vastes armoires de la bibliothèque contenaient les meilleurs ouvrages existant sur les différents sujets, que ce soit l'histoire, la géographie, la musique ou l'agriculture scientifique... Collectionneur passionné de manuscrits, Cassiodore était non moins désireux de leur propagation par la transcription, n De tous les ouvrages qui peuvent être accomplis par le travail manuel, écrit-il, aucun ne me plaît tant que l'oeuvre des copistes, — si seulement ils veulent copier correctement. » Pou» assurer l'uniformité et l'exactitude dans la transcription, Cassiodore compila, d'après les préceptes de dix grammairiens, un traité sur l'orthographe et le recommanda à la lecture attentive des *antiquarii*... Mais bien que Cassiodore espérait faire de son monastère un foyer de science profonde par excellence, il n'était pas cependant assez pédant pour supposer que tous ceux qui y demeureraient s'appliqueraient à l'étude. Il organisa, par conséquent, d'autres emplois pour occuper les incapables ou ceux qui ne voulaient pas s'engager dans des travaux purement intellectuels... Toutefois Cassiodore fut le premier en Italie à reconnaître la possibilité pour un couvent d'être une école de culture libérale. Il ouvrit aux religieux italiens une sphère entièrement nouvelle d'activité (*Gregory the Great*, II, 170-2).

Il est peu vraisemblable que Cassiodore doive rien à saint Benoît ; Cassien paraît avoir été son autorité au point de vue de la vie monastique.

Mais bien que saint Benoît n'ait pas introduit les travaux intellectuels dans son monastère, il assigna un temps considérable chaque jour, jusqu'à trois ou quatre heures, à la lecture de la sainte Écriture ou des Pères, et encouragea ses moines à cette lecture par ces paroles : « Y a-t-il une page ou un passage de la sainte Écriture qui ne soit la règle de vie humaine la plus précise ? Y a-t-il un seul des écrits des saints Pères catholiques qui ne nous

fasse entendre ce thème unique : comment nous pouvons prendre le chemin le plus court pour monter jusqu'à notre Créateur? » (ch. LXXIII) \*. Il n'y a aucun doute que la lecture constante et pieuse des Pères, jour après jour, quand il s'agit d'hommes d'une intelligence ordinaire, produira, si ce n'est l'érudition, au moins un genre de culture qui peut être appelée intellectuelle, et même savante, dans un sens très réel. Nous avons vu que saint Benoît lui-même était très instruit des Pères latins les plus illustres, et on peut dire, en toute vérité, qu'il connaissait non seulement sa # Bible et Cassien, mais aussi d'une manière suffisante Léon, Jérôme et Augustin (pp. 175-178).

Cet aspect de la vie fut accentué par le changement des conditions résultant de la migration du Mont-Cassin à Rome en 581, —7 passage de la campagne à la ville et introduction graduelle, depuis l'an 600 environ, de l'usage de conférer aux moines les ordres sacrés. Nous voyons saint Grégoire insistant auprès d'un abbé sur le devoir des études sacrées pour les moines : « Je ne trouve pas que les frères de votre monastère, autant que je le vois, consacrent du temps à l'étude. C'est pourquoi vous devez nécessairement considérer combien c'est un grand péché, si, quand Dieu vous donne la subsistance avec les offrandes des autres, vous négligez d'apprendre ses commandements<sup>s</sup>. »

Nous avons vu dans le chapitre précédent que les psaumes, appris par cœur, et les auteurs latins classiques formaient la matière de l'éducation donnée aux jeunes garçons qui, de tout temps, furent élevés dans les monastères, soit comme moines, soit pour le devenir. La plupart des moines furent ainsi formés par les classiques latins ; et ce qui avait été leur étude quand ils étaient enfants devint leur récréation quand ils furent moines. Les niveaux élevés d'études qui furent atteints par des sujets d'élite revendiquent à bon droit le nom d'érudition ; parmi ces hommes remarquables, nous citerons Aldhelm, Bède, Boniface et plusieurs des moines carolingiens comme Raban, Walafriid Strabo, Paschase Radbert, Loup de Ferrières, dont parle le D<sup>r</sup> Sandys dans son *History of Classical Scholarship*. Naturellement des exemples aussi éminents ne doivent pas être pris comme spécimens des

\* « Quae enim pagina, aut qui sermo divinae auctoritatis Veteris ac Novi Testamenti, non est rectissima norma vitae humanae? Aut quis liber sanctorum Catholicorum Patrum hoc non resonat, ut recto cursu perveniamus ad Creatorem nostrum? » (S. *Benedicti Régula*, ch. LXXIII, p. 123, éd. Butler.)

\* *Epp.* 111, 3 (Ewald).

connaissances classiques des moines aux siècles bénédictins ; mais ce n'est pas sortir de la vérité historique de dire qu'en général la vie intellectuelle des monastères était assez imprégnée d'une teinture de culture classique pour faire supposer un certain degré d'instruction. Nous voyons, d'après un dialogue du  $xn^e$  siècle entre un clunisien et un cistercien, qu'on lisait couramment les classiques dans les maisons de Cluny, une des critiques du cistercien étant que les moines lisaient habituellement les auteurs païens\*.

L'étude des classiques latins n'était pas, cependant, l'occupation habituelle des moines, sauf de ceux qui étaient maîtres dans les écoles claustrales, et quand nous parlons des « études bénédictines », nous n'avons pas en vue autre chose que des études plus spécialement professionnelles pour les moines, dans un but ecclésiastique et religieux. Le cardinal Newman caractérise ainsi ces études :

Ils étaient portés naturellement, par la lecture continue des saintes Écritures et des Pères, à essayer de comparer et de faire concorder ces deux sources principales de la vérité théologique. De là est résulté le caractère particulier des œuvres religieuses de l'époque qu'on peut appeler spécialement la période bénédictine : les cinq siècles entre saint Grégoire et saint Anselme. Le siècle des Pères était presque fini ; le siècle des Scolastiques était encore à venir ; les écrivains ecclésiastiques de la période intermédiaire s'employèrent pour la plus grande part à arranger et à mettre en ordre la littérature patristique qui leur était parvenue, soit qu'ils aient relié entre eux les passages choisis des Pères en *catenae* comme une explication courante du texte inspiré, soit qu'ils les aient transformés en un commentaire sur ce texte. Les *Summae Sententiarum* de la même période étaient des œuvres d'un caractère similaire, tandis qu'elles ouvraient aussi la voie aux exercices intellectuels de la période scolastique : car c'étaient des leçons ou instructions arrangées selon un plan ou système de doctrine, bien qu'elles fussent encore extraites des œuvres des Pères, et bien que le sujet de ces ouvrages inspirât les divisions ou les détails du système ' (*Mission of S. Benedict*, § 2 ; nouv. édition, p. 76).

<sup>1</sup> On peut citer ici de nouveau le passage de Newman, auquel nous nous sommes référé ci-dessus, p. 337.

<sup>1</sup> « Poetica figmenta vobis adeo placent ut in eis studeatis et eadem lectitetis, et doceatis etiam in illis horis quas S. Benedictus sacrae lectionis operi manuum designavit. Libros gentilium legere solemus, ut, « etc. (*Dialogus inter cluniacensem monachum et cisterciensem* composé entre 1137 et 1165. — Martène, *Thésaurus novus Anecdotorum*, V, 1573).

• Les deux passages complets dans lesquels Newman traite du côté intellectuel de

L'étude pieuse et attentive du texte de la sainte Écriture ; la lecture des commentaires des Pères latins sur ce texte, et leurs autres écrits ; la rédaction en commentaires nouveaux d'extraits provenant de ces sources et la formation de recueils de passages portant sur la doctrine et la pratique du christianisme ; la lecture des Actes des Martyrs, des Vies des Pères du Désert et des saints évêques et moines des générations suivantes ; la transcription laborieuse et patiente des manuscrits de toutes ces catégories de livres et des auteurs classiques de l'ancienne Rome : ces occupations et d'autres semblables constituèrent le travail intellectuel d'une foule de moines qui peuplèrent les monastères pendant les siècles bénédictins, travail auquel ils consacrèrent la plus grande partie des heures qu'ils ne passaient pas à l'église. Tout ceci sans doute tendait à produire un type de savoir calme et grave, d'une forme limitée ; mais jusqu'ici nous n'avons rien rencontré qui réponde aux idées évoquées par les mots « études bénédictines », rien qui puisse prétendre au nom d'érudition ou de science critique.

Bède le Vénéral se révèle comme le premier étudiant et érudit bénédictin, le type pour tous les temps « dans sa personne et dans ses écrits d'un bénédictin modèle, aussi nettement que saint Thomas l'est d'un dominicain <sup>1</sup> ». Il fut d'abord et avant tout érudit en science biblique, étudiant le texte de la sainte Écriture en latin et en grec, non seulement avec piété, mais d'une manière critique, le traduisant en anglo-saxon, travaillant aux commentaires des Pères latins les plus illustres, écrivant des commentaires personnels et faisant des homélies sur le texte sacré. Il atteignit dans toutes ces branches un degré élevé de véritable érudition. Ses œuvres historiques sont les mieux connues ; quoiqu'elles ne soient pas critiques au sens complet que l'on attend de l'historien moderne, elles possèdent plusieurs des qualités exigées des chefs d'œuvre du genre, spécialement le soin et le souci de recourir aux meilleures sources d'information. Il a obtenu de Théodore Mommsen cet éloge : « Il se donne le titre de *verax historiens* et il le mérite ; tous ceux qui ont suivi les mêmes voies que lui attesteront que, dans l'étude des faits positifs, il parvient, souvent au prix d'un grand travail, à une

la vie bénédictine valent la peine d'être lus ; ce sont : §§ 10, 11, 12 de la *Mission of S. Benedict* (nouv. édit., pp. 70-92) ; et le second essai entier, *The Bénédictine Centuries*, appelé ensuite par Newman lui-même *The Bénédictine Schools*.

<sup>1</sup> Newman, *Mission of S. Benedict*, § 12 ; nouv. éd., p. 89.

précision que peu d'écrivains ont égalée \*. » Il existe aussi toute une série d'ouvrages dus à sa plume sur des points d'érudition technique, de science, d'archéologie, de chronologie, de musique, de métrique et de grammaire. Pour l'étendue des sujets, la façon de les traiter, comme pour la dignité et la noblesse de sa vie, saint Bède fut le précurseur, l'archétype des bénédictins érudits qui vinrent après lui et, comme lui, « au milieu de l'observance de la discipline régulière et du soin quotidien de chanter à l'église, firent toujours leurs délices d'étudier, d'enseigner et d'écrire \*. »

L'histoire bénédictine n'a pas produit beaucoup de Bèdes ; les lettrés bénédictins qui lui succédèrent au Moyen Age ne furent pas ses égaux. Il faut d'ailleurs reconnaître que des érudits bénédictins de ce modèle ont été rares de tous temps, — un ici, un autre là ; l'idée d'une société bénédictine universellement savante est un mythe dû à sa réalisation partielle, quoique très brillante, dans la congrégation de Saint-Maur pendant les xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles. A aucune époque les bénédictins pris dans leur ensemble n'ont été des savants. Mais ils ont eu de tout temps la tendance à faire surgir des individualités réincarnant le type du vénérable Bède. Et quand apparaissent des moines de ce genre, on reconnaît qu'ils ne sont pas le produit du hasard ni l'épanouissement dû à une greffe étrangère, mais les fruits naturels de certains éléments de la vie bénédictine, du caractère et de la trempe d'esprit qu'elle développe.

C'est ici le moment de parler de la « contestation » sur les études monastiques qui produisit une grande agitation en France à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle. L'épisode est esquissé par Newman <sup>3</sup>, par Maitland \* et par de Broglie <sup>5</sup> ; l'histoire en a été racontée tout au long par l'abbé Didio <sup>6</sup>. Dans les *Devoirs de la vie monastique* (1683), de Rancé, le célèbre réformateur et abbé de la Trappe, exposait parmi d'autres sujets les principes les plus rigoureux pour les études et l'étendue des lectures permises aux moines, les limitant à la Bible et aux traités strictement ascétiques et pieux des Pères et des écrivains spirituels. En 1685, il répondit dans un

<sup>1</sup> *Neues Archiv*, 1892, p. 389. Je dois cette référence à un article remarquable de M. R. L. Poole sur saint Wilfrid, dans *English Historical Review*, janv. 1919.

<sup>2</sup> *Hist. Eccl.*, note autobiographique; à la fin.

<sup>3</sup> *Mission of S. Benedict*, § 2 : nouv. éd.; p. 80.

<sup>4</sup> *Dark Ages*, Essay x.

<sup>5</sup> *Mabillon*, ch. vin.

<sup>6</sup> *La Querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé*, 1892.

volume *d'Eclaircissements* aux diverses critiques que son livre avait suscitées. La position et la réputation de l'abbé de la Trappe étaient telles, que les bénédictins de Saint-Maur, aux travaux savants desquels le livre semblait un défi, jugèrent nécessaire de répliquer. La tâche en fut confiée à Mabillon, qui, en 1691, fit paraître son *Traité des Etudes monastiques*. Une *Réponse* par de Rancé suivit promptement, dans laquelle il soutenait que « la science ne peut qu'être préjudiciable aux moines, en ruinant leur piété, leur simplicité et leur pureté » ; que « là où les études prospèrent, ils ne connaissent ni règle, ni régularité, ni discipline, ni édification » ; que « l'esprit de prière est éteint par la science » ; Un an plus tard (1692), Mabillon publia ses *Réflexions*, et l'affaire se termina, du moins en ce qui concernait les deux protagonistes. La suite vaut la peine d'être notée. Quelques mois après la contestation, Mabillon alla voir de Rancé à la Trappe. De Rancé ayant dit à Mabillon qu'il espérait ne pas l'avoir peiné par ce qu'il avait écrit contre lui, aussitôt les deux grands hommes s'embrassèrent, et, s'il avait pu exister quelque amertume entre eux, elle fut effacée. Quelques jours plus tard, de Rancé écrivait de Mabillon : « Il est certain qu'on ne le peut trop estimer, voyant comme quoi il joint ensemble une humilité profonde avec une grande érudition. » En d'autres termes, Mabillon lui-même était la meilleure réponse à la contestation de Rancé.

Le *Traité* est beaucoup plus qu'une justification historique des études monastiques, réclamant pour les bénédictins la libre culture de l'intelligence et un développement d'études pratiquement illimité ; c'est un traité sur les études ecclésiastiques les plus élevées qui expose des principes et des méthodes de travail encore précieuses, non pour les moines seulement, mais pour tous les ecclésiastiques appelés à se livrer à la poursuite de ces études dans n'importe quelle branche <sup>1</sup>. Il y a juste quarante ans que j'ai lu ces deux ouvrages de Mabillon, et l'impression qu'ils firent sur moi comme un chef-d'œuvre de critique historique dure encore.

Le nom de Mabillon évoque celui des bénédictins de Saint-Maur, phénomène probablement unique, non seulement dans l'histoire monastique, mais dans toute l'histoire de la littérature et de l'érudition, — réalisation d'une corporation grande et du-

<sup>1</sup> Il y eut une regrettable reprise de controverse parmi les partisans de chaque opinion.

<sup>2</sup> Une analyse en est donnée par Dom Besse, *Moine bénédictin*, ch. rx.

nable de savants, travaillant en commun pendant des générations successives\*.

La vague de réforme chez les bénédictins qui commença à déferler au commencement du xv<sup>e</sup> siècle atteignit la France en dernier, parmi les grandes nations de l'Europe occidentale. Il y eut parmi les bénédictins de France certains efforts de réforme, limités et inefficaces, pendant le xvi<sup>e</sup> siècle ; mais ce ne fut pas avant les premières années du xvii<sup>e</sup> que commença ce mouvement, d'une manière véritablement vivante. Il se produisit dans les monastères de Lorraine et sortit de la congrégation de Saint-Vanne (1604). Quelques maisons françaises adoptèrent la réforme et se joignirent à la congrégation ; mais la Lorraine étant encore indépendante de la couronne de France, on forma une congrégation de France dans le même esprit (1621) ; ce fut la congrégation de Saint-Maur, qui arriva bientôt à réunir presque toutes les maisons bénédictines françaises en dehors du cercle de Cluny.

Le caractère de la congrégation de Saint-Maur, tel qu'il est connu dans l'histoire, fut à son origine une conception du grand Richelieu, qui trouva, au début de sa fondation et dans son supérieur général, les éléments dont il avait besoin pour la réalisation d'une de ses grandes idées, une puissante congrégation de bénédictins de France, « qui pourrait aussi être profitable à l'État ; de sorte que ces moines, vivant dans la paix du cloître et éloignés à la fois des grands courants de la vie publique et des activités ecclésiastiques, contribueraient encore à la grandeur, à l'honneur, au renom et à la célébrité de la France <sup>1</sup>. » Il s'ensuit que c'est principalement à l'influence et à l'appui de Richelieu qu'est due la rapidité avec laquelle presque tous les monastères de moines noirs en France, au cours d'une vingtaine d'années environ, entrèrent dans la congrégation de Saint-Maur, si bien qu'au milieu du siècle, cette congrégation comprenait plus de cent quatre-vingts maisons. L'homme qui entra dans l'intention de Richelieu et réalisa ses idées fut Dom Grégoire Tarisse, le supérieur général (1630-48). « Pendant les dix-huit années de son gouvernement, il réalisa tout entière cette œuvre de constituer

<sup>1</sup> En disant ceci, je n'oublie pas les Bollandistes, la seule société qui puisse entrer en comparaison avec les bénédictins de Saint-Maur ; mais la société des Bollandistes n'a jamais comporté plus de six membres, recrutés parmi les jésuites de la province belge.

<sup>1</sup> Edmund Bishop, *Liturgical Historical*, « Richelieu and the Maurists, » p. 471.

la congrégation de Saint-Maur, de former son esprit, de fixer la voie et de déterminer le caractère de ses futures activités L »

On est souvent surpris de la quantité d'hommes exceptionnellement capables qui, tous à la fois, environ vers 1660, parurent dans les rangs des bénédictins de Saint-Maur, de façon à leur permettre d'entreprendre en même temps et d'exécuter tant d'énormes ouvrages d'érudition d'une valeur permanente. Il n'en faut pas chercher bien loin la raison. Trente ans auparavant, du temps de Dom Grégoire Tarisse, les supérieurs de Saint-Maur avaient décidé que leur congrégation 'entreprendrait pour le service de l'Église plusieurs grands travaux, principalement critiques et historiques, surtout des éditions nouvelles des Pères et une histoire de l'Ordre. Pendant trente ans, l'œuvre de préparation se poursuivit en silence : de jeunes moines d'avenir étant spécialement entraînés aux recherches et à un mode de travail organisé, les fondations se trouvèrent ainsi établies profondément, solidement. Jusque-là ils n'avaient que peu produit, car ils visaient à former non des auteurs, mais une école.

Il faut se rappeler aussi que les supérieurs de Saint-Maur avaient de grandes ressources à exploiter. Parmi leurs cent quatre-vingts monastères, beaucoup sans doute étaient petits, mais beaucoup étaient importants ; et en comptant une moyenne aussi faible que douze moines par monastère, on arriverait facilement à un total de deux mille moines dans la congrégation<sup>s</sup> ; ce qui ne fit pas moins de sept à huit mille moines pendant le siècle et demi que dura l'existence de la congrégation. La bibliographie de la congrégation de Saint-Maur par de Lama contient environ deux cent vingt noms d'écrivains, pour moitié auteurs d'ouvrages d'ascétisme et de piété ou bien de controverse. Les grands noms associés aux œuvres monumentales des bénédictins de Saint-Maur en tant qu'éditeurs, compilateurs ou auteurs, se chiffrent tout au plus par une cinquantaine<sup>3</sup>. Mais, pour la plupart de ces ouvrages, il y eut de nombreux collaborateurs anonymes. Dans les différents monastères, il était entendu que des groupes de moines feraient le travail préparatoire pour l'éditeur principal, celui qui serait responsable de l'œuvre finale donnée au monde. C'est de cette manière qu'ils collationnèrent les manuscrits de

<sup>1</sup> Edmund Bishop, *Liturgical History*, p. 472.

<sup>1</sup> En 1768, il y avait 1917 moines dans 191 maisons (Lecestre, *Abbayes et Couvents d'hommes en France en 1768*, p. 19, 1902).

• Voir la table dans mon article, « Maurists » (*Encyc. Brlt.*).

saint Augustin, de saint Chrysostome et des autres Pères ; qu'ils préparèrent le merveilleux Index de saint Augustin, un chef-d'œuvre ; qu'ils examinèrent d'un œil attentif les écrits des Pères latins pour choisir, rassembler et classer leurs citations et allusions bibliques pour la Bible latine d'avant la Vulgate de Sabatier ; et qu'ils amassèrent les matériaux pour des ouvrages tels que la *Gallia christiana*. Le secret de la production de la congrégation de Saint-Maur est qu'elle fut le résultat d'une œuvre corporative, effectuée par la collaboration d'armées de travailleurs, silencieux et inconnus. Et leur travail se répandit dans le monde, une grande partie ne portant aucun nom, même d'éditeur, si ce n'est l'inscription : *Labore et studio monachorum S. Benedicti Congregationis S. Mauri*, — signalement exact, car l'ouvrage était si important, qu'il n'aurait pu être exécuté par un seul homme. L'œuvre ainsi anonyme de toute une vie répond tout à fait à la conception de l'état monastique.

Mais tout en tenant compte de tant de travailleurs cachés, les moines adonnés au labeur de l'érudition n'ont pu représenter qu'un petit groupe, même dans la congrégation de Saint-Maur. Parmi leurs deux mille moines, il fut toujours possible aux supérieurs de rassembler dans leurs deux ateliers littéraires de Paris, Saint-Germain-des-Prés et les Blancs-Manteaux, des troupes d'élite, formées le plus souvent d'une cinquantaine de moines et comportant des érudits de grande valeur et des travailleurs infatigables dans tous les champs de l'érudition. Il y a ici un cas où le fait de s'être jusqu'à un certain point écarté d'un principe fondamental de la règle bénédictine a produit de bons résultats. Les Mauristes en effet n'imposaient pas à leurs religieux l'obligation de faire profession pour des maisons particulières, mais pour la congrégation, et pouvaient sans peine placer chaque moine là où ses services devaient être le plus utiles aux travaux en commun de la congrégation.

Il serait bien à désirer qu'on nous donne une histoire de la congrégation de Saint-Maur, non pas simplement au point de vue de l'érudition, car ceci a été fait par Dom Tassin dans son *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur* (1770), mais une histoire de la congrégation, de sa vie et de son œuvre, comme un ensemble, avec une appréciation critique de son influence religieuse sur la vie ecclésiastique et sociale de la France. Il est étrange qu'un thème si attrayant n'ait pas tenté un historien. Il faut probablement en chercher la raison

dans la masse prodigieuse de matériaux dont il faudrait user, et aussi dans le fait que l'auteur d'un tel ouvrage devrait se tracer un chemin très sûr pour se guider à travers les controverses théologiques et ecclésiastiques qui troublèrent l'Église de France aux xv<sup>n</sup><sup>e</sup> et xvm<sup>e</sup> siècles. Quoi qu'il en soit, il est certain que cette histoire révélerait une suite de personnalités d'un charme religieux tout particulier, d'une puissance intellectuelle hors de pair, d'un labeur et d'une persévérance dignes d'admiration.

Comme exemple de ce qu'une telle histoire pourrait contenir, je reproduirai l'exposé que j'ai donné, il y a quelques années, dans une esquisse sur Mabillon, au sujet de la controverse occasionnée par l'édition de saint Augustin. C'est là en effet un des épisodes les plus importants et les plus instructifs de l'histoire de la congrégation, de Saint-Maur<sup>1</sup>.

L'édition de Louvain de saint Augustin (1577) était basée presque entièrement sur des manuscrits des Pays-Bas. Le pape Sixte-Quint avait désiré et avait effectivement préparé une autre édition ; mais un siècle s'était écoulé sans que ce projet fût mis à exécution. Quand on sut que les bénédictins de Saint-Maur travaillaient à des éditions critiques d'un certain nombre de Pères, on les invita à entreprendre celle de saint Augustin. On décida de se livrer à ce grand travail dans une conférence des principaux supérieurs et des savants de la congrégation, non sans qu'une voix parmi ceux qui étaient présents n'ait averti que, dans l'état d'excitation du monde théologique en France, une édition de saint Augustin, faite sur le même plan que les autres, exposerait probablement la congrégation à être accusée de jansénisme. C'était en 1670 ; le premier volume parut en 1679, le dixième en 1690, le onzième et dernier seulement en 1700 ; et pendant ces vingt ans l'édition eut à résister à une attaque vigoureuse menée par les théologiens de l'école appelée ordinairement, bien qu'incorrectement, l'école Moliniste. La plupart des attaques faites contre cette édition nous étonnent aujourd'hui. Quelques-uns des manuscrits sur lesquels on s'appuyait pour les leçons venaient d'Angleterre ou de Genève ; ceux-ci, bien que datant d'une époque très antérieure à la Réforme, étaient, à cause de leurs possesseurs actuels, stigmatisés comme *codices heretici*. Les manuscrits de Corbie du vu<sup>e</sup> jusqu'au X<sup>e</sup> siècle furent dé-

<sup>1</sup> *Downside Review*, 1893. Les matériaux furent publiés par le D<sup>r</sup> Kukula dans ses brochures *Die Mauriner Ausgabe des Augustinus* (Vienne, 1890-98). Ingold a raconté l'histoire tout au long, *Histoire de l'édition bén.*, de S. Aag., 1903.

clarés par ces critiques *a priori* avoir été écrits par un moine infecté par les erreurs de Wicléf et qui avait dénaturé le texte en faveur de son hérésie. Quelques-uns allèrent même jusqu'à soutenir que les premières éditions imprimées avaient plus d'autorité que celles basées sur la comparaison et la critique des manuscrits. Les seules raisons d'assertions semblables étaient que les manuscrits en question favorisaient des interprétations déplaçant à ces critiques. Ceci pour la critique des textes ; les introductions et les notes furent, cependant, le principal objet de l'attaque. On signalait qu'il n'y avait aucune réfutation formelle ou désaveu du jansénisme, et on disait que les notes donnaient, de propos délibéré, un tour janséniste à plusieurs passages : c'est ainsi qu'une note établissait qu'une leçon, supposée par quelques-uns comme favorable aux idées jansénistes, était établie par un plus grand nombre de bons manuscrits que la leçon courante; une autre note, par une référence à un passage parallèle, affaiblissait la force probatoire d'un texte du Père employé ordinairement comme argument à l'appui d'une certaine thèse théologique, et ainsi de suite.

Pendant assez longtemps les bénédictins de Saint-Maur ne prêtèrent pas attention à ces attaques ; mais, en 1698, quelques libelles anonymes extrêmement injurieux furent publiés contre l'édition ; ces écrits provoquèrent des réponses, et bientôt sévit une guerre de pamphlets des plus actives. Les Mauristes portèrent l'affaire à Rome, en demandant la condamnation des pamphlets qui les attaquaient, et Montfaucon fut chargé de veiller sur la cause, de répondre aux difficultés et d'écrire des mémoires. Il publia, avec l'approbation du Maître du Sacré Palais, une Justification qui fit grande impression ; et au commencement de juillet 1699, avec le procureur de la congrégation, Dom Delaparré, en présenta personnellement un exemplaire au pape Innocent XII. Quelques jours plus tard, Delaparré écrivit à Mabillon que le pape avait paru très indigné de la conduite de leurs adversaires et avait parlé d'eux comme de perturbateurs de la paix de l'Église. Enhardi, Delaparré proposa à l'examen de la congrégation de l'Inquisition les dix volumes de saint Augustin déjà publiés, et la tâche de les examiner ainsi que les pamphlets fut confiée à un conseil de théologiens ayant à la tête un religieux carme.

En France, les supérieurs de Saint-Maur jugèrent qu'il était nécessaire que le onzième et dernier volume de saint Augustin fût précédé d'une Préface générale pour l'édition com-

plète, où se trouverait une défense ou explication des points attaqués et un manifeste officiel de la position théologique de la congrégation. Bossuet et d'autres amis insistèrent fortement sur l'opportunité de cette mesure. L'objet de la Préface serait celui énoncé par Bossuet, c'est-à-dire : exposer la doctrine de saint Augustin comme « également opposée à Jansénius et à Molina ». Que cette œuvre fût menée à bien dans les conditions les meilleures, c'est ce qui importait extrêmement à la réputation comme à la prospérité de la congrégation, et cette tâche demandait autant de fermeté que de délicatesse. Mabillon fut l'homme à qui l'on confia le soin de justifier le bon renom théologique de ses frères et de mettre en œuvre les matériaux, qui lui furent sans doute fournis par d'autres. Il se mit au travail le 13 août 1699, et le 22 il avait achevé sa première ébauche, œuvre merveilleuse exécutée dans un temps aussi court par un homme qui n'était pas un théologien de profession. Cette ébauche fut soumise aux critiques des différentes écoles, à Duguet, entre autres, port-royaliste d'un type modéré. Après examen des critiques reçues, Mabillon refit sa Préface et la remit à Bossuet. Cette version est donnée par Kukula. Elle contient une réponse détaillée aux diverses critiques de l'édition et expose les règles pour interpréter le langage de saint Augustin sur la grâce. Il est clair que, pour parler d'une manière générale, les bénédictins de Saint-Maur soutenaient sur les questions se rattachant à la grâce des opinions semblables à celles étudiées dans l'ouvrage du cardinal Noris sur saint Augustin et après lui par le P. Berti, et que leur exposé de l'enseignement de saint Augustin était presque le même que celui du regretté Dom Odilo Rottmanner, de Munich L

Bossuet garda le manuscrit un temps considérable, pendant que la guerre de pamphlets devenait de plus en plus violente ; jusqu'à ce qu'enfin, en novembre, l'archevêque de Paris convoqua en sa présence le supérieur général de la congrégation de Saint-Maur et le provincial des Jésuites, et leur communiqua un mandat royal leur ordonnant formellement, au nom du roi, de défendre à leurs religieux toute controverse et de supprimer tout ce qu'avait écrit l'un et l'autre parti. Après avoir consulté des amis influents, les bénédictins arrivèrent à cette conclusion que la *Praefatio generalis* ne tombait pas sous l'interdit royal. Bossuet retourna donc à Mabillon son manuscrit avec de nombreuses

<sup>1</sup> *Der Augustinismus : eine dogmengeschichtliche Studie* (Munich, 1892). Réimprimé dans la collection posthume d'articles, *Geistesfrüchte*, 1908.

corrections et des suggestions nouvelles. Mabillon n'avait jamais aimé cette besogne, qui certainement ne lui était ni sympathique ni dans le ton de ses ouvrages habituels ; mais il n'y avait pas à se récuser ; la Préface devait être revue à la clarté des inspirations de Bossuet. « Voilà donc le pauvre D. Mabillon, dit dom Thuillier, recloué pour la troisième fois sur sa Préface. Jamais ouvrage ne lui fit plus de peine. Il en pleurait de tristesse et de dépit. Il sentit enfin qu'il écrivait *invita Minervâ...* Nouvelles sueurs pour D. Mabillon, nouveaux dégoûts. »

Pendant que Mabillon écrivait cette troisième rédaction de sa Préface, l'examen de l'édition et des pamphlets qui l'attaquaient continuait à l'Inquisition de Rome. Le 7 juin 1700, un décret était publié condamnant et prohibant les quatre principaux pamphlets contre les bénédictins de Saint-Maur. Leur triomphe était complet et leurs adversaires le sentirent. Fénelon, un moliniste, bien qu'il pensât que les bénédictins « avaient beaucoup péché, et non véniellement », avec leur saint Augustin, déplorait malgré cela que l'attaque ait eu lieu. « Oh ! si jamais on n'avait soulevé cette controverse qui procure un triomphe visible aux éditeurs. » Le décret de l'Inquisition simplifia le travail de Mabillon, car il pouvait maintenant supprimer comme inutile une grande partie de sa Préface, celle exclusivement de polémique, et la version finale, à peine un tiers de l'original, fut bientôt prête pour Bossuet et les autres évêques, les conseillers des bénédictins de Saint-Maur dans cette affaire. Ils firent quelques nouveaux changements et la Préface fut de suite imprimée ; en septembre 1700, le onzième volume si longtemps attendu fut présenté au roi.

Mais sa Préface ne fut pas plus tôt lancée que le pauvre Mabillon, alors dans sa soixante-dixième année, en vint jusqu'à s'enfuir, — à s'enfuir de Paris en Normandie, — pour être hors d'atteinte de la tempête de critiques que, craignait-il, elle allait faire naître. Au commencement d'octobre, il écrivit à Duguet pour s'informer de l'état de l'opinion à Paris. La réponse ne fut pas rassurante. Des outranciers dans les deux camps l'attaquaient avec violence ; ce qui pour nous n'apparaît pas comme un mince éloge. Les jansénistes se montraient irrités au plus haut point et Quesnel, leur chef, signala formellement douze points qui, d'après lui, mettaient la Préface en opposition avec le « véritable enseignement de saint Augustin » (c'est-à-dire la théologie janséniste). Fénelon, de son côté, se montrait, lui aussi, mécontent, à ce point qu'il envoya à son clergé une lettre dans laquelle il stigmatise la

Préface et la déclare « sophistique, illusoire et envenimée », et indique les raisons de sa forte opposition à l'édition complète. Il est assez curieux de constater qu'il reproduit les mêmes attaques que les pamphlets condamnés à Rome. Le tribunal suprême avait examiné l'affaire avec une scrupuleuse attention ; l'édition n'avait pas été censurée, les écrits de ses adversaires avaient été condamnés ; et de trouver Fénelon se servant des accusations rejetées par le tribunal n'est qu'un exemple, entre beaucoup qui pourraient être cités de ce temps-là, pour faire voir jusqu'à quel point l'esprit de parti, excité par les controverses théologiques qui faisaient rage à cette époque, pouvait faire perdre l'équilibre de son esprit à un homme excellent. Toute cette histoire montre par ailleurs comment le Saint-Siège discerna la vérité au milieu de tout le tumulte de la controverse et n'accepta pas d'être entraîné au delà de l'heureuse moyenne entre les deux partis adverses. Il donna de nouvelles approbations marquées, quoique indirectes, à l'édition de saint Augustin, car en 1701, pendant que l'affaire était encore présente à tous les esprits, le pape Clément XI envoya l'expression de sa tendresse paternelle à toute la congrégation, « et spécialement à ceux qui ont travaillé et travaillent encore à éditer les ouvrages des Pères ». En 1706, il fit adresser au supérieur général vingt-six médailles d'or pour être distribuées à ceux qui avaient pris une part prépondérante aux différentes éditions publiées jusque-là. Trois fois pendant les trente années suivantes, l'attaque de l'édition fut renouvelée pour être chaque fois promptement réprimée par l'autorité du Saint-Siège.

Ceci donne une idée de l'atmosphère dans laquelle travaillait la congrégation de Saint-Maur et des difficultés qu'elle rencontrait. Ce qu'on appelle l'école moderne de critique et d'érudition historiques fut créée en France au xvii<sup>e</sup> siècle, et les bénédictins de Saint-Maur jouèrent dans cette création le rôle principal. Saint-Germain-des-Prés devint le centre du monde savant, non seulement de France, mais de toute l'Europe, et le resta pendant plus d'un siècle. Le prince Emmanuel de Broglie, dans ses ouvrages jumeaux, chacun en deux volumes, *Mabillon* (1888) et *Montfaucon* (1891), a esquissé une charmante peinture de Saint-Germain, de ses habitants et de leurs relations avec les savants de tous les pays. Les goûts et les études des bénédictins de Saint-Maur étaient partagés par quelques membres des autres ordres religieux de Paris, par quelques prêtres séculiers et des laïques : les dimanches

après-midi, un certain nombre de ces érudits assistaient aux vêpres à l'abbaye et se retiraient ensuite dans une salle du monastère, pour échanger avec les moines les nouvelles et leurs opinions sur tous les sujets se rapportant à la science ecclésiastique ou médiévale, aux antiquités et aux arts. Je ne puis faire mieux que de me référer au tableau délicieux donné par Broglie de ces réunions, qui formaient un terrain neutre où jésuites et port-royalistes, ultramontains et gallicans se rencontraient librement, — véritable oasis dans le désert brûlant de la politique ecclésiastique en France au xvii<sup>e</sup> siècle. Dans le domaine de l'érudition pure, on n'a probablement jamais rien vu d'analogue à ces réunions du dimanche après-midi à Saint-Germain-des-Prés, où tant d'hommes, auteurs d'ouvrages demeurés classiques dans tant de branches du savoir, se rencontraient sans cérémonie pour discuter des difficultés, échanger des idées et se prêter une aide mutuelle dans leurs travaux. On voyait là du Cange, Baluze, Cotelier, Menestrier, Renaudot, Fleury, TiUemont, Pagi, Valois, — pour ne nommer que quelques-uns des plus connus.

Il est difficile de caractériser ou d'évaluer, ou même de fournir les éléments d'une juste estimation de ce qu'a réalisé la congrégation de Saint-Maur pendant le siècle et demi que durèrent ses travaux. La liste des principaux ouvrages des Mauristes dont nous avons déjà parlé (*Encycl. Brit.*, art. « Maurists ») contient 200 volumes in-folio et beaucoup de moindre format. Et ce qui fut édité n'est qu'une partie de ce qui fut projeté ou en préparation. La Bibliothèque Nationale de Paris possède des centaines de volumes des collections manuscrites de matériaux laissés inemployés par les religieux de Saint-Maur, quand la Révolution interrompit brusquement leur travail ; de ces collections, les sociétés savantes de France, comme l'Institut, l'Académie des Inscriptions et l'École des Chartes ont tiré d'énormes quantités de matériaux. Il y a ainsi 800 volumes de documents pour les histoires des provinces de France ; 236 pour un *Trésor généalogique* ; 31 pour l'histoire des Croisades ; 90 pour différentes antiquités bénédictines ; les matériaux encore pour 7 volumes in-folio de *Concilia Galliae*, dont le volume I ne fut publié qu'en 1789 ; et beaucoup d'autres encore<sup>1</sup>. Et ce n'était pas tout. Dans les dernières années, à la requête du pouvoir civil, ils

<sup>1</sup> Voir l'Appendice à la *Bibliothèque des Bénédictins de Saint-Maur*, par de Lama (1882), et *Cabinet*, de Delisle, « Fonds Saint-Germain-des-Prés. »

entreprirent le vaste plan d'un *Trésor des Chartes*, ou copies de tous les anciens documents importants de France \*.

Comme je l'écrivais dans l'article déjà cité : « Quand on considère ces chiffres et quand on contemple l'importance des travaux en cours, pendant une décade quelconque de ce siècle, 1680-1780, et surtout quand on réalise non seulement la quantité, mais la qualité des œuvres et la valeur permanente du plus grand nombre, on reconnaît que cette production d'une seule société fut prodigieuse et unique dans l'histoire des lettres. Un sens critique délicat, une perfection d'ensemble sont les qualités qui ont rendu proverbial, pour la science solide dont il témoigne, le travail des Mauristes. »

Ce sont ces qualités qui donnent à leur œuvre ce qu'elle a de plus remarquable, c'est-à-dire son caractère permanent. La plus grande partie de cette œuvre n'a pas encore été remplacée. Les méthodes modernes d'édition sont supérieures au point de vue du plan et de la technique. Mais l'édition moderne, malgré toute sa science, n'est pas toujours meilleure que celle des bénédictins de Saint-Maur. Tel est le verdict porté avec compétence par l'érudit que je tiens pour le meilleur critique en matière d'éditions savantes, le regretté professeur Julicher de Marburg <sup>8</sup>, qui basant son jugement sur un examen minutieux des œuvres de saint Augustin dans le *Corpus* de Vienne, déclare que l'édition Mauriste est encore la meilleure.

Immédiatement après les éditions des Pères, l'œuvre principale de la congrégation de Saint-Maur fut la révélation de l'histoire des premiers temps du Moyen Age, par la publication et l'utilisation de documents jusqu'alors complètement négligés. Tout le monde reconnaît aujourd'hui que l'action de l'Église en ces âges obscurs, qui s'étendent depuis la chute de l'ancienne civilisation jusqu'à la montée de la nouvelle, forme un de ses plus beaux titres à la vénération et à la reconnaissance de l'humanité. Mais au xv<sup>n</sup>e siècle tout ceci n'était deviné ou senti que par un petit nombre ; ce point de vue échappait complètement au monde lettré de cette époque. A la vérité, l'histoire de l'Église ainsi que les vies des saints captivaient l'attention ; mais les études médiévales en elles-mêmes et pour elles-mêmes étaient universellement méprisées. Ce fut Mabillon et ses amis qui eurent le

<sup>1</sup> Bishop, *op. cit.*, p. 460.

<sup>2</sup> Dans *Theologisches Uteraturreitung*.

courage, la clairvoyance et la foi de se consacrer à ce genre de travail, négligé et dédaigné par le goût prédominant et l'appréciation de leur siècle, dans la croyance qu'ils avaient et qui fut si pleinement justifiée, que les courants propres à l'influence de l'Église et à son action sociale, dans la vie de tous les jours des peuples qu'elle civilisait, manifesteraient d'une façon persuasive sa mission céleste d'enseigner et de guider l'humanité.

Il est nécessaire de toucher, bien que brièvement, à cette question : Quel fut le résultat de la poursuite des études et du savoir sur les bénédictins de Saint-Maur, en tant que moines? On admet d'une façon imprécise, mais assez généralement, que, bien que la fidélité à leur état monastique fût remarquable chez les géants de la première génération, — les Mabillon, les Montfaucon, les Martène \*, — pendant le xviii<sup>e</sup> siècle, les intérêts intellectuels tendirent de plus en plus à empiéter sur le côté religieux de la vie, de sorte que Saint-Germain-des-Prés finit par être plutôt une académie d'érudits qu'une communauté de moines. Dom Delatte semble exprimer une opinion de ce genre\*. La question, en un mot, est celle-ci : De Rancé eut-il vraiment raison?

On ne peut nier qu'au milieu du siècle de graves désordres existèrent dans la congrégation qui furent cause de désorganisation et de démoralisation. Essayer de préciser et de caractériser ces maux et de remonter jusqu'à leur source serait sans doute instructif, mais prendrait trop de place dans cet ouvrage et serait en dehors de notre but actuel. Tout ce qui nous intéresse est ce seul point : Les études ont-elles contribué à ces désordres et dans quelle mesure? Il est possible ici de signaler certains faits qui semblent fournir une base suffisante pour un jugement équitable.

On a publié tout récemment un livre sur les derniers jours de l'autre grande congrégation bénédictine française, la congrégation lorraine de Saint-Vanne <sup>3</sup>. Il apparaît clairement que tous les maux existant dans la congrégation de Saint-Maur existaient aussi, et même sous une forme beaucoup plus accentuée, à Saint-Vanne. Cependant, malgré les grands noms de Calmet et de Ceillier, il n'y avait à Saint-Vanne ni études organisées ni cul-

<sup>1</sup> Voir sur Mabillon mon article *Downside Review*, 1893 : « Tout entier consacré à l'étude il ne se dispensa jamais du moindre office conventuel » (Massuet, qui vécut à Saint-Germain avec Mabillon).

\* *Commentaire*, p. 353.

<sup>3</sup> J.-E. Godefroy, *Les Bénédictins de Saint-Vanne et la Révolution* (Paris, 1918). Voir la notice dans le *Times Literary Supplément*, > 13 févr. 1919.

ture spéciale des travaux intellectuels<sup>1</sup>. Ceci fournit une preuve par présomption que les désordres étaient dus dans la congrégation de Saint-Maur, non à leurs études, mais aux causes générales qui affectaient l'Église de France et la société française au temps de Louis XV. Cette présomption s'appuie sur ce que nous connaissons des derniers jours des congrégations \*. En 1790, l'Assemblée nationale somma tous les religieux de France de déclarer individuellement s'ils désiraient persévérer dans leur vie religieuse ou profiter des facilités qui leur étaient offertes par l'État pour s'en retirer.

Dans la congrégation de Saint-Maur, plus de la moitié des moines choisirent d'abandonner la vie de communauté ; dans 39 maisons de Saint-Vanne, sur 437 moines, 144 témoignèrent du désir de persévérer dans la vie monastique, 229 choisirent de l'abandonner, et 64 restèrent indécis<sup>3</sup>. Mais à Saint-Germain, centre de la vie intellectuelle et des études organisées de la congrégation de Saint-Maur, sur 47 moines, 37 choisirent de rester fidèles à leur état monastique. Il est intéressant d'examiner leurs noms<sup>4</sup>. Tous ceux connus pour être occupés aux grands ouvrages de la congrégation de Saint-Maur, comme Berthereau et Villevielle, ainsi que sept ou huit autres, furent parmi les fidèles. Il en fut de même pour l'autre grande maison de Paris, les Blancs-Manteaux. Dans les derniers temps, la communauté ne comprenait que douze membres ; la moitié choisit de persévérer dans la vie monastique et émigra à Saint-Germain ; parmi eux étaient tous ceux dont les noms sont associés aux grandes œuvres d'érudition, Clément (*L'Art de vérifier les dates*), Haudiquier et Brial (continuateurs des *Historiens des Gaules eide la France* de Bouquet), Labbat (*Concilia Galliae*).

Il apparaît donc que dans la congrégation de Saint-Vanne,

<sup>1</sup> Voir Bishop, *op. cit.*, p. 472 ; et Godefroy, pp. 42-6.

<sup>2</sup> Ce qui suit est emprunté à l'ouvrage de l'abbé J.-B. Vanel, *Les Bénédictins de Saint-Maur à Saint-Germain-des-Prés* (Paris, 1896). C'est la nécrologie officielle des moines qui moururent dans cette abbaye, éditée avec une Introduction, des Notes et des Appendices très estimables ; en résumé, une des contributions les plus importantes à l'histoire de la congrégation de Saint-Maur.

<sup>3</sup> Vanel, p. 369; Godefroy, p. 116. Les bénédictins ne se comportèrent pas plus mal que les autres ; sur le nombre total d'hommes appartenant aux différents ordres religieux à Paris, 385 choisirent de rester, 451 de se retirer et 85 ne répondirent pas. Les deux écrivains susnommés insistent sur le fait que ceux qui se retiraient ne voulaient pas tous apostasier. Beaucoup reconnurent que la vie religieuse avait été rendue impossible et cherchèrent des refuges ailleurs, souvent dans le clergé paroissial. Cependant, les apostasies furent nombreuses.

\* Vanel, pp. 368-78.

où les études n'entraient pas d'une manière particulière dans la vie de la congrégation, la condition religieuse et les défections finales furent bien plus déplorables que dans la congrégation de Saint-Maur. Et dans celle-ci même, les défections furent proportionnellement beaucoup plus nombreuses dans le corps général non occupé aux grandes entreprises savantes qu'à Saint-Germain, centre et principal atelier des activités intellectuelles de la congrégation. Les groupes de travailleurs littéraires dans les deux maisons de Paris se montrèrent tous aussi fidèles, jusqu'au dernier moine.

Tels sont les faits. Il semble que l'on doive conclure que les études des bénédictins de Saint-Maur produisirent non l'affaiblissement, mais le raffermissement de l'esprit religieux chez ceux qui les poursuivaient \

La fin ne fut pas sans gloire. Le dernier supérieur général, Dom Ambroise Chevreux, périt dans le massacre des prêtres aux Carmes ; 40 de ses frères moururent sur l'échafaud et les autres souffrirent l'emprisonnement<sup>2</sup>.

Bien que leur histoire ait été défigurée et que leur œuvre ait eu à subir les controverses qui affligèrent l'Église de France, — le jansénisme, les libertés gallicanes, la théologie morale relâchée, — nous pouvons cependant acquiescer au jugement du cardinal Gasquet quand il appelle leur œuvre F « une des gloires littéraires et religieuses les plus grandes et les plus pures des temps modernes<sup>3</sup> ».

<sup>1</sup> L'idée que l'esprit monastique s'était amoindri sous l'influence du travail intellectuel est due en grande partie à une pétition faite en 1765 par la communauté de Saint-Germain-des-Prés pour obtenir certaines mitigations dans l'observance de la congrégation. On a ordinairement regardé cette pétition comme une demande de sécularisation. Dom Anger, dans la *Revue Mabillon*, IV, 1908, publie les principaux documents de l'épisode. D'après son jugement, il n'en était rien ; ce fut plutôt un effort courageux pour faire face à quelques-uns des maux les plus criants de la congrégation. Son but était de substituer à l'observance réformée originale, qui n'était plus suivie par la majorité, un régime qui pourrait l'être par tous. Ma conviction est que dom Anger a mis l'affaire sous son vrai jour. Parmi les propositions, ce fut celle de changer l'habit qui créa le plus de tapage ; elle fut représentée comme un désir d'abandonner l'habit monastique et de revêtir un costume séculier. Il n'en était rien. La proposition était de revenir à l'habit porté par les bénédictins en France avant la réforme. On peut voir ce qu'était cet habit dans Helyot (*Ordres religieux*, v, 200, 208), tous les deux : « habit de maison » et « habit de ville » ; le premier est tout à fait monastique, avec capuchon ; le dernier est un costume plein de dignité et complètement ecclésiastique, en faveur duquel ils auraient pu faire appel à Cassien, ce qu'ils firent en effet (voir passage cité ci-dessus, p. 161).

\* Saint-Vanne eut aussi ses héros et ses martyrs (Godefroy, p. 148).

• Henry VU! and the English Monasteries, II, 521.

*Noie.* — Un ami me suggère d'ajouter une note bibliographique sur les grands travailleurs de la congrégation de Saint-Maur et leurs œuvres principales. Les pionniers de leur travail d'érudition furent Ménard et d'Achery.

MÉNARD ( }• 1644) : l'édition princeps de l'Épître de Barnabé ; *Concordia Regularum* (voir ci-dessus, p. 192) ; le *Sacramentaire grégorien* /un essai malheureux, voir Bishop, *Liturg. Hist.*, Index a Ménard »).

D'ACHERY 1685), le maître de Mabillon : éditait *Lanfranc* ; commença les *Actes des saints bénédictins*, que termina Mabillon ; éditait le *Spicilegium* en 13 volumes, la première grande collection de documents variés.

MABILLON (•]• 1707) : éditait S<sup>i</sup> *Bernard* ; les *Actes des saints bénédictins* (avec d'Achery e? Ruinart, les Préfaces étant de Mabillon) ; , les *Annales bénédictines* jusqu'en 1157 ; *De re diptomaica*, avec supplément. Beaucoup d'ouvrages moins volumineux, mais de grande valeur. En tout 20 volumes in-folio, et autant d'un moindre format.

MONTFAUCON (j- 1741, dans sa 87<sup>e</sup> année) : le plus fécond des bénédictins de Saint-Maur ; 45 volumes in-folio parurent sous sa direction : éditait S<sup>i</sup> *Athanase* (avec Loppin) et S<sup>i</sup> *Chrysostome* ; les *Hexaples* d'Origène ; la collection des ouvrages des Pères grecs ; la *Paléographie grecque* ; *Monuments de la monarchie française* (antiquités médiévales) ; et le seul ouvrage de la congrégation de Saint-Maur sur l'antiquité classique, *l'Antiquité expliquée*, en 15 volumes in-folio.

Les autres grands éditeurs parmi les bénédictins de Saint-Maur furent ;

Du FRISCHE (-{• 1693) : S<sup>i</sup> *Ambroise*.

RUINART ( }• 1709) ; *Acta Martyrum* ; S<sup>i</sup> *Grégoire de Tours* ; collabora avec Mabillon aux *Actes des saints bénédictins*.

MASSUET (j- 1716) -, S<sup>i</sup> *Itinée*.

MARTIANAY (^- 1717) : S<sup>i</sup> *Jérôme*.

COUSTANT (•]• 1721) : S<sup>i</sup> *Hilaire* ; *Epp. Rom. Pont.* ; S<sup>i</sup> *Augustin* (en collaboration avec Delfau, Blampin et Guesnié).

SAINTE-MARTHE (-J- 1725) : S<sup>i</sup> *Grégoire le Grand* ; *Gallia Christiana*, volumes I-III (continué par d'autres jusqu'à la fin).

DE LA RUE (f 1739) : *Origine*.

MARAN (-J- 1762) : S<sup>i</sup> *Justin* ; S<sup>i</sup> *Cyrille de Jérusalem* (avec Toutté), S<sup>i</sup> *Basile* (avec Garnier) ; S<sup>i</sup> *Cyprien* (avec Baluze, qui n'appartenait pas à la congrégation de Saint-Maur) ; S<sup>i</sup> *Grégoire de Nazianze* (avec Clémentet).

Nous pouvons mentionner encore d'autres œuvres et d'autres auteurs :

SABATIER (+ 1742) : *Bible latine* d'avant la Vulgate.

MARTÈNE ( [• 1739) et DURAND (-| 1773) : deux immenses collections de documents médiévaux en 14 volumes in-folio.

Martène produisit aussi l'ouvrage classique sur les *Anciens Rites de l'Eglise*, et le *Commentaire sur la Règle de Saint-Benoît* (v. ci-dessus, p. 193).

RIVET (•{• 1749) . *Histoire littéraire de la France* (continuée par Clémencet, Clément, et autres).

BOUQUET (•}• 1754) : *Recueil des Historiens des Gaules et de la France* (continué par Haudiquier, Clément, Brial, et autres).

DANTINE (-)• 1746) et CARPENTIER (•}• 1767) : nouvelle édition du *Glossarium* de du Cange. •

DANTINE, DURAND, CLÉMENCET : *L'Art de vérifier les dates*.

CLÉMENT (-j- 1793) : deux nouvelles éditions du même ouvrage.

TOUSTAIN (-j- 1754) et TASSIN (j- 1777) : *Nouveau Traité de Diplomatique*.

Les Histoires de cinq des provinces de France furent publiées en 21 volumes in-folio.

On trouvera des informations plus complètes dans la Table jointe à l'article « Maurists 1 dans *YEncyc. Brit.* Les autorités pour la bibliographie de la congrégation de Saint-Maur sont 1 *Histoire littéraire* de Tassin et la *Bibliothèque* de Lama.

## CHAPITRE XXI

### ESQUISSE D'HISTOIRE BÉNÉDICTINE

Il semble qu'une esquisse, même superficielle, de l'histoire bénédictine, suffisante néanmoins pour indiquer dans leur ordre de succession les grands points de repère, soit le complément nécessaire de ce que nous avons vu jusqu'ici. Il n'existe dans aucune langue une histoire générale des bénédictins en deux ou trois volumes. Le sujet n'est pas d'une difficulté écrasante, quoiqu'il demande de l'intelligence et des dons réels d'historien. L'unique essai d'histoire bénédictine, de ses débuts jusqu'à nos jours, joint à une bonne bibliographie, est celui donné par le D<sup>r</sup> Max Heimbucher, dans *Orden und Kongregationen der Kath. Kirche*, 2<sup>e</sup> édition, 1907, vol. I, pp. 205-476. C'est un ouvrage fort utile, en ce qu'il donne les faits et les noms. Mais ce n'est en aucun sens une histoire bénédictine.

Cette histoire comprend cinq époques :

I. — De saint Benoît à saint Benoît d'Aniane : 500-800. Période de propagation de l'institut.

II. — De saint Benoît d'Aniane au quatrième concile de Latran : 800-1215. Période de la prédominance de Cluny.

III. — Du quatrième concile de Latran au concile de Constance : 1215-1418. Période féodale.

IV. — Du concile de Constance à la Révolution française : 1418-1800. Période des congrégations.

V. — De la Révolution française à la Grande Guerre : 1800-1914. Période de reconstruction.

I<sup>re</sup> ÉPOQUE (500-800)

## DE SAINT BENOIT A SAINT BENOIT D'ANIANE

Les dates de la vie de saint Benoît sont (approximativement) : 480, naissance ; en 500, il quitte Rome et se rend à Subiaco ; en 525, il va au Mont-Cassin et meurt en 545. Après son arrivée au Mont-Cassin, le seul monastère dont il soit fait mention comme étant fondé par lui est celui de Terracine (*Dialogues*, II, 22). Si l'on rejette les légendes de saint Placide et de saint Maur \*, les seuls monastères bénédictins dont l'existence au temps de saint Benoît nous soit assurée par des renseignements authentiques sont Subiaco <sup>s</sup>, le Mont-Cassin et Terracine.

Au sujet de Simplicius, troisième abbé du Mont-Cassin, certaines stances jointes à d'anciennes copies de la Règle disent : *Magistri latens opus propagavit in omnes*. On a vu là une indication que c'est pendant qu'il exerçait le pouvoir abbatial que commença l'expansion de la Règle dans de plus vastes cercles. Mais l'événement qui détermina la propagation de l'institut de Saint-Benoît et l'occasion du rôle qu'il joua dans l'histoire européenne arriva au moment de la destruction du Mont-Cassin par les Lombards en 581 (589) avec la migration des moines à Rome, où ils furent installés dans un monastère près de la basilique de Latran et mis ainsi directement sous les yeux des papes. C'est à saint Grégoire le Grand qu'il faut principalement faire honneur de la propagation du monachisme bénédictin. Peut-être avant l'arrivée de la communauté du Mont-Cassin à Rome, mais dans tous les cas aussitôt après, saint Grégoire fit pratiquer le Règle de Saint-Benoît dans son monastère de Saint-André sur le Coelius, et pro-

<sup>1</sup> Toute tradition rejetée par Dom L'Huilier peut être écartée en toute sécurité; or il rejette les actes de saint Placide et de saint Maur, le premier sans réserve, le second en fait. Je ne suis pas à même de le suivre dans les détails de son argumentation, où il cherche à maintenir l'essentiel des deux histoires : le martyr de saint Placide et la mission de saint Maur en Gaule (*Le Patriarche S. Benoît*, « Appendice >.) Il faut reconnaître, je crois, que tout ce que nous savons des deux premiers disciples est ce que nous dit saint Grégoire et aussi le fait de leur culte au ix<sup>e</sup> siècle, attesté par différentes litanies, une de Subiaco même, dans lesquelles saint Placide figure en compagnie de saint Benoît et de saint Maur parmi les confesseurs (B'âumer, *Maillon*, p. 199).

<sup>1</sup> Le monastère de Subiaco subsistait encore en 600 (*Dialogues*, H, prêt), de sorte que son existence continue depuis le temps de saint Benoît est établie.

blement aussi dans les six autres fondés par lui dans les États siciliens. M. Dudden a indubitablement raison en disant que sa politique monastique consistait à « fortifier et à développer le système établi par Benoît et à mettre en vigueur les prescriptions de la Règle bénédictine » (*Gregory the Great*, II, 173). Il est intéressant de voir qu'un historien aussi moderne que le D<sup>r</sup> Grützmacher, après avoir soigneusement étudié l'argumentation des Mauristes pour prouver le monachisme bénédictin de saint Grégoire et de saint Augustin, accepte le fait comme démontré h

Saint Augustin et ses moines apportèrent la Règle en Angleterre, et leur monastère de Saint-Pierre-et-Saint-Paul (plus tard de Saint-Augustin) à Cantorbéry, établi en l'an 600, est le premier monastère bénédictin, en dehors de l'Italie, sur lequel nous ayons des récits authentiques. Les premiers développements importants de la vie bénédictine eurent lieu en Angleterre. Ce ne fut pas seulement dans le Kent, où la fondation primitive reçut une grande impulsion de l'archevêque Théodore, Grec lui-même, et de l'abbé Adrien, moine africain évidemment bénédictin, formé sans doute à Rome (669) et envoyé avec lui par le pape\* ; mais aussi dans les parties septentrionales du pays, où la Règle fut introduite pendant la seconde moitié du v<sup>e</sup> siècle, par Wilfrid à Ripon et par Benet Biscop à Wearmouth et à Jarrow. Tous deux avaient appris la pratique de la Règle et de la vie bénédictines, non seulement dans le Kent, mais aussi pendant leurs voyages à l'étranger, à Rome et ailleurs. En 700, la Règle bénédictine était universellement suivie d'un bout à l'autre des parties saxonnes de l'Angleterre, sinon dans les parties britannique et celtique.

Si la vie de Saint-Maur est écartée, la première trace de la Règle en Gaule ou dans le pays des Francs remonte environ à 620, quand Donat de Besançon en fit la base d'une règle qu'il composa pour des religieuses. Dans tout le v<sup>e</sup> siècle, des preuves existent de son introduction progressive dans tout le pays, même dans les monastères du groupe de Lérins et dans les fondations irlandaises faites par saint Colomban et ses disciples. Dans quelques monastères, on observait ensemble deux ou même trois règles, celles de Césaire, de Colomban et de Benoît ; toutefois, celle de Saint-Benoît supplanta graduellement mais sûrement toutes les autres, et à la fin du v<sup>e</sup> siècle elle était la règle de tous les monastères du royaume Franc. Elle fut introduite dans les pays germaniques

<sup>1</sup> *Die Bedeutung, etc.*, § 8.

pendant le vi<sup>e</sup> siècle, dans les monastères établis par saint Boniface et les autres missionnaires bénédictins venus d'Angleterre.

Après être resté un lieu solitaire pendant presque un siècle et demi, le Mont-Cassin fut restauré au commencement du vi<sup>e</sup> siècle. A l'instigation du pape Grégoire II, Petronax de Brescia se rendit au Mont-Cassin en 717 et, trouvant là quelques hommes simples vivant d'une vie semi-érémétique, il se joignit à eux et devint leur supérieur. Il vint des recrues, et parmi elles, en 729, le jeune Anglais Willibald, à son retour d'un pèlerinage en Terre sainte. Il ne trouva que quelques moines sous la direction de Petronax, et comme il avait passé sa jeunesse, de cinq ans jusqu'à vingt ans, dans un des monastères bien organisés d'Angleterre, il trouva insuffisant l'effort qu'il constata au Mont-Cassin pour réaliser la vie bénédictine ; aussi s'appliqua-t-il à l'œuvre d'instruire ces hommes dans « la véritable constitution » d'un monastère bénédictin et « dans la norme de la vie cénobitique ». Il resta là dix ans, remplissant quelques-unes des principales charges du monastère, jusqu'à ce que le pape l'envoyât aider saint Boniface en Germanie. Petronax vécut encore dix ans ; il acheva la réorganisation de la communauté et des bâtiments du Mont-Cassin. On peut cependant dire que si ce monastère put commencer alors la glorieuse carrière qui devait le placer à la tête des institutions bénédictines du monde entier, c'est à l'inspiration de l'Anglais Willibald qu'on peut, semble-t-il, l'attribuer\*.

J'espère que ce n'est pas l'orgueil national qui me fait voir que durant la seconde moitié du vi<sup>e</sup> siècle et pendant le vi<sup>e</sup> les moines d'Angleterre tinrent une place prédominante dans le monde bénédictin. L'Angleterre à cette époque produisit deux grands types de bénédictins : les apôtres Wilfrid, Willibrord, et au-dessus de tous Boniface ; et le prototype de l'érudit bénédictin 5 Bède le Vénéable. C'est un Anglais qui rapporta d'Angleterre au Mont-Cassin cette saine tradition monastique que les moines anglais avaient eux-mêmes reçue des mains de saint Gré-

<sup>1</sup> L'histoire de la restauration du Mont-Cassin a été exposée sous son vrai jour par Dom Chapman dans la *Revue Bénédictine*, 1904. Les sources sont l'*Histoire des Lombards* de Paul Wamefrid, VI, 40, et la *Vie de Willibald*, ch. 3 (al. 5). Dom Chapman écarte avec raison le rapport de Léon d'Ostie, chroniqueur du Mont-Cassin au xi<sup>e</sup> siècle, disant que la restauration en avait été opérée par une colonie du monastère de Latran : ceci est tout à fait contraire aux sources, et dû sans doute au vif désir, d'ailleurs bien naturel, d'affirmer la continuité. Il faut cependant reconnaître que le Mont-Cassin n'a pas eu cette continuité ininterrompue depuis saint Benoît.

goire. Je ne crois pas qu'il y ait ici une hypothèse fantaisiste, car Dom Tosti semble avoir aperçu la même vérité dans un passage où il dit qu' « en Angleterre, l'Ordre bénédictin acquit la force et l'énergie de la robuste race des Anglo-Saxons<sup>1</sup> ».

L'introduction de la Règle bénédictine en Espagne, en Scandinavie et dans les pays slaves appartient à une date postérieure ; mais, sauf dans les parties celtiques, la Règle de Saint-Benoît avait en l'an 800, dans toute l'Italie, la France, l'Angleterre, la Germanie, la prépondérance universelle et sans partage, le souvenir même des autres règles étant si complètement effacé, que Charlemagne demandait si une autre règle monastique avait jamais existé.

## II<sup>e</sup> ÉPOQUE (800-1215)

### DE SAINT BENOIT D'ANIANE AU QUATRIÈME CONCILE DE ÉATRAN

Au début de cette période, nous rencontrons la figure de Benoît d'Aniane, le premier réformateur bénédictin, avec lequel commença la tendance, dont nous avons parlé au chapitre xvm, celle de reprendre en sous-œuvre la reconstruction de la vie monastique accomplie par saint Benoît. Il avait même un certain mépris pour la Règle du Patriarce, ne la trouvant bonne que pour les faibles et les incapables ; et son désir était de revenir aux règles plus sévères de Basile et de Pacôme \*. Son projet de créer l'identité complète d'observance dans toutes les abbayes de l'Empire franc a déjà été décrit (p. 247). Ce projet, qui ne réussit qu'en partie de son vivant, fut anéanti par sa mort. « Il ne réussit pas à changer les idées des grands centres religieux, — heureusement, » dit Dom Berlière<sup>3</sup>. Les fameux *Capitula* d'Aix-la-Chapelle ou recueil de règlements qu'il persuada les abbés d'adopter à leur grande réunion de 817, comme base de la commune obser-

<sup>1</sup> *San Benedetto*, ch. x, § 8.

<sup>1</sup> De même son biographe et admirateur, Ardo. Cette vie précède de la *Concordia Regularum* (Migne, P. L. cm, 351), se trouve dans différentes collections faciles à trouver. Edmund Bishop donne sur lui et ses efforts de réforme monastique un aperçu dans *Liturgica Historica*, p. 212; cf. aussi le cardinal Gasquet, *Sketch*, p. xxv, cité p. 247.

» *L'Ordre monastique*, p. 115.

vance, se montrent à l'examen un document sans intérêt véritable ; de telles clauses ne furent certainement pas la pierre de touche entre l'observance et la non-observance dans les monastères, encore moins la preuve de l'esprit religieux.

Juste un siècle après Benoît d'Aniane, nous rencontrons le grand nom de Cluny. Pendant le IX<sup>e</sup> siècle, les monastères, dans beaucoup de parties de l'Europe, — en Angleterre, en Italie, sur les côtes de France et aussi dans l'Europe centrale, — souffrirent cruellement des incursions des Danois, des Normands, des Huns, des Sarrasins et autres barbares ; de sorte que l'ordre monastique fut presque détruit dans beaucoup de régions. Les désordres et les maux inhérents à ces époques avaient produit presque partout leurs effets inévitables.

Cluny se trouve en Bourgogne, au nord de Lyon, environ à mi-chemin de Dijon. Le monastère fut fondé en 910 et, moins d'un siècle après, devint non seulement le plus important monastère bénédictin du monde, mais le principal centre ecclésiastique en dehors de Rome, l'abbé de Cluny étant, après le pape, l'homme d'Église le plus en vue de l'Europe occidentale. Nous avons déjà parlé des abbés (p. 207) et de l'organisation extérieure des monastères dans le système de Cluny (p. 249). Mais l'influence, l'observance et l'esprit de Cluny se répandirent bien au delà de la sphère des maisons soumises à la règle de son abbé. La réforme de Cluny devint si complètement en faveur, qu'elle fut adoptée dans presque tous les principaux monastères de France et des Pays-Bas, — tous les territoires à l'ouest du Rhin, — dans le Nord de l'Espagne jusqu'à l'Èbre et dans quelques-unes des plus grandes abbayes d'Italie, jusqu'à Saleme, y compris les abbayes de Rome, et même Subiaco et le Mont-Cassin lui-même<sup>1</sup>.

En Angleterre, il n'y eut pas de maisons clunisiennes avant la conquête. Mais, sous le règne d'Edgar, le mouvement monastique dû à saint Dunstan, à saint Ethelwold et à saint Oswald introduisit la même prolongation de l'office canonial et les mêmes suppléments d'office en usage à Cluny\*.

<sup>1</sup> Voir Heussi-Mulert, *Atlas zur Kirchengeschichte*, Carte VI, G.

<sup>1</sup> Cela n'implique pas que la vie intérieure des maisons anglaises ait été, pour les autres points, modelée sur Cluny, car certainement l'organisation extérieure ne l'était pas. Sur ce sujet de l'office, Cluny fixa seulement les idées dont Benoît d'Aniane avait pris l'initiative et qui étaient restées à l'état latent pendant un siècle dans les milieux bénédictins. A ce moment, les usages des maisons comme Cluny et Fleury (où ils furent introduits vers 940) donnèrent partout le ton pour l'exacte observance bénédictine.

A l'est du Rhin, les idées de Cluny furent propagées surtout par saint Guillaume, abbé de Hirschau pendant la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle ; son influence les fit adopter dans plus de cent monastères de la Germanie, mais sans l'organisation clunisienne, les maisons gardant leur autonomie complète. Il faut noter que plusieurs des grandes abbayes germaniques, comme Fulda, la plus grande de toutes, restèrent tout à fait en dehors de la sphère d'influence de Cluny.

Ainsi depuis le milieu du X<sup>e</sup> siècle jusqu'au jour où sa suprématie fut mise en échec par les cisterciens, au commencement du XII<sup>e</sup>, le règne de Cluny fut à son apogée dans le monde bénédictin ; et longtemps encore, presque jusqu'aux temps modernes, parmi les moines noirs, l'interprétation clunisienne de la vie bénédictine fut, dans ses lignes essentielles, la théorie admise d'après laquelle la vie des monastères devait se modeler.

Que faut-il penser de Cluny? Nous avons expliqué ci-dessus (pp. 308 et suiv.) quelle était la conception de Cluny pour l'organisation de la vie quotidienne, et j'ai exprimé mon jugement personnel en disant que c'était une transformation de la vie telle que saint Benoît l'avait établie (p. 311). L'appréciation de Dom Berlière n'est pas très différente : « Une tradition fut créée par laquelle la célébration de l'office n'était pas simplement, comme le voulait saint Benoît, la chose la plus importante dans le plan de la vie monastique, mais à peu près la seule occupation des moines, si bien que le travail devait être abandonné. Ceci devait renverser l'équilibre si sagement établi par le saint législateur et conduisit l'Ordre à une catastrophe L » Dom Berlière consacre deux de ses « Conférences » à Cluny ; la première à son côté monastique et à la réforme associée à son nom ; la seconde à la part qu'elle prit dans la conduite de l'Église vis-à-vis de la politique du monde à cette époque, spécialement dans la grande lutte qui se livra sous le pontificat d'Hildebrand. Mais ce dernier point n'intéresse pas notre sujet.

Malgré le jugement que nous venons de citer, Dom Berlière parle de Cluny avec enthousiasme : ce fut une -grande réforme, très nécessaire et très heureuse, les monastères du dernier empire carolingien ayant perdu leur ferveur et leur esprit religieux. D'autres écrivains, comme Dom Besse<sup>1</sup>, parlent de même de la

<sup>1</sup> *L'Ordre monastique*, p. 115.

\* *Moine bénédictin*, pp. 10 et 19.

généralité des monastères au temps de Benoît d'Aniane. Pour moi, j'hésite à croire que nous ayons sur la vie des monastères particuliers, vers 800 ou 900, des informations détaillées permettant de justifier de telles généralisations. C'est la même histoire, quand les cisterciens surgissent au x<sup>n</sup><sup>e</sup> siècle, les frères mineurs au xii<sup>e</sup>, les Frères de la vie commune au xv<sup>e</sup>, bref, dans le cas de toutes les réformes : on dit que l'esprit religieux s'est évaporé de la face de la terre. Tout en ne mettant pas un instant en question la réalité et la valeur de tous les nombreux réveils et renouveaux et de toutes les réformes qui sont un trait si frappant de l'histoire bénédictine, nous devons cependant nous souvenir que c'est un artifice naturel aux panégyristes des réformes et des réformateurs de peindre avec des couleurs beaucoup trop sombres l'état général des choses quand le héros paraît sur la scène. Je pense que l'histoire monastique écrite du point de vue des réformes serait une peinture manquant de perspective. De tous temps il y a eu un monastère, une congrégation, un réformateur que l'on a présenté comme étant le sel de la terre : la connaissance que j'ai de l'histoire monastique me conduit à croire qu'à toutes les époques il y a eu comme une réserve d'anciennes maisons où l'on suivait, d'une manière paisible, en dehors de l'influence réformatrice du moment, une vie religieuse très respectable, dans une observance régulière sinon éclatante et un véritable esprit religieux.

Après Cluny, Cîteaux. Cîteaux fut la grande réforme bénédictine. La note dominante fut un retour à l'observance littérale de la Règle de Saint-Benoît, — combien littérale, on peut s'en rendre compte d'après la controverse entre saint Bernard et Pierre le Vénérable, le dernier des grands abbés de Cluny \*. Les cisterciens rejetaient toutes les mitigations et tous les développements et essayaient de reproduire la vie exactement telle qu'elle avait été du temps de saint Benoît ; à la vérité, sur différents points, ils exagérèrent l'austérité et tendirent à revenir à des éléments du monachisme pré-bénédictin abandonnés par saint Benoît. Étant en définitive une réaction contre les complications et le ritualisme de Cluny, le mouvement cistercien primitif offrait un certain caractère de puritanisme. Naturellement, la restau-

<sup>1</sup> Le chapitre d'introduction dans la *Vie de saint François*, par Paul Sabatier, est un exemple du genre.

<sup>1</sup> Reproduit dans Maitland, *Dark Ages*, § 22 ; voir aussi le *Dialogue entre un clunisien et un cistercien*, cité p. 348.

ration du travail manuel fut un de ses traits prédominants ; mais au bout d'un certain temps ce travail passa aux mains des frères lais' les moines de chœur tendant à s'assimiler aux bénédictins noirs\*.

Les ordres moins importants, rejets de l'Ordre bénédictin, ayant la Règle et la même manière de vivre, qui naquirent pendant cette période, furent la branche cénobitique des camaldules et celle des vallombrosiens ; un siècle plus tard, les sylvestrins et les olivétains : tous ces ordres existent encore en petits groupes indépendants. Vers le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, certains mouvements indépendants de Cluny et, à certains degrés, en réaction contre ses méthodes, se manifestèrent dans les milieux bénédictins noirs ; les plus remarquables d'entre eux sont l'abbaye du Bec, en Normandie, qui devint le centre d'un groupe de dix-huit monastères, et de Thiron, en Picardie, qui le fut d'une centaine, parmi lesquels l'abbaye de Caldey.

### III<sup>e</sup> ÉPOQUE (1215-1418)

#### DU QUATRIÈME CONCILE DE ÉATRAN AU CONCILE DE CONSTANCE

Le déclin de l'influence de Cluny et de Cîteaux nous amène au quatrième concile de Latran. Nous avons expliqué sa législation pour les bénédictins noirs, et aussi comment ses règlements furent confirmés et amplifiés par la bulle *Summi Magistri*, ou *Benedictina*, de Benoît XII, 1336 (pp. 251, 257). Cette législation fit époque ; car les chapitres provinciaux qu'elle établit furent le noyau d'où sortit le système de congrégations d'après lequel les bénédictins noirs sont maintenant organisés.

Ce n'est qu'en Angleterre que le plan se réalisa d'une manière consistante et dura sans changement jusqu'à la dissolution ; de sorte que cette période de l'histoire eut dans ce pays un siècle de plus que sur le continent, où il n'y eut ailleurs que des essais intermittents pour mettre en pratique cette législation, mais sans effort soutenu et sans succès durable.

Ce fut pendant cette période que le système féodal engloba

<sup>1</sup> La dernière • Conférence » de Dom Berlière est consacrée à Cîteaux (*op. cit.*).

complètement les grandes maisons bénédictines, les abbés devenant des seigneurs féodaux. Les conséquences furent trop souvent déplorables. C'est également à cette époque que le système malheureux de la « commende » eut sa plus grande importance. Un personnage du dehors, qui n'appartenait pas à l'ordre monastique et, souvent, n'était même pas un ecclésiastique, était nommé abbé d'un monastère par l'autorité extérieure : pape ou roi, ou protecteur laïque représentant le fondateur du monastère, pour régir la propriété, administrer les biens temporels, exercer les obligations féodales, spécialement les obligations militaires, et, par-dessus tout, profiter de la plus grande partie des revenus du monastère, alors qu'une maigre portion, souvent insuffisante, était assignée pour la subsistance de la communauté et l'entretien des bâtiments monastiques. Ce système vicieux, probablement responsable, à un plus haut degré que toute autre cause, de la décadence à la fois spirituelle et temporelle des maisons religieuses, était d'origine ancienne. Nous le voyons dans l'anxiété de Benet Biscop à son lit de mort, anxiété décrite par Bède et causée par la crainte qu'il avait que son frère, un laïque, ne lui succédât comme abbé de Wearmouth<sup>1</sup>. Il semble que ce système existait aussi en Angleterre même avant le renouveau monastique de Dunstan. Sur le Continent, à la fin des temps mérovingiens et au commencement des temps carolingiens, cette pratique était déjà une institution. < un seigneur séculier étant promu abbé à cause de l'importance politique et militaire des abbayes, due à leurs vastes territoires. Après la Conquête, la « commende » n'exista plus en Angleterre, grâce aux rois, qui résistèrent à toutes les tentatives faites pour l'introduire ; de sorte que Wolsey fut le seul abbé commendataire anglais. Sur le Continent, l'institution était très répandue et des plus pernicieuses. Dans l'Empire, elle n'était pas universelle ; après avoir été prédominante en Italie, elle fut neutralisée avec succès par la constitution spéciale de la congrégation de Sainte-Justine, créée expressément pour la rendre impossible (p. 254) ; en France, elle fut au pire, car elle devint universelle et régulière jusqu'à la Révolution. On peut se former une idée du fonctionnement du système par ce que l'abbé Vanel nous dit des abbés commendataires de Saint-Germain-des-Prés à l'époque de la congrégation de Saint-Maur, — des laïques, des princes de sang royal, un ex-roi de Pologne et des cardinaux\*.

\* *Historia Abbatum.*

<sup>1</sup> *Les Bénédictins de Saint-Maur à Saint-Germain-des-Prés, pp. 291-337. Sur les*

En dehors de l'abus de la « commende », le système féodal est probablement l'épreuve la plus dure à laquelle les monastères furent jamais soumis. Ses résultats pour les abbés ont déjà été décrits (p. 206) ; et si l'on peut citer des cas, comme il y en eut beaucoup, où il produisit un type d'abbé réellement plein de grandeur, figure imposante à la fois dans l'Église et dans l'État, il y eut aussi des exemples où les résultats furent complètement différents. Quelques abbés, aussi bien que quelques évêques, accomplirent leur service militaire en personne : parmi les prisonniers français à Crécy, en même temps que deux évêques, il y avait un abbé, et tous évidemment avaient pris part à la bataille <sup>1</sup> ; je crois qu'il y a des preuves que les abbés de Farfa, grand centre gibelin près de Rome, avaient coutume de prendre part à la lutte contre les troupes papales.

Le système féodal affecta plus directement les abbés ; mais il réagit sur les communautés. Cependant, plusieurs des aperçus que nous avons de la vie intérieure dans les abbayes bénédictines pendant la période féodale, — comme ceux qui nous sont fournis sur deux des plus grandes maisons anglaises, par Jocelin of Bracklond dans sa Chronique domestique de S. Edmundsbury sous l'abbé Samson à la fin du x<sup>n</sup> siècle \*, et par l'écrivain de Durham dans ses Souvenirs sur la vie de la communauté au monastère de la cathédrale à la veille de la dissolution <sup>3</sup>, — sont de très aimables peintures d'une vie de communauté pleine de dignité, régulière, bien disciplinée et pleinement religieuse. Si j'ai pris encore ici des exemples en Angleterre, c'est parce qu'ils me sont mieux connus ; sans doute on pourrait mettre en parallèle des exemples venant d'autres sources. Néanmoins Edmund Bishop, qui plus que personne de notre époque est qualifié pour tirer des conclusions générales de ce genre sur l'histoire bénédictine, déclare que les bénédictins d'Angleterre supportèrent mieux que les autres la contrainte du système féodal et sortirent de la période où il régna, dans un état plus

vingt abbayes que Richelieu avait • en commende » et l'usage qu'il fit de sa situation pour s'efforcer d'y établir une vie religieuse véritable, voir Edmund Bishop, *Liturgica Historien*, « Richelieu and the Bénédictines ».

<sup>1</sup> *Chronicle of Lanercost*, p. 329. Les termes latins sont *Abbas de Corbelle*, traduits par « Corbeil » ; mais il n'y avait pas d'abbaye à Corbeil. Serait-ce Corbie?

<sup>2</sup> *Série King's Classics* (Chatto et Windus).

<sup>3</sup> *Rites of Durham*, \* Surtees Society. • Le cardinal Gasquet donne les principaux passages dans le chapitre d'introduction, « Monastic England, » de *Henry VIII and the English Monasteries*.

sain, à l'égard des choses religieuses, intellectuelles et temporelles. Ailleurs, à cause du fonctionnement du système féodal, de l'influence de la « commende », mal dont les maisons d'Angleterre furent exemptes, et des autres désordres des temps, ressentis plus vivement sur le Continent qu'en Angleterre, les monastères, dans leur ensemble, étaient, à la fin du xiv<sup>e</sup> siècle, tombés bien bas.

#### IV<sup>e</sup> ÉPOQUE (1418-1800)

##### DU CONCILE DE CONSTANCE A LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

On se demande souvent quel événement indique le mieux la démarcation entre les temps médiévaux et les temps modernes. Je crois que c'est le concile de Constance ; en tout cas, dans l'histoire bénédictine, il marque la transition entre les temps anciens et les temps nouveaux. Le concile se tint de 1414 à 1418. Une de ses principales préoccupations fut d'accomplir une restauration de l'esprit de vie religieuse dans tous les ordres. Ceux-ci donnèrent tous des réponses spontanées et d'un effet durable aux désirs du concile, qui ne faisait qu'exprimer le sentiment général des hommes de bien. Dans le monde bénédictin surgirent immédiatement, en 1420, la réforme et l'union de Bursfeld, qui réunirent bientôt la plupart des principaux monastères du nord de l'Allemagne ; nous les avons suffisamment décrites (p. 253 et suiv.). Dans l'Allemagne du Sud, une réforme et une union semblables se produisirent à la même époque, autour de l'abbaye de Melk, sur le Danube, et en Suisse, autour de Saint-Gall. En 1421, se forma en Italie la congrégation de Sainte-Justine, appelée congrégation du Mont-Cassin, qui finit par comprendre dans son sein toutes les maisons bénédictines d'Italie. Les particularités de sa constitution ont été décrites (p. 254). En Espagne, à la même époque, commença un mouvement de réforme dont le centre fut l'abbaye de Valladolid et d'où sortit une congrégation comprenant presque tous les monastères d'Espagne.

Ainsi, dans le cours du xv<sup>e</sup> siècle, se formèrent, dans la plupart des pays de l'Europe occidentale, des congrégations bénédictines,

toutes de la stricte observance réformée, tellement stricte qu'elle éwiit sur beaucoup de points peu en harmonie avec l'esprit de saint Benoît. A la même époque, un livre comme celui de Johann Busch, *Liber de Reformatione Monasteriorum*, révèle la grandeur des maux qu'il fallut combattre dans l'Allemagne du Nord avant que la réforme de Bursfeld et les réformes diverses des autres ordres eussent pu faire leur chemin ; il explique et justifie en partie l'esprit rigide et austère caractérisant le mouvement bénédictin qui eut lieu en réponse au concile de Constance. Les écrits de Jean Trithème, abbé de Spanheim, à la fin du siècle, le bénédictin le plus remarquable de son temps et si ardemment désireux du bien, montrent que la réforme de Bursfeld et les autres n'avaient réussi qu'en partie à renouveler la vie des monastères allemands et que leur état général laissait beaucoup à désirer<sup>1</sup>. Ainsi, en dépit des efforts du siècle précédent, quand la réforme se produisit, il existait encore assez de relâchement dans les maisons religieuses, bénédictines et autres, pour donner aux réformateurs un de leurs principaux prétextes contre la religion ancienne.

On a compté qu'à cette époque il y avait environ i 500 abbayes de bénédictins noirs et un nombre beaucoup plus grand de maisons moins importantes, prieurés et celles ; les maisons cisterciennes étaient au nombre de 750. Ces monastères étaient situés dans toute l'étendue de la chrétienté latine, non seulement parmi les nations dominantes qui étaient déjà les grandes puissances de l'Europe occidentale, mais en Danemark et en Scandinavie, y compris l'Islande et même le Groënland, parmi les peuples slaves appartenant à l'Église latine, comme la Pologne, et surtout en Hongrie.

La Réforme protestante détruisit les monastères en Angleterre, dans les pays Scandinaves et dans la plus grande partie de l'Allemagne du Nord ; les guerres de religion et la guerre de Trente Ans leur infligèrent de grandes pertes dans l'Allemagne méridionale et en France. Les ordonnances du concile de Trente firent beaucoup pour restaurer les monastères dans les territoires catholiques et leur rendre leur vitalité première. Une de ces ordonnances disait que les maisons bénédictines, exemptes de la juridiction épiscopale, se réuniraient en congrégations, faisant ainsi, en définitive, du système des congrégations la règle pour les moines noirs. Sous cette législation s'élevèrent, au xv<sup>n</sup>e siècle, un cer-

<sup>1</sup> Voir ses Adresses aux abbés assemblés en chapitre, et le *Liber lugubris de Ruina Monastrei Ordinis*.

tain nombre de congrégations, dont deux : la congrégation suisse et la Congrégation bavaroise, survivent encore. La congrégation anglaise fut, elle aussi, restaurée, au moment où elle venait à peine d'échapper à la destruction de l'ancienne vie bénédictine en Angleterre. Au xv<sup>n</sup><sup>e</sup> siècle se fondèrent également les deux congrégations françaises de Saint-Vanne et de Saint-Maur, dont nous avons suffisamment parlé au chapitre précédent. Toutes les congrégations de cette époque étaient du genre réformé. La congrégation de Saint-Maur se détache en pleine lumière parmi les congrégations bénédictines des xv<sup>n</sup><sup>e</sup> et xvni<sup>e</sup> siècles, par la contribution qu'elle apporta au bien de la religion, de l'Église, de la société, par ses travaux dans tous les domaines de la science ecclésiastique. Son œuvre éducatrice fut en outre plus grande et meilleure que celle de n'importe quelle autre congrégation bénédictine à cette époque. La toute petite congrégation anglaise, par ses missions en Angleterre et ses écoles sur le Continent, apporta son tribut à la conservation de la vieille foi en Grande-Bretagne. Mais il est douteux qu'on puisse en dire autant des autres bénédictins. Les monastères continuèrent à suivre une observance régulière, mitigée dans bien des cas, selon la tradition de Cluny, se consacrant presque uniquement à l'office divin et réduisant en conséquence la part du travail. Il faut dire que proportionnellement à leur nombre et aux circonstances, la production de bons travaux intellectuels, œuvres de l'envergure de celles de la congrégation de Saint-Maur, fut étonnamment réduite. Edmund Bishop cite l'abbaye de Saint-Blasien, dans la Forêt Noire, sous la direction de Martin Gerbert, comme « le seul exemple d'un effort soutenu », dans les monastères allemands, pour travailler selon la méthode des bénédictins de Saint-Maur. Son résumé au sujet des abbayes du nord de l'Allemagne est d'une application plus générale, — « piété et goût du cérémonial, » — interprétation sûrement insuffisante de l'idée de saint Benoît<sup>1</sup>. Bien des abbayes autrichiennes avaient de grandes écoles ou académies.

De mauvais jours survinrent pour les bénédictins comme pour tous les autres religieux à la fin du xvni<sup>e</sup> siècle. La suppression, par Joseph II, de beaucoup de monastères dans les États autrichiens, la Révolution française, la sécularisation des maisons religieuses dans les parties de l'Europe qui se trouvèrent sous

<sup>1</sup> *Liturgica Historica*, p. 460 ; tout le document « Abbot Stengel » est d'un grand intérêt.

l'influence de Napoléon, — pour la plupart en Allemagne, en Italie, en Espagne, — eurent ce résultat que, dans les premières années du xix<sup>e</sup> siècle, le nombre total des monastères bénédictins ne s'élevait pas à plus de trente <sup>1</sup>.

## V<sup>e</sup> ÉPOQUE (1800-1914)

### DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE A LA GRANDE GUERRE

Le xix<sup>e</sup> siècle a été pour les bénédictins, comme pour tous les ordres, une période de reconstruction, de consolidation et, pendant sa seconde moitié, de croissance saine et vigoureuse. En Autriche, en Hongrie, en Suisse, quelques-unes des abbayes se rouvrirent rapidement, les moines se groupant de nouveau dans leurs anciennes maisons, aussitôt que les circonstances le rendaient possible. En Italie et en Espagne, un certain nombre d'abbayes se reconstituèrent. Les bénédictins anglais, expulsés de leurs maisons de France, furent à même de reconstituer deux de leurs communautés et de les rétablir dans leur pays natal. En Bavière, le roi Louis I<sup>er</sup> s'intéressa à la restauration de quelques-unes des maisons bénédictines en 1830 et dans les années suivantes ; il fut lui-même le fondateur de l'abbaye de Saint-Boniface, avec sa magnifique basilique, à Munich. Il y eut un renouveau en France, avec Dom Guéranger, à Solesmes (1833) J<sup>et</sup> dans les parties catholiques de l'Allemagne, avec les frères Wolter à Beuron (1863). De Bavière en 1846 et de Suisse en 1854, partirent pour les États-Unis des colonies de moines qui établirent deux congrégations florissantes, comprenant ensemble vingt abbayes, avec 800 moines de chœur et 400 frères lais. En 1851, fut formée dans la congrégation du Mont-Cassin une province de Subiaco *a primaeva observantia*, qui en 1872 fut constituée en congrégation indépendante. Son organisation a déjà été expliquée assez longuement, spécialement le trait de son caractère nettement international ; elle est divisée en cinq provinces (voir p. 263). Il suffira de dire ici qu'elle s'est montrée la plus prolifique de toutes les congrégations, à la fois pour créer de nouvelles fonda-

<sup>1</sup> Ce chiffre, trente, est donné par Heimbucher, *op. cit.*, 2<sup>e</sup> éd., I, 325.

tions et absorber des maisons anciennes. Elle compte 35 abbayes et plus de 700 moines de chœur avec 300 frères lais.

À côté de ces progrès, il faut pendant ce siècle-ci compter des pertes. Les révolutions d'Espagne, vers 1830, aboutirent à la fermeture des monastères ; quelques-uns ont été rouverts. L'unification de l'Italie fut accompagnée de la suppression des maisons religieuses et de la confiscation de leurs biens ; un petit nombre d'abbayes bénédictines a pu résister à la tempête et maintenir la vie de communauté ; parmi elles, le Mont-Cassin et Subiaco ; de même, Saint-Paul *extra muros* à Rome, La Cava près de Salerne et Monte Vergine. Les bénédictins français ont été deux fois exilés et, depuis 1902, leurs maisons ont été dispersées dans plusieurs pays.

L'histoire bénédictine au XIX<sup>e</sup> siècle présente beaucoup d'intérêt. Le regretté Dom Gilbert Dolan l'a donnée jusqu'en 1880, d'une manière très satisfaisante, dans une série de onze articles, *Succisa vire soit*, dans la *Downside Review*, 1880-1885. Les faits, publiés jusqu'en 1907, sont fournis par Heimbucher, *op. cit.*, §§ 38-40.

On a célébré en 1880 le quatorzième centenaire de saint Benoît et, à cette occasion, furent préparées des statistiques complètes des moines noirs et de leurs monastères. Les monastères en plein fonctionnement se montaient à près d'une centaine, - les moines de chœur profès à 2080, les frères lais à 570. Des statistiques similaires furent établies en 1910. On comptait alors 140 monastères, 4100 moines de chœur profès, 1 600 frères lais <sup>1</sup>. Ainsi les monastères s'étaient accrus, en trente ans, de 50 pour 100 et le nombre des moines était doublé.

Telles étaient les choses en 1914. Après un siècle de reconstruction patiente et d'accroissement constant, les bénédictins avaient en grande partie réparé les pertes d'il y a un siècle et semblaient partis pour une autre période de prospérité et de fructueux labeur. Alors éclata la Grande Guerre. Quels seront ses effets sur les bénédictins et quel sera le rôle qu'ils seront appelés à jouer dans l'ère nouvelle ?

Ce sont là des questions qui s'ajoutent à toutes les incertitudes de l'heure présente <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Le nombre des cisterciens est à peu près le même que celui des moines noirs.

<sup>2</sup> Les statistiques de 1920 donnent, malgré la guerre, un chiffre de 4550 religieux de chœur.

## CHAPITRE XXII

# UNE ABBAYE BÉNÉDICTINE AU XX<sup>e</sup> SIÈCLE

Nous avons réservé pour le dernier chapitre cette question, de la plus grande importance pour les bénédictins eux-mêmes et pour les autres : Quelle place les bénédictins peuvent-ils occuper dans le monde moderne ? Beaucoup, reconnaissant de bon cœur les services signalés qu'ils ont rendus dans le passé à la religion, à la civilisation, à la société, disent, peut-être avec regret, que leur temps de service est fini, qu'ils ont payé leur contribution au bien de l'humanité, que l'institut a joué son rôle et accompli son œuvre et ne peut plus justifier son existence au XX<sup>e</sup> siècle. On répond d'habitude en rappelant les œuvres extérieures accomplies par les bénédictins, à tout ce qu'ils réalisent encore pour travailler au soutien de la religion, par les œuvres pastorales, par l'éducation, par leurs écrits. Mais c'est se placer à un point de vue qui ne correspond pas à la réalité, car les bénédictins n'existent pas dans le but d'accomplir de bonnes œuvres ; tout ce qu'ils ont pu faire dans le domaine des utilités et que l'on vante n'a jamais été que d'ordre secondaire par rapport à leur véritable vocation.

M. Workman place la discussion sur un terrain positif : le point de vue du renoncement ; il soutient que pendant bien des siècles passés, même depuis que le mouvement cistercien dépensa sa vigueur au xm<sup>e</sup> siècle, la vie bénédictine a failli au renoncement \*. Si ce jugement est vrai, s'il n'y a plus d'élément authentique de renoncement dans la vie des bénédictins noirs modernes, à la vérité, cette vie se trouve condamnée et aucune bonne œuvre,

<sup>1</sup> *Evolution of the Monastic idéal, ch. v.*

aucun travail d'utilité ne peuvent la racheter. Certainement, si « un club de propriétaires célibataires, sous la direction d'une règle <sup>1</sup> », a jamais été une définition approximativement exacte d'une communauté bénédictine, celle-ci n'a rien qui justifie son existence. Mais il me semble que M. Workman exagère tout à fait indûment le côté physique du renoncement, comme s'il demandait un dénûment littéral ; tandis qu'il peut y avoir un renoncement réel et sans compromis, dans une vie qui ne comporte pas de grandes austérités corporelles. M. Workman admettrait, bien entendu, que ceci s'applique à toute vie véritablement chrétienne ; l'esprit de renoncement doit y entrer, et dans la plupart s'offrent des crises où le sentier du véritable devoir ne peut être suivi qu'en vertu d'un grand renoncement. Mais il dirait que, bien que ceci soit vrai, quand on a embrassé un genre de vie qui regarde le renoncement non seulement comme une nécessité opérante, mais comme un principe, le renoncement doit être très réel et très tangible. Il faut bien l'admettre. Voyons donc ce qu'il en est de nos jours de ce renoncement dans la vie ordinaire des bénédictins noirs non réformés.

Tout d'abord le moine fait les trois grands renoncements des vœux religieux : pauvreté, chasteté, obéissance. Quelles que soient les opinions que l'on aie à l'égard d'un homme se liant par des vœux semblables, on est d'accord sur ce point que ces vœux sont des renoncements très réels et très grands à des choses désirables et bonnes en elles-mêmes. Donc le moine quitte son pays natal, ses parents et la maison de son père ; il abandonne les légitimes ambitions de la vie, une carrière, des succès professionnels, la fortune, le mariage, la vie en famille, — les choses qui constituent, pour les hommes, les grandes joies de la vie. L'abandon de toutes ces choses est un grand renoncement. Et si le moine trouve par ce moyen des compensations qui le rendent heureux, ce n'est qu'en vertu de la promesse de l'Évangile : « Quiconque aura quitté sa maison, ou sa femme, ou ses frères, ou ses parents, ou ses enfants, ou ses champs, à cause de mon nom, recevra le centuple dès cette vie. » Des degrés très élevés de renoncement nous sont prêchés dans *Ylmitation de Jésus-Christ*, sans cependant demander le dénûment extérieur : en effet, le genre de vie exposé par son auteur n'est pas d'une grande austérité corporelle.

<sup>1</sup> Workman, *op. cit.*, p. 337.

Même au sujet de l'austérité, bien que la vie ne soit pas une vie de pénitence, dans tout monastère bénédictin d'une observance régulière, il y a des éléments d'austérité ; et principalement le lever très matinal. Dans ces monastères, les moines se lèvent d'habitude à une heure qui varie entre 3 h. 30 et 4 h. 30 : c'est bien une austérité. C'est aussi une austérité de passer peut-être trois heures par jour à réciter ou à chanter l'office au chœur. En somme, on peut dire avec vérité que la vie d'un moine moderne, vivant dans un monastère où la règle est dûment observée, possède des éléments très réels de renoncement et même d'austérité, assez pour la sauver de la condamnation, même si on la juge d'après le critérium de M. Workman.

Voilà pour l'individu. Mais que dirons-nous de la vie en communauté? La vie personnelle des moines peut offrir un degré de renoncement suffisant pour se justifier ; mais les communautés bénédictines servent-elles pour une fin qui soit en substance semblable à celle de la communauté de Saint-Benoît au Mont-Cassin? Y a-t-il place dans le monde moderne pour les monastères bénédictins de ce genre ?

Ce qui va suivre sera plus personnel que tout ce qui a été écrit jusqu'ici, ce n'est que mon *credo* monastique sur ce qu'une abbaye bénédictine peut être de nos jours, la place qu'elle peut tenir et la fonction qu'elle peut remplir dans la vie de l'Église et la vie religieuse d'un pays. C'est une peinture idéalisée d'une abbaye de moines noirs, vivant sa vie bénédictine dans les conditions modernes et apportant aux hommes du xx<sup>e</sup> siècle sa contribution traditionnelle.

Dans un monastère de ce genre, la première place sera occupée par *Yopus Dei* de saint Benoît, auquel rien ne doit être préféré. Nous avons entendu Mg<sup>r</sup> Ullathorne nous dire que « le cœur même de la vie bénédictine est la louange prolongée de Dieu par les voix réunies de tous les frères » (p. 322). Dom Tosti dit de la récitation qu' « elle doit être claire, sonore, précise et vigoureuse ; et, que dans la splendeur de son unisson, plus puissant que les charmes de l'harmonie, elle offre l'image de l'assaut d'une armée compacte contre les puissances de ténèbres. Une psalmodie harmonieuse est toujours l'indice de la paix dans les monastères <sup>1</sup> ». Les déclarations de la congrégation anglaise exposent ce principe : « Comme notre fonction principale est de

<sup>1</sup> *San Benedetto*, trad. angl., p. 118.

faire sur la terre ce que les anges font dans le ciel, nous nous efforcerons, avec un zèle fervent, d'apprendre le chant grégorien, sans lequel nous ne pouvons accomplir ce devoir de façon à édifier les assistants » (*Décl.* 16). Cette affirmation donne à l'office sa place convenable dans la vie du monastère et souligne le fait que son exécution très digne est le premier devoir conventuel de la vie de la maison.

Tout l'office canonial était chanté du temps de saint Benoît et pendant le Moyen Age ; on n'en chante plus à présent que des parties, dont l'importance varie. Les vêpres sont d'habitude chantées chaque jour dans les grands monastères, de même que la messe conventuelle quand la chose est possible. Ma communauté a décidé de marquer l'année du centenaire à Downside, 1914, en restaurant la pratique, qui fut en vigueur à Douai jusqu'à l'expulsion en 1794, de chanter chaque jour la messe conventuelle ; et certainement la différence que cette pratique apporte à la vie de la communauté et à la vie spirituelle personnelle des moines est d'une importance beaucoup plus grande qu'on aurait pu le prévoir.

Ainsi le premier caractère d'une abbaye bénédictine au xx<sup>e</sup> siècle et ce qui doit être considéré comme l'œuvre la plus importante des moines, sera une manifestation digne et majestueuse de la vie liturgique de l'Église.

En ce qui concerne la vie spirituelle personnelle des moines, il faut admettre que la vie bénédictine est contemplative, du moins au sens expliqué à la fin du chapitre vni (pp. 109-117), c'est-à-dire que, quelles que puissent être les occupations du moine, il doit apporter dans sa vie un élément suffisant d'oraison pour la rendre conforme à la définition donnée d'une vie contemplative. Il est donc nécessaire qu'il ait un certain loisir pour accomplir ses exercices spirituels. Celui qui en sentira l'attrait doit être suffisamment libéré d'occupations imposées pour être à même de passer à l'oraison mentale la seconde demi-heure quotidienne demandée par Dom Baker L Bien que le moine puisse travailler dans les champs, il ne doit pas être un ouvrier agricole ; bien qu'il puisse enseigner dans une école, il ne doit pas être un maître d'école ; bien qu'il puisse étudier, il ne doit pas être le simple étudiant, entièrement absorbé dans ses études ; bien qu'il soit occupé à l'œuvre pastorale, il faut cependant, en

<sup>1</sup> *Sancta Sophia*, p. 463.

conformité avec l'enseignement de saint Grégoire, que le pasteur « ne soit pas seulement près de tous par la compassion, mais qu'il se tienne au-dessus de tous par la contemplation, » réalisant ainsi la vie contemplative aussi bien que la vie active \ En d'autres termes, quelles que soient ses occupations, le moine doit être un homme spirituel.

Dans chaque monastère, après l'Œuvre de Dieu, l'œuvre la plus importante est l'instruction et la formation des jeunes moines. Comme nous l'avons vu au chapitre XIII, la conception de la famille bénédictine implique que normalement cette formation doit être effectuée tout entière, de la vêtue à l'ordination, dans le propre monastère du moine. Cette instruction demande un cours solide d'études ecclésiastiques régulières, tout au moins aussi complet que s'il était donné dans un bon séminaire aux étudiants qui se préparent pour le clergé séculier. Plus importante encore est la formation de ces jeunes gens comme moines. Ce n'est pas assez d'en faire de bons religieux, humbles, obéissants, dociles, non égoïstes, dévoués, pieux et le reste. Ils doivent être formés spécialement comme moines, comme cénobites, c'est-à-dire comme des hommes qui ont à vivre d'une vie en communauté, à prier, travailler et mourir en communauté, et qui regardent la discipline de la vie de famille monastique comme le principal moyen de leur sanctification, comme l'est pour les gens mariés la discipline de la vie conjugale.

- ¶(p. 50). Nous avons vu l'enseignement de Cassien sur la « vie pratique »
- ¶(p. 50). Selon l'esprit de saint Benoît, la « vie pratique » de ses moines est la vie de communauté du monastère, la « persévérance dans le monastère jusqu'à la mort » (Prol.) ; ainsi que le dit *V Imitation de Jésus-Christ* : « Ce n'est pas peu de chose de vivre dans les monastères ou dans une communauté, et d'y demeurer en paix avec tous et d'y persévérer fidèle jusqu'à la mort »
- Î(i, 17). La formation des jeunes moines doit tendre à les préparer et à les rendre aptes à cette vie permanente dans le cercle de devoirs que comporte la vie de communauté bénédictine. Ce n'est pas assez d'imprimer profondément en eux cette idée, ce principe. Ils doivent recevoir la formation spirituelle, intellectuelle et sociale qui leur rendra naturel et facile de passer leur vie dans le monastère, patiemment, heureusement et fructueusement, et diminuera les chances que, par la suite, ils la trouvent insuffisante et

1

*Régula pastoralls*, II, 5; voir ci-dessus, pp. 102-107.

qu'ainsi, s'en fatiguant, ils désirent changer. De la sorte, leurs goûts intellectuels et leurs capacités seront encouragés avec sympathie et développés avec soin, et ils seront préparés à remplir leur rôle et à trouver leur satisfaction dans n'importe quel domaine spécial de la vie de la maison. On ne peut consacrer trop de soin à l'éducation des jeunes moines, car c'est d'eux que dépend l'avenir de l'abbaye.

La formation et l'éducation des jeunes moines,— qui seront environ une vingtaine, si la moyenne des professions est de trois par an, pendant les sept années de formation, — et l'administration générale du spirituel et du temporel d'un grand monastère absorberont les activités d'une douzaine de prêtres. Mais si la vie liturgique complète doit être réalisée dans une mesure proportionnée aux espérances que fait naître l'idée d'une abbaye bénédictine de première grandeur, il faut compter sur une communauté nombreuse pour laquelle on doit prévoir des occupations appropriées.

Ceci nous amène à ce côté de la vie, de la plus haute importance, le travail, qui est et qui fut pendant bien des siècles le problème capital de la vie des bénédictins noirs. Commençons par remonter jusqu'à saint Benoît. Nous avons vu (ch. XVII) qu'il fit de la célébration de l'office divin au chœur l'occupation principale de ses moines. Mais le temps qu'il lui accordait ne dépassait pas beaucoup, si même il les dépassait, quatre heures par jour. Pour le reste de la journée, il légifère de la façon suivante : « L'oisiveté est l'ennemie de l'âme : c'est pourquoi les frères doivent s'employer à des heures déterminées au travail manuel et, à d'autres heures fixées, à la lecture des choses divines » (ch. XLVIII). La durée du temps variait ; mais pour la plus grande partie de l'année, il assigne à la lecture trois heures et demie, et au travail plutôt plus de six heures par jour. Ainsi saint Benoît regardait le travail et la lecture comme des éléments essentiels de la vie qu'il projetait ; il assignait à chacun d'eux une part très considérable du temps que l'on ne passait pas à l'église. Il faut noter qu'à ses yeux l'assistance au chœur et l'accomplissement d'un ensemble de devoirs strictement monastiques et religieux ne rempliraient pas suffisamment la vie d'un moine ; bien plus, il dit très nettement que ce serait une vie oisive, à moins que les longues heures de la journée ne soient consacrées à la lecture et au travail.

Ce sujet du travail dans le monastère a été, pendant tout le

cours de l'histoire bénédictine, le grand problème de la vie des bénédictins noirs. Car, selon l'esprit de saint Benoît, ce ne doit pas être une récréation ou une occupation, mais un travail, un travail sérieux, laborieux, l'obéissance à la loi qui en fait un devoir pour tous les hommes. Et c'était son désir que ses moines, chacun d'eux et la communauté collectivement, apportât une sérieuse contribution à l'œuvre du monde.

On admet partout aujourd'hui, ainsi que Dom Ford l'expose, que toute espèce de travail, mental ou manuel, est convenable pour les Bénédictins, pourvu qu'il soit compatible avec la vie en communauté et avec l'accomplissement de l'office divin au chœur \*. La difficulté est de trouver un travail qui en soit un réellement et remplisse cette condition de la vie en communauté. Saint Benoît le trouva pour ses moines dans le travail des champs et le jardinage ; et certainement, dans la situation de l'Italie à cette époque, la meilleure contribution qu'ils aient pu apporter à l'œuvre du monde a été de rendre propres à la culture, une fois de plus, les terres dévastées, et d'affirmer en même temps la dignité du travail en tant que travail d'hommes libres.

Mais l'agriculture cessa d'être l'occupation ordinaire des moines, au cours du *vm*<sup>e</sup> siècle, quand ils devinrent prêtres. On trouva dans la transcription des livres pendant tout le Moyen Age, jusqu'à l'invention de l'imprimerie, un excellent succédané du travail manuel. Les moines y déployèrent une grande activité, trouvant dans cette besogne tout ce qui convient à un labeur monastique : c'était en effet un travail manuel, compatible avec l'esprit de la vie monastique, laborieux, difficile, exigeant, pacifiant, en même temps qu'une contribution précieuse à l'œuvre du monde. Mais avec l'imprimerie, la transcription des livres perdit son utilité et cessa d'être pratiquée. Rien n'a été trouvé depuis pour la remplacer qui soit applicable d'une façon aussi générale et qui réunisse autant d'avantages.

Parlons maintenant du travail des moines dans les temps modernes et de nos jours. Il faut poser comme principe ce que Dom Baker expose, c'est-à-dire que tous les travaux se valent si c'est la volonté de Dieu que nous les fassions, ce qui leur donne leur dignité et leur valeur <sup>1</sup>. Ou, comme le dit un écrivain

\* V. ci-dessus, p. 324.

\* *Dame Gertrude More*, I, 246.

moderne : « Ce que nous faisons importe peu, tant que nous sommes chargés de le faire » En conséquence, je dis qu'il n'y a pas de meilleure vie pour un moine, même s'il est prêtre, et si l'obéissance le lui impose, qu'une vie dont les longues heures disponibles sont employées, comme saint Benoît les employait, en travaillant dans les champs, le jardin ou l'atelier. C'est la vie des prêtres trappistes. Je veux dire *travail, labeur* : arracher tranquillement les mauvaises herbes des corbeilles de fleurs ou arroser une serre peuvent être d'agréables récréations pour un moine comme pour un homme de la ville, dont la journée de labeur est autrement employée ; mais ce ne serait pas le *a travail* » selon saint Benoît. Pour qu'il en soit ainsi, ce doit être un labeur véritable, fait chaque jour pendant un nombre appréciable d'heures. Mais ce genre de travail a cessé depuis longtemps d'être celui habituel des moines noirs.

Aujourd'hui les moines sont prêtres et les devoirs de la charge pastorale fournissent une occupation appropriée ; mais à moins que le monastère soit situé dans une grande ville, comme Saint-Boniface, à Munich, il n'offrirait pas de travail à la communauté, sauf à trois ou quatre de ses membres. Quelques monastères, principalement Einsiedeln, sont des centres de pèlerinage ; à Einsiedeln, pendant l'été, un grand nombre de prêtres sont exclusivement occupés à administrer les sacrements aux pèlerins.

Le meilleur champ d'activité pour une communauté de moines s'est trouvé d'habitude dans l'éducation ; et c'est pourquoi, dans nos temps modernes, des écoles ont été ordinairement jointes aux monastères bénédictins. Les avantages que fournissent ces écoles sont très grands. C'est une œuvre compatible avec la vie en communauté ; dans toute grande école monastique, quelques moines seulement vivent parmi les jeunes garçons ; mais la plupart de ceux qui sont occupés à l'enseignement et à l'administration de l'école sont à même de rester en contact avec la vie du monastère et de prendre part à un grand nombre d'exercices de la communauté. L'enseignement satisfait à l'exhortation de saint Benoît que les moines doivent vivre de leur propre travail (ch. XLVIII). Il peut enfin être appelé un véritable travail, à la fois sérieux et monotone, impliquant une très réelle fatigue physique et fournissant une contribution utile à l'œuvre du monde.

<sup>1</sup> R. H Benson.

Cela suffit au point de vue des moines. Au point de vue des jeunes garçons, l'éducation donnée doit être la meilleure, bien à la hauteur des niveaux actuels d'éducation les plus élevés : autrement un monastère n'a aucune raison de s'occuper d'une école. Il s'ensuit que les moines doivent être au courant de tout ce qui est nécessaire pour l'œuvre de l'enseignement.

Une grande école moderne dans un monastère en modifiera nécessairement la vie de diverses manières ; la solitude, le silence et le recueillement ne seront pas les mêmes. Mais Newman aperçoit d'autres aspects de la question :

Quand ces oblats n'étaient que des enfants, ils étaient à peu près semblables aux autres enfants ; ils donnaient une grâce aux traits austères de l'ascétisme monastique et peuplaient les silencieuses retraites de la pénitence d'une couronne de frais visages innocents. « Le silence était heureux, » pour employer le langage du poète, quand il était rompu par les voix joyeuses d'une bande d'écoliers quelquefois, il faut l'avouer, indisciplinés. Ces voix étaient même parfois bruyantes à l'excès, car saint Benoît n'excluait pas de ses soins les jeunes séculiers, destinés aux carrières du monde. C'était plus que ne pouvait supporter la dévotion de quelques bons moines ; aussi préférèrent-ils quelque stricte réforme qui, parmi ses nouvelles clauses, interdisait la présence de ces compagnons inopportuns. Mais après tout, ce n'était pas un grand mal de placer, devant les yeux de l'austère virilité et de l'âge sans attraits, un spectacle si approprié à les adoucir et à les réjouir [*The Bénédictins Centuries*, § 3 ; nouv. éd., p. 119).

En outre, l'éducation rend à la vie du monastère cet élément de travail qui est un des éléments constitutifs de la vie monastique telle que l'a voulue saint Benoît. En vérité, on peut penser que, dans nos temps modernes, ce qui est le plus conforme par symbolisme à l'agriculture du temps de saint Benoît est la culture des esprits et des caractères de la jeunesse, l'extirpation des fautes et l'implantation des vertus et de la science.

Ainsi, dans mon abbaye du xx<sup>e</sup> siècle, il y aura une école, même une très grande, où de jeunes garçons séculiers seront élevés pour les carrières du monde. Mais certaines conditions seraient imposées. Il est évident que le moine, avec les obligations de la vie monastique et de la prêtrise, ne sera pas à même d'enseigner autant d'heures par jour qu'un laïque ; par conséquent, le corps enseignant de l'école devra être plus important que dans les écoles ordinaires. Le travail du collège ne devra tenir dans la

vie du moine que la place tenue jadis par le travail manuel de saint Benoît ; et ce moine aura la même quantité de temps pour l'office divin et les exercices religieux, et aussi le même loisir pour son étude personnelle des choses divines ou autres que lui en donnait saint Benoît. Quand ces conditions peuvent être assurées, l'enseignement peut bien être l'œuvre de la vie d'un moine ; et quand il est associé à l'assistance au chœur et aux exercices de la vie monastique, je ne puis imaginer une vie plus convenable ou plus respectable pour un bénédictin. Ainsi le fonctionnement de l'école peut être si bien organisé, qu'il n'interviendra pas à l'excès dans la vie spirituelle personnelle des moines, ni dans le règlement de la vie publique de la maison en tant que monastère bénédictin. Afin d'assurer toutes ces conditions, il sera nécessaire que la communauté soit nombreuse. •

Le lecteur se demandera peut-être pourquoi nous n'avons pas cité les études comme l'équivalent moderne manifeste du travail agricole. La raison en est que la généralité des bénédictins, comme des autres hommes, n'est pas, n'a jamais été et ne sera jamais capable d'étudier au point de faire de l'étude le devoir fructueux de toute une vie. A l'exception des deux maisons de Paris de la congrégation de Saint-Maur, dont les communautés furent formées artificiellement dans ce but, tirées d'immenses réserves, il n'a probablement jamais existé, à proprement parler, une communauté de « savants bénédictins ». De tels hommes sont partout des exceptions. Il faut une aptitude naturelle toute spéciale ; il faut une longue et soigneuse formation, des dons intellectuels d'un certain ordre ; il faut un esprit d'un caractère particulier et d'une trempe spéciale. Il n'y a donc qu'une petite proportion d'hommes, même de bénédictins, peut-être moins de dix sur cent, qui seront à même de se livrer utilement et fructueusement à la poursuite du savoir, de sorte que l'étude ne peut pas être, dans la vie bénédictine, un substitut aussi général au travail manuel primitif que l'éducation. Mais pour les moines bénédictins qui en ont les aptitudes, il n'en est pas de meilleur.

Ici encore il faut que ce soit du *travail*, et qu'il soit réellement productif, une contribution au travail de l'humanité. Qu'un moine passe plusieurs heures par jour à lire des biographies, même les Vies des Saints, ou l'histoire, même l'histoire de l'Église, ou les Pères, ou la Bible, ou les commentaires sur ces ouvrages, pour son instruction et son édification personnelle, ce sera la « lecture » selon saint Benoît, mais ne lui tiendra pas lieu de « tra-

vail ». Écrire, à l'occasion, des articles dans les revues périodiques, produire un volume d'essais littéraires ou de poèmes peuvent être des formes de récréation très convenables pour un moine dans ses heures de repos ; mais ce ne sera pas son travail. Un travail bénédictin digne de ce nom doit être laborieux, patient, complet et savant au meilleur sens. Dans une de ses Lettres, lord Acton écrivait : « Les Allemands ont un mot, *QueUenmässig* = *ex ipsissimis fontibus*, et un autre, *Wissenschaftlichkeit*, qui'est presque équivalent au platonique comme opposé à aiaOr]<nç, SdÇa, tAv/pnq, etc. Quand un ouvrage de théologie, d'histoire ou d'une science quelconque est dépourvu de ces qualités essentielles, il appartient à une catégorie entièrement différente, et, quelque méritoire qu'il soit dans sa propre sphère, on ne peut le traiter ni en parler sérieusement. Je pourrais savoir Gibbon ou Grotius par cœur, je n'aurais cependant aucune connaissance réelle, originale, scientifique de l'histoire romaine ou grecque, quoique je puisse en faire un grand étalage et éclipser un érudit plus sérieux \*. » Ce sont précisément ces qualités qui donnent aux œuvres des bénédictins de Saint-Maur leur valeur permanente, et ce sont ces qualités qui marqueront les études des bénédictins, afin qu'elles puissent remplacer le -travail manuel. Cela signifie une étude laborieuse et la comparaison avec les sources originales, les Pères, les plus anciennes autorités en histoire ; cela signifie travailler au milieu des archives et des annales, transcrire des documents, collationner des manuscrits, en somme un exercice pénible, exigeant et peu agréable. Tous ceux qui ont collationné des manuscrits pendant une journée savent combien ce travail est fatigant. Il mérite d'être fait par des bénédictins, car c'est un travail de ce genre qui a fourni leur grande contribution à la science sacrée.

Il y a certaines conditions, certaines limites à cette œuvre bénédictine. Elle devra être telle qu'elle puisse se faire pour la plus grande partie dans le monastère. Une excursion dans les bibliothèques ou les archives peut être nécessaire à l'occasion ; mais le travail d'un bénédictin devra être tel que lorsque le moine revient avec les matériaux qu'il a recueillis, il puisse continuer son œuvre dans le monastère sans que ce labeur soit un obstacle au caractère monastique de sa vie où à son

<sup>1</sup> Le même principe s'appliquera à l'art ou à la musique ; ce doit être un travail, non une occupation ou une récréation.

<sup>5</sup> *Lord Acton and his Circle*, p. 55.

assistance aux exercices conventuels. Je suis d'accord avec ce que dit à ce sujet Dom Delatte, que les études ne doivent pas être un intérêt qui l'emporte sur tous les autres dans la vie d'un moine, et que « la production intensive » et « colliger passionnément des fiches bibliographiques » conviennent mal au tempérament monastique<sup>1</sup>. Le bénédictin dont les heures de travail sont consacrées à l'étude doit y chercher sa sanctification et s'appliquer à faire que ses études ne soient pas simplement des extras ou des accessoires, mais une part intégrale de sa vie monastique et spirituelle, la « vie pratique » de Cassien.

Un bénédictin peut à l'occasion contribuer aux travaux d'apologétique ou de controverse qui sont de l'heure actuelle ; mais ce ne sera pas la tâche bénédictine normale. Toute apologétique ou controverse réellement solide et efficace doit s'appuyer sur un labeur scientifique. Dans le royaume de l'intelligence, comme dans celui de l'industrie et du commerce, le monde est mis en mouvement par la science ; de même qu'on fit et qu'on gagna la guerre récente dans les laboratoires et les cabinets où les spécialistes de la physique, de la chimie, de l'électricité et des mathématiques expérimentaient et perfectionnaient, silencieux et cachés, le mécanisme de la victoire ; de même, dans les royaumes de la pensée, des travailleurs patients, dont « les études sont pour ainsi dire sans but » et sont « poursuivies avec une ardeur paisible comme les mathématiques \* » faisant avancer le travail scientifique dans les champs de l'histoire ecclésiastique, des écrits patristiques, de la théologie, de la philosophie, poseront les fondations sur lesquelles les hommes pratiques, les controversistes et les apologistes pourront bâtir avec les matériaux que ces travailleurs leur auront fournis. Dom Besse, dans le *Moine bénédictin*, développe cette pensée dans une page remarquable.

Après avoir énuméré les activités extérieures des bénédictins, l'œuvre pastorale, l'éducation, etc., il continue :

Mais ce n'est point par ces œuvres diverses que l'Ordre bénédictin remplit son devoir le plus important vis-à-vis de l'Église et de la société. La Providence lui réserve un autre moyen d'action, qui est l'apostolat par la science<sup>3</sup>. Léon XIII le lui a indiqué...

<sup>1</sup> *Commentaire*, p. 353.

\* *Adon, toc. cit.*

<sup>3</sup> Il est nécessaire de se rappeler que les termes *science* et *scientifique* ne sont pas employés dans le sens étroit anglais, comme équivalent de *science physique*, mais dans un sens plus large par lequel ils comprennent aussi l'histoire et l'érudition, quand on les poursuit dans un esprit scientifique et selon les méthodes scientifiques.

Son ardeur à marcher dans cette voie lui assure, au sein de l'armée catholique, une place à part et des plus honorables. Elle ne peut s'acquérir et se conserver qu'au prix d'un labeur opiniâtre. Mais qu'importent les peines et les fatigues au serviteur du bon Dieu I

Le travail intellectuel, organisé dans le monastère bénédictin sur le plan qu'a tracé l'auteur des *Études monastiques*, répond trop aux exigences de la science actuelle et des méthodes qu'elle préconise, pour qu'on ne puisse pas en attendre les résultats les plus heureux. Il a surtout l'immense avantage du travail en commun, qui met entre les mains d'hommes de tête et de talent des forces extraordinaires. Chaque abbaye doit être une école, dans le sens élevé du mot, qui par les connaissances de ses membres, la valeur et le nombre de leurs publications, peut avoir, sur le mouvement intellectuel d'une époque, une influence considérable.

Cet apostolat est, de nos jours, une nécessité qui s'impose. Quelques laïcs et des prêtres séculiers s'en acquittent avec fruit ; on voit encore des religieux y déployer une activité et une intelligence incontestables. Mais ce ne sont que des individus, et c'est une phalange qu'il faudrait. Il n'y a pas à la créer. Elle se trouve, avec ses principaux éléments, dans l'abbaye bénédictine.

Écrire dans les journaux, rédiger des articles de revue, publier des ouvrages de vulgarisation, tout cela est important, indispensable pour refaire les idées d'un pays. Néanmoins, on n'atteindra jamais par là ce but si ardemment désiré. Il est nécessaire de viser plus haut, de porter la lumière de la foi sur ces sommets intellectuels d'où les masses reçoivent la pensée toute faite. Là se trouve réellement l'avenir des nations, et c'est là qu'il importe de dresser la chaire de la vérité catholique. Elle y était encore au xviii<sup>e</sup> siècle. Mais, au milieu du siècle suivant, les ennemis du Christ résolurent de la renverser. Ils ne réussirent que trop. Depuis lors, la science a pris ces allures rationalistes et parfois sectaires qui ont provoqué la défection de tant de catholiques...

Prêtres et religieux ont dépensé de longues années, des efforts héroïques pour réparer les ruines accumulées par la Révolution. Pendant ce temps, la science, stimulée par la protection et les largesses de l'État, admirablement secondée par des découvertes merveilleuses, a couru de progrès en progrès. Si plusieurs de ses représentants les plus écoutés ont été des chrétiens fervents, ils n'ont pas su l'imprégner de leurs convictions personnelles, et elle est restée rationaliste. C'est là un malheur social lamentable et la source des erreurs qui corrompent l'esprit public. Les hommes dévoués à la cause du Christ sont tenus d'y appliquer un prompt remède. Or le seul efficace est d'escalader ces hauteurs, en s'imposant à tous par la sûreté, la valeur et l'étendue des travaux scientifiques. Une fois maîtres de cette situation, le moine et le prêtre peuvent exercer au-

tour d'eux un apostolat fort consolant. Qui fermerait la porte de son âme à des hommes qui revêtent d'un talent supérieur une foi profonde, une piété simple et une inépuisable charité? Le rationalisme compterait avec eux et il finirait par reculer devant les splendeurs de la vérité chrétienne <sup>1</sup> (pp. 190-192).

Il est étrange que la valeur religieuse et l'utilité pratique du travail intellectuel bénédictin de ce genre soit moins apprécié par les bénédictins que par les chefs de l'Église. D'autres naturellement s'y sont appliqués ; mais en dehors des cercles bénédictins, il est reconnu qu'il y a dans la vie bénédictine une affinité spéciale pour ces études qui produit, dans des conditions favorables, une œuvre scientifique d'un ordre extraordinairement élevé. Aussi les papes, notamment Léon XIII, ont encouragé les bénédictins à ranimer l'esprit et les méthodes des Mauristes. Pie X confia aux bénédictins un travail d'une importance et d'un caractère tout à fait conformes à ceux des bénédictins de Saint-Maur, labeur voisin de celui de Sabatier et de ses collaborateurs : la restauration critique du texte de la Bible latine de saint Jérôme. Il est remarquable que ce pape, qui fut par-dessus tout un pasteur pratique des âmes, ait pensé qu'il serait bon d'éloigner le cardinal Gasquet, qui n'était alors qu'abbé, de ses études historiques en Angleterre, plus immédiatement pratiques, et de le consacrer avec un groupe de lettrés bénédictins à une œuvre longue et laborieuse de pure érudition, qui une fois accomplie ne peut pas avoir de résultats « pratiques » très importants pour la religion ou la théologie. Ajoutons qu'il a lui-même contribué à cette œuvre par une généreuse dotation et encouragé les dons qui pourraient aider à son achèvement. C'est une affirmation solennelle de la valeur de la vérité, même dans les minuties, et de l'importance de la science.

Voilà pour les papes récents. Le cardinal Rampolla n'était pas pape ; mais il fut bien près de l'être et probablement personne de nos jours n'a eu une vision plus étendue des besoins de la religion et de l'Église. J'eus le privilège d'avoir avec lui une entrevue en 1913, et ses paroles d'adieu furent une exhortation à user de mon influence pour promouvoir de bonnes études historiques parmi les moines de mon abbaye.

<sup>1</sup> Le cardinal Mercier, dans une adresse intitulée < L'isolement scientifique des catholiques >, déplore le fait que les catholiques vivent isolés dans le monde scientifique et déclare que « cet état d'isolement intellectuel est fatal à la foi, et est une perte pour la science > (*Le Christianisme dans la vie moderne*, p. 31).

Tout abbé bénédictin a probablement dans sa communauté quelquessujets, si peu qu'ils soient, peut-être trois ou quatre jeunes moines, qui sont aptes à ce travail. Si nous devons croire ceux qui sont plus élevés en autorité dans l'Église, nous ne pourrions rendre de meilleur service à la religion qu'en leur donnant l'éducation, la formation et par-dessus tout le loisir nécessaire à la poursuite de ces études. Elles ne peuvent s'effectuer dans le temps économisé sur d'autres emplois ; elles doivent être pour ceux qui s'y adonnent le « travail » de saint Benoît. Si un moine peut œuvrer utilement dans cette sphère, s'il est à même de produire un travail bénédictin, il faut l'y destiner, comme d'autres moines sont destinés à l'œuvre pastorale ou à l'enseignement. Il faut de la part de l'abbé de l'abnégation et de la foi, car d'habitude les hommes capables dans cet ordre seraient bien précieux également pour les autres emplois de la maison. Mais nous, les abbés, nous devons essayer de nous rendre compte quel résultat important ce serait pour le monde si, dans toutes les grandes abbayes, il y avait un petit groupe de moines consacré à l'étude bénédictine la plus élevée dans ses divers domaines.

Ainsi l'abbaye bénédictine du xx<sup>e</sup> siècle, telle que je la vois dans mon esprit, aurait, comme centre de sa vie, une majestueuse église dans laquelle les louanges de Dieu seraient chantées avec zèle et solennité, et ce serait leur premier travail et leur premier amour, par une grande communauté de moines, par des hommes qui, dans leur vie privée, cultiveraient sérieusement leur religion personnelle et la vie de prière. Il leur sera nécessaire d'avoir, dans ce but, quelque loisir modéré pour la lecture et la méditation, et leurs occupations seront coordonnées dans ce sens. Comme travail extérieur, quelques-uns des moines rempliront le ministère spirituel du district dans lequel ils se trouvent ; quelques-uns iront à l'occasion donner des Retraites ou prêcher des missions. La plupart des prêtres plus jeunes auront pour travail de diriger l'école séculière attachée à l'abbaye ; ou si, comme c'est souvent le cas, les circonstances font qu'il est impossible d'avoir une école, il sera nécessaire de leur procurer une œuvre en collaboration, travail de recherche d'une grande étendue, auquel plusieurs seront à même de prendre part. Gibbon appréciait le travail de ce genre ; critiquant l'oisiveté des « fellows » de son temps au Magdalen College d'Oxford, il écrit :

Les tablettes de leur bibliothèque gémissent sous le poids des in-

folio bénédictins, des éditions des Pères et des collections du Moyen Age qui sont sortis de la seule abbaye de Saint-Germain-des-Prés à Paris. Une composition de génie doit être la production d'un seul esprit ; mais de telles œuvres de longue haleine, qui peuvent être partagées entre plusieurs ouvriers et doivent être continuées pendant plusieurs années, sont de la compétence d'une laborieuse communauté. Si je m'informe dans les ateliers des moines de Magdalen, si j'étends l'enquête aux autres collèges d'Oxford et de Cambridge, une rougeur silencieuse ou un air courroucé et dédaigneux sera la seule réponse (*A utobiography*).

Il est à craindre que son blâme ne soit applicable à d'autres moines qu'à ceux de Magdalen.

Dans cette abbaye, il y aura de même un groupe d'étudiants, probablement un petit nombre, qui cultiveront d'une manière tout à fait érudite quelques branches de la science ecclésiastique, non seulement dans les départements de l'érudition et de l'histoire, mais dans celles qui exercent de nos jours les esprits des hommes intellectuels. Ainsi quelques-uns d'entre eux *connaîtront*, de première main, les questions actuelles de la critique biblique et des religions comparées, de la science, de la philosophie, y compris les philosophies modernes, et pourront discuter avec science et intelligence les systèmes de Spinoza, Descartes, Kant, Hegel et autres qui éloignent les hommes du christianisme. D'autres auront étudié spécialement les grands problèmes sociaux, si graves dans le monde moderne : questions d'économie politique, de théorie politique, de morale.

S'il existait une abbaye bénédictine de ce genre, où l'on pourrait trouver des hommes religieux, capables de soigner l'esprit moderne malade, ce serait un centre de religion vers lequel les hommes instruits, catholiques ou non, accourraient en foule, non pas nécessairement pour des *a* retraites » établies suivant un programme, mais pour des périodes de délassement religieux et intellectuel, pour participer aux offices religieux pendant quelques jours et échanger des idées avec des hommes ayant réfléchi sur ces problèmes qui sont à la base de toutes les apologétiques et de toutes les controverses.

Ce sont des idéals ; mais ayons des idéals I Plus ils seront élevés, plus fortement on s'y attachera et plus leur réalisation effective sera complète. Si les bénédictins sont fidèles aux principes de leur Règle et aux grandes traditions de leur histoire, je ne pense pas

que les réalisations substantielles de ces idéals soient hors d'atteinte. Il est certain qu'une abbaye bénédictine qui, dans une certaine mesure, réalise l'idéal que nous venons d'exposer a encore sa place et son utilité au xx<sup>e</sup> siècle.

Cependant nous ne devons pas perdre de vue que le principe fondamental de la vie monastique, que l'intérêt réel d'une maison monastique ne se trouve pas dans ses activités et son utilité. Il réside plutôt en des choses qui ne peuvent ni être comptées par des statistiques ni estimées par des résultats. Un professeur d'Histoire ecclésiastique à Oxford a dit finement que, « si la société doit être pénétrée par la religion, il doit y avoir des réservoirs de religion, comme ces grands bassins, placés sur les collines, qui alimentent les conduites par lesquelles l'eau est apportée à chaque maison de la ville. Nous aurons besoin d'une classe spéciale d'étudiants de Dieu, d'hommes et de femmes dont l'intérêt principal et absorbant soit de réaliser la vie spirituelle dans toute sa pureté et son intégrité, » de s'adonner à « la poursuite de la religion en elle-même et par elle <sup>1</sup> ». Telle est la fonction essentielle des monastères et des moines, telle est leur contribution la plus réelle au bien de l'Église et de la société : il faut qu'un monastère soit un « réservoir de religion », que ses moines soient des hommes principalement absorbés par « la poursuite de la religion ». Les bonnes œuvres et les travaux utiles suivront sûrement ; mais ce sont des produits secondaires. « La Règle bénédictine tendait à faire des hommes de bien et laissait la question de leur utilité à Dieu ; c'est peut-être justement parce qu'ils se refusaient la satisfaction de viser à l'utile qu'ils ont si grandement servi \*. » Un grand moine de nos jours l'a exprimé d'une autre manière : « Moins un moine pense à convertir le monde, et plus il pense à se convertir lui-même, plus il sera vraisemblable que le monde sera converti<sup>3</sup>. »

Les bénédictins feront donc bien de considérer que la valeur, religieuse ou autre, de notre contribution à l'ère nouvelle qui s'ouvre devant nous sera proportionnée à notre fidélité aux principes fondamentaux et permanents de notre Règle ; proportion-

<sup>1</sup> Bigg, *Wayside Sketches*, p. 135.

<sup>5</sup> Canon Hannay, *Spirit of Christian Monasticism*, ch, vm, et *Wisdom of the Desert*, pp. 24-29.

<sup>3</sup> Ms<sup>r</sup> Hedley, Préface de l'édition anglaise du *San Benedetto* de Dom Tosti, p. xxm.

née à la plénitude avec laquelle nous recevons ces premiers mots  
que notre bienheureux Père nous adresse :

OBSCULTA O FILI PRAECEPTA MAGISTRI  
ET ADMONITIONEM PII PATRIS  
LIBENTER EXCIPE  
ET EFFICACITER COMPLE.

# APPENDICE

## ÉTAT ACTUEL DE L'ORDRE DE SAINT-BENOÎT

Le tableau que nous croyons devoir donner ici nous paraît un complément utile à l'ouvrage du R. P. Dom Butler. Il résume en quelque sorte, bien que simple nomenclature, toutes les indications dont le MONACHISME BÉNÉDICTIN est rempli sur la vitalité de l'ordre de Saint-Benoît, gage de sa mission toujours actuelle. Les éléments de ce tableau sont empruntés au travail érudit et consciencieux paru dans le *Bulletin de Saint-Martin et de Saint-Benoît* des R. P. Bénédictins de Ligugé (numéros de janvier, février, mars, mai, juin, juillet, septembre, octobre, novembre et décembre 1922 et juillet 1923).

\*  
\* \*

L'Abbé-Primat de l'ordre de Saint-Benoît est, depuis 1913. le Rme dom Fidèle de Stotszingen, abbé de Saint-Anselme de Rome et procureur du Collège pontifical grec de Saint-Athanase <sup>1</sup>, ancien abbé de Maria-Laach (congrégation de Beuron).

L'ordre de Saint-Benoît comporte :

- i° Dix Abbés « *nullius dioecesis* », c'est-à-dire gouvernant des abbayes dont le territoire n'appartient à aucun diocèse, l'Abbé exerçant sur ce territoire la juridiction Ordinaire. Ce sont les Abbés des monastères suivants : Mont-Cassin (Italie). — Saint-Paul-hors-les-Murs (Rome). — Saint-Martin de Pannonie (Hongrie). — Cava (Italie). — Monte-Vergine (Italie). — Nouvelle-Nursie (Australie). — Einsiedeln (Suisse). — Rio-de-Janeiro (Brésil). — Belmont (États-Unis). — Subiaco (Italie).
- 2° Quinze Abbés présidents de congrégations.
- 3° Cent huit Abbés en exercice (*Abbatibus regiminis*). — Vingt-cinq Abbés démissionnaires ou titulaires. — Trois Prévôts apostoliques.
- 4° Treize Prieurs « conventuels » (prieurs placés à la tête des prieurés autonomes, par opposition avec les prieurs « claustraux » des

<sup>1</sup> La direction du Collège Saint-Athanase, à Rome, destiné à la formation de séminaristes pour le rite grec, qui avait été confiée par Léon XII à l'Ordre de Saint-Benoît, est actuellement exercée par les moines de la Congrégation belge.

abbayes, qui sont sous l'autorité directe d'un Abbé et nommés par lui).

### Le Collège Saint-Anselme.

Fondé en 1887 par Léon XIII pour servir de centre d'études ecclésiastiques aux jeunes moines de toutes congrégations, le « COLLÈGE INTERNATIONAL DE SAINT-ANSELME DE ROME » constitue une abbaye sous le gouvernement immédiat du R<sup>me</sup> Abbé-Primat. Il comptait, durant l'année scolaire 1920-1921, 17 professeurs, 75 élèves et 12 frères convers.

### Les XV Congrégations.

Nous donnons ici le tableau des XV congrégations bénédictines, par ordre d'ancienneté d'érection, avec leurs monastères.

Cette longue énumération, malgré sa sécheresse, a par elle-même son éloquence, si l'on se rappelle l'état de l'Ordre au début du **xix<sup>e</sup>** siècle. Au cours des quarante dernières années, l'accroissement a été particulièrement remarquable : le nombre des *Bénédictins noirs*, qui était de 2741 en l'année 1880, s'est progressivement élevé à 4 308 en 1894, 5940 en 1905, enfin 7038 en 1921.

## Les Congrégations Confédérées.

(BÉNÉDICTINS PROPREMENT DITS)

### I. — Congrégation Cassinienne.

*Président* : D. Grégoire DIAMARE, Archiabbé du Mont-Cassin.

La Congrégation Cassinienne, ou du Mont-Cassin, compte 153 *religieux*, dont 105 de chœur et 48 convers, et 14 *monastères* \* :

*Archiabbaye* : Saint-Benoît du MONT-CASSIN (Caserte), *nullius*.

*Abbayes* : Saint-Paul-hors-les-Murs de ROME, *nullius*. — La Trinité de CAVA (Saleme), *nullius*. — Saint-Pierre de MODÈNE.

— [Sainte-Marie de FLORENCE], — Saint-Pierre de PÉROUSE.

— [Sainte-Catherine de SIENNE], — Saint-Pierre d'ASSISE. —

Sainte-Marie-du-Mont de CESENA. — [Saint-Nicolas d'Arena de CÂTANE (Sicile)]. — Saint-Martin de PALERME. — [Sainte-Marie de MONREALE (Sicile)]. — [Sainte-Marie de FARFA

(Pérouse)]. — Saint-Jacques de PONTIDA (Bergame).

La formation de cette Congrégation remonte au début du xv<sup>e</sup> siècle. A cette époque, les ravages du régime de la *Commende*, joints aux désordres occasionnés par les incessantes guerres civiles, avaient ruiné toute régularité dans la plupart des vieilles abbayes d'Italie. C'est

<sup>1</sup>

Les monastères mentionnés entre crochets ne sont pas habités actuellement.

ainsi que l'abbaye SAINTE-JUSTINE de PADOUE, très prospère autrefois sous l'observance clunisienne, était réduite en 1407 à trois moines.

## II. — Congrégation Anglaise.

Présidée par le R<sup>me</sup> dom Oswald SMITH, Abbé d'Ampleforth, elle compte 346 *religieux* (323 choristes et 23 convers), et 5 *abbayes* :

Saint-Grégoire de DOWNSIDE (Bath). — Saint-Laurent d'AMPLEFORTH (York). — Saint-Edmond de Douai, à WOOLHAMPTON. — Saint-Benoît de FORT-AUGUSTUS (Écosse.) — Saint-Michel et Saints-Anges de BELMONT (Hereford).

## III. — Congrégation Hongroise.

*Président* : R<sup>me</sup> dom Rémi BARDOS, Archiabbé de Pannonhalma. — Les 238 *moines* de cette congrégation sont tous profès de *Yarchi-abbaye (nullius)* de SAINT-MARTIN DE PANNONIE (nom hongrois : *Pannonhalma*). De ce monastère dépendent 4 *abbayes* de moindre importance, habitées par un nombre restreint de moines. Ce sont :

Saint-Maurice de BARONYBEL (Zircz). — Saint-Aignan de TIHANY. — Sainte-Marie de DOMOLK (Czelldomolk). — Saint-Adrien de ZALAVAR (Zalaapati).

Enfin la congrégation possède 6 *résidences avec collèges* : Kdmarom, Koszeg, Gyor, Papa, Sopron, Esztergom.

## IV. — Congrégation Suisse.

*Président* : R<sup>me</sup> dom Thomas BOSSART, Abbé d'Einsiedeln. La congrégation compte 377 *religieux* (278 de chœur et 99 convers), et 5 *abbayes* :

N.-D. d'EiNsiEDELN (Schwyz), *nullius* ' — Saint-Martin de MÛRI, joint au prieuré de GRIES (Haut-Adige, Italie). — N.-D. de Miséricorde de DISENTIS (Grisons). — N.-D. d'ENGELBERG (Obwalden). — MARIASTEIN, exilée à BREGENZ (Vorarlberg, Autriche).

## V. — Congrégation Bavaroise

dite des SAINTS-ANGES-GARDIENS

*Président* : R<sup>me</sup> dom Placide GLOYGER, Abbé de Saint-Étienne d'Augsbourg. La congrégation compte 432 *religieux* (208 de chœur et 224 *convers*), et 12 *monastères* :

10 *abbayes* : Saint-Michel de METTEN <sup>2</sup>. — Saint-Étienne D'AUGS-

<sup>1</sup> L'abbaye d'Einsiedeln a fondé aux États-Unis, en 1854, le monastère de Saint-Meinrad, devenu depuis le centre de la Congrégation Suisse-Américaine.

<sup>2</sup> En 1846, D. Boniface Wimmer, profès de Metten, a fondé en Pensylvanie (États-Unis) l'abbaye de Saint-Vincent, qui donna bientôt naissance à la Congrégation Américano-Cassinienne.

BOURG. — Saints-Alexandre et Théodore d'OTTOBEUREN. — N.-D. de l'Assomption de SCHEYERN. — Saint-Georges de WELTENBOURG. — Saint-Boniface de MUNICH. — Saint-Denys de SCHAEFTLARN. — Saints-Cœurs de Jésus et de Marie d'ET-TAL. — N.-D. de l'Assomption et Saint-Jean-l'Évangéliste de PLANKSTETTEN. — Saint-Maurice de NIEDERALTEICH.

2 *prieurés* : Saints-Nicolas et Élisabeth d'ANDECHS. — Saints-Théodore et Corbinien de MUNICH.

## VI. — Congrégation Brésilienne.

*Président* : R<sup>me</sup> dom Joseph FARIA. — 152 *religieux* (109 choristes et 43 convers).

5 *abbayes* : N.-D. de Montserrat de RIO-DE-JANEIRO (*nullius*). — Saint-Sébastien de BAHIA. — Saint-Benoît d'OLINDA, uni à N.-D. de PARAHYBA. — N.-D. de l'Assomption, à SAINT-PAUL. — Sainte-Croix de QUIXADA.

1 *prieuré* : N.-D. de l'Exil, à TRINIDAD (Antilles).

## VII. — Congrégation de France.

*Président* : R<sup>me</sup> dom Germain COZIEN, Abbé de Solesmes.

La congrégation de France compte 504 *moines* (361 de chœur et 143 convers). Elle comprend :

9 *abbayes* : Saint-Pierre de SOLESMES (Sarthe). — Saint-Martin de LIGUGÉ (Vienne). — Sainte-Marie-Madeleine de MARSEILLE, en exil à Chiari (Brescia, Italie) \*. — Saint-Dominique de SILOS (Burgos, Espagne). — Saint-Wandrille de FONTENELLE (Seine-Inférieure), en exil à Conques (Luxembourg belge). — Saint-Michel de FARNBOROUGH (Hants, Angleterre). — Saint-Maurice de CLERVAUX (Luxembourg). — Saint-Paul de WISQUES (Pas-de-Calais), en exil à OOSTERHOUT (Noord-Brabant, Hollande) ; *prieuré* à Wisques. — Sainte-Anne de KERGANAN (Morbihari).

1 *prieuré conventuel* : N.-D. des Victoires de PARIS (5, rue de la Source, XVI«).

6 *celles* <sup>5</sup> .<sup>7</sup> N.-D. de COGULLADA (Saragosse, Espagne), dépendant de Ligugé. — MEXICO (Saint-Raphaël, Saint-Jean-de-Dieu), MADRID et BUENOS-AYRES, dépendant de Silos. — Saint-Benoît-du-Lac (Canada), dépendant de Saint-Wandrille.

<sup>1</sup> Les Bénédictins de *Sainte-Madeleine de Marseille*, établis à Chiari, ont maintenant quitté l'Italie pour aller occuper l'abbaye de *Hautecombe* (Savoie), sur les bords du lac du Bourget. Ce monastère, fondé par saint Bernard vers 1125, et habité jusqu'à ces derniers temps par des moines cisterciens, abrite les sépultures des Princes de Savoie.

<sup>5</sup> Ce terme (du mot *cella*, cellule) désigne un monastère comprenant un petit nombre de moines et dépendant directement de l'abbaye fondatrice.

### VIII. — Congrégation Américano-Cassinienne.

*Président* : R<sup>me</sup> dom Ernest HELMSTETTER, Abbé de Newark.

La congrégation compte 970 *religieux* (767 de chœur et 203 convers), et 11 *monastères*, dont 10 aux États-Unis et 1 au Canada.

*Archiabbaye* : Saint-Vincent-de-Paul (Pennsylvanie).

10 *abbayes* : Saint-Jean-Baptiste de COLLEGEVILLE (Minnesota). — Saint-Benoît d'ATCHISON (Kansas). — Marie-Immaculée de NEWARK (New-Jersey). — N.-D. Secours-des-Chrétiens de BELMONT (Caroline du Nord), *nullius*. — Saint-Bernard (Alabama). — Saint-Procope de LISLE (Illinois). — Saint-Léon (Floride). — Saint-Bède de PERU (Illinois). — Saint-Pierre de MUNSTER (Saskatchewan, Canada). — Saint-Martin de LACEY (Washington).

### IX. — Congrégation de Beuron.

*Président* : R<sup>me</sup> dom Raphaël MOLITOR, Abbé de Cœsfeld.

La Congrégation compte 653 *moines* (335 de chœur et 318 convers), et 12 *monastères* :

*Archiabbaye* : Saint-Martin de BEURON (Hohenzollern).

8 *abbayes* : Emmaüs-N.-D. de Montserrat de PRAGUE (Tchécoslovaquie). — N.-D. de SECKAU (Autriche). — MARIA-LAACH (Pays rhénan). — Saint-Thomas d'ERDINGTON (Angleterre), transféré à WEINGARTEN (Wurtemberg). — Saint-Joseph de Gerleve, près CÆSFELD (Westphalie). — Saint-Martin de CucuJAES (Portugal). — Saints-Udalric et Afre de NERESHEIM (Wurtemberg). — Saint-Matthias de TRÈVES (Pays rhénan).

3 *prieurés* : Dormition de N.-D. de JÉRUSALEM. — Immaculée-Conception de KEMPEN (Pays rhénan). — N.-D. de GRUSSAU (Silésie).

### X. — Congrégation Suisse-Américaine.

*Président* : R<sup>me</sup> dom Frowin CONRAD, Abbé de Conception.

A cette congrégation appartiennent 462 *religieux* (318 de chœur et 144 convers), et 7 *monastères*, tous aux États-Unis :

6 *abbayes* : Saint-Meinrad (Indiana). — Marie-Immaculée (New Mount-Angel) de CONCEPTION (Missouri). — Saint-Benoît de NEW-SUBIACO (Arkansas). — Saint-Joseph de COVINGTON (Louisiane). — Sainte-Marie de RICHARDTON (Dakota du Nord). — Saint-Benoît de MOUNT-ANGEL (Oregon).

1 *prieuré* : Saint-Michel de COTTONWOOD (Idaho).

## XL — Congrégation Cassinienne de la Primitive Observance

(*dite communément* : CONGRÉGATION DE SUBIACO)

La Congrégation Cassinienne de la Primitive Observance est gouvernée par un Supérieur général, le R<sup>me</sup> dom GARIADOR, assisté d'un Procureur général et de Consultants délégués par les *cinq provinces* de la congrégation. Elle compte au total 1137 *moines* (838 de chœur et 299 convers), et 40 *monastères*.

- I. — PROVINCE ITALIENNE. 13 *monastères* :
- 6 *abbayes*. L'abbaye-nW/ius de Sainte-Scholastique de SUBIACO (province de Rome), à laquelle est joint le monastère du *Sacro-Speco*. — Saint-Julien de GÈNES. — Sainte-Marie de FINALPIE (prov. de Gènes). — Saint-Jean-1<sup>er</sup>Évangéliste de PARME. — Sainte-Marie de PRAGLIA (Padoue). — MONTEVERGINE, abbaye-nuZZius (Avellino).
- 3 *monastères* : le BOSCHETTO et PEGLI, dépendant de Saint-Julien de Gènes. — Le *Sacro-Speco*, déjà mentionné.
- 4 *résidences* : Saint-Jean-Baptiste de DAILA (Istrie), Saint-Georges-le-Majeur de VENISE, et Sainte-Justine de PADOUE, *dépendant de Praglia*. — Saint-Ambroise de ROME.
- II. — PROVINCE ANGLAISE.  
*Abbaye* : Saint-Augustin de RAMSGATE (Kent).
- III. — PROVINCE BELGE : 6 *monastères* et 1 *préfecture apostolique* :
- 4 *abbayes* : N.-D. et Saints-Pierre-et-Paul d'AFFLIGHEM. — Saints-Pierre-et-Paul de TERMONDE. — Sacré-Cœur-de-Jésus et Saint-Philippe de STEENBRUGGE (près Bruges). — Saints-Benoît-et-Clément de MERKELBEEK (Hollande).
- 1 *prieuré* : Saint-Benoît de CORNELIMUNSTER (Pays rhénan).
- 1 *monastère* : Saint-Michel-d'Aniane de SIEGBOURG (Pays rhénan).
- 1 *préfecture apostolique* : au TRANSVAAL septentrional.
- IV. — PROVINCE FRANÇAISE. 9 *monastères* :
- 6 *abbayes* : Sainte-Marie de LA PIERRE-QUI-VIRE (Yonne). — Sainte-Marie de BUCKFAST (Devonshire, Angleterre). — Sacré-Cœur dans l'OKLAHOMA (États-Unis). — Cœur-Immaculé-de-Marie de BELLOC (Basses-Pyrénées). — Saint-Benoît d'ENCALCAT (près Dourgne, Tarn). — Sacré-Cœur-de-Jésus et Cœur-Immaculé de Marie de KERBENEAT (Finistère).
- 3 *prieurés* : NINO-DIOS (Rép. Argentine). — Saints-Benoît-et-Ephrem de JÉRUSALEM. — Saint-Benoît, près Los ANGELES (Californie), *dépendant du Sacré-Cœur dans l'Oklahoma*.
- V. — PROVINCE ESPAGNOLE, 11 *monastères* :
- 4 *abbayes* : N.-D. de MONTSERRAT (Barcelone). — Sainte-

Trinité de NOUVELLE-NURSIE, abbaye-wuWtws (Australie). — Sainte-Marie de VALVANERA (Logrono). — Saint-Julien de SAMOS (Lugo).

5 *prieurés* : N.-D. de PUYEO (Huesca). — Saint-Sauveur de LORENZANA (Lugo). — Saint-Claude (Orense). — Saint-Benoît de MANILLE (Iles Philippines). — N.-D. du Miracle (Lerida).

2 *monastères* : Sainte-Marie de Los CABOS (Oviedo) et Sacré-Cœur-de-Jésus de PUENTE-ALTO (Chili), *dépendant de Samos*.

## XII. — Congrégation Autrichienne de l'Immaculée Conception.

*Président*: R<sup>me</sup> dom DUNGEL, Abbé de Gottweig. Cette congrégation compte 598 *moines* (dont 5 *convers*), et 11 *abbayes* :

Saint-Sauveur de KREMSMUNSTER (Haute-Autriche). — Sainte-Marguerite de BREVNOV unie avec Saint-Wenceslas de BRAUNAU (Tchéco-Slovaquie). — Saint-Lambert (Styrie). — Sainte-Marie de GOTTWEIG (Basse-Autriche). — Saint-Blaise d'AOMONT (Styrie). — Saints-Pierre-et-Paul de MELK (Basse-Autriche). — Saint-Paul (Lavanttal, Autriche). — N.-D. de SEITENSTETTEN (Basse-Autriche). — N.-D. d'ALTENBOURG (Basse-Autriche). — N.-D. des Écossais, à VIENNE.

## XIII. — Congrégation Autrichienne de Saint-Joseph.

Présidée par le R<sup>me</sup> dom Hauthaler, Abbé de Salzbourg, la congrégation de Saint-Joseph compte 302 *moines* (201 de chœur et 101 *convers*), et 7 *monastères* :

6 *abbayes* : Saint-Pierre de SALZBOURG. — Saint-Michel de MICHAELBEUERN (près Salzbourg). — Saint-Georges de FIECHT (Tyrol). — N.-D. de l'Assomption de LAMBACH. — Saints-Pierre-et-Paul de RAJHRAD (Moravie). — N.-D. de MARJENBERG (Haut-Adige, Italie).

1 *prieuré* : Sacré-Cœur d'INNSBRUCK.

## XIV. — Congrégation de Sainte-Odile.

*Supérieur général* : R<sup>me</sup> dom WEBER, Archiabbé de Sainte-Odile. A la congrégation appartiennent 445 *moines* (117 de chœur et 268 *convers*), 7 *monastères*, 2 *préfectures* et 1 *vicariat apostoliques*.

3 *abbayes* : Archiabbaye du Sacré-Cœur-de-Jésus de SAINTE-ODILE. — Sainte-Trinité de SCHWEIKLBERG. — Sainte-Félicité de MUNSTERSCHWARZACH, *situées toutes trois en Bavière*.

(Les moines de l'abbaye de Saint-Benoît de SÉOUL, en Corée, se sont transférés dans le vicariat apostolique de WOENSAN.)

1 *prieuré* : Saint-LUDWIG (Bavière).

- 3 *résidences* : Saint-Boniface de DILLINGEN (Souabe). — Sainte-Odile de MUNICH. — PASSAU.
- 2 *préfectures apostoliques* : LINDI et ZULULAND (Afrique orientale). —  
i *vicariat apostolique* : WOENSAN (Corée).

### XV. — Congrégation Belge.

*Président* : R<sup>m</sup>» dom Robert DE KERCHOVE, Abbé de Louvain. La congrégation Belge compte 270 *moines* (198 de chœur et 72 convers), 3 *abbayes* et 1 *préfecture apostolique*.

*Abbayes* : Saint-Benoît de MAREDSOUS (Namur). — *Regina-Coeli* du Mont-César, à LOUVAIN. — Saint-André de ZEVENKERKEN, près Bruges.

*Préfecture apostolique* du KATANGA (Congo belge).

La congrégation Belge a été érigée par Benoît XV, le 20 février 1920, sous le vocable de l'*Annonciation de la T. S. Vierge*. Elle fut constituée par les abbayes de Maredsous et de Louvain, détachées de la congrégation de Beuron, et l'abbaye Saint-André-lez-Bruges, détachée de la congrégation Brésilienne.

La *préfecture apostolique du Katanga*, dans le Congo belge, érigée en 1910, comporte, outre la résidence du Préfet à Élisabethville, 2 *prieurés* (Saint-Benoît de *Kansenia* et Saint-André de *Lukafu*) et 2 *celles* (Saint-Jean-Baptiste de *Mukabe-Kasari* et Saint-Gérard de *Lufira*).

Il est intéressant de noter à cette occasion que les missions bénédictines en Afrique constituent une zone d'apostolat presque ininterrompue, du Katanga au Transvaal : Préfecture du *Katanga*, à la congrégation Belge. — Préfecture de *Lindi* et du *Zululand*, à Sainte-Odile. — Préfecture du *Transvaal septentrional*, à la Province belge de la congrégation de Subiaco.

# LES BÉNÉDICTINES

## I . — Vue d'ensemble.

C'est pour des moines qu'a été écrite la Règle de Saint-Benoît ; cependant, dès les origines, l'histoire nous montre des religieuses parmi la postérité spirituelle du grand législateur ; et les moniales bénédictines vénèrent comme leur mère sa propre sœur sainte Scholastique.

Pour être moins brillante par ses œuvres extérieures que l'histoire des moines, celle des moniales n'est pas moins fertile en fruits de sainteté : qu'il nous suffise de citer, entre tant d'autres, les grands noms de sainte Hildegarde (xii<sup>e</sup> siècle), de sainte Mechtilde, de sainte Gertrude (xm-xiv<sup>e</sup> siècles), et, plus près de nous, ceux de Madame Antoinette d'Orléans, fondatrice de la congrégation du Calvaire, de Marguerite d'Arbouze, abbesse du Val-de-Grâce (xvi<sup>e</sup>-xvn<sup>e</sup> siècle), de la Mère Mechtilde du Saint-Sacrement, fondatrice de l'institut de l'Adoration perpétuelle (xvn<sup>e</sup> siècle). Pendant les bouleversements politiques de l'époque révolutionnaire, un grand nombre de monastères, surtout ceux de France, furent supprimés et leurs religieuses dispersées ; cependant, dès le lendemain de la tourmente, et avant qu'il fût question de rétablir les congrégations d'hommes disparues, plusieurs communautés dissoutes commençaient à se reconstituer, tandis que les anciens monastères retrouvaient une vitalité nouvelle.

I

Aujourd'hui, les moniales bénédictines, qui ont vu leurs fondations se multiplier dans les diverses parties du monde, sont au nombre d'environ 12 000 avec près de 300 *monastères*.

GENRE DE VIE DES BÉNÉDICTINES. — Les *moniales bénédictines* observent la Règle de Saint-Benoît, interprétée dans un sens plus ou moins strict selon les constitutions des divers monastères ou groupements de monastères. Suivant la conception traditionnelle, conservée dans la plupart des maisons d'Europe, les moniales mènent la *vie contemplative en clôture*, avec la célébration solennelle de l'Office divin, partageant leurs journées entre la prière, l'étude et le travail des

ains ; tel est le genre de vie pratiqué, par exemple, à Sainte-Cécile de Solesmes, à Sainte-Croix de Poitiers, à Sainte-Scholastique de Dourgne, à Sainte-Scholastique de Maredret. Parfois, les moniales se livrent à *l'enseignement* donné dans la clôture ; il en était ainsi de plusieurs monastères de France avant les lois portées contre l'enseignement congréganiste, par exemple N.-D. du Pré de Lisieux et l'abbaye de Pradines.

En outre, certains *instituts* se distinguent par un ensemble de pratiques spéciales, surajoutées à l'observance bénédictine, qui leur donnent un caractère particulier, comme la congrégation du *Calvaire* et l'institut de *Y Adoration perpétuelle*.

Les monastères auxquels nous venons de faire allusion sont soumis à la clôture. Ils sont gouvernés soit par des *Prieures*, soit par des *Abbeses*. Les Abbesses reçoivent des mains de l'évêque, lors de leur institution, une *Bénédiction* solennelle, et portent certains insignes réservés aux prélats, tels que la crosse, l'anneau et la croix pectorale. Les communautés se composent de *religieuses de chœur* et de *sœurs converses* ; ces dernières, qui forment généralement un tiers de la communauté, sont plus particulièrement occupées au travail des mains ; elles ne doivent pas être confondues avec les *tourières*, qui vivent en dehors de la clôture et servent d'intermédiaires avec le dehors.

Enfin, depuis le siècle dernier, il existe des congrégations de religieuses bénédictines vouées aux *œuvres de zèle* à l'extérieur, telles que le soin de malades ou les missions. (Exemples : les Oblates bénédictines *Servantes des Pauvres*, les Sœurs missionnaires bavaroises.)

### Tableau général des monastères.

Il est assez malaisé de dresser la liste des monastères de moniales. En effet, à l'inverse des monastères d'hommes, groupés en congrégations autonomes et régulièrement constituées, ceux des moniales se trouvent pour la plupart sous la juridiction des évêques, et dépourvus de liens canoniques avec les autres maisons de l'Ordre. On conçoit les difficultés d'information qui résultent de cet état de choses. On peut, il est vrai, grouper entre elles un certain nombre de maisons qui se rapprochent par la communauté d'observances spéciales ; mais les monastères isolés restent encore en grande majorité.

Nous donnons ici un *tableau d'ensemble des monastères groupés par contrées*, avec le chiffre de leurs habitants. Pour chaque pays, nous mentionnons en particulier les monastères les plus remarquables par leur importance ou par l'ancienneté de leur fondation ; dans ce dernier cas la date se trouve inscrite à la suite du nom du monastère. En ce qui concerne les données numériques, notre principale source de renseignements a été l'Annuaire bénédictin

de 1920, dont les chiffres, d'ailleurs, ne sont donnés par les rédacteurs de cette publication que comme approximatifs.

### Europe : 253 monastères, 8160 moniales.

ALLEMAGNE : 20 *monastères*, 1370 *moniales* : Eibingen, *Rüdesheim* (fond. en 1165, restauré en 1904). — Herstelle, *Westphalie* (1657, 1899). — Bonn-Endenich, *Pays rhénan*. — Cologne. — Vinnenberg, *Westphalie* (1252, 1898). — Chiemsee, *Bavière* (760, 1837). — Eichstatt, *Bavière* (870, 1835). — Fulda, *Hesse* (1626, 1887). — Tutzing, *Bavière*, etc.

ANGLETERRE : 9 *monastères*, 410 *moniales* : Stanbrook, *Worcester* (1625). — Colwich, *Stafford* (1651). — East Bergholt, *Suffolk* (1597) — Princethorpe, *Warwickshire*, etc.

AUTRICHE : 3 *monastères*, 200 *moniales* : Bertholdstein, *Styrie*. — Gurk, *Carinthie* (1043). — Salzbourg (713).

BELGIQUE : 16 *monastères*, 570 *moniales*. Maredret, *Namur*. — Grammont, *Hunneghem* (1624). — Liège (1620). — Menin (1690), etc.

BULGARIE : 1 *monastère*, 10 *moniales* (missionnaires).

ESPAGNE : 28 *monastères*, 670 *moniales* : Abba de Tonnés, *Salamanque* (X<sup>e</sup> siècle). — Barcelone (1233). — Compostelle (fond. 813, rest. 1499). — Cerella, *Navarre* (1670). — Gerona (778, 1096). — La Guardia, *Pontevedra* (1562). — Madrid (1624). — Oviedo (797) — Palacios de Benaver, *Burgos* (vn<sup>e</sup> siècle). — Sahagun, *Leon* (1545). — Sarria. — *Barcelone* (801). — Vega de la Serrana, *Léon* (946), etc.

FRANCE : 43 *monastères*, 2010 *moniales*. — *Monastères isolés*. — *Calvaire*. — *Adoration perpétuelle*. — *S.-Coeur de Marie*. — *Servantes des Pauvres*. (V. ci-après LES BÉNÉDICTINES EN FRANCE).

HOLLANDE : 4 *monastères*, 190 *moniales*.

ITALIE. On trouve en Italie un grand nombre de monastères de bénédictines, mais en général relativement peu peuplés ; au total ni *monastères* avec 2060 *moniales*.

Plus de 40 de ces monastères remontent par leur date de fondation au moyen âge. Nous nous bornerons ici à mentionner les plus anciens : Casino, *Caserte* (succédant à l'antique *Plumbariola*, fondé par sainte Scholastique, VI<sup>e</sup> siècle). — Arpino, *Caserte* (vers 1000). —• Bari, *Pouilles* (700). —• Corneto Tarquinia, *Rome* (vers 1000). — Fabriano, *Ancône* (vers 1000). — Lucca (vm<sup>e</sup> siècle). —• Naples (835). — Orte, *Rome* (840). —

Païenne (plusieurs monastères antiques). — Pistoie (x<sup>e</sup> siècle) — Sorrento, *Naples* (800). — Tagliacozzo, *Aquila* (980), etc.

L'ILE DE MALTE possède 2 monastères avec 70 moniales : Notabile (1418, rest. 1625) et Victoriosa (1496).

LUXEMBOURG : 1 monastère, 40 moniales.

POLOGNE ; 6 monastères, 160 moniales : Varsovie (1687). — Lemberg, *Galicie* (2 monastères, datant l'un de 1709, l'autre de 1593, restauré en 1906). — Przemysl, *Galicie* (1616). — Staniatki, *Galicie* {1216}. — Vilna (1622, 1910).

SUISSE : 9 monastères, 410 moniales: Einsiedeln, *Schwytz* (1530» rest. 1803). — Fahr, *Aargau* (1130, 1843). — Samen, *Unterswalden* (1082). — Seedorf, *Uri* (1115, 1554). — Glattburg, *Saint-Gall* (1760). — Melchthal, *Obwalden*. — Munster, *Grisons* (801), etc.

Asie Mineure : 1 monastère à Jérusalem.

Afrique : 2 établissements de Bénédictines missionnaires (Transvaal, Congo).

Amérique : 33 monastères, 3 800 moniales (enseignantes).

ÉTATS-UNIS : 30 monastères, 3 700 moniales : Atchison, *Kansas*. — Chicago. — Duluth, *Minnesota*. — Ferdinand, *Indiana*. — Saint-Joseph, *Minnesota*. — Pittsburg, *Pensylvanie*. — Schoal Creek, *Arkansas*. — Yankton, *Dakota Mérid.*, etc.

BRÉSIL : 3 monastères, 100 moniales.

Océanie : — ILES PHILIPPINES : 2 monastères, 35 *bénédictines missionnaires*.

Le total général, pour tous les pays réunis, donne un chiffre approximatif de 290 monastères habités par 12 000 moniales.

On se rendra compte des progrès réalisés par l'ordre au cours des vingt dernières années, si l'on remarque qu'en 1905 les moniales bénédictines étaient environ 8 000. L'accroissement du nombre des moniales n'est donc pas moins remarquable que celui des moines dans ce début du xx<sup>e</sup> siècle.

#### LES BÉNÉDICTINES EN FRANCE

Monastères isolés : Sainte - Croix de Poitiers<sup>1</sup> ; Argentan ; Jouarre ; Lisieux ; Chemillé<sup>2</sup> ; Mantes ; Vemeuil ; Valognes ; Fla-

<sup>1</sup> *Bulletin de Saint-Martin et de Saint-Benoît*, août 1923.

<sup>2</sup> *Ibid.*, octobre 1923.

vigny ; Urt ; Dourgne <sup>1</sup> ; Blandain ; Solesmes et ses filiales (Wisques, Oosterhout, Kergonan) <sup>2</sup>.

**Congrégation du Calvaire** : 8 monastères français : Orléans ; Poitiers ; Angers ; Landerneau ; la Capelle-Mardial (Lot) ; Vendôme ; Machecoul (L.-Inf.) ; Sirault (Belgique) ; Mont-des-Oliviers (Jérusalem).

**Congrégation du Saint-Sacrement** : Arras ; Tourcoing ; Bayeux ; Boulogne (à Oyghem-lez-Desselghem, Belgique) ; Bourges (Onate, Espagne) ; Caen ; Craon (Mayenne) ; N.-D. d'Orient (par Saint-Sernin-sur-Rance, Aveyron) ; Paris : rue Tournefort, rue Monsieur ; Rosheim (Alsace) ; Rouen ; Mas-Grenier (Tam-et-Garonne) ; Saint-Nicolas-du-Port (Meurthe-et-Moselle).

**Congrégation du S. Cœur de Marie** : Pradines (Loire) ; la Rochette (Lyon) ; Saint-Jean-d'Angély (Charente-Inférieure) ; Chantelle (Allier) ; Erbalunga (Corse).-

**Oblates servantes des Pauvres** : Angers ; Joinville-le-Pont ; Paris, sur chacune des paroisses : Saint-Laurent, Saint-Médard et Saint-Augustin ; Parthenay (Deux-Sèvres) ; Denain (Nord) ; Sainte-Anne de Rennes. — Elles ont fondé des maisons à Tournai, Jemmapes, Bruxelles et Londres.

Il existe à Fécamp (Seine-Inférieure) un monastère (indépendant) de bénédictines hospitalières.

<sup>1</sup> *Bulletin de Saint-Martin et de Saint-Benoît*, novembre 1923.

<sup>2</sup> *Ibid.*, janvier 1924.

# INDEX DES PASSAGES

## DE LA RÈGLE DE SAINT BENOIT

### CITÉS ET COMMENTÉS DANS L'OUVRAGE

<p style="text-align: center;">•</p> <p>Prologue. — 25, 28, 51, 52, 60, 133, 145, 187, 387, 400.</p> <p>Chapitre I<sup>er</sup>. — 27, 28, 31, 145, 146, 148.</p> <p>— II- — 59, 145, 178, 195-197, <sup>T</sup>99, 201, 202, 204-206, 221, 239.</p> <p>— III- — 45, 53, 187, 197, 199, 201, 235.</p> <p>— IV. — 28, 53, 54, 59, 132, 173, 202, 214, 3<sup>o</sup>2.</p> <p>— V- 28, 35, 53, 148, 149, 154, 197-</p> <p>— VI- — <sup>18</sup>7, 197, 301, 3<sup>o</sup>2, 303.</p> <p>— VII. — <sup>45</sup>, <sup>53</sup>, 54, 173, 202, 302.</p> <p>A — VIII. — 288, 291, 292, 294, 295.</p> <p>IX. — 187.</p> <p>~ " X. — 294*</p> <p>XI. — 296, 307.</p> <p>— XIII, — 217.</p> <p>XVI. — 31, 299.</p> <p>— XVII. — 43.</p> <p>XVIII. — 26, 312.</p> <p>L XIX. — 72.</p> <p>XX. — 64-66.</p>	<p>Chapitre XXI. — 145, 172, 197, 198.</p> <p>— XXII. — 145, 158, 172, 216, 234, 301.</p> <p>— XXIII. — 164, 221.</p> <p>— XXVII. — 187, 196, 199, 202, 303.</p> <p>— XXVIII. — 197, 200, 221.</p> <p>— XXIX. — 135.</p> <p>— XXXI. — 163, 198, 228, 301, 308.</p> <p>— XXXII. — 163.</p> <p>— XXXIII. — 53, 156-158, 163, 198, 204.</p> <p>— XXXIV. — 199.</p> <p>— XXXV. — 163, 199, 296.</p> <p>— XXXVI. — 47, 154, 201.</p> <p>— XXXVIII. — 296, 301, 303, 336.</p> <p>— XXXIX. — 43, 47, 158, 169, 234, 302, 320, 322.</p> <p>— XL- — 26, 43, 45, 199, 234, 3<sup>o</sup>2, 320.</p> <p>— XLI. — 187, 199, 201, 234, 288, 292, 295, 297, 298.</p>
--	--

416 INDEX DES PASSAGES DE LA RÈGLE DE SAINT BENOIT

- Chapitre XLII. — 119, 179, 288, 292, 297, 301, 302, 3°3-
- XLIIH. — 31, 217.
- XLIV. — 198.
- XLVI. — 203, 219.
- XLVIL — 198.
- XLVIII — 26, 33, 107, 169, 199, 217, 288, 290, 292, 294, 295, 298, 299, 301, 388, 39°.
- XLIX. — 26, 46, 65, 173, 176, 199, 202, 3°2, 319.
- L. — 135.
- LI. — 135.
- LH. — 65, 301, 307.
- LUI. — 199.
- LIV. — 198, 220.
- LV. — 44, 47, 156, 158, 160, 161, 162, 198, 201, 234, 246.
- LVIII. — 42, 131, 133, 134. 135. 139> 144.
- 145, 148, 156, 164, 187, 292, 299.
- Chapitre LIX. — 164, 335.
- LX. — 133, 198.
- LXI. — 133.
- LXII. — 187, 203, 229, 306.
- LXIII. — 59, 145, 146, 199, 201, 214.
- LXIV. — 59, 195, 196-201, 204, 220, 229.
- LXV. — 171, 172, 198, 201, 227, 228, 229.
- LXVI. — 28, 134. 179, 321. \
- LXVII. — 135, T79, 199-
- Lxvin. — 149.
- LXIX. — 179, 215.
- LXX. — 179, 215, 335.
- LXXI. — 59, 149, 179, 215, 229.
- LXXII. — 59, 179, 204, 216, 221.
- LXXIII. — 26, 61, 119, 145, 246, 347.

## INDEX GÉNÉRAL

- Abbaye bénédictine au XX<sup>e</sup> siècle, ch. XXII.
- Abbé (L') de Saint-Benoît, ch. xn, xiv. — Fonctions, 195 ; qualités, 197 ; gouvernement, 198 ; pouvoir et responsabilités, 201, 238 ; autorité patriarcale, 204 ; limites imposées, 229 ; perpétuité, 237 ; difficultés et remèdes, 241 ; développements au moyen âge, 206 ; abbés féodaux, 207, 376 ; abbés modernes, 209 ; abbés commendataires, 376 ; système abbatial, 238.
- Actes des Martyrs*, 176.
- Affections, 58.
- Aix-la-Chapelle (Concile d') et *Capitula. N. saint Benoît d'Aniane*.
- ANGER (Dom). — Article *Revue Mabillon* (IV, 1908), 364
- ANTOINE (Saint), 12, 81, 101.
- Apophtegmes* ou *Sentences des Pères égyptiens*, 175.
- Apostolat, 327.
- Apostolatus* (de Reyner), 252.
- ARDO. — *Biographie de saint Benoît d'Aniane*, 371.
- Argent (Usage de l'), 162.
- Ascétisme, ch. iv et v. — Idées et définitions, 37 ; variétés, 41.
- Assemblées des Abbés (1893). —
- Compte rendu des travaux et documents publiés dans *Studien und Mittheilungen, O. S. B.* (1893).<sup>273-</sup>
- AUGUSTIN (Saint), 18, 66, 72, 73, 81, 108. — Ses œuvres éditées par les Mauristes, 354 et seq. ; *Epîtres*, 66, 72, 175 ; *Contra Faustum*, 108 ; *De Civitate Dei*, 106, 176 ; *Tractatus in Psalmos*, 73, 176 ; *Confessions*, 82 ; *Sermons*, 176 ; *De Opéré monachorum*, 176 ; *De Moribus Ecclesiae*, 177.
- Austérité corporelle, 26, 42.
- Autorité subordonnée, 228.
- BAKER (Dom). — *Life of Dame Gertrude More*, 76, 389 ; *The Alphabet* (man.), 114, 115 ; *Exposition of the Rule* (man.), 191 ; *Sancta Sophia*, 39, 40, 55. 57> 58, 73. 76, no, ni, 112, 113, 125, 126, 128, 150, 219, 312, 318, 323, 386 ; *Vox clamantis* (man.), 76 ; *Reliquiae*, 112.
- Bâle (Concile de), 220, 316.
- BARNARDO (Dr.). — *Memoirs*, 316.
- BASILE (Saint), 16, 72, 101, 120, 303. — Sa Règle, 73, 120, 175, 180 ; *Ascetica*, 120 ; *Epîtres*, 303-
- BAUMER. — *Mabillon*, 368.

- BECKER. — *Gallus*, 288.
- BÈDE le Vénéral. — *Historia Abbatum*, 231, 242, 341, 376; *Hist. Eccl.*, 350.
- Bénédictins au moyen âge, 311.
- BENOIT (Saint). — Sa vie, ch. I<sup>er</sup> ; sa pensée, ch. ni ; son idéal à travers les siècles, ch. xvni; ascétisme, ch. iv ; la vie spirituelle d'après saint Benoît, suivre le Christ, ch. v ; prière, ch. vi ; stabilité et obéissance, ch. ix ; pauvreté, ch. x ; gouvernement , ch. xn, xiv ; famille monastique, ch. xin; vie et travail quotidiens, ch. xvii ; études, ch. xx ; Règle, ch. xi (V. ce mot) ; rapports avec l'ancien monachisme, 48, 313 ; sa culture, 175.
- BENOIT D'ANIANE (Saint), 192, 232, 247, 308, 317, 338, 371.
- BERLIÈRE (Dom Ursmer). — *L'Ordre monastique*, 327, 331, 338, 371, 373, 375 ; *Die Lehranstalten der Mauriner (Studien und Mittheilungen O. S. B.*, 1887), 339; *Des Ecoles monastiques (Revue Bénédictine*, 1889), 338.
- BERNARD DE CLAIRVAUX (Saint). — Détachement, 59 ; psalmodie, 73 ; contemplation, 91 ; vie contemplative, 107 ; stabilité, 131-143 ; obéissance *secundum regulam*, 150; *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, 59, 73, 92, 93, 94, 108, 109, 121; *Sermo de diversis*, 83; *De praecepto et dispensatione*, 150; *De Consideratione*, 93; *Traité de l'Amour de Dieu*, 121 ; *Lettres*, 151, 152.
- BERNARD du Mont-Cassin, 131, 139, 152, 190, 207. — *Spéculum monachorum*, 131, 139, 152, 190 ; *Expositio in Regulam*, 190, 207.
- BESSE (Dom). — *Le Moine bénédictin*, 276, 351, 373, 394 395, 396.
- BIGG. — *Wayside sketches*, 399.
- BIRT (Dom Norbert). — *Bénédictine Pioneers in Australia*, 33°.
- BISHOP (Edmund). — *Liturgica Historica*, 127, 308-310, 352, 353, 361, 363, 371, 377, 380; *English Hagiology (Dublin Review*, 1885), 329 ; Article sur les *Chapitres tenus par les moines noirs d'Angleterre entre 1218 et 1300 (Downside Review*, 1886), 251.
- BOHIER (Pierre). — *In Regulam S. Benedidi apparatus*, 190.
- BONA (Cardinal). — *Via compendii ad Deum*, 127.
- BOUGIS (Dom). — *Exercices spirituels tirés de la Règle de Saint-Benoît*, 128 ; *Méditations pour les novices*, 128.
- BRETAGNE (Dom). — *Méditations sur les principaux devoirs de la vie religieuse*, 127.
- BREWER (J.-S.). — Préface aux *Rolls Sériés*, éd. de Giraldus Cambrensis, 332-334.
- BROGLIE (Emmanuel de). — *Mabillon et la Société de Saint-Germain*, 2 vol., Plon, 1888, 35°. 359; *Montfaucon*, 359.
- BUDGE (Dr.), *Paradise of the Fathers*, 120.
- Bursfeld (Réforme et Union de), 378, 379-
- BUSCH (Johann). — *Liber de Reformatione Monasteriorum*, 378.
- BUTLER (Dom Cuthbert). — *Sandi Benedidi Régula Monacho-*

- rum, editio critico-practica, 185, 186, 187, 188 ; Art. sur *Life and Writings of Dame Gertrude More* (*Downside Review*, 1911), 116; sur *l'Histoire du texte de la Règula S. B.* (*Downside Review*, 1899), 180, 181, 182 ; *Genèse et histoire de la « Visiture »* (*Downside Review*, 1899), 220 ; sur le *Sketch of Monastic History* du cardinal Gasquet (*Downside Review*, décembre 1895), 247 J Sur *Maillon* (*Downside Review*, 1893), 355, 362 ; *Cambridge, Médiéval History*, 11 ; articles dans *Encyclopaedia Britannica*, XI<sup>e</sup> éd. ; *Monasticism*, 11, 38, 246, 270; *Basilian Monks*, 16; *Cluny*, 207, 259; *Maurists*, 353, 360, 361, 366 ; (Dévotions populaires) dans *Hibbert Journal* (1906), 319 ; sur *Conversatio morum* (*Journal of theological studies*, octobre 1907), 143; sur *les Sources du chapitre des « Instruments des bonnes œuvres »*, dans la *Règle de Saint-Benoît* (*Journal of theological studies*, 1910 et 1911), 173 ; sur *le Texte de la Règle de S.-B.* (*Journal of Th. St.*, 1902), 181 ; *Congrès bénédil de 1913* (Tablet), 286. ''
- CALMET (Dom), — *Commentaire sur la Règle de S.-B.*, 47, 64, 14°, 293> 254.
- CARAMUEL, 152.
- Carême (Régime du), 45, 293.
- CARLYLE. — *Past and Présent*, 207.
- CASSIEN, ch. 111. — Théorie de la vie spirituelle, 50, 51 ; sur la vie monastique, 51 ; source de la théorie de S. B. sur la prière, 66 ; analyse de la Conférence IX sur la prière, 66-70 ; psalmodie, 72 -76 ; contemplation ou oraison mystique, 84-88 ; vie contemplative, 100, 101 ; les trois renoncements, 147 ; propriété personnelle, 156 ; vêtements, 161 ; *Conférences*, 19, 28, 50, 66, 73, 75, 76, 84-88, 97, 100, toi, 119, 147, 148, 156, 292 ; *Institutions*, 45, 52, 63, 66, 67, 156, 161, 167, 177.
- CASSIODORE et les études, 345, 346.
- Cellérier, 228.
- Cénobites. — Vie cénobitique, 14, 16, 53, 213, 387 ; Règle cénobitique, 27.
- Centralisation, 247, 278, 285.
- CÉSAIRE D'ARLES (Règle écrite pour les moines de Saint-), 132, 134, 146, 174, 175.
- CHANTAL (Sainte). — *Lettres*, 125.
- CHANTELOU (Dom). — *Bibliotheca Patrum ascetica*, 127.
- Chapitre : annuel, 236 ; général, 266.
- CHAPMAN (Dom John). — Article *Roman Catholic Mysticism* (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*), 81, 122, 123 ; *Restauration du Mont-Cassin* (*Revue Bénédictine*, 1904), 370 ; *Institution de l'Abbé* (*Downside Review*, 1919), 229.
- Chasteté (De la) dans la Règle, 42. *Chronicle of Lanercot*, 377.
- Cisterciens. — Cîteaux, 250, 310, 374-
- Civilisation (Contribution des bénédictins à la), 331, 335.
- Clôture, 321.
- Cluny, 168, 221, 249, 259, 308, 3°9> 338. 372 ! église 165 ; abbés, 207.
- Codex juris canonici*, 142, 202,

- 222, 223, 240, 244, 265, 271, 275, 277.
- Collège de Saint-Anselme, 272, 282.
- COLOMBAN (Saint). — *Vie et Règle*, 20.
- Commende, 376.
- Commentaires sur la Règle. V. Règle.
- Communauté. V. Famille.
- Companion to Latin Studies* (Cambridge), 290.
- Congrégations, ch. xv. — Débuts, 252, 275 ; deux types, 253 ; loi commune, 257 ; congrégations existantes, 259, 266, 381 ; chacune est un ordre, 271.
- Congrès des Présidents (1907), 132, 212, 225, 264, 279, 283.
- Conseil de l'Abbé, 235.
- Conseils évangéliques, 41, 384.
- Constance (Concile de), 220, 252, 316, 378.
- Constitutions et Déclarations, 232 ; diversité, 267, 286.
- Contemplatifs, ni.
- Contemplation. — Cassien, 84-88 ; saint Grégoire le Grand, 88-92 ; saint Bernard, 92-94 ; saint Jean de la Croix, 124 ; idée bénédictine, 95-98 ; tradition médiévale, 122 ; prière vocale, 74 ; oraison de contemplation, 113.
- Contemplative (Vie bénédictine), ch. vin, 104. — Saint Grégoire le Grand, 386.
- Contemplative et active (Vies). — Ermites égyptiens, 100 ; saint Benoît, 101 ; saint Grégoire le Grand, 102-105 ; Paul Warnefrid, 107 ; saint Bernard, 108 ; dom Baker, 111-115.
- Conversatio (Conversio) morum*, 143-148.
- CRAWFORD (Marion). — *Ave Roma immortalis*, 45.
- CRESSY (Dom). — *Memorial* (in « *Sancta Sophia* »), 78, 79.
- CUTHBERT (P.). — *S. Francis and Poverty*, 154.
- CYPRIEN (Saint). — *De Oratione Domini*, 176 ; *De habitu Virginum*, 176.
- DELATTE (Dom). — *Commentaire sur la Règle de Saint-Benoît*, 32, 43, 54, 140, 143, 153, 179, 194, 2S8, 291, 296, 297, 300, 362. 394-
- DELISLE (Léopold). — *Inventaire des manuscrits de la B. N.* (Fonds Saint -Germain -des-Prés), 360.
- DENYS (Pseudo-), 80.
- Détachement, 57.
- Démocratie (La) et saint Benoît, 205, 257.
- Dévotions (Liberté dans les), 318.
- DIACRE (Paul). — V. Paul Warnefrid.
- Dialogus inter cluniacensem monachum et cisterciensem*, 348, 374.
- Didache* (Didascalia), 173.
- DIDIO (Abbé). — *La Querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé* (Amiens, 1892), 350.
- DILL. — *Roman Society*, q.
- Diu quidem* (Bulle), 238.
- Divine Cloud*, 126.
- DOLAN (Dom Gilbert). — *Succisa virescit* (onze articles sur l'histoire bénédictine au xix<sup>e</sup> siècle, *Downside Review*, 1880-1885), 382.
- DONAT (Règle de), 171.
- Downside Review*, article sur le Collège Saint-Anselme (1901) 272 ; Missions bénédictines en Australie (1896), 330.
- DUCKETT (Sir G.). — *Charters*

- and *Records of Cluny*, 165 ; *Visitations and Chapters-General of the Order of Cluny*, 259.
- DUDDEN. — *Gregory the Great*, 18, 2i, 22, 23, 88, 174, 230, 306, 341, 345, 346, 369.
- DUMMLER. — *Mon. Germ. Hist. Epp.*, 139.
- DUNSTAN (Saint) et la *Regularis Concordia*, 232, 248, 308, 372.
- EALES. — *Introductory Essay to transi, of. S. Bernard's « Sermons on Canticle »*, 121.
- Écoles bénédictines, 335, 339, 391.
- Écrivains spirituels (Liste), 118-129.
- Éducation bénédictine, 335-339, 375. 39°. 391.
- Enfants dans le cloître, 335-339.
- Érémite (Vie), 13, 313.
- Érudition bénédictine, 349, 361, 393-396.
- Essence de la vie bénédictine, 34, 35-
- Esthétique et poésie de la vie monastique, 320.
- ETHELWOLD (Saint) et la *Regularis Concordia*, 248.
- Études, ch. xx, 311 ; caractère, 392, 393 ; querelle entre Rancé et Mabillon, 350-351 ; maisons d'études en commun, 223.
- EUSÈBE de Verceil (Saint), 17.
- Évêques diocésains, 229, 251.
- Exemption de la juridiction épiscopale, 231.
- Famille bénédictine, ch. xm, 29, 249, 387 ; autonomie, V. Gouvernement et 211, 221 ; discipline, 213 ; règles, 214 ; offenses à la vie de famille, 218 ; esprit de famille, 223, 2401
- FORD (Dom), 142, 323, 324, 325, 3<sup>9</sup> — Article dans *Catholic Encyclopaedia*, 244.
- FRANÇOIS DE SALES (Saint). — *Traité de l'Amour de Dieu*, 125 ; *Lettres*, 125.
- FROUDE (Hurrell). — *Remains*, 316.
- Gallia Christiana*, 354.
- GASQUET (Cardinal). — *Religio Religiosi*, 77, 78, 83, 129 ; *Henry VIII and the English Monasteries*, 259, 334, 364, 377 ; *Sketch of Monastic History* (Préface pour l'édition (réimpression) anglaise des *Moines d'Occident* de Montalembert, 1895), 30, 33, 117, 132, 212, 213, 214, 231, 245, 256, 268, 285, 334, 343, 371 ; *English Monastic Life*, 210, 311 ; article sur la *Mission bénédictine en Australie* (*Dublin Review*, 1881), 330.
- GERBERT. — *Instituta Pairum* (*Downside Review*, 1919), 79.
- GIBBON. — *Autobiography*, 397, 398.
- GODEFROY (J.-E.). — *Les Bénédictins de Saint-Vanne et la Révolution* (Paris, 1918), 362, 363. 364-
- GORRES. — *Mystique*, 97.
- GOUGAUD (Dom). — *Les Chrétiens celtiques*, 20.
- Gouvernement bénédictin, ch. xv. — Saint Benoît à Subiaco et au Mont-Cassin, 246 ; saint Benoît d'Aniane, 247 ; Cluny, 249 ; Cîteaux, 250 ; concile de Latran, 251. — V. Congrégations.
- GRÉGOIRE LE GRAND (Saint), 88-92. — Contemplation, 89 ; vies active et contemplative, 102 ; définition de la vie contemplative, 104 ; évêques et monastères, 230 ; ordination de

- moines, 306 ; œuvre pastorale et paroisses, 341 ; études, 347 ; *Dialogues*, 2, 3, 9, 10, 21, 34, 43, 58, 62, 63, 83, 97, 101, 107, 133, 145, 146, 171, 172, 183, 204, 246, 297, 298, 306, 326, 335. 368 ; *Homélie sur Ezéchiël*, 90, 91, 102, 103, 106, 107, 120 ; *Lettres*, 22, 106, 341, 347 ; *Morales sur Job*, 89, 91, 92, 102-105, 107, 120 ; *Régula pastoralis*, 106.
- GRÉGOIRE DE NAZIANCE (Saint). — *Epîtres*, 120.
- GRBGOROVIVS. — *City of Rome*, 8.
- GROU (P.). — *Ecole de Jésus-Christ*, 76, 129 ; *Manuel des âmes intérieures*, 129 ; *Méditations sur l'Amour de Dieu*, 129 ; *Maximes spirituelles*, 129.
- GRUTZMACHER (Dr.). — *Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Monachthums*, 88, 170, 171, 173, 174, 369.
- GUÉRANGER (Dom). — *Année liturgique*, 77 ; *Notions sur la vie monastique*, 153, 212.
- GUILLAUME (Saint), abbé de Hirschau, 373.
- HAEFTEN. — *Disquisitionum monasticarum Libri XII*, 64, 116, 117, 192.
- HANEBERG (Daniel), 180.
- HANNAY. — *Spirit and Origin of Christian monasticism*, 38, 40, 41, 88, 134, 174, 399 ; *Wisdom of the Desert*, 120, 399-
- HASTINGS. — *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 38, 81, 122.
- HEDLEY (MV). — *A spiritual retreat for priests*, 116 ; *A spiritual retreat for religious*, 129 ; *Framer and Contemplation* (sur *Sancta Sophia*), 129 ; article dans *Ampleforth Journal*, 141 ; Préface à l'édition anglaise du *San Benedetto* de dom Tosti, 399-
- HEIMBUCHER. — *Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche* (2<sup>o</sup> éd. 1907), 330, 331, 381, 382.
- HELYOT. — *Ordres religieux*, 364.
- HEMPTINNE (Dom J. de). — *Notice sur l'Ordre de Saint-Benoît*, 276.
- HERRGOTT. — *Vêtus disciplina monastica*, 47.
- HERWEGEN (Abbé). — *Der heilige Benedikt* (1917), 2 ; *Beiträge zur Geschichte des alten Monachthums*, 138, 144, 145.
- HEUSSI-MULERT. — *Atlas zur Kirchengeschichte*, 9, 372.
- Hiéarchie monastique, 281.
- HILDEGARDE (Sainte). — *Commentaire*, 190.
- HILDEMAR. — *Tractatus in Regulam S. Benedicti*, 139, 190.
- Histoire bénédictine, ch. xxi.
- Histoire Lausiaque*. V. dom BUTLER.
- HODGKIN. — *Italy and her invaders*, 3-7, 346.
- HOPE (Mrs.). — *The Conversion of the Teutonic Races*, 329.
- Horarium, 286, 303.
- Humilité (Degrés), 54-58.
- HYLTON. — *Scala Perfectionis* (*Ladder of Perfection*) (trad. fr. par D. Noetinger et D. Bouvet, Marne éd., 1923, 2 vol.), 122, 126.
- Imitation de Jésus-Christ*, 384, 386.
- Inaestimabilis* (Décret), 275-277.
- INGOLD. — *Histoire de l'édition*

- bénédictine de S. Augustin* (1903), 355-  
*In singulis* (Décret du 4<sup>e</sup> concile de Latran), 257.
- JEAN DE LA CROIX (Saint). — *Montée du Carmel*, yj, 86 ; *Nuit obscure*, 98, 124 ; *Cantique spirituel*, 98, 124 ; *Vive Flamme d'Amour*, 124, 203.
- JÉROME (Saint). — *Épîtres*, 20, 27, 176, 177.
- JESSOP (Dr.). — *Visitations of the Diocese of Norwich*, 231.
- JOCELIN OF BRACKLOND. — *Chronique domestique de S. Edmundsbury* (xii<sup>e</sup> s.), 207, 377.
- Jour. V. *Horarium*.
- JULICHER (Prof.). — *Theologische Literatur Zeitung*, 361.
- KUKULA (Dr.). — *Die Mauriner Ausgabe des Augustinùs* (Vienne, 1890-1898), 355, 357.
- LALLEMANT (P.). — *Doctrine spirituelle*, 128.
- LAMA. — *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, 127, 353, 360, 366.
- Latran (4<sup>e</sup> Concile de), 250, 252, 257, 375-
- LEACH. — *Schools of Médiéval England*, yy:.
- LECESTRE. — *Abbayes et couvents d'hommes en France en 1768* (1902), 353.
- LECLERCQ (Dom). — *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne*, 11.
- Lecture (De la). — • Dans la Règle, 299, 346 ; heures, 292, 299.
- LÉON (Saint). — *Sermons pour le Carême*, 176.
- LÉON XIII, 225, 238, 240, 257, 272, 276, 282, 396.
- Lérins, 19.
- L'HUILLIER (Dom). — *Le Patriarche saint Benoît* (1904) 2, 368 ; *Explication de la Règle*, 140.
- Liberté d'esprit, 318.
- Libri Confraternitatum* (in *Monumenta Germaniae Historiæ*), 138.
- Livre de saint Gall*, 139, 144, 150.
- Lord Acton and his circle*, 165, 393, 394-
- Louis DE BLOIS, 100, 125.
- LOWTHER CLARKE (W.-K.). — *S. Basil the Great, a study in Monasticism* (19x3), 17, 38, 39, 120, 130.
- MABILLON. — *Traité des Etudes monastiques*, 351 ; *Réflexions sur la réponse de M. l'abbé de la Trappe au « Traité des Etudes monastiques »* (Paris, 1693), 351 ; *Préface à l'édition bénédictine de S. Augustin*, §57, 358.
- MACAIRE (Saint). — Sa Règle, 32, 175-
- MAITLAND. — *Dark Ages*, 350, 374-
- MANSI. — *Concilia*, 342.
- MARTENE (Dom). — *Commentarius in Regulam S. P. Benedicti*, 138, 140, 193 ; *Thésaurus novus anecdotorum*, 348.
- MARTIN (Dom). — *Pratique de la Règle de Saint-Benoît, ni ; Conduite pour la retraite du mois, ; Méditations chrétiennes*, 127.
- MARTIN (Saint). — 18.
- Mauristes, 352 ; méthode de travail, 353 ; Edition de saint Augustin, 355-359 ; leur œuvre, 360 ; moines ou érudits? 361 ; liste de travaux, 365-366 ; écoles, 339.

- Méditation (d'après saint Benoît), 65, 291.
- Méditations sur la Règle tirées du Commentaire de M. de la Trappe*, 193.
- MÈGE (Dom). — *Explications des Psaumes de David tirées des Saints Pères*, 127 ; *Commentaire sur la Règle de Saint-Benoît*, 153, 192, 193.
- MÉNARD. — *Noïae et Observationes*, sur la *Concordia Regularum*, 192.
- MERCATOR (Isidore). — *Fausse Décrétales*, 173.
- MERCIER (Card.). — *Le Christianisme dans la vie moderne*, 396.
- Messe conventuelle, 296, 307, 386.
- MOLITOR (Dom Raphaël). — *Religiosi Juris Capita selecta*, 195, 211, 221, 222, 231, 237, 243, 266, 267, 270, 276, 280, 281, 282, 342.
- MOMMSEN (Teodor). — *Neues Archiv*. (1892), 350.
- Monachisme égyptien, 12-15 ; parallèle avec celui de saint Benoît, 43, 44 ; ses idées sur la vie contemplative, 100.
- Monachisme prébenédicтин, ch. n.
- MONTALEMBERT. — *Moines d'Occident*, 11, 328, 345.
- Mont-Cassin, 47, 182, 368, 369.
- MORE (Dame Gertrude). — *The Writings of Dame Gertrude More*, 79, 125, 126, 127 ; *Inner Life*, 116, 126.
- MOREL (Dom). — *Entretiens spirituels*, 128 ; *Effusions du cœur*, 128 ; *Méditations sur la Règle de Saint-Benoît*, 128 ; *Méditations chrétiennes*, 128 ; *Du bonheur d'un simple religieux*, 128.
- MORIN (Dom). — *L'Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, 27, 32, 74, 168, 191 ; *Copie du manuscrit de saint Gall* (Règle de Saint-Benoît), 185. — *Journée d'un moine* (*Revue bénédictine*, 1889), 287, 296, 297, 303.
- MORISON (E.-F.). — *S. Basil and his rule* (1912), 17.
- Mortification, 39.
- MULLINGER. — *Schools of Charles the Great*, 337, 338.
- Mysticisme benédicтин, ch. vu. — V. Contemplation.
- Mystiques, 82.
- NEWMAN (Card.). — *Church of the Fathers, Basil and Gregory*, 17. 303 ; *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, 9. 25, 305, 325 ; *The benedictine centuries*, 268, 269, 335, 337. 34<sup>8</sup>. 349. 39i *Mission de S. Benoît*, 35, 36, 320, 332, 348, 349. 35<sup>o</sup> 1 article sur les Benédicтins (*Atlantis*, 1859), 83.
- Noviciat dans chaque monastère, 222.
- Obéissance (d'après saint Benoît), 148. — Douce à l'homme, 148 ; intérieure, 149 ; commandements impossibles, 149 ; mutuelle, 149 ; dom Baker, 150 ; S. Bernard, 150, 151 ; benédicтine et jésuite, 151.
- Obligation. — Les préceptes de la Règle obligent-ils en conscience? 152-154.
- Œuvre pastorale, 339-344, 390.
- Office de minuit, 297, 310.
- Opus Dei*. — Office canonical, 30, 72, 77, 322, 385 ; *propter chorum fundati*, 31, 311 ; durée, i 292 et seq. ; additions, 308.

- Oraison. — Enseignement de saint Benoît, ch. vi et vu ; basé sur celui de Cassien, 66 ; périodes fixées pour l'oraison privée, 62, 297, 318 ; rapports entre l'oraison en commun et l'oraison privée, 73 ; prière vocale, 74 ; mystique, 83 ; contemplative, 113. — V. Contemplation.
- Ordination des moines, 18, 306.
- Ordre de Saint-Benoît, ch. xvi.  
— Chaque congrégation est un ordre, 271.
- OSWALD (Saint), 372.
- ODIN. — *De scriptoribus ecclesiasticis*, 171.
- PACOME (Saint). — *Règle*, 172, 174, 175, 246.
- PALLADIUS. — *Lausiac History*, 11-15, 42, 43, 58, 120, 130, 298.
- Paroisses, 136, 339-344.
- PASCHASIUS RADBERT. — (Migne, P. L. xcv, 1583), 139.
- Patterns of devout exercises* (Santa Sophia), 126.
- Pauvreté bénédictine, ch. x ; personnelle, principes, esprit, pratique, 156 ; bénédictine et franciscaine, 159, 161 ; argent, 162 ; en communauté, 164-169.
- PEARCE. — *Monks of Westminster*, 344.
- Peculium, 163.
- FEREZ. — *Commentaria in Regulam S. Patris Benedicti*, 191.
- PLENKERS (Dr. Heribert). — *Édition critique de la Règle*, 185, 186.
- POOLE (R.-L.). — *Saint Wilfrid* (*English Historical Review*, janvier 1919), 35°.
- POULAIN (P. Aug.). — *Des grâces d'oraison*, 114.
- POURRAI (P.). — *La Spiritualité chrétienne*, tome I, « Des Origines de l'Église au moyen âge » (Paris, 1918), 11, 21, 130, 131-  
*Pratique de l'Oraison mentale et de la Perfection selon sainte Thérèse et saint Jean de la Croix*, 122.
- Président de congrégation (pouvoirs), 264, 280.
- Primat, ch. xvi ; création, 272 ; situation et fonctions, 274 ; Bulles *Summum semper* et *Inaestimabilis*, 274 ; centralisation, 278.
- Prieur (claustral) ou *praepositus*,  
Propagation de l'Institut, 368.  
Psalmodie, 72-74, 385.  
Puritanisme, 166.  
*Quo elongati* (Bulle), 137.
- RANCÉ (De). — *Devoirs de la vie monastique*, 192, 193, 218, 350 ; *Règle de Saint-Benoît expliquée selon son véritable esprit*, 193 ; *Eclaircissements et réponses*, 351.
- Récréation, 303.
- Réformes bénédictines, 220, 226, 316, 373, 378-  
*Règle de Saint-Benoît*, ch. xi ; authenticité, 170 ; lieu et date de composition, 171 ; originalité, 172 ; sources, 175 ; emploi de la sainte Écriture, 177 ; plan et contenu, 178 ; langue, 179 ; texte, 180 ; autographe, 182 ; éditions, 184 ; commentaires, 188, 194 ; obligation, 150. — V. INDEX DES PASSAGES DE LA RÈGLE CITÉS ET COMMENTÉS, p. 414.
- *Régula Magistri* (vu® s.), 179.  
i *Regularis Concordia*. V. Saint i Dunstan.

- Renoncement, 39, 383, 384 ; à la volonté propre, 52.
- Restauration de l'Ordre au xix<sup>e</sup> siècle, 381, 382.
- Revue bénédictine*. — Article sur le Collège Saint-Anselme (1887), 272.
- Revue Mabillon* (1909). — Mémoire d'un mauriste au sujet des viandes permises, 321.
- RICHELIEU (Card, de) et les Mauristes, 352.
- Richesse monastique, 167.
- Rites of Durham (Surtees Society)*, 377-
- Ritualisme (Cluny), 309.
- ROBINSON (Charles). — *Conversion of Europe*, 327, 328, 334.
- ROLLE (Richard), mystique anglais du xiv<sup>e</sup> siècle, 169.
- ROTHENHAUSLER (DomMatthaus). — *Zur Aufnahmeordnung der Régula S. Benedicti*, 144, 147 ; *Gregor I und die Stabilität des Mbnchs (Zeitschrift für Rechts-Geschichte*, 1914), 341.
- ROTMANNER (Dom Odilo). — *Der Augustinismus : eine dogmengeschichtliche Studie* (Munich, 1892), 357.
- RUFIN. — *Historia monachorum in Ægypto* (Livre II de la Collection Rosweyd), 88, 175.
- RUPERT DE DEUTZ, 100, 190, 342 ; *Altercatio monachi et clerici*, 307'.
- SABATIER (Paul). — *Vie de saint François d'Assise*, 374.
- SAINTE VICTOR (Richard de). — *De Gratia Contemplationis*, 81.
- SANDYS. — *History of classical scholarship*, 337, 345, 347.
- SAULT (Dom du). — *Entretiens avec Jésus-Christ dans le saint Sacrement de l'autel*, 128 ; *Avis et réflexions sur les devoirs de l'état religieux*, 128.
- SCHMIDT (Dom Edmund). — *Édition critique de la Règle*, 178, 181, 182, 185.
- SCHOLASTIQUE (Sainte), 10, 59.
- SCHULTE. — *Neues Archiv*. (1909), 307-
- Service de Dieu, 31, 322.
- SICARD (Abbé). — *Les Etudes classiques avant la Révolution*, 339-
- Silence, 300-303.
- SMARAGDE. — *Exposiho Regulae B. Benedicti Abbatis*, 139, 150, 189.
- Sommeil (Heures de), 292, 296.
- Stabilité : selon saint Benoît, 131, 143 ; selon saint Bernard, 151.
- Statistique des moines noirs, 382 ; actuelle, v. Appendice, p. 401.
- STEPHEN HARDING (Saint). — *Carta caritatis*, 250, 262, 263, 267, 281.
- Suivre le Christ, 60.
- SULPICE-SÉVÈRE. — *Dialogues*, 22, 176.
- Summi Magistri* (Bulle), dite *Benedictina*, 136, 224, 236, 251, 252, 253, 257, 258, 263, 267, 286, 311, 320, 375.
- Summum semper* (Bref), 274, 277, 279-281, 283.
- SURIN (P.). — *Fondements de la vie spirituelle*, 128 ; *Lettres spirituelles*, 128.
- Système féodal et les abbés, 206, 375-
- TASSIN (Dom). — *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur* (1770), 354, 366.
- Tempérance et non abstinence totale, 60, 161, 302, 315, 322 ; abstinence de viande, 46, 320.
- TÉRÈSE (Sainte). — *Chemin de*

- la perfection, 76, 77, 113, 123 ; *Le Château intérieur*, 123 ; *Vie écrite par elle-même*, 123.
- THÉOPHILE. — *Lettres Festales* (contre Origène), 176.
- THOMAS D'AQUIN (Saint). — *Somme*, 55, 100, 152 ; *Quodlibetales*, 152 ; *De Regimine Principum*, 205.
- THOMASSIN. — *Discipline de l'Eglise*, 342,
- Times literary supplément*, article sur le livre de J.-E. Godefroy, « Les Bénédictins de Saint-Vanne et la Révolution » (13 février 1919), 362.
- TOSTI (Dom). — *Vita di san Benedetto* (1892) (V. trad. française par le chan. Labis, Desclée, 1898), 2, 209, 210, 212, 213. 37L 3»5-
- TRAUBE (Dr. Ludwig). — *Texigeschichte der Regula S. Benedicti*, 170, 181-184, îSp, 190.
- Travail : pour le monde, ch. xix ; apostolat, 321-331 ; civilisation, 331-335 ; éducation, 335-339 ; paroisses, 340-344 ; dans la vie bénédictine, 33 ; primitif, 33, 292, 300 ; de nos jours, 323, 388-394-
- Trente (Concile de), 379.
- TRÏTHÈME. — *Commentarium in S. Benedicti Regulam*, 100, 191 ; *Liber lugubris de ruina Monastici ordinis*, 379.
- TURRECREMATA (Card.). — *Expositio in Regulam S. P. Benedicti*, 152, 190.
- ULLATHORNE (MS<sup>r</sup>). — *Ecclesiastical Discourses*, 114, 119, 120, 129, 132, 134, 136, 142, 323, 341. 385 ; *Christian Patience*, X29 ; *Autobiography*, 330.
- UNDERHILL (E.). — *Mysticism*, 121, 126.
- Université, 223, 311.
- VANEL (Abbé). — *Les Bénédictins de Saint-Maur à Saint-Germain des Prés* (Paris, 1896), 363, 376-
- Verba Seniorum* (Rosweyd), 320.
- Vie active. V. Vie contemplative.
- Vie bénédictine moderne, ch. XVIII et xxn.
- Vie dans le monastère de Saint-Benoît, ch. xvii.
- Vie intérieure. V. Vie spirituelle.
- Vie liturgique, 317, 385.
- Vie de pénitence, 27.
- Vie spirituelle, ch. v.
- VINCENS (Dom). — *Conférences monastiques*, 128.
- VÎOLLET-LE-DUC. — *Dictionnaire de VArchitecture*, 1, 167.
- Visite, 229-232.
- Visiture, 208.
- Vitae Patrum* (Collection Rosweyd), 88, 119, 175.
- Vœux bénédictins, ch. ix ; stabilité, 131-143 ; *Conversio morum*, 143-148 ; obéissance, 148-154 ; la triple promesse, 146.
- Voyage littéraire* (de moines mauristes), 166.
- Voyages, 321.
- WARNEFRID (Paul). — *Expositio Pauli diaconi super Regulam S. Benedicti Abbaüs* (Ed. du Mont-Cassin, 1880), 47, 107, 131, 139, 143, 144, 154. 183, 184, 188, 189, 214, 215, 297, 303. 307. 335. 337- 338 ; *Lettre de l'Abbé Théodemar du Mont-Cassin à Charlemagne*, 139, 189 ; *Histoire des Lombards (De gestis Longobardorum)*, 183, 370-

- WEAVER (Rév. F. W.). — *Somerset Incumbens*, 343.
- WELDON. — *Chronological Notes*, 110, 208.
- WILLIAMS (H.). — *Christianity in Early Britain*, 20.
- WILLIBALD (*Vie de*), 370.
- WOLFFLIN (Dr. Edouard). — *Benedict von Nursia und seine Monchsregel*, 170, 179, 180, 185.
- WOLTER (Dom Maur). — *Praecipua Ordinis Monastici Elementa*, 153, 207, 212, 219, 220, 261, 262, 263, 281.
- WORKMAN. — *Evolution of the Monastic Idéal*, 20, 21, 40, 134, 174, 383-384, 385-
- ZOCKLER (Dr. Otto). — *Askese und Mönchtum*, 38, 40.

# TABLE

NOTE DU TRADUCTEUR.....	v
PRÉFACE DE L'AUTEUR . .	ix
OUVRAGES CONSULTÉS.....	xm
I. — Saint Benoît.....	i
II. — Le monachisme avant saint Benoît.....	n
III. — La pensée de saint Benoît.....	24
IV. — L'ascétisme bénédictin.....	37
V. — L'enseignement de saint Benoît sur la vie spiri- tuelle .....	49
VI. — L'enseignement de saint Benoît sur la prière ...	62
VII. — Le mysticisme bénédictin.....	80
VIII. — La vie contemplative bénédictine; ce qu'elle signifie.	99
IX. — Les vœux bénédictins.....	130
X. — La pauvreté bénédictine.....	155
XL — La Règle de saint-Benoît.....	170
XII. — L'abbé bénédictin.....	195
XIII. — La famille bénédictine.....	211
XIV. — Le gouvernement bénédictin.....	227
XV. — La constitution des Bénédictins.....	245
XVI. — L'ordre de Saint-Benoît.....	270
XVII. — La vie quotidienne dans le monastère même de Saint-Benoît.....	287
XVIII. — L'idée bénédictine à travers les siècles.....	304
XIX. — L'œuvre bénédictine dans le monde.....	326
XX. — Les études bénédictines. ....	345

XXI. — Esquisse d'histoire bénédictine.....	367
XXII. — Une abbaye bénédictine au xx <sup>e</sup> siècle.....	383
APPENDICE. — État actuel de l'Ordre de Saint-Benoît. . .	401
INDEX des passages de la Règle de Saint-Benoît cités et commentés.....	414
INDEX GÉNÉRAL.....	417

39893. — TOURS, IMPRIMERIE MAME