

Les Amis des Monastères

N° 182 - AVRIL 2015 - TRIMESTRIEL - 5 €



Monachisme et démocratie

Couverture : jetons et urne de votes capitulaires, utilisés par les moniales dominicaines de Dax.
(Photo : Hélène Guermonprez)

La Fondation des Monastères

reconnue d'utilité publique (J.O. du 25 août 1974)



SON BUT

- Subvenir aux besoins des communautés religieuses, contemplatives notamment, en leur apportant un concours financier et des conseils d'ordre administratif, juridique, fiscal.
- Contribuer à la conservation du patrimoine religieux, culturel, artistique des monastères.

SES MOYENS D'ACTION

- Recueillir pour les communautés tous dons, en argent ou en nature, conformément à la législation fiscale sur les réductions d'impôts et les déductions de charges.
- Recueillir donations et legs, en franchise des droits de succession (art. 795-4 du code général des impôts).

SA REVUE

- Publication trimestrielle présentant :
- un éditorial de spiritualité ;
 - des études sur les ordres et les communautés monastiques ;
 - des chroniques fiscales et juridiques ;
 - des annonces, recensions, échos.

POUR TOUS RENSEIGNEMENTS

« **Fondation des Monastères** »

14 rue Brunel

75017 Paris

Tél. 01 45 31 02 02

Fax 01 45 31 02 10

**E-mail: fdm@fondationdesmonasteres.org
www.fondationdesmonasteres.org**

CCP 3 041 212 F LA SOURCE

Les Amis des Monastères

Revue trimestrielle

Couverture

© Monastère Saint Dominique de Dax

Les Amis des Monastères

ISSN : 1250-5188

Dépôt légal :

N° 15-352 - Avril 2015

Commission paritaire :

N° 1017 G 82214

du 6 Décembre 2012

Directeur de la publication :

Dom Guillaume Jedrzejczak

Rédacteur en Chef :

Pierre Avignon

Rédaction :

Tél. : 01 45 31 02 02

Fax : 01 45 31 02 10

Impression :

Atelier Claire Joie

Monastère des Clarisses

38340 Voreppe

Tél. Mon. : 04 76 50 26 03

Numéris : 04 76 50 87 52

Fax : 04 76 50 03 44

E-mail : clairejoie.voreppe@wanadoo.fr

SOMMAIRE

N° 182 – Avril 2015

Monachisme et démocratie

Avant-propos : l'apport du monachisme à la démocratie <i>par Pierre Avignon</i>	4
1. Droit canon, gouvernance ecclésiale et culture démocratique <i>par Mme Anne-Violaine Hardel</i>	10
2. L'apport de la règle de saint Benoît aux institutions <i>par le professeur Gérard Guyon</i>	17
3. Règle de saint Benoît et principes démocratiques <i>par Dom Achille Mestre, o.s.b.</i>	25
4. Saint Benoît et la démocratie directe <i>par Me Patrick Brunot</i>	31
5. Les élections abbatiales chez les bénédictins <i>par Dom Hugues Leroy, o.s.b.</i>	36
6. Le rôle des visites régulières dans l'ordre cistercien de la stricte observance <i>par Mère Anne-Emmanuelle Devèche, o.c.s.o.</i>	43
7. Démocratie et vie dominicaine <i>par Frère Vincent Tierny, o.p.</i>	50
8. L'apport de la règle du Carmel à la vie politique <i>par Sœur Marie du Christ Pierrot, o.c.d.</i>	59
9. Réflexion sur la recherche du consensus dans les monastères <i>par Frère Philippe-Joseph Jacquin, o.s.b.</i>	66
10. Autorité et liberté dans les communautés monastiques <i>par Dom Jean-Charles Nault, o.s.b.</i>	73
Notes de lecture	81
Une curiosité : <i>un bulletin de vote du conclave de 1846</i>	82
Abonnez-vous	84

AVANT-PROPOS

L'APPORT DU MONACHISME À LA DÉMOCRATIE

La question de l'apport de la vie religieuse à l'organisation de la démocratie est aujourd'hui peu évoquée. Pourtant, il y a quelques décennies à peine, historiens du droit, sociologues, constitutionnalistes, historiens religieux ont cherché à montrer, en étudiant les sources juridiques des communautés religieuses à travers les âges¹, comment l'organisation des ordres religieux et les techniques délibératives qui y étaient utilisées ont profondément influencé l'élaboration progressive des pratiques démocratiques modernes.

Parmi les multiples études consacrées au sujet, nous nous contenterons ici de citer quelques universitaires, pour la qualité et l'étendue de leurs travaux de synthèse : le premier, Léo Moulin² (1906 - 1996), sociologue et universitaire belge qui a ouvert la voie à l'étude du gouvernement des communautés à travers les principes de la science politique ; ensuite Jean Gaudemet, professeur de droit à Paris et grand spécialiste en droit canon³ ; enfin des auteurs plus contemporains comme Olivier Christin, professeur à l'université de Neuchâtel en Suisse et directeur d'études à l'École pratique des hautes études à Paris, qui vient de publier une impressionnante histoire du vote avant le suffrage universel⁴ ou comme Jacques Delarun, ancien directeur de l'institut de recherche et d'histoire des textes dont l'œuvre considérable s'attache en particulier à étudier les racines spirituelles de la gouvernance des ordres religieux⁵.

¹ Ces sources sont extrêmement nombreuses partagées entre le droit canonique, les documents conciliaires, les nombreuses règles dont les plus importantes sont la Règle de saint Augustin et la règle de saint Benoît, les constitutions des ordres et leurs commentaires, les *ordinationes* ou règlements des chapitres locaux ou généraux, des Abbés et Maîtres Généraux, des prescriptions ou des privilèges accordés par le Saint-Siège...

² Léo Moulin, « La science politique et le gouvernement des communautés religieuses » dans *Revue internationale des sciences administratives*, n°1, 1951, p. 42-67 ; « Le gouvernement des communautés religieuses comme type de gouvernement mixte » dans *Revue française de science politique*, avril-juin 1952, p.335-355 ; « Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes » dans *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, vol.10, 1953, p.106-148 ; « Sanior et maior pars. Étude sur l'évolution des techniques électorales et délibératives dans les ordres religieux du VI^e au XIII^e siècle » dans *Revue historique de droit français et étranger*, 3 et 4, 1958, p. 368-397.

³ Jean Gaudemet, *Les élections de l'Église latine des origines au XVI^e siècle*. Paris, Éditions Lanore.

⁴ Olivier Christin, *Vox populi. Une histoire du vote avant le suffrage universel*. Paris Éditions du Seuil 2014.

⁵ Jacques Delarun, *Gouverner c'est servir. Essai de démocratie médiévale*. Alma Édition, 2012.

L'objet de ce numéro est d'abord de contribuer à corriger une vision simpliste de l'histoire du vote qui fait de nos régimes politiques les héritiers directs de la démocratie athénienne ; d'observer ensuite les ordres et communautés monastiques non comme des démocraties modèles - cela serait bien prétentieux - mais comme des institutions dont l'apport à la démocratie est pour le moins très important ; et par là de les aider à faire vivre et à valoriser ce patrimoine de civilité et de maturité politique dont elles peuvent être fières.

Rapide survol de l'histoire du vote dans les communautés monastiques

L'une des constatations les plus frappantes qu'amène à faire l'étude de l'évolution des techniques électorales dans les ordres religieux est que ceux-ci, aussi loin qu'on peut le savoir, ont très vite interdit le tirage au sort comme mode d'élection alors que ce régime était très utilisé dans l'Antiquité⁶.

Pendant longtemps, l'élection des abbés s'est faite à l'unanimité car par définition la communauté doit vivre en profonde entente dans une pleine communion. L'élection est alors considérée comme une manifestation de la volonté divine. La règle de saint Augustin insiste beaucoup sur cette réalité avant tout spirituelle en disant : « *et sit vobis anima una et cor unum in Deo* ». Dans cette optique, la division des voix est un scandale surtout quand elle est officialisée dans un document⁷. C'est la raison pour laquelle l'habitude est prise pour la minorité de se rallier la plupart du temps à la majorité.

Souvent d'ailleurs le vote est précédé d'une *nominatio*, c'est-à-dire d'une présentation des candidats suivie d'une *tractatio* qui permet d'éliminer les désaccords. L'une des modalités de cette méthode est aussi pour la communauté de désigner d'un accord unanime plusieurs personnes choisies parmi les plus sages qui auront pour mission de choisir le supérieur. Il semble que pendant des siècles cette pratique va servir à élire la plupart des abbés bénédictins et cisterciens.

⁶ Au sein, il est vrai, d'un collège très réduit de citoyens excluant les femmes, les métèques et les esclaves.

⁷ Il n'en va pas différemment aujourd'hui par exemple dans les conseils d'administration d'entreprises, les organes dirigeants de l'État, les institutions judiciaires, voire les associations où les avis divergents sont rarement rapportés dans les procès-verbaux des délibérations.

Cela ne veut pas dire pour autant que le vote majoritaire n'ait jamais été utilisé.

Au Moyen Âge, le cadre précis dans lequel se déroulent les élections monastiques est donné par la règle de saint Benoît qui prévoit que doit être abbé celui que la communauté a choisi d'un commun accord ou celui qui a été choisi par la *sanior pars*. Saint Benoît aborde cette dernière question de manière tout à fait particulière en constatant que l'unanimité de la communauté ou la majorité peuvent se porter sur la personne d'un abbé indigne. Il admet que, dans ce cas, le choix du candidat pourra être fait par la partie de la communauté certes la moins nombreuse mais la plus sage, *la sanior pars*, capable par sa vertu et sa compétence d'apprécier le mieux les qualités du futur élu⁸. On voit la difficulté de l'exercice et c'est pourquoi sans doute, pour les cisterciens comme pour les chanoines de saint Augustin, des documents très anciens stipulent qu'en cas de désaccord la décision sera prise par l'abbé sortant, assisté de membres de la communauté considérés comme étant du plus sain conseil, *sanioris consilii*. Le concile du Latran de 1179, en introduisant le principe de majorité qualifiée de 2/3 pour les élections



Crosse de l'abbaye Sainte Marie de Paris, début XX^e

papales met le principe de saniorité du côté du nombre. La minorité peut toujours contester le choix mais il lui appartient alors d'apporter la preuve de la justesse de sa position. Des constitutions pontificales vont au xv^e siècle étendre cette règle à plusieurs ordres religieux.

Finalement, après bien des péripéties et parfois de longues éclipses, le principe du nombre associé au vote secret pour le choix des responsables va finir par triompher à partir du xvi^e siècle, comme l'attestent les nombreuses dispositions tant des constitutions des ordres que du droit canon qui s'emploieront alors à définir avec précision l'image idéale de ce que doit être un supérieur de communauté.

⁸ Voir article cité de Léo Moulin sur *sanior et maior pars* dans lequel l'auteur conclut son étude des œuvres de nombreux canonistes et historiens en soutenant que l'opposition entre les deux n'a pas été aussi radicale qu'on pourrait le penser.

Cette histoire très sommairement exposée témoigne de l'extraordinaire minutie avec laquelle les autorités religieuses ont cherché à définir les procédures de vote pour le choix des responsables, sans jamais oublier le droit des minorités à un moment où, dans les institutions communales et corporatistes, ces procédures étaient encore balbutiantes.

L'expérience politique des monastères

De par le foisonnement des ordres et des spiritualités auxquels il se rattache, de par aussi la variété des statuts et des traditions qui le gouvernent⁹, le monastère est un formidable terrain d'expérience et d'observation pour la science politique.

Malgré l'extrême diversité des situations, il est possible de dégager quelques caractéristiques communes à tous les ordres monastiques¹⁰:

- d'abord l'existence d'assemblées délibératives souveraines sous forme d'assemblées générales, chapitres, congrégations... lesquelles ont le pouvoir d'élire le supérieur, de prendre toutes les décisions qui s'imposent quand elles sont réunies et qui peuvent aussi modifier les constitutions ;



Cathédre abbatiale © abbaye
Sainte Marie - Paris

- ensuite la présence quasi organique de structures de conseil, assistance ou définitoire selon les ordres, chargées d'assister l'abbé, l'abbesse, le ou la provinciale, le ou la générale notamment dans les décisions importantes. Élus ou désignés, ayant ou pas le droit de vote, ces organes ne sont jamais purement consultatifs comme souvent dans les organisations modernes mais peuvent avoir un rôle décisif surtout lorsque, contre l'avis du supérieur, ils expriment une position unanime ;

- l'équilibre aussi des pouvoirs entre l'exécutif et le législatif du fait que le responsable de la communauté ou de l'ordre dispose de pouvoirs étendus à la stricte mesure où la nature de sa responsabilité l'impose. Son mandat dans la très grande majorité des cas ne dure qu'un temps, il ne peut exiger une obéissance aveugle de ses subordonnés et ses prérogatives, qui ne traduisent

⁹ Voir Jean Creusen, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*. Desclée de Brouwer, 1950.

¹⁰ Voir Léo Moulin, *La science politique et le gouvernement des communautés religieuses...*, déjà cité.

jamais un pouvoir absolu, sont subordonnées au respect des règles ;

- l'organisation de la vie commune des communautés repose enfin - et c'est là sans doute le principal - sur des vœux librement consentis d'obéissance et de pauvreté qui sont autant de dispositions spirituelles et sociales favorables à la vie collective. L'obéissance, qui n'est pas la soumission, permet un exact respect des directives et la pauvreté développe l'esprit d'égalité qui lui-même forge la cohésion communautaire. Autrement dit, les vœux, souvent présentés comme des signes d'asservissement, ont été au contraire des facteurs de libération intérieure qui n'ont cessé d'enrichir la vie politique des communautés.



Stephen Langton, le roi Jean sans Terre et William Longespee. Cathédrale de Salisbury

On laissera aux historiens le soin de décrire les multiples canaux par lesquels cette expérience politique des monastères s'est diffusée dans le monde civil notamment dans les pratiques des institutions communales, des confréries ou par le biais des constitutions politiques. Dans cette histoire qui reste encore à faire, on retiendra, à titre d'illustration, l'influence qu'a pu avoir la culture politique cistercienne dans la rédaction de la *Magna Carta* anglaise de 1215. Considérée, par la protection des droits civils et politiques qu'elle organise, comme l'un des fondements de la démocratie, cette charte a été conçue et négociée entre le roi Jean sans Terre et les barons anglais par Stephen Langton, archevêque de

Canterbury de 1207 à 1228¹¹. Exilé d'Angleterre par le roi, il fit auparavant un séjour à l'abbaye cistercienne de Pontivy où il fut témoin en 1205 de la déposition de l'abbé accusé d'avoir trop richement décoré l'église abbatiale. Les historiens anglais s'accordent à dire que ce document, sorte d'*Habeas corpus* avant la lettre, porte directement la trace de la culture cistercienne avec ses règles de droit qui protègent les moines y compris du pouvoir du pape, la place accordée aux élections libres et régulières par le chapitre et l'importance des pouvoirs de ce dernier en tant que garantie contre l'arbitraire¹².

Cette perspective, nous avons voulu dans le présent numéro l'aborder à partir de points de vue très divers et finalement complémentaires. Il en ressort une vision particulière de la matière dans laquelle l'histoire, la philosophie, le droit religieux et civil, l'expérience concrète de la vie monastique inspirée de plusieurs règles se confrontent pour s'enrichir mutuellement. Que soient chaleureusement remerciés les auteurs qui ont répondu avec talent à notre sollicitation et contribué, en cette année de la vie consacrée, à bâtir de nouveaux ponts entre le monde religieux et la société actuelle.

Car, pour finir, on peut dire que les vertus politiques développées dans les milieux monastiques, fondées sur le droit pour chaque personne d'exprimer un point de vue et de participer directement aux délibérations dans le respect de sa liberté et de sa conscience, composent le tableau d'une forme de démocratie, faite certes de techniques juridiques éprouvées par le temps, mais qui s'appuie sur des attitudes collectives, des comportements personnels et des enracinements spirituels qui lui donnent vie et force.

Pierre Avignon
rédacteur en chef

¹¹ F.M. Powicke, *Stephen Langton*. Oxford, 1928 ; articles biographiques récents dans Oxford Online Dictionary of Biography.

¹² Il n'est pas indifférent de savoir que la signature de Langton, premier témoin de cette négociation historique, figure sur la *Magna Carta*.

1 – DROIT CANON, GOUVERNANCE ECCLÉSIALE ET CULTURE DÉMOCRATIQUE

L'actualité ne cesse de montrer que la démocratie en tant que régime politique ne peut se réduire à l'instant T d'une révolution, d'une manifestation ou de la mise en place de systèmes électifs mais repose sur un ensemble de processus plus complexes. À cet égard, Paul Valadier écrit : « Mais s'il n'est pas de démocratie sans un ensemble de règles ou de procédures qui contrôlent le pouvoir et organisent la libre discussion en vue de prises de décision raisonnables, comment ne pas voir que le respect de ces règles suppose dans le peuple toute une culture ; ou encore, comment ignorer que la démocratie repose sur un ensemble de valeurs ? ».¹

De la même manière, la vision souvent colportée de l'organisation de l'Église catholique comme reposant sur un système exclusivement hiérarchique apparaît réductrice et mérite une analyse plus approfondie car si l'Église n'est pas une démocratie, nombre de ses fonctionnements lui sont empruntés. Précisément, combattre les préjugés, éviter une approche simpliste pour renouveler les perspectives, tel est l'objet de cet article.

Avant d'aborder la question de la gouvernance ecclésiale proprement dite comme ferment d'une culture démocratique, il est indispensable de fournir quelques points de repère sur la notion de démocratie en la confrontant avec l'Église comprise comme société organisée par des règles de droit.

I – UN PRÉALABLE À EXPLICITER : ÉGLISE ET DÉMOCRATIE

A – Quelques points de repère à propos de la démocratie

Paul Valadier dans un article « Quelle démocratie dans l'Église ? » précise : « on gagnerait déjà en clarté si l'on notait que, de nos jours, le qualificatif 'démocratique' désigne soit une forme de société, soit un régime institutionnel, soit encore une "culture" »².

S'agissant d'une forme de société, il fait référence à Alexis de Tocqueville et à son ouvrage *De la démocratie en Amérique*, évoquant la

démocratie comme étant à l'œuvre dans « l'ensemble des rapports sociaux sur le long terme, à travers un processus d'égalité des conditions. »³ À cet égard, l'auteur relève que « Tocqueville notait d'ailleurs que, depuis sept cents ans, l'Église avait frayé la voie à l'égalité des conditions : « Le clergé, écrit-il dans l'introduction au premier livre *De la démocratie en Amérique*, ouvre ses rangs à tous, au pauvre et au riche, au roturier et au seigneur ; l'égalité commence à pénétrer l'Église au sein du gouvernement, et celui qui eut végété comme serf dans un éternel esclavage se place comme prêtre au milieu des nobles et va souvent s'asseoir au-dessus des rois. »⁴ Paul Valadier commente : « on pourrait ajouter que l'Église ne contribue pas seulement à développer une culture de type démocratique, mais, que comme forme de société, elle a plus à voir qu'on ne pense avec une démocratie. »⁵

S'agissant du régime politique, l'auteur note que ses composantes sont nécessairement plus larges puisqu'elles mettent en œuvre des mécanismes divers de contrôle du pouvoir qui ne peuvent fonctionner sans l'institution d'un État de droit reposant sur le principe de séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire.

Enfin, s'agissant d'une culture, l'auteur rappelle qu'il n'y a pas de démocratie sans citoyens démocrates ayant intériorisé cette culture de la discussion, de l'élection ...

B – Église et démocratie

Au regard des différentes catégories répertoriées par Paul Valadier, l'Église se situe davantage du côté de la démocratie-culture et de la démocratie-société que du côté du régime politique institutionnel.

Sur le plan institutionnel, le fonctionnement de l'Église catholique ne repose pas sur un gouvernement par le peuple dans le cadre d'un système représentatif. Elle n'est donc pas une démocratie au sens du droit commun. Il n'y a pas de séparation des trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire mais seulement distinction. Par exemple, le titulaire du pouvoir législatif peut aussi être titulaire d'un pouvoir exécutif. C'est le cas de l'évêque diocésain. Cependant celui-ci peut déléguer uniquement le pouvoir exécutif et en aucun cas le pouvoir législatif dont il est titulaire (canon 391 §2).

En outre, selon notre auteur, « la démocratie refuse par principe de s'appuyer ou de se légitimer en référence à une idéologie, à une religion ou à une vérité qui serait norme référentielle et régulatrice dans

¹ à ⁵ Paul Valadier, « Quelle démocratie dans l'Église ? » dans *Études*, février 1988, p.219

l'exercice du pouvoir ou dans la prise de décision. » Il y a là une différence très significative avec la société ecclésiale entièrement orientée par le salut : le canon 1752, dernier canon du code de droit canonique de 1983, en constitue la clé de voûte dès lors qu'il stipule in fine « sans perdre de vue le salut des âmes qui doit toujours être dans l'Église la loi suprême. » Société politique et société ecclésiale sont de nature fondamentalement différente, ce qui peut expliquer une organisation et des modes de fonctionnement distincts pour leurs institutions respectives.

Nous pouvons aussi nous interroger sur la notion « d'état de droit » appliqué à la société ecclésiale alors que cette expression n'a pas d'équivalent ni en latin ni dans le code de droit canonique. Pourtant la Constitution de promulgation du code de droit canonique de 1983 rappelle qu'il convient que les droits des personnes soient correctement définis et protégés, avec un soin particulier à apporter d'une part aux procédures de recours administratifs, d'autre part à la clarification des diverses fonctions de gouvernement.

En revanche, selon Olivier Échappé, le « système canonique n'est pas mûr pour l'introduction d'un texte supérieur, de nature 'constitutionnelle'. »⁶ À cet égard, les normes contenues dans le projet de la *lex ecclesiae fundamentalis* qui n'a pas abouti se retrouvent dans le code notamment sous « les droits fondamentaux des fidèles ». Il reconnaît enfin que le rôle du juge si important dans la théorie de l'état de droit est délibérément minoré en droit canonique. »⁷ Il conclut : « les catégories "civiles" se déroberont donc devant nous pour apprécier et définir la situation du droit dans l'Église. »



© abbaye Sainte Marie - Paris

⁶ à ⁸ Olivier Échappé, « État de droit et droit canonique » dans *Année canonique*, 38, 1995-1996, p. 127-136

Le mérite de ces auteurs est de chercher à apprécier le système juridique canonique à l'aune du système juridique civil et de ses paramètres emblématiques : la démocratie et l'état de droit. À l'inverse, nos systèmes juridiques civils ne pourraient-ils pas être réévalués à la lumière du droit canonique de l'Église ? Olivier Échappé y invite au terme de son propos : « sans doute, faut-il revenir à la définition du pape Paul VI qui voyait dans le droit canonique un *ius sacrum*, insistant ainsi sur sa dimension transcendante irréductible. Belle illustration du caractère profondément original du droit canonique dans la grande famille des droits, cette définition illustre aussi son caractère attractif : la quête d'un état de droit par les ordres juridiques étatiques, avec la sacralisation des droits de l'homme qu'elle implique, n'est-elle pas pour une grande part, la recherche d'une forme, laïcisée, de transcendance du droit, jadis négligée, voire combattue, par le positivisme triomphant ? »

C'est dans cette perspective que nous souhaiterions aborder cette deuxième partie car si le système canonique semble présenter des imperfections au regard du droit commun, en revanche, le soin minutieux apporté par le code de droit canonique de 1983 pour déterminer les modalités de prise de décision n'est pas sans interroger nos fonctionnements démocratiques civils.

II – L'ATTENTION DU CODE DE DROIT CANONIQUE PORTÉE AUX MODALITÉS DE PRISE DE DÉCISION DES GOUVERNANTS

A – Le canon 127 ou l'archétype emblématique d'un règlement minutieux de la prise de décision ecclésiale

Le canon 127 du code de 1983 est de ce point de vue très significatif.

Celui-ci prévoit :

§ 1. Lorsque le droit prescrit que le Supérieur, pour poser un acte, a besoin du consentement ou de l'avis d'un collège ou d'un groupe de personnes, le collège ou le groupe doit être convoqué selon le canon 166, à moins que, lorsqu'il s'agit seulement de demander un avis, le droit particulier ou propre n'en ait décidé autrement ; et pour que l'acte soit valide, il faut que le Supérieur obtienne le consentement de la majorité absolue de ceux qui sont présents, ou qu'il demande l'avis de tous.

⁸⁻⁹⁻¹¹⁻¹⁴ Emmanuel de Valicourt, « Le canon 127 et l'exercice du pouvoir de gouvernement de l'évêque diocésain » dans *Année canonique*, 53, 2011, p 209-250

§ 2. Lorsque le droit prescrit que le Supérieur, pour poser un acte, a besoin du consentement ou de l'avis de certaines personnes prises individuellement:

1 si le consentement est exigé, l'acte est invalide quand le Supérieur ne demande pas le consentement de ces personnes ou qu'il agit à l'encontre du vote de celles-ci ou de l'une d'elles ;

2 si la consultation est exigée, l'acte est invalide si le Supérieur n'entend pas ces personnes; bien qu'il n'ait aucune obligation de se rallier à leurs avis même concordants, le Supérieur ne s'en écartera pas sans une raison prévalente dont l'appréciation lui appartient, surtout si ces avis sont concordants.

§ 3. Tous ceux dont le consentement ou l'avis est requis sont tenus par l'obligation d'exprimer sincèrement leur sentiment, et si la gravité des affaires le demande, d'observer soigneusement le secret, obligation que le Supérieur peut exiger.

Ainsi, le canon règle minutieusement les cas dans lesquels le Supérieur doit recueillir l'avis ou le consentement de tiers, en distinguant selon que cet avis ou ce consentement émane d'une personne prise individuellement ou d'un groupe de personnes. On notera ici que 'Supérieur' doit être entendu au sens générique. Ce peut-être aussi bien l'évêque diocésain que le Supérieur d'un institut religieux.

Un juriste civiliste peut être surpris d'une telle formulation, étant habitué pour les associations loi 1901 à des formules brèves de majorité du type majorité qualifiée, majorité des deux tiers, etc., l'essentiel résidant d'abord dans l'égal accès des membres aux fonctions de gouvernance grâce à un système de vote et d'élection. Plus que sur la modalité du vote qui peut être purement formelle, le droit canonique met l'accent sur le processus de prise de décision qui doit garantir contre l'arbitraire.

Emmanuel de Valicourt relève : « l'étude du canon 127 du CIC de 1983, bien que traitant en apparence d'une question procédurale de validité des actes juridiques, présente un grand intérêt dans la compréhension de la vie de l'Église. »⁸ Il poursuit : « l'insertion du canon 127 dans le livre I du Code consacré aux normes générales n'est pas neutre. Elle manifeste qu'il a vocation à s'appliquer à différents types de cas juridiques et qu'il fait partie des multiples éléments de principe qui définissent le fonctionnement singulier de l'Église latine »⁹. À propos du canon 127, Jean Passicos s'interroge : « n'a-t-il pas une portée constitutionnelle par sa généralité même, puisqu'il concerne tout 'supérieur' dans l'exercice de ses fonctions ? »¹⁰. Autrement dit, le canon 127

est étroitement associé au pouvoir de gouvernement dans l'Église dont il constitue une norme déterminante.

B – Les modalités de prise de décision : essence et substance d'une culture démocratique

Le même auteur constate aussi : « Le canon 127 est exemplaire d'une ecclésiologie souhaitant associer les *christifideles* dans le processus décisionnel du fonctionnement hiérarchique. Les textes conciliaires de Vatican II insistent sur la nécessité d'écouter et de prendre conseil dans l'exercice du pouvoir de gouvernement. »¹¹ Cette norme, au contenu fortement subjectif, se reconnaît en particulier dans le verbe « écoute » que l'on retrouve au canon 524¹², ou le verbe « entendre » au canon 127¹³ précité. Dans cette même perspective, le canon 127§3 précise que « tous ceux dont le consentement ou l'avis est requis sont tenus par l'obligation d'exprimer sincèrement leur sentiment. »¹⁴ Le code de droit canonique tient donc compte de la dimension subjective de l'application de la règle, considérant qu'au-delà des règles, il y a des personnes qui s'approprient ces règles avant de les appliquer. Selon Emmanuel de Valicourt les règles de consultation tirées du canon 127 rappellent également la nécessité pour un supérieur d'avoir à exercer son pouvoir de gouvernement dans un contexte de communion, et non de pur formalisme juridique ou d'autoritarisme. Pour lui, il existe une véritable responsabilité personnelle de la part du titulaire du pouvoir à écouter la voix de ceux que l'Église lui confie « comme participants à l'exercice de son autorité et chargés de lui apporter un éclairage. »¹⁵

Le sens démocratique de la société ecclésiale est profondément lié à la finalité spécifique de l'Église, comme le dit notre auteur : « il lui faut une structure institutionnelle et juridique qui soit ajustée à son union à l'Incarnation, comme corps du Christ, dans le mystère de Dieu, et la perspective de la Rédemption. C'est le mystère chrétien qui est et doit demeurer la norme ultime d'appréciation du fonctionnement institutionnel et canonique de l'Église. Tel est bien le sens général de la codification de 1983. »¹⁶

Le canon 127 éclaire le fonctionnement hiérarchique, en invitant ses membres à aller au-delà du simple rapport de force ou du compromis politique. Il établit le principe d'un 'rapport éthique et théologal' de la

¹⁰ Jean Passicos, « À propos de trois canons à portée constitutionnelle : canons 748, 127, 1446 » cité par E. de Valicourt, « Le canon 127 et l'exercice du pouvoir de gouvernement de l'évêque diocésain » in *Année canonique*, 53, 2011, p 212

¹² Can.524 : [L'évêque] fera une enquête appropriée, en écoutant le cas échéant certains prêtres ainsi que des laïcs.

¹³ Voir supra canon 127

hiérarchie institutionnelle de l'Église et de tous les fidèles formant le 'Peuple de Dieu' qui ne peut s'analyser ni comme un type de fonctionnement monarchique tempéré par l'introduction d'un élément démocratique,¹⁷ ni comme une modalité de participation 'politique' à l'exercice du pouvoir de gouvernement tel qu'on peut le concevoir dans les sociétés civiles démocratiques. »¹⁸

En conclusion, le droit canonique est profondément imprégné d'une culture démocratique consubstantielle à l'Église, comme le souligne notre auteur : « les travaux conciliaires ont ainsi donné à comprendre de façon générale que la participation de tous à la vie ecclésiale n'était pas une modernisation de l'Église dont la réflexion serait influencée par la culture ambiante sur les droits fondamentaux des sociétés démocratiques, mais bien un développement de sa propre tradition par un retour aux sources. »¹⁹

Anne-Violaine HARDEL
Responsable du service juridique de la CEF

¹⁵ à ²¹ E. de de Valicourt, « Le canon 127 et l'exercice du pouvoir de gouvernement de l'évêque diocésain » dans *Année canonique*, 53, 2011, p 209-250.

2 - L'APPORT DE LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT AUX INSTITUTIONS

Les modèles chrétiens dominants dans la société occidentale ont longtemps appartenu au monde monastique spécialement bénédictin. Des siècles durant, celui-ci a exercé une influence décisive dans la conception des institutions politiques et dans la nature du pouvoir. En effet, le monachisme a beau être, apparemment, une forme spécifique et minoritaire de la vie chrétienne, il en est cependant, à partir du VI^e siècle, l'expression par excellence. De même ses idéaux concernent tous les chrétiens, qu'ils soient moines ou non. Ainsi, non seulement ils les éclairent par la spiritualité qui leur est propre et leur donne sens mais ils sont aussi des modèles pour l'ensemble du corps social dans lequel *l'institution monastique* joue un rôle majeur.

Saint Benoît a exercé une influence décisive dans le domaine juridique crucial de *l'institution*. En effet, la Règle bénédictine contient un ensemble de dispositions établissant qu'il ne peut y avoir de souveraineté et de pérennité des institutions sans fondation divine préalable. Or il existe dans le droit occidental un héritage spécifique de la Règle bénédictine et des usages bénédictins qui a été durable, puisque grâce à la *Regula benedicti*, le caractère originel divin des institutions – inscrit dans le droit naturel classique –, a pu s'imposer jusqu'au XVIII^e siècle. C'est alors que la théorie du contrat apparaît, érigeant l'autonomie de la volonté, l'adhésion libre et la capacité plénière initiale dont disposent les hommes, en droits souverains les dispensant de toute référence à leur Dieu créateur.

L'historien du droit voit bien les raisons pour lesquelles saint Benoît légifère au VI^e siècle. L'époque est marquée par un effondrement des structures politiques, administratives, judiciaires, militaires de l'empire. La religion officielle de l'État elle-même est profondément atteinte ; le christianisme est divisé : les Ariens d'une part, les tenants de l'orthodoxie de la foi, de l'autre. L'unité de l'Empire chrétien a vécu. Dans les deux sphères du pouvoir spirituel et temporel, l'autorité, qui a perdu ses fondements, est établie sur la propriété, la force militaire ou l'accaparement des fonctions administratives.

Saint Benoît œuvre donc dans une période très particulière où la loi bénédictine sert de modèle là où la loi civile a perdu une large part de ses prérogatives. Parce que l'organisation sociale et politique, par le moyen d'*institutions* adaptées, peine encore à s'établir pleinement sur la

loi écrite, le *ius scriptum*, et parce que la société est construite sur un schéma organique conçu à partir d'une canonisation des pouvoirs et des structures politiques et sociales, et qu'enfin, dans la hiérarchie des trois ordres institués - moines, prêtres, laïcs - les abbés sont alors au-dessus des évêques.

L'harmonie du droit et des institutions dont dérive celle de la « société » est dans la Règle bénédictine mesurée à sa référence la plus élevée, l'harmonie divine ; elle est aussi un mélange d'équilibre cosmique et terrestre. Pour les bénédictins, le droit a pour fonction d'établir le plus parfaitement possible la concordance des temps divin et humain. De ce point de vue, la Règle bénédictine a contraint le juriste à ajouter à la recherche de l'interprétation de la loi et des possibilités d'adaptation des institutions, l'obligation de tenir compte de leurs fondations qui doivent rester pérennes, en dépit des changements qui affectent les lieux de son application et d'une façon générale l'évolution des sociétés. Longtemps les premiers exégètes du droit ont été inséparablement des théologiens et des juristes. Ils ne remettent pas en cause la hiérarchie, établie selon le droit naturel, entre la sagesse divine et la science du droit (*ratio legis*). Elle leur impose de toujours placer les institutions sous l'égide de la loi divine et d'y concilier inséparablement l'*auctoritas* et la *ratio* : à savoir l'autorité suprême de la loi de Dieu et les données de la raison qui permettent de la mettre en œuvre en tout temps et en tous lieux.



Un rayonnage « saint Benoît »

Saint Benoît entend créer un modèle parfaitement viable de communauté humaine, dans laquelle chacun se situerait dans une stricte égalité, aurait abandonné ses biens à la collectivité, fait un don absolu de sa liberté et prêté serment d'obéissance et de stabilité. Il la dote d'un chef dont l'autorité est à certains égards comparable à celle du *paterfamilias* de la vieille famille romaine, la *domus*, mais qui en diffère par son charisme spirituel et la base de son pouvoir. Enfin la société bénédictine

combine *deux types d'institution* dans une unité indissociable. Le premier montre que la communauté est placée sous l'autorité de *l'institution hiérarchique*, forme originale de gouvernement où l'abbé tient la place du Christ et agit en tant que principe d'unité verticale où chaque membre n'est uni aux autres qu'à partir de ce rapport commun. Le second met en œuvre une *institution communautaire* horizontale et fraternelle, reliant étroitement les moines. L'une et l'autre de ces institutions sont établies sur des fondations divines.

I - Le pouvoir abbatial a été un modèle majeur d'institution politique

L'abbé n'est pas seulement le père de ses moines. Il détient aussi les deux prérogatives qui incarneront, pendant des siècles, la majesté souveraine dans les institutions politiques : l'édiction de la loi et l'exercice de la justice. Dans son monastère, il est à la fois, en tant que vicaire du Christ, un législateur et un juge. On voit bien qu'une partie de son autorité repose sur la paternité spirituelle et temporelle dont l'empereur, devenu le chef des Prêtres, *pontifex maximus*, et Père de la patrie, *pater patriae*, avait été jadis la figure suprême, en puisant à son profit dans les vieilles institutions religieuses publiques augurales et les institutions privées de la famille. Mais ces caractères anciens ont été mélangés avec des composants chrétiens. Ils donnent une physionomie originale au pouvoir abbatial. L'abbé devient vite une forme institutionnelle de référence. Le mot latin « *ordinatus* », sur lequel se greffe son pouvoir juridique, dans un héritage augustinien très visible, vient prendre la place que traditionnellement *l'auctoritas* et la *potestas* occupaient dans l'héritage classique du droit romain.



SODOMA - Des ermites demandent à Benoît d'être leur abbé - Monte Oliveto Maggiore

Saint Benoît crée l'institution abbatiale en lui donnant la forme humaine d'une loi vivante. Il s'appuie pour cela sur l'expression « *lex animata* » bien connue des juristes qui étudient le droit romain. Mais lorsque le pouvoir politique impérial a forgé ces éléments constituants qui apparaissent comme les traits ineffaçables de toute royauté humaine, en puisant dans la vieille religion augurale, il n'en est encore qu'à ses débuts. C'est avec l'empire chrétien que l'empereur romain devient le père des lois, *pater legum*, et est désormais *l'écrit vivant*, le νομος ἔμψυχος : un être dont la caractéristique est d'avoir toutes les lois dans les archives de sa poitrine, *omnia habet in scrinio pectoris sui*. Ce qui signifie que la loi a le caractère d'un souffle animé et que la poitrine du législateur en est le siège. Métaphores montrant qu'il existe une relation étroite, consubstantielle, entre le droit et l'homme auquel le souffle divin a donné vie lors de sa création par Dieu.

La Règle bénédictine reprend ces notions institutionnelles et les fonde sur des préceptes chrétiens encore plus affirmés. Elle en fait la base de l'édifice de sa société, de l'ordonnancement de sa hiérarchie et de son autorité suprême. L'abbé incarne, dans sa plénitude absolue, le caractère vivant de la loi du Christ.

Il s'agit là d'un modèle institutionnel majeur inscrit si fortement dans l'histoire qu'il constituera le cœur du « *système institutionnel monarchique* ». Et selon lequel il ne peut exister de structure juridique plus naturellement conforme aux caractères divins du pouvoir. De fait, l'autorité abbatiale est construite à l'intérieur d'un ordre surnaturel dont elle est indissociable, d'une manière différente de la conception institutionnelle de celle de Rome – qu'elle soit privée ou publique. En particulier, elle revêt les caractères d'une paternité divine, différents de ceux de la *patria potestas* du père de famille dont saint Benoît connaît parfaitement les règles.

L'originalité institutionnelle de ce modèle provient de ce que l'abbé n'est pas seulement un vicaire. Il ne tient pas uniquement son pouvoir « *jure vicario* ». Il le tient d'une subrogation divine qui ne peut pas être complètement assimilée à l'onction royale. Son but, sa fonction téléologique, englobe le corps de la communauté tout entière, au sens de l'Église. Comme le Christ est la tête du corps de l'Église, l'abbé est le Christ de la communauté des moines engagés sur la voie de la sainteté. La fonction de l'abbé est d'un ordre sacramental plus élevé que la monarchie et par elle on atteint au plus près du modèle divin. Elle apparaît comme une forme modèle de souveraineté qui ne remet pas en cause le grand héritage de la royauté de David mais le précise et en offre une vision plus actuelle, débarrassée de ce que le monde biblique avait de particularismes trop typiquement juifs.

Cette paternité spirituelle et juridique du pouvoir abbatial a été un puissant exemple pour la société laïque à une époque où il fallait absolument montrer que les institutions humaines ne pouvaient pas se mettre au service de la violence. Les formules qui servent à qualifier l'autorité abbatiale le montrent bien. Vicaire du Christ dans son abbaye, l'abbé doit servir, non régir et punir. Saint Benoît le dit dans des termes qui soulignent fortement cette obligation et l'on chercherait vainement dans la Règle des termes servant à qualifier un gouvernement autoritaire.

Il est également possible de montrer l'originalité du modèle de gouvernement institué par la Règle. Comme si cela était le premier but des institutions, on y parle surtout du soin des âmes, *cura animarum*. Vocabulaire relevant d'une médecine qui touche à la fois les âmes et les corps et doit prendre la forme d'une pédagogie individuelle. Dans ce gouvernement, l'abbé « qui porte le nom même donné au Seigneur, selon ces paroles de l'Apôtre, *Abba, Pater* », est comme un père à l'égard de ses enfants ; les connaissant en profondeur et agissant de manière appropriée selon leur caractère et leurs besoins.

Le texte de la Règle est très clair : « *L'abbé doit toujours se rappeler ce qu'il est, se rappeler le nom qu'il porte ; savoir qu'il est exigé davantage de celui à qui plus a été confié. Qu'il considère combien difficile et laborieuse est la charge qu'il a reçu de conduire les âmes et de s'accommoder aux caractères d'un grand nombre...* » RB 2,81-89.

Au-delà des raisons précédemment invoquées, saint Benoît ajoute un argument tiré de sa longue expérience : toute loi, toute institution doit être un enseignement pratique. Les préceptes juridiques sont faits pour être accueillis et vécus le plus intimement possible, sinon ils ne font l'objet que d'une adhésion superficielle et fragile.

La fonction de la loi est d'être indicative, de donner des lignes directrices, parce que la complexité de la vie sociale s'oppose à la rigidité du texte écrit. Il existe cependant une exigence fondamentale, celle-là même qui marquera fortement la loi civile, à savoir la *reverentia legum*. Elle prend la forme d'un rappel solennel à la conscience



©abbaye de Fleury –
Saint-Benoît sur Loire

plus que d'une soumission aveugle à la règle. Et les exhortations de l'abbé pourront alors être tantôt sévères, tantôt pleines de mansuétude, selon qu'il aura éprouvé lui-même les difficultés d'obéir strictement à la loi.

Pour saint Benoît, la loi divine et la loi terrestre se situent dans une relation indissociable. Il est clair que les institutions ne peuvent ni exister ni fonctionner sans cette double nature et qu'il faut la garder à l'esprit pour comprendre les composantes de la force de cette alliance entre l'ordre divin et humain. La communauté sociale et politique prend sa source dans la parole divine. Sans elle, le chaos, la violence et la brutalité règnent dans les rapports humains.

Cette parole divine, les hommes doivent l'écouter, la respecter et suivre sa loi. Tout comme c'est le roi qui donne forme et consistance à son peuple, c'est lui qui le guide en se faisant serviteur du bien commun. Les juristes médiévaux utilisent des métaphores : Moïse couronné, ministre, fils et vicaire, qui inclut le monarque dans une parenté spirituelle symbolique, où il semble difficile de nier que la Règle bénédictine ait pu jouer un rôle majeur, puisqu'elle est la seule loi à avoir mis l'abbé à la place du Christ : « *Christi agere vices in monasterio creditur* », selon une hiérarchie qui n'a pas d'autre exemple humain. Offrant un exemple singulier de rapports entre les institutions, la loi et le gouvernement de la justice, la Règle bénédictine élabore, à sa manière, un modèle de conciliation entre les exigences du pouvoir et le nécessaire respect de la liberté.

II - L'apport de saint Benoît concernant la forme originale de l'institution communautaire monastique repose sur une conception originale du bien commun

Cette notion n'est pas ignorée des juristes romains. Elle est aussi très présente chez les penseurs médiévaux et toutes les œuvres juridiques médiévales la renvoient à la transcendance, à Dieu et à son jugement final. La structure relationnelle qui s'y trouve incluse a pour modèle la *caritas* bénédictine. Elle est le résultat d'une combinaison qui repose à la fois sur la nécessité de tenir compte, objectivement, de la réalité sociale – homme et société compris – et sur celle de l'inclure dans le plan divin de la création. Les institutions n'y échappent pas, contrairement à ce qui prévaut aujourd'hui chez les juristes positivistes selon lesquels les institutions ne sont que des modes d'organisation transitoires, sans aucun contenu moral, indéfiniment changeantes puisque découlant seulement d'un contrat, œuvre de la volonté humaine et permettant des compromis adaptables à toutes les situations.

Certes, on a noté que les syntagmes « *bonum publicum* », « *bonum commune* » sont rares et peu utilisés avant le XIII^e siècle. Mais il existe des expressions qui en rappellent le sens, même si elles ne sont pas des concepts formés : *utilitas communis, salus populi, salus omnium*. C'est sur ces bases que le rôle du Prince et des institutions qu'il ordonne consiste à empêcher son peuple de commettre des actes mauvais qui l'entraîneraient dans la chute.

Le *bene vivere* que la Règle bénédictine inscrit au cœur de la vie du moine sous le regard vigilant de l'abbé et de ses frères bénéficie d'une supériorité sur tous les autres enseignements institutionnels doctrinaux. Il relève de la théologie des Pères de l'Église concernant le salut et la nature pécheresse de l'homme. Saint Benoît l'inclut dans la Règle. Et de ce fait, le bien commun devient, par imitation, un modèle vivant de ce que les hommes peuvent tenter d'accomplir en société. En effet, le soin du législateur monastique est d'inscrire le fonctionnement communautaire dans un rapport interpersonnel étroit. Il prend pour exemple l'obéissance, qui est selon saint Benoît la toute première obligation humaine – *incipit* du texte commence par la phrase : « *La Règle tient son nom de ce qu'elle régit les mœurs de ceux qui obéissent* ». Mais l'obéissance n'est pas exigée en vertu d'une loi écrite, mais à cause du lien d'amour qui unit chacun au Christ et, inséparablement, les uns avec les autres.

Saint Benoît fait dériver de cette « construction sociale », toute une série de dispositions institutionnelles. Elles sont d'abord générales, puisqu'imposées à tous les secteurs de la vie communautaire, y compris pénaux. Elles sont parfois sévères, mais toujours marquées par une attention portée aux personnes en cause. Cette subjectivité rend supportable le joug sévère « de la discipline régulière ». Elle inscrit la relation des hommes avec la loi dans un acte d'acquiescement conscient et toujours consenti, où chacun peut exprimer sa liberté, puisqu'il résulte d'un don plénier de sa personne. Le tout sous une forme juridique plus cohérente et plus totale qu'une institution reposant simplement sur un contrat.

L'erreur serait de voir dans cette organisation une pure et simple hiérarchie alors qu'elle débouche aussi sur des relations horizontales. D'où son originalité et sa valeur de modèle. Car l'égalité n'est pas chez saint Benoît simplement de type social et civique, encore moins économique. Elle procède avant tout d'une exigence morale commune qui ordonne les rapports sociaux. Dans le christianisme, la *caritas*, acte de charité, est la clé du rapport entre la loi de la conscience - loi du cœur entendue comme une loi privée - et celle du lien commun, social, politique. Il est incontestable que c'est sur ce socle que s'établissent les maîtres mots de la pensée juridique - droit, justice, institution, bien commun.



SODOMA – Saint Benoît reçoit deux jeunes romains, Maur et Placide - Monte Oliveto Maggiore

Le christianisme s'est imposé dans la société par le moyen d'un double réseau : *l'institution ecclésiastique*, incarnée par le prêtre, et *l'institution monastique*, modèle d'accès à la sainteté d'un destin autant collectif qu'individuel, ce qui suppose une sacralisation des institutions. Celles-ci prennent dans la Règle bénédictine un sens plénier qui a été considéré, pendant des siècles, en Occident, comme n'appartenant pas à la simple utopie. C'est de cette manière que saint Benoît a donné leur véritable sens aux structures juridiques, non seulement dans l'univers étroit des communautés monastiques mais pour l'ensemble de la société civile et politique.

*Gérard Guyon
Professeur émérite de l'Université de Bordeaux*

3 - RÈGLE DE SAINT BENOÎT ET PRINCIPES DÉMOCRATIQUES

On a pu situer dans l'organisation monastique introduite par saint Benoît l'ancêtre lointain du régime parlementaire, avec son équilibre des pouvoirs et, dans une certaine mesure, la régulation entre eux. C'est sans doute aller un peu vite en besogne pour qui sait l'influence de la philosophie des Lumières, de Locke ou de Montesquieu, dans cette mise en œuvre. Mais, dans le même temps, il y a une sagesse toute démocratique inscrite dans la Règle de saint Benoît (RB) qui a façonné le monachisme subséquent et, par lui, toute la vie religieuse. C'est d'autant plus remarquable que l'organisation de l'Église elle-même au moins jusqu'à Vatican II et dans une large part encore aujourd'hui, repose sur des principes induits par une ecclésiologie assez étrangère aux valeurs de la démocratie politique. Et les Cassandre ne manquent pas pour s'en offusquer ! Eh bien oui, la société politique¹ comme l'Église peuvent regarder sans rougir les sources démocratiques qu'induisent la RB et la tradition qui s'en réclame.

Notre propos ne consistera pas en des rapprochements forcés qui nous paraîtraient arbitraires et qui consisteraient à remonter des grands équilibres du régime parlementaire voire présidentiel, pour vérifier qu'ils seraient déjà contenus en germe dans la RB. Ce serait parfaitement artificiel et an-historique. La juste démarche nous semble inverse : partir des principes de démocratie que l'on peut retrouver dans la RB, signaler leur application par le monachisme bénédictin ou même la vie religieuse. Voilà qui nous suffira à éclairer le caractère très moderne voire révolutionnaire de la RB. Pour ce faire, comme dans un kaléidoscope, on examinera les données fondamentales d'organisation de la communauté monastique inscrite par saint Benoît dans sa Règle, écrite vers 530, faut-il le rappeler.

¹ L'Église catholique, en effet, ne fait pas de place constitutive à la séparation des pouvoirs mais se réfère seulement depuis 1983 à leur distinction. Ce qui est inscrit au can. 135 § 1 : « Dans le pouvoir de gouvernement, on distingue les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. » Mais les trois pouvoirs ne sont pas confiés à des autorités distinctes : pape et évêque en sont dépositaires.

1 - Il est un élément incontestable de démocratie directe, permis par la petite taille de la communauté monastique toute rassemblée en un même lieu.

« *Toutes les fois qu'il y aura dans le monastère quelque affaire importante à traiter, l'Abbé convoquera toute la communauté* » (RB 3, 1). Tous doivent être appelés à cette convocation qu'on appellera Chapitre, même les plus jeunes (v. 3). Le seul critère qui sera ensuite posé, et qu'on retrouvera dans toute vie religieuse, sera celui des vœux qui engagent à vivre dans la communauté. Dans l'esprit de saint Benoît, il s'agit de soumettre à la communauté entière ce que l'Église appellera ultérieurement les affaires majeures. Mais saint Benoît ne remettait pas un véritable pouvoir décisionnel à la communauté : « *Les frères donneront leur avis... mais il dépendra de l'Abbé de prendre le parti qu'il jugera le plus salutaire et tous devront se soumettre* » (v. 5). Ce n'est qu'ultérieurement avec le développement de la tradition monastique qu'un véritable pouvoir délibératif sera remis à la communauté qui vote, souvent à la majorité qualifiée des 2/3 sur les affaires les plus importantes du monastère : entreprendre une nouvelle fondation, se transférer dans un autre lieu, admettre un novice aux vœux entre autres. Avec cette précision : c'est le consentement du Chapitre qui est requis. Autrement dit, en ces matières, sans le consentement de la communauté,



Urne pour votes capitulaires. © abbaye Sainte Marie - Paris

l'Abbé ne peut rien faire ; mais s'il obtient ce consentement, il lui est toujours loisible de n'en pas tenir compte, car il peut connaître en secret certaines motivations qui peuvent le conduire à l'abstention. Cette règle de sagesse, qui sera reprise par le droit canonique universel (can. 127), retrouve la pensée de saint Benoît qui, in fine, laisse une liberté d'appréciation à l'Abbé. Il y a là un certain équilibre des pouvoirs entre l'Abbé et son Chapitre, un certain contrôle même de l'un sur l'autre qui ne peut pas ne pas résonner chez un constitutionnaliste.

2 - Un autre élément de la RB est caractéristique de la démocratie représentative.

Élément essentiel puisqu'il vient en tête de la Règle, dès le chapitre II qui fait suite à une sorte de chapitre introductif sur les différentes espèces de moines. Ce long chapitre est consacré à *Ce que doit être l'Abbé*, autrement dit à ses qualités. Il soupèse avec minutie toutes les obligations s'imposant à « *l'Abbé qui aura été jugé digne de gouverner le monastère* » (RB 2, 1). C'est à l'autre bout de la Règle, au chap. 64, qu'on trouve les modalités essentielles de *L'établissement de l'Abbé*. « *Dans l'élection de l'Abbé, on tiendra pour règle constante que celui-ci doit être établi qui aura été élu d'un commun accord, selon la crainte de Dieu par la communauté, ou seulement une partie de la communauté, quoique la moins nombreuse, dirigée par un jugement plus sain* » (v. 1).

Le principe caractéristique ici est l'élection de celui qui dirige la communauté. Une élection qui, à la différence de celle des évêques², perdurera jusqu'à nos jours et qui sera reprise pour désigner encore aujourd'hui les Supérieurs généraux des instituts religieux. Le mode électif est tout à fait prégnant dans la vie monastique ou religieuse. En principe, monastères et congrégations sont dirigés par les responsables qu'ils se sont choisis. Nos sociétés démocratiques n'essaient-elles pas, sous des formes diverses, d'en faire autant ? Saint Benoît souhaite même un 'commun accord' entre les membres de la communauté : c'est le mythe de l'unanimité, telle que la relisent les *Actes des Apôtres* à propos de la première Assemblée de Jérusalem ; il imprègne nombre de systèmes électifs ou décisionnels dans l'Église. Mais l'unanimité se fait rare et les statuts contemporains la remplaceront par des majorités qualifiées, souvent des deux tiers. Saint Benoît lui-même ne se fait pas trop d'illusions, puisqu'il prévoit la possibilité d'une décision par une partie de la communauté seulement, y compris par une minorité mais éclairée : la *sanior pars*, même si elle est opposée à la *maior pars*. C'est une brèche

² Alors désignés *cum clero et populo*.

dans laquelle s'engouffreront au Moyen Âge nombre de Chapitres cathédraux pour la désignation de leur évêque. Il ne faut donc pas lire cette représentation au prisme des exigences démocratiques contemporaines.

3 - Principes représentatifs encore dans la mesure où l'Abbé est invité à prendre conseil des anciens.

Nous avons vu que les affaires majeures relevaient de toute la communauté. « *Quant aux affaires de moindre importance pour l'utilité du monastère, l'Abbé prendra conseil des anciens seulement, ainsi qu'il est écrit : « Fais toute chose avec conseil, et après l'avoir fait, tu n'auras plus de regret »* (RB 3, 12-13). Cette institution du conseil sera appelée à un grand avenir dans la vie religieuse. Pas de Supérieur sans conseil : c'est là un équilibre essentiel à la vie religieuse (can. 627). Leur mode de désignation varie : pour saint Benoît, la sagesse vient avec l'âge et il s'appuie tout naturellement sur les plus anciens³ pour la constitution du conseil ; ultérieurement les règles évolueront qui feront une plus large place au principe démocratique, par exemple en prévoyant un panachage de l'élection par le Chapitre et de la désignation par l'Abbé. Ce conseil est aujourd'hui irremplaçable dans la vie monastique et religieuse ; le droit propre de chaque institut définit les conditions et modalités de délibération du Conseil qui statue par exemple sur certaines aliénations de biens, sur le transfert des religieux d'un institut à un autre, sur les absences ou les renvois, sur les procès, etc. On sait que le Concile Vatican II a restauré, modernisé et développé la fonction de conseil dans l'Église, dans les diocèses, dans les paroisses. Un historien pourrait nous dire si le modèle monastique et religieux a inspiré les développements conciliaires. Quant à l'État moderne, il a multiplié – jusqu'à l'excès parfois – les conseils : émiettement de la participation...

4 - Mais aussi principe d'autorité : saint Benoît structure, rationalise le gouvernement du monastère.

Il adjoint à l'Abbé des aides, notamment un prieur et un cellérier. Mais chacun à sa place. Le pragmatisme du saint fondateur apparaît en pleine lumière au chap. 65 *Du prieur du monastère*. Il se méfie de ceux qui, à l'instar d'un évêque par exemple, voudraient établir un second abbé. Il dénonce alors ceux « *lorsqu'il s'en trouve qui, enflés d'un méchant esprit de superbe, s'imaginant être de seconds abbés et s'attribuant un empire tyrannique, entretiennent des scandales et suscitent des dissen-*

³ Mais, dans un souci de constant équilibre, quelques versets plus haut (RB 3, 3), il notait à l'attention de l'Abbé que « *souvent le Seigneur révèle au plus jeune ce qu'il y a de mieux à faire.* »

sions dans la communauté » (RB 65, 2). Saint Benoît désire donner à l'Abbé tous les pouvoirs de gouverner ; il ne veut pas l'affaiblir par une dyarchie au sommet comme certains régimes parlementaires en ont produit jusqu'à gommer l'image de la présidence et à saper tout le régime. Dès le début, saint Benoît a voulu éviter la rivalité potentielle entre un supérieur et son adjoint. Et pour cela il faut éviter que ce soit la même autorité qui les nomme en leur conférant, en quelque sorte, une égale légitimité. Aujourd'hui, on évite ce danger – en principe du moins – en recourant à la nomination du Prieur par l'Abbé. Et saint Benoît d'insister : « *Il importe que l'Abbé ait entre les mains la pleine administration de son monastère* » (v. 11). Aussi est-il prévu que le Prieur exécute tout ce qui lui aura été enjoint par son Abbé et ne fasse rien de contraire à ses directives, sous peine d'être renvoyé de sa charge voire du monastère (v. 20 et 21). Voilà une règle constitutionnelle qui, au moins, ne manque pas d'être sanctionnée ! Du reste, pour éviter une personnalisation du pouvoir à côté du sien, l'Abbé peut recourir à des conseils de doyens, ainsi « *la charge étant partagée entre plusieurs, un seul n'aura pas l'occasion de s'enorgueillir* » (v. 13). Aujourd'hui encore, certaines abbayes mettent en place des décanies qui permettent comme une décentralisation, sinon des pouvoirs, du moins dans le mode de fonctionnement régulier.



Crosse abbatiale - c. 1930 - © abbaye Sainte Marie - Paris

Une pareille dépendance envers l'Abbé sera exigée du cellérier du monastère auquel le chap.31 confère explicitement des obligations. Envers les choses, mais surtout envers les frères, notamment les plus faibles, envers l'Abbé aussi : « *Qu'il ait soin de tout ce que l'Abbé lui aura enjoint, mais qu'il ne s'ingère pas en ce qu'il lui aura défendu* » (v. 15). Une structure ecclésiale ne fonctionne pas sans une organisation économique digne de ce nom, et le pape François est en train de nous le rappeler. Mais l'économique doit être à sa juste place, soumis au pouvoir du supérieur. Dans les instituts religieux, comme ailleurs, l'équilibre n'est pas toujours facile à trouver.

5 - Très moderne enfin le régime de droit qui doit imprégner le monastère et, en tout premier lieu, le gouvernement de l'Abbé.

On a dit que le prieur, que le cellérier devaient lui être soumis ; mais lui-même ne risque-t-il pas de sombrer dans un pouvoir autoritaire voire tyrannique ? On a vu les 'contre-pouvoirs' établis en faveur du Chapitre et du Conseil. Mais plus largement, l'Abbé est soumis au droit. Saint Benoît, sur ce point, est très légaliste, car il sait qu'il y va de la protection des personnes dans la communauté. Le chapitre 2 souligne que « *l'Abbé ne doit rien enseigner, rien établir ou prescrire qui soit contraire aux préceptes du Seigneur* » (v. 4). L'Abbé est donc tenu par le droit divin auquel il ne peut en aucune manière déroger. Mais il est également soumis à ce que l'on appellerait aujourd'hui le droit propre de l'institut : « *L'Abbé doit faire toutes choses avec crainte de Dieu et conformément à la Règle* » (RB 3, 10). Et sa responsabilité dans le gouvernement, il l'engage devant le Seigneur. L'évolution du droit canonique, à cet endroit, confiera des pouvoirs à l'évêque ou au pape pour relever les supérieurs indignes ou incompetents.

En conclusion, on ne peut qu'être frappé par l'étonnante modernité de saint Benoît. On vante parfois son sens de l'organisation qui pourrait influencer avec profit nombre de nos managers économiques. Ne pourrait-il pas aussi être une source de référence pour l'Église dans son souci de modernisation dans la gouvernance ? Référence aussi pour l'État qui doit toujours se pencher à nouveaux frais sur l'équilibre des pouvoirs, lequel est le garant d'une société démocratique ? Bien sûr, les transpositions ne peuvent pas être directes. Mais la Règle de saint Benoît mériterait sans doute d'être davantage connue et relue à la lumière des impératifs contemporains.

*Fr. Achille MESTRE, o.s.b.
Secrétaire général adjoint de la CORREF*

4 - SAINT BENOÎT ET LA DÉMOCRATIE DIRECTE

Il serait sans doute excessif de voir dans la Règle de saint Benoît l'élément fondateur des régimes parlementaires fondés sur l'idée de démocratie. Il n'en reste pas moins que l'organisation de la vie bénédictine et les principes sur lesquels elle s'est construite tout au long des siècles ont puissamment contribué à humaniser la vie des sociétés religieuses et la vie sociale tout court.

Sans cette humanisation fondée sur l'élection du supérieur auquel on accepte librement de se soumettre, sur l'écoute, la délibération commune, le respect de l'autre, la démocratie ne peut exister. Et la démocratie directe, idéal souvent affiché de nos sociétés contemporaines, a alors quelque chance de prospérer.¹

L'INFLUENCE BÉNÉDICTINE SUR L'ADMINISTRATION RELIGIEUSE

Plusieurs moyens ont été mis en place par les instituts religieux pour permettre l'expression et la participation de tous à la décision, c'est-à-dire à l'exercice de la démocratie directe. Pour prévenir toute source de conflits, les communautés monastiques sont attentives en amont aux signes de mécontentement et aux tensions. Dans sa Règle, saint Benoît mentionne à de nombreuses reprises la nocivité du murmure, cette insatisfaction de basse intensité qui pourrait s'apparenter au fait de « râler ». L'abbé doit éviter de prendre des décisions qui provoquent les murmures (chapitre IV de la Règle) et, au contraire, assurer les conditions d'un service sans murmure. L'absence de murmures dans la communauté est bien évidemment la première responsabilité des moines pour garantir la qualité du dialogue. Les conseils de supérieurs, les visites canoniques, les opérations systématiques de consultation ont fait et continuent toujours à faire intimement partie de la vie des instituts.

Une constante de la vie religieuse est la présence, aux côtés du supérieur local, provincial ou général, d'un petit groupe de conseillers que le supérieur doit consulter collégialement, dans des cas bien définis, sans pouvoir agir contre la volonté unanime de ces derniers. La règle

¹ Antoine Chollet, *Défendre la démocratie directe*. Lausanne, Presses polytechniques et universitaires, 2011.

bénédictine prévoit également que, pour les affaires importantes, l'abbé doit convoquer toute la communauté.



*Florent, un moine jaloux de la renommée de Benoît, tente de l'empoisonner. Gravure a. 1579.
Vita et miracula sanctiss. Patris Benedicti.*

Chacun des pères capitulaires peut se lever et prendre la parole, les autres se taisent. Il est recommandé de ne pas parler à tout propos ni prendre la parole d'autorité. L'abbé écoute les avis, « délibère en lui-même » et prend sa décision selon « ce qu'il jugera le plus utile », dit saint Benoît. Finalement, les diverses résolutions sont réunies dans la décision que seul l'abbé peut adopter, dans la mesure où ce pouvoir décisionnel ne se divise pas. Même pour les affaires de moindre importance, il doit faire appel au conseil des anciens, lesquels ne sont pas nécessairement les plus âgés mais les plus éclairés, les plus profondément religieux ou supposés être les plus sages puisqu'ils assument de hautes responsabilités au sein de la communauté. Celle-ci intervient donc mais n'a aucun droit de veto. Elle peut parfois détourner l'abbé de ce qu'il a l'intention de faire, mais ne peut pas le contraindre à faire ce qu'il ne veut pas. Le conseil et la communauté constituent des freins qui peuvent, à l'occasion, se révéler solides et efficaces.

Grâce à l'extension progressive des procédures consultatives, l'autorité apparaît dans l'ensemble moins paternaliste car ces procédures ont contribué à limiter considérablement les réactions défensives. L'esprit général des communautés devient fraternel dans la mesure où les religieux sont davantage informés et jouent pleinement le jeu de la participation ; la vie interne des instituts religieux témoigne d'un engouement assez général pour ses structures consultatives : la participation est intense et chacun voit dans la consultation un moyen de s'exprimer efficacement sur tous les problèmes communautaires. Effectivement, dans les premiers temps de cette procédure consultative, les débats apparaissaient comme de véritables forums où tous les problèmes communautaires faisaient l'objet des avis les plus divers.

C'était en quelque sorte donner la parole à des religieux qui bouillonnaient d'idées depuis des années. Le résultat, au milieu d'un fatras hétéroclite d'idées, a été malgré tout une prise de conscience nouvelle de la vie religieuse toute entière, davantage faite de relations communautaires, de contacts extérieurs et de présence au monde. Quelques supérieurs ont eu de grandes difficultés à « maintenir le cap » au milieu de ce déferlement d'imagination. Les risques de contradiction interne étaient très grands. Les questions de vocabulaire opposaient parfois les membres d'une même congrégation et les scissions devenaient parfois latentes. Une des grandes forces des réformes successives du gouvernement des religieux en général tient au fait d'en appeler à une image de l'homme proche de la réalité. Pour tout dire, c'est dans l'équilibre des pouvoirs répondant aux exigences mêmes de la personnalité humaine que toute gouvernance peut espérer trouver les possibilités d'un bon fonctionnement.²

SAINT BENOÎT ET LES PRINCIPES FONDATEURS DE LA DÉMOCRATIE DIRECTE

L'administration bénédictine repose depuis son origine sur les quatre piliers de la démocratie directe : la collégialité, la subsidiarité, la participation et la déconcentration. Ces réalités loyalement vécues provoquent un sens plus aigu de la responsabilité commune.

De nos jours, dans tous les pays qui l'ont essayée, la démocratie directe semble plutôt avoir apporté des bienfaits : moins d'impôts et de dépenses publiques, meilleure confiance des citoyens dans leurs institutions ; meilleure défense des valeurs et de l'identité nationale, tels

² Thomas Gronin, *Directe Democracy, The Politics of Initiative, Referendum and Recall*, 20 Century Fund Book, Harvard University Press, 1999

sont quelques-uns des résultats réels de la démocratie directe appliquée, étudiée à partir des expériences qui ont été réellement vécues³.

Ces bons résultats sont difficiles à contester mais reste à savoir pourquoi la démocratie directe a une telle efficacité. Ce n'est pas que le peuple soit génial ou possède en lui la vérité infuse. Mais dans les sociétés complexes, la pluralité des avis permet d'enrichir la décision. D'ailleurs, les sciences économiques et sociales permettent aujourd'hui de montrer que la démocratie directe facilite les prises de décisions rationnelles, un peu comme l'économie de marché s'est révélée plus rationnelle que l'économie planifiée.

Les adversaires de la démocratie directe l'accusent justement de faciliter des prises de décisions irrationnelles opposées à la « sagesse » des assemblées élues ou à « l'expertise » des hauts fonctionnaires. En contrôlant les délégations, en mobilisant plus d'informations, en renforçant la compétition et en assurant une meilleure responsabilisation, la démocratie directe introduit plus de rationalité dans le mécanisme de décision politique. Il ne s'agit en aucun cas d'un outil antiparlementaire mais la démocratie représentative ayant dérivé souvent vers la technocratie, les hommes politiques ne jouissent plus du même respect qu'autrefois. La démocratie directe permet d'améliorer la représentativité de la démocratie et lui redonne de la sagesse en la rendant plus efficace et moins coûteuse et en renforçant l'autorité du gouvernement et des élus.⁴

Résultat de l'évolution historique du fonctionnement de l'administration bénédictine, la démocratie directe semble correspondre aux exigences de notre époque, qui est aussi celle de la révolution de l'information avec internet. Il semble difficile pour les institutions politiques de rester en marge de cette évolution qui permet de donner un rôle interactif plus grand aux citoyens et de limiter le pouvoir des technocrates et de l'administration.

Quoiqu'il en soit, les monastères bénédictins ne nous ont-ils pas prouvé tout au long de leur histoire que le gouvernement des communautés implique un effort permanent de participation et de modération pour parvenir à ce que certains hommes politiques appellent de leurs vœux, sans toujours appliquer les mesures qu'ils préconisent, à savoir un compromis « gagnant - gagnant » ou mieux le consensus ?

³ Yvan Blot, *La démocratie directe, une chance pour la France*. Paris, Economica 2012

⁴ Étienne Grisel, *Initiatives et Référendum Populaires*, Institut de droit public de l'Université de Lausanne, 1987

Cette recherche de solution impose à la minorité les décisions de la majorité puisque le veto permet à chacun de refuser une solution qui ne lui convient pas, à condition de ne pas en abuser pour ne pas tomber dans une autre dictature, celle de l'individu sur le collectif avec le risque que l'exigence de l'unanimité aboutisse à la paralysie.



Au final, l'exemple des instituts religieux reste précieux car il apporte la preuve que, sans le partage de valeurs communes à tous, la gouvernance devient impossible. La permanence des instituts religieux à travers les siècles trouve à l'évidence son explication dans la dimension spirituelle qu'ils ont su protéger et dans leur attachement à des valeurs humaines très profondes sans lesquelles le gouvernement des hommes est constamment menacé de sombrer soit dans l'anarchie, soit dans la dictature. C'est précisément cet équilibre puisé dans une vision juste de la nature humaine et du fonctionnement des groupes sociaux que saint Benoît continue de nous apporter encore aujourd'hui.

Patrick BRUNOT
Avocat à la Cour
Membre de l'Officialité interdiocésaine de Paris

5 - LES ÉLECTIONS ABBATIALES CHEZ LES BÉNÉDICTINS

Nous sommes parfois interrogés à l'occasion d'une démission d'un Père abbé, sur le mode de désignation de son successeur. Certains semblent penser en effet qu'il y a alors nomination par le supérieur de la "maison-mère", ou par "Rome". D'aucuns sont surpris qu'une communauté monastique procède à une élection, s'étonnant que nos vénérables institutions utilisent un procédé supposé "moderne" d'élection au « suffrage universel ». L'origine des techniques électorales et délibératives modernes ne doit être cherchée ni dans les systèmes politiques de l'antiquité romaine ou grecque, ni dans ceux des communes médiévales, ni encore dans les États généraux de France, ni dans le système parlementaire britannique, mais sans doute dans la pratique de l'Église et surtout de celle des ordres religieux, ainsi que l'a démontré Léo Moulin dans plusieurs de ses ouvrages et articles¹. Une meilleure connaissance des systèmes électoraux et délibératifs ecclésiastiques se révèle donc nécessaire.

Après avoir rappelé les principes suggérés par saint Benoît pour la désignation de l'abbé, nous retracerons l'évolution des pratiques électorales monastiques dans l'histoire, et plus particulièrement dans l'histoire propre de Saint-Wandrille, que nous connaissons plus intimement, et la pratique actuelle chez les bénédictins.



« *Ausculata o fili* »
© abbaye Sainte Marie - Paris

¹ Léo Moulin, *Le monde vivant des religieux*, Calmann-Lévy, Paris, 1964. Voir également dom Jacques Dubois, « Les élections monastiques au Moyen Âge », dans Jean Gaudemet, *Les élections dans l'Église latine des origines au XVI^e siècle*, Paris, Fernand Lanore 1979, p. 213-305

Le cadre dans lequel se déroulent les élections monastiques est exposé brièvement dans la Règle de saint Benoît († 547). Cette Règle fixe le gouvernement et l'organisation du monastère dans ses grands principes, sans prévoir de détails trop minutieux - sauf en ce qui concerne la répartition de la psalmodie - ce qui permet de l'adapter aux temps et lieux les plus divers. Cette Règle, rappelons-le, ne s'impose dans les monastères occidentaux qu'à partir du IX^e siècle. Il faut avoir conscience que la Règle depuis ce temps, et déjà précédemment, n'a jamais constitué dans quelque monastère que ce soit le texte législatif unique, ayant toujours été complétée par des recueils de prescriptions qui portaient le nom de coutumiers, ordinaires, constitutions ou déclarations. Saint Benoît prescrit au chapitre 58 de sa Règle la stabilité des moines qui les lie à leur monastère. Cela implique qu'ils s'intéressent à son fonctionnement, et la première responsabilité qu'ils exercent dans cet ordre, est le choix de l'abbé, maître spirituel et chef.

Ce dernier, pour diriger son troupeau, doit consulter dans certains domaines, soit tous les frères assemblés, soit ceux qui composent son conseil. La Règle de saint Benoît prévoit que doit être abbé celui que la communauté a choisi ou d'un commun accord, ou par la *sanior pars*, la partie la meilleure de la communauté même inférieure en nombre, ou avec l'intervention de l'évêque ou des abbés et chrétiens du voisinage, ce dernier cas étant prévu pour remplacer un candidat indigne. La réalisation de ce "commun accord" dont parle saint Benoît se réalise aux IX^e - X^e siècles de manière non littérale : longtemps les abbés nomment leur successeur, qui demande alors la ratification de la communauté. Ainsi cela se pratiquait-il à Cluny. Il faut signaler qu'à la même époque, les abbés sont souvent élus grâce à des interventions extérieures prépondérantes.

De fait ils sont fréquemment nommés par le fondateur, laïc du monastère, ou par le roi, et en Normandie par le duc. Le roi et le duc détiennent en effet et exercent la *licentia eligendi*, la permission d'élire. La communauté ratifie alors le choix du roi ou du duc. Ainsi le duc de Normandie Richard II impose-t-il en 1006 saint Gérard comme abbé de Fontenelle, ce dont le monastère n'eut qu'à se louer ; de même Guillaume le Conquérant nomme abbé Gerbert en 1063. Là encore, le choix ducal que la communauté avait ratifié fut judicieux. Force est de constater que cette intervention de personnes étrangères au monastère dans le processus de choix, n'eut pas toujours le caractère désintéressé prévu par la Règle. Ainsi en 1089, le duc Robert nomme comme abbé de Saint-Wandrille un neveu du grand Lanfranc du Bec et de Caen, prénommé lui aussi Lanfranc, lequel ne voulait pas passer par le hasard

² Saint Anselme à Lanfranc, Éd. Schmitt III, p. 281-283

d'une élection libre : « *Un moine n'accède pas à la dignité abbatiale par la droiture quand il ne le fait pas par une élection régulière et par l'obéissance* », lui écrira saint Anselme². L'intrus, fort mal accepté par la communauté de Saint-Wandrille, devra rapidement renoncer à sa charge...

L'évolution vers la liberté de l'élection par les moines naît alors d'une conscience plus nette des droits de l'Église et des exigences de la Règle. Ainsi saint Gontard choisi dans le monastère de Fontenelle par l'élection des sages devient-il abbé de Jumièges en 1078. Aux XII^e-XIII^e siècles, les papes accordent généreusement aux abbayes des privilèges qui leur reconnaissent pleine liberté d'élection. Au XII^e siècle d'ailleurs, on voit les moines intervenir par vote dans les affaires engageant les biens de leur monastère.

Le 24^e canon du quatrième Concile du Latran en 1215 va prescrire trois modes d'élection qui sont alors déjà en usage et qui trouvent leur source dans la tradition ecclésiastique et dans la pratique antérieure au regard de la Règle de saint Benoît :

1. L'élection, est faite par tous, en commun, comme par une **inspiration divine**, c'est-à-dire par acclamation publique, sans vote. Cette procédure utilisée dans l'Église antique tend à se raréfier au cours des temps.

2. On peut aussi utiliser le procédé du **scrutin** : les religieux donnent oralement leur choix, leur voix, à trois membres du collège électoral élus par eux, appelés scrutateurs, qui recueillent à voix basse, avec diligence, en secret et un par un, les votes de tous, et après en avoir dressé écrit, font connaître les résultats³. Les votes ayant été recueillis et comptabilisés, sera déclaré élu celui qui aura obtenu le consentement de tous ou du moins de la majorité, c'est-à-dire de la partie la plus sage du chapitre. Innocent IV énonce en effet en 1247 le principe selon lequel le nombre est toujours une présomption de qualité : « *major pars praesumitur habere bonum zelum, la partie la plus nombreuse est supposée avoir le bon zèle* ». On ne pouvait en effet concilier le recours à la méthode de la *sanior pars*, c'est-à-dire de la partie « la plus saine » de la communauté, même inférieure en nombre, préconisée par saint Benoît, avec la procédure du scrutin. Pour éviter les problèmes d'interprétation qui surgissaient quand on invoquait une élection effectuée par la *sanior pars*, inférieure en nombre, on va confondre la part plus saine avec la part plus nombreuse. Ceux qui ont un avis divergent se rallient alors au nom du candidat le plus favorisé par le vote. Une décision à la majorité est toujours passée dans l'Église pour la manifestation de tout le collège délibérant et oblige chacun de ses membres.

³ Le système de vote au scrutin secret ne fut instauré que par le Concile de Trente.

3. La troisième procédure est celle du **compromis** : ce terme est utilisé dans le sens d'engagement de s'en remettre à la décision d'un arbitre, ici collégial. Le pouvoir d'élire est confié à quelques moines estimés capables, au nombre de trois, cinq ou sept qui, pour le compte de tous, donneront un abbé au monastère. Ces moines appelés "compromissaires" sont fréquemment ceux qui occupent les charges importantes dans l'abbaye ou les prieurés dépendants. On suppose donc qu'ils sauront choisir, puisque déjà capables de gouverner. Entre les compromissaires, la délibération est orale, le choix demeurant secret à l'égard du reste de la communauté. Les compromissaires ne donnent le résultat de leur délibération que lorsqu'ils se sont mis d'accord. L'élection par compromis n'est pas véritablement une élection à deux degrés, car les compromissaires ne sont pas tenus par les directives des moines qui les ont choisis. Ils peuvent tenir compte d'autres données, ce qui rend le système très souple. Le compromis a été le mode de délibération le plus couramment pratiqué au Moyen Âge et au-delà, notamment à Cluny, à Cîteaux et dans la Compagnie de Jésus. Au XIII^e siècle chez les bénédictins, les élections étaient toujours accomplies par la voie du compromis. Il s'agit en vérité de la mise en application du précepte de saint Benoît, qui confiait le choix de l'abbé à une partie supposée meilleure, même inférieure en nombre. Ici le choix était remis d'un commun accord à quelques moines⁴.

Dans tous les cas, l'abbé élu recevait l'investiture canonique de l'évêque diocésain. Ainsi à Saint-Wandrille, l'abbé Robert d'Hautonne est-il confirmé en 1235 par l'archevêque de Rouen. L'abbé élu se voyait de plus investi du temporel par le roi. Le pape et le roi finirent par avoir une influence tellement prépondérante que les moines perdirent toute liberté d'élection de leur supérieur. On retrouve alors dans les abbayes les conséquences néfastes du régime bénéficial : attribution de l'abbatit en raison de services rendus, disposition de la fonction au profit des familiers, cumul des bénéfices et non-résidence.

La confiscation des élections peut être le fait du pape, du roi ou de l'évêque. Constatons d'abord l'abus des réserves pontificales (la nomination de l'abbé dans telle abbaye est réservée au pape). Les papes vont multiplier les réserves au profit de prélats courtisans ou de membres de la Curie. Ils agissent par autorité, négligeant les lois traditionnelles et multipliant le nombre de sièges qu'ils se réservent. Ainsi la communauté de Saint-Wandrille avait élu en 1410, Guillaume de Hotot, de façon légitime et régulière, puisqu'il n'existait pas de réserve apostolique. L'antipape Jean XXIII nomme alors abbé de Saint-Wandrille Jean de Bouquetot, qui prend possession, et le Parlement de Rouen entérine la décision arbitraire et injustifiée de la cour pontificale.

⁴ Les procédures d'élection du pontife romain par inspiration divine et par compromis ont été supprimées par le pape Jean-Paul II.

Parfois on réussit à échapper à la réserve, en recourant à la politique du fait accompli et en procédant rapidement à une élection, demandant aussitôt après, la confirmation pontificale... Le pape, pour ne pas céder, recourt à un subterfuge en déclarant l'élection invalide, mais compte tenu de la bonne foi, et "pour éviter une longue vacance", nomme abbé celui qui a été l'élu de la communauté.

Ainsi la mort de Jean de Bouquetot à la cour pontificale en 1418 réservait au Saint-Siège la nomination de son successeur à Saint-Wandrille. Le pape donna le bénéfice à Jean Langret, évêque de Bayeux, mais dès 1419, les moines élirent Guillaume Ferrechat qui fut confirmé et béni par l'archevêque de Rouen. Le pape Martin V nomma alors un abbé qui ne prit pas possession puis finit par ratifier le choix des moines en nommant Guillaume Ferrechat abbé de Saint-Wandrille, alors même qu'il était déjà en place depuis plusieurs mois ...

Si en 1444, Jean de Brametot avait été élu régulièrement, il n'en est plus de même en 1483 : le Pape Sixte IV donne Saint-Wandrille en commende à André d'Epinau, archevêque de Bordeaux ; les religieux acquiescent. Le même pape Sixte IV avait donné auparavant l'expectative à Urbano Fieschi, évêque de Fréjus, lequel intenta contre l'abbaye un procès qu'il perdit.

La confiscation de l'élection par le roi devient fréquente : en 1500, les moines élisent pour abbé Jean Mallet de Gravelle. Le roi Louis XII nomme alors abbé Philippe de Clèves son cousin. Celui-ci aux termes d'un procès de deux ans réussit à supplanter Jean Mallet, abbé élu par la communauté, lequel en contrepartie devient vicaire *in spiritualibus* de l'abbé commendataire : l'essentiel était sauvegardé, le gouvernement spirituel du monastère était assuré par l'un de ses membres.

L'archevêque de Rouen refuse parfois de confirmer l'élection libre de la communauté. À Saint-Wandrille, l'élection régulière du 19 mars 1504 a été faite par scrutin général recueilli par des scrutateurs. Jacques Hommet fut élu abbé. Cette élection fut attaquée par l'archevêque de Rouen qui refuse de donner sa confirmation. Les religieux portent l'affaire par la « clameur de haro » devant le roi. Ce n'est que trois ans plus tard que l'élection fut confirmée. L'élection avait été attaquée au canonique quant à la valeur de l'élection, au criminel par la clameur de haro, au civil pour la possession provisoire des biens de la mense abbatiale. Chaque élection abbatiale plongeait le monastère dans une période d'incertitudes ... et de procès.

La perte de la liberté d'élection sous les coups de la centralisation pontificale, de la pression royale ou des refus épiscopaux devint alors une réalité. Le roi hérita des fruits de cette pratique, en nommant aux bénéfices abbatiaux après le concordat de Bologne. Le roi en effet se vit

transférer les privilèges que les papes s'étaient réservés depuis deux siècles, et obtint du pape Léon X en 1516 le droit de nommer aux sièges abbatiaux des abbés commendataires⁵, le pape accordant les bulles conférant l'investiture canonique. Il n'y eut plus désormais dans les monastères et pour longtemps d'élections libres. En 1523, les moines de Saint-Wandrille convoqués en chapitre, Claude de Poitiers fut déclaré élu par la communauté, parce que nommé par le roi. Il fut le dernier abbé élu par les religieux, même si cette élection ne fut que la ratification d'une décision royale, jusqu'à l'élection de dom Jean-Louis Pierdait en 1920⁶.



© abbaye Sainte Marie - Paris

La coutume du droit d'élection fut reprise dans les congrégations monastiques après le concile de Trente, mais selon des modalités bien différentes. Pour obvier au système de la commende, sans toucher, à l'établissement des abbés commendataires, la congrégation bénédictine de Saint-Maur, à laquelle Saint-Wandrille appartient alors, obtint de dissocier le supérieurat exercé par un prieur, de l'abbatiai détenu par l'abbé commendataire, qui perdait ainsi tout pouvoir sur le gouvernement interne de la communauté. Les prieurs, chefs réels des monastères dans le système centralisé mis en place dans la congrégation de Saint-Maur, n'étaient pas élus par les communautés aux destinées desquelles ils allaient présider pendant trois ans, mais par le Chapitre général, lequel détenait le pouvoir suprême sur toute la congrégation.

⁵ La commende est en quelque sorte l'usufruit d'un monastère, accordé par le pape ou le roi à un ecclésiastique, doublé d'une certaine juridiction sur les religieux.

⁶ Dom Joseph Pothier, premier abbé après la renaissance de Saint-Wandrille, avait en effet été nommé par dom Bourigaud, abbé de Ligugé, à qui revenait cette désignation comme abbé fondateur.

Le droit propre de la congrégation de France - aujourd'hui de Solesmes - à laquelle Saint-Wandrille appartient a prévu dès le XIX^e siècle que les abbés des monastères soient élus par leur communauté au scrutin secret à la majorité des deux tiers des suffrages. Jusqu'à une époque assez récente, tant que cette majorité n'était pas atteinte, on pouvait multiplier les scrutins, durant un mois. Les Constitutions conseillaient, pour sortir de l'impasse, la solution du compromis, selon des modalités d'application différentes de celles exposées ci-dessus : on remettait, à l'unanimité et par écrit à une seule personne - le supérieur général de la congrégation - et non à plusieurs moines comme traditionnellement, le soin de pourvoir à la vacance du siège.



Jetons de vote © abbaye Sainte Marie - Paris

Désormais, si après six scrutins, les deux tiers des suffrages n'ont pas été réunis sur le nom d'un moine du monastère ou d'un autre monastère, l'abbé-président - l'abbé de Solesmes - doit nommer non plus un abbé, mais un prieur administrateur. Cette solution ne peut être que transitoire et doit conduire à l'élection régulière d'un abbé, dans un délai plus ou moins long.

Dans la plupart des cas, la communauté se choisit elle-même un abbé, sous le regard de Dieu. À travers les âges et malgré les vicissitudes des temps, c'est le précepte de saint Benoît au chapitre soixante-quatrième de sa Règle qui prévaut : on aura pour principe constant d'établir abbé celui que toute la communauté inspirée par la crainte de Dieu aura choisi d'un commun accord, ayant égard au mérite de la vie et à la doctrine de sagesse de celui qui sera élu.

Fr.Hugues LEROY, o.s.b.

6 - LE RÔLE DES VISITES RÉGULIÈRES DANS L'ORDRE CISTERCIEN DE LA STRICTE OBSERVANCE (OCSO)

I. La visite, outil de communion dans la structure de l'Ordre

Membre de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance et abbesse depuis seize ans, j'ai pu participer à un certain nombre de visites aussi bien dans les monastères de moines que dans ceux de moniales. Et bien entendu, j'ai l'expérience d'être visitée dans mon propre monastère. D'autres communautés en dehors de l'Ordre m'ont demandé de les rencontrer, ce qui a enrichi et diversifié mon expérience. La visite régulière dans un monastère est essentielle pour bien des raisons issues d'une pratique séculaire à Cîteaux. Les conditions culturelles étant diverses, la visite régulière reste un puissant facteur d'unité et de communion pour les communautés disséminées à travers le monde entier.

Pour bien saisir la structure de la visite régulière, son fonctionnement, son rôle et qui est en droit de l'exercer dans l'Ordre, il convient de rappeler « la caractéristique de l'Ordre » telle qu'elle est exprimée dans la Constitution 4 :

« Les communautés de l'Ordre répandues à travers le monde sont rassemblées dans l'unité par le lien de la Charité. Associées les unes aux autres par une telle communion, elles sont en mesure de s'entraider pour mieux comprendre et exprimer plus efficacement leur patrimoine commun. De même, elles peuvent s'apporter réconfort et soutien dans leurs diverses difficultés. (Cst 4,1 de l'OCSO)

« Cette communion prend forme juridique dans le gouvernement de l'Ordre selon la Charte de Charité... Abbés et Abbesse, assemblés en un seul Chapitre, exercent une sollicitude pastorale commune pour toutes les communautés de l'Ordre, dans les choses divines et humaines. Cette charge pastorale est mise en œuvre selon la tradition à travers les institutions de la filiation, de la visite régulière et du Chapitre Général.... » (Cst 4,2)

La *Charte de Charité* reliant entre eux tous les monastères cisterciens de l'OCSO date des origines de Cîteaux fondé en 1098. Le nom

lui-même de *Charte de Charité* indique l'orientation foncière du Chapitre général et des visites régulières : la croissance de la Charité et de la communion. Tout ce qui relève de l'organisation dans le monastère, du service de l'autorité et de la vie ordinaire participe de cette finalité.

Le Chapitre général des abbés et des abbesses - chapitre unique - se réunit tous les trois ans. La visite régulière, elle, a lieu tous les deux ans. Ces deux piliers solides soutiennent juridiquement l'Ordre dans l'unité et la communion. Ils n'ont jamais été contestés dans la longue histoire de Cîteaux. C'est dire les bienfaits découlant de cette longue expérience.

II. La visite régulière

Par la Charte de Charité, les communautés cisterciennes autonomes sont cependant unies entre elles par un lien de filiation.

Dans les monastères masculins, l'Abbé-Père visite lui-même ou parfois délègue son pouvoir de visite pour sa filiation. Dans les monastères féminins, la filiation prend une forme juridique par la mise en relation particulière d'une communauté de moniales avec un monastère de moines dont l'abbé de ce fait devient le Père immédiat. C'est donc le Père immédiat qui fait la visite régulière de ce monastère de moniales. Là encore, il peut déléguer son pouvoir.

Dans les deux situations, le Père Immédiat peut se faire accompagner d'un abbé ou d'une abbesse, non sans avoir consulté l'abbé ou l'abbesse locale qui, à son tour, sonde sa propre communauté.



Visite régulière à Matutum aux Philippines © abbaye de Blauvac

A - Le déroulement de la visite en trois temps

1 - La préparation de la visite nécessite la collaboration effective de tous les intéressés. Cet aspect participatif est important car le but essentiel de la visite est de « *renforcer, compléter et, le cas échéant, corriger l'action pastorale de l'Abbé(Abbesse), ainsi que de stimuler les frères, les sœurs, afin de mener la vie cistercienne avec une vigilance spirituelle renouvelée ; ceci requiert la collaboration active de la communauté.* » (Cst 75,2). La visite est d'autant plus stimulante pour tous les membres qu'elle est préparée par la communauté elle-même à travers les chapitres, des réunions communautaires où chacun/e peut librement prendre la parole et par les rencontres du Conseil de l'abbé/abbesse.

2 - La visite est centrée sur les rencontres personnelles de chaque membre de la communauté avec le visiteur (ou les deux visiteurs) : c'est le « scrutin ». C'est un droit et un devoir pour chacun de donner son point de vue sur la vie de la communauté, sur son évolution depuis la dernière visite ; sur les points faibles ou à corriger qui touchent le bien commun, les défis traversés et ceux qui se dessinent pour l'avenir. Tous les domaines de la vie monastique peuvent être examinés et librement abordés : le climat de charité, la Liturgie et la vie de prière ; le travail et l'économie, le soin des anciens et la formation des jeunes, le service de l'autorité et des divers responsables ; l'accueil des hôtes et le lien avec l'Église locale, l'usage des moyens de communications, l'équilibre de vie, etc., tout cela étant au service de la communion avec Dieu et avec les membres de la communauté.



© abbaye de Blauvac

En fonction des besoins, d'autres façons de procéder peuvent être déployées : réunions des conseils pastoral ou économique, rencontres communautaires où tous sont invités pour résoudre un problème important ou pour discerner ensemble l'opportunité de tel ou tel changement d'orientation ou de personnes.

3 - À l'issue de ces rencontres, une *Carte de Visite* est élaborée par le ou les visiteurs, proposée à l'abbé ou à l'abbesse du lieu puis transmise à la communauté. Dans cette carte, une sorte de photographie de la communauté est décrite avec propositions et points particuliers à travailler... C'est une feuille de route qui donne des orientations pour les deux années à venir... Il reste à essayer de la vivre.

Le visiteur envoie une relation écrite de la visite à l'Abbé général et un résumé au Père immédiat dans les cas prévus où la visite est faite par un autre visiteur que le Père immédiat. Je voudrais souligner que la visite n'est pas uniquement régulatrice. Elle a aussi et surtout une dimension théologique : la Charité vient de Dieu et s'exprime en fraternité. L'enjeu est pour une part invisible car il s'agit de l'avancement du Royaume dans les cœurs et d'une communion qui va plus loin que les murs de la clôture pour s'ouvrir au monde. Il est aussi concret et concerne le quotidien : la foi sans les œuvres est une foi morte.

B - À partir de mon expérience, des réflexions personnelles...

1 - Ces visites sont un *organe de régulation* bienvenu et efficace de la vie monastique de type cistercien. Le regard extérieur régulier d'un abbé, d'une abbesse évite le risque toujours possible de « la dérive sectaire » et tout simplement donne recul et respiration par rapport au vécu quotidien de la communauté. Toutes les composantes de la vie sont examinées avec objectivité, dans un climat d'ouverture et de vérité. Autant que possible, on évitera de laisser s'enkyster des difficultés. Il est plus facile d'enlever une tumeur bénigne que de se trouver des années plus tard avec un cancer envahissant. D'où le rôle irremplaçable de chacun face aux visiteurs. L'aide extérieure ainsi apportée est décisive pour juger, trancher, rectifier, encourager, stimuler. Le regard se veut neutre et distancié, soucieux aussi de sa responsabilité face à l'Église, à l'Ordre cistercien, instances auxquelles les visiteurs doivent rendre compte. On peut parfois rencontrer des résistances, trouver des points aveugles. C'est alors que tact et discernement sont nécessaires pour affronter la réalité avec courage ou patienter car le temps et le travail de la communauté elle-même feront souvent évoluer les choses de façon positive.



Visite régulière à Koutaba au Cameroun © abbaye de Blauvac

2 - *Le fonctionnement relativement fréquent d'une co-visite* - deux abbés ou un abbé et une abbesse - conduit à une écoute accrue et à un regard complémentaire dans la perception de qui est dit ou vécu dans la vie quotidienne lors de la visite. Je pense que cette double instance d'écoute permet aux frères et aux sœurs de s'exprimer avec plus de liberté. La confrontation des points de vue des deux visiteurs, leurs dialogues fréquents les aident à élaborer propositions et conclusions.

3 - Une des chances des visites régulières dans l'Ordre, c'est aussi la possibilité de rentrer en clôture et *donc de participer au moins un peu à la vie de la communauté* : offices liturgiques, repas, visite de la maison et des ateliers... Cette pratique permet de sentir le climat général de la communauté, la qualité des relations fraternelles dans leur spontanéité quotidienne ainsi que le soin et l'ordonnance des lieux de vie.

4 - Enfin, la visite régulière est toujours une « *Visitation* ». Les fondateurs de Cîteaux aimaient désigner le nouveau monastère par cette expression « l'Église qui est à Cîteaux » et ainsi de tous les monastères. Dans ce contexte, la visite requiert des dispositions sincères de foi et de désir de conversion et, bien sûr la prière. Toute visite s'ouvre par une Messe pour invoquer celui qui est à la Source de la communion. De la sorte, la communauté se dispose à écouter « ce que l'Esprit dit à cette Église » pour son présent et pour son avenir, afin de discerner ce qui est à changer, à consolider ou à faire évoluer en cette étape de son existence.

III. À titre d'exemple, quelques échos de la dernière visite régulière à Tibhirine

En janvier 1996, le père Armand Veilleux, procureur général de l'Ordre, effectue l'ultime visite régulière à Tibhirine, quelques mois avant l'enlèvement des moines dans la nuit du 16 au 27 mars. Durant une dizaine de jours, il alterne conférences sur les sources du monachisme, scrutin, visite de la maison et contacts avec les proches des frères et l'Église locale.

Christian de Chergé écrit dans le diaire de la communauté à la date du 19 janvier 1996 : « *Aussitôt après Laudes, dom Armand nous lit au chapitre la 'Carte de Visite'. Intégrant ses encouragements et conseils donnés, en novembre dernier, à nos frères de Fès, ce document se présente surtout comme un regard bienveillant sur le vécu de ces derniers mois et un encouragement à durer dans le dialogue, le partage et la confiance. Le Visiteur n'a pas voulu laisser une liste de 'petits points', estimant que la communauté se donnait déjà les moyens de résoudre par elle-même ses questions ou différends.* »

Avec l'audace que donne l'Esprit, dom Armand avait osé écrire dans sa carte de visite : « *Je crois que votre communauté est, spirituellement et monastiquement, à un des meilleurs moments de son histoire.* »

Le 19 janvier, frère Christophe rédige cette note dont la ponctuation a été respectée, écho de la façon dont il a vécu cette rencontre : « *Une visite d'amitié régulière. Simplement l'expérience d'un charisme sur-volant ce lieu-dit Tibhirine en Algérie survenant là-dessus nous surprenant la colombe lâchée par Noé après un long voyage se pose là son plumage nous colore moines blancs baptisés lavés dans le sang de l'agneau égorgé. Armand, tu nous l'as désigné ce dimanche et nous voudrions le suivre partout où il va. Merci à toi, P. Bernardo t'envoyant vers nous pour cette visite de simple et bienveillant regard. Vraiment ce charisme est bon à vivre ensemble. Il est aussi déroutant, dépouillant dénudant et combien étonnant : cette chose impossible nous on n'aurait pas dit on n'aurait pas cru à les voir. D'ici que peut-il sortir de bon ? Tu as su voir l'enfant au creux de nous. La grâce de Noël nous tient en lui en joie. En nos mains désarmées bien fort nous serrons le tout petit caillou de son amour vainqueur.* »

À la date du 25 janvier, il revient dans son journal sur cette expérience qui continue à lui apporter le réconfort dont il a besoin en ces heures difficiles pour sa communauté et l'Algérie toute entière : « *Après 24 h, à la maison Saint Augustin (...) me voici ici pour fêter dès ce soir nos fondateurs, nos saints pères de Cîteaux. Nous sommes de ce charisme-là : pas de doute, a dit le Visiteur. Quelle exigence dans ce regard de l'Ordre sur nous. Quelle responsabilité pour les pauvres que nous sommes.* »

Voilà pris sur le vif ce qui se vit à l'intime de nos monastères et dans le secret des cœurs lorsque les différents protagonistes se risquent au jeu de l'amour fraternel... jusqu'à l'extrême du Don.

En guise de conclusion...

La visite régulière n'a pas la prétention de tout résoudre bien entendu. Mais elle est une instance précieuse qui, en s'articulant avec d'autres structures « régulières », donnent aux communautés autonomes une ouverture indispensable pour vivre une communion toujours plus large dans l'esprit de la *Charte de Charité*, offrant aussi des possibilités de recours, de soutien, d'émulation et de participation de tous à l'œuvre commune.

Même si les visites régulières ne manifestent pas d'emblée leurs effets et peuvent être ressenties parfois comme décevantes, elles sont toujours un « kairós », « un temps favorable » dans le processus toujours lent de la conversion et de transformation spirituelle, comme en témoigne l'expérience vécue par nos frères de Tibhirine.



Il est évident que la visite est un exercice complexe qui requiert un dialogue exigeant et vrai. Il dépend de la qualité des personnes en présence. Quoiqu'il en soit, elle reste un passage obligé dans la vie des communautés pour leur croissance, leur fidélité au charisme cistercien et leur créativité pour s'adapter aux situations diverses, aux temps et aux cultures.

Pour finir ... que seraient les communautés sans ces visites ?

*Mère Anne-Emmanuelle Devèche, o.c.s.o.
Abbesse de Notre-Dame de Bon Secours - Blauvac*

7 - DÉMOCRATIE ET VIE DOMINICAINE

L'année 2015 marque le prélude du grand jubilé de l'Ordre des dominicains. Au printemps 1215 en effet, saint Dominique, entouré de quelques compagnons, est accueilli par l'évêque Foulques de Toulouse qui signe la nouvelle charte de fondation. L'évêque, *voyant la régularité des frères, leur grâce et leur ferveur dans la prédication, fut transporté de joie à cette aurore de lumière nouvelle*¹. La nouvelle évangélisation était déjà à l'œuvre par l'entremise de ces apôtres zélés qui parcouraient une région frappée par l'ignorance des fidèles, l'incurie du clergé et la propagation de l'hérésie albigeoise en n'usant que de moyens pauvres.



Église de Guéchan (65)

L'œuvre de prédication initiée par Dominique avait vocation à s'étendre au-delà du Lauragais et du pays toulousain : le saint voulait partir convertir les *cumans*, ces peuplades nordiques rencontrées lorsqu'accompagnant son évêque en mission, il avait dû traverser toute l'Europe jusqu'au Danemark. C'est donc tout naturellement qu'il se tourna vers Rome pour recevoir l'assentiment du successeur de Pierre. Très vite, le 21 janvier 1217, Dominique obtint du pape Honorius III la confirmation du nom et de la mission des prêcheurs.

Huit cents ans plus tard, l'Ordre des prêcheurs est présent sur tous les continents. Moniales, frères et membres de la famille dominicaine s'efforcent de rester fidèles à la mission reçue de son fondateur : prêcher pour annoncer l'Évangile, travailler ainsi au salut des âmes. Ces huit siècles furent marqués dans l'Ordre par le passage de nombreux saints, par la collaboration à l'œuvre missionnaire de l'Église et au développement de l'intelligence de la foi, mais aussi par des crises internes et par les vicissitudes de l'histoire. Malgré tout, un même dynamisme missionnaire est toujours présent et agissant aujourd'hui.

¹ Bx Jourdain de Saxe, *Les origines de l'Ordre des Prêcheurs*. Traduction du frère Marie-Humbert Vicaire, op, parue dans l'ouvrage *Saint Dominique et ses frères. Évangile ou croisade ?* (coll. Chrétiens de tous les temps, n° 19), Paris, Cerf, 1967.

Le jubilé qui s'ouvrira au mois de mai 1215 à Toulouse est une parfaite occasion pour se pencher sur les raisons qui ont permis à l'Ordre des prêcheurs de rester fidèle à l'intuition fondatrice tout en s'adaptant aux changements de cultures et d'époques. Il est évident que chaque époque a besoin de prêcheurs pour entendre d'une manière nouvelle la bonne nouvelle de l'Évangile. Aussi la raison d'être des dominicains est toujours aussi valable. Mais en tant que structure institutionnelle, l'Ordre aurait pu ne pas s'adapter au passage du temps.

Pour expliquer une telle longévité, une observation attentive permet de pointer le doigt sur l'organisation interne des prêcheurs, tout à fait originale. Cette organisation, nous le croyons, tient une grande place dans le succès du perpétuel renouvellement de l'Ordre au gré des époques. Cet article tentera de l'expliquer en rappelant tout d'abord la genèse de cette organisation, avant de développer le fonctionnement actuel et ses implications.

I. L'organisation de l'Ordre des prêcheurs dans les constitutions primitives dominicaines

Dans sa lettre « Liberté dominicaine et responsabilité » adressée à tout l'Ordre le 10 mai 1997, le fr. Timothy Radcliffe s'émerveille du fait que *nous avons hérité de Dominique et des tout premiers frères une forme de gouvernement qui nous rend libres de répondre avec compassion à ceux qui ont faim de la Parole de Dieu. Lorsque nous offrons nos vies pour la prédication de l'Évangile, nous prenons dans nos mains le livre de la Règle et des Constitutions. La plupart de ces Constitutions ont trait au gouvernement.* Or ce mode de gouvernement a été mis en place dès les premières années de l'Ordre et n'a ensuite connu que de légères modifications jusqu'à aujourd'hui.

Quand Dominique et ses frères rassemblés à Toulouse se tournent vers le pape Innocent III en 1216 pour lui demander confirmation de leur communauté, celui-ci exige – avant toute reconnaissance – qu'ils appuient les fondements de la jeune fondation sur une règle déjà éprouvée. L'effervescence religieuse tous azimuts en ce début de XIII^e siècle et les dérives nombreuses qui en avaient résulté (remise en cause de l'autorité du pape, de la saine doctrine catholique) avaient mis le pape en garde contre ces groupes de prédicateurs incontrôlables qui sillonnaient les routes et les villes. Aussi les frères se tournent-ils vers la règle de saint Augustin.

Ce choix n'est pas anodin et la manière dont il fut réalisé non plus. Selon Jourdain de Saxe, compagnon et premier successeur de saint Dominique à la tête de l'Ordre, la règle de saint Augustin ne fut pas imposée par le fondateur mais choisie par l'ensemble des premiers frères. D'autre part, cette règle indique dès son commencement quel sera le but des frères dans les communautés : *Tout d'abord, pourquoi êtes-vous réunis sinon pour habiter ensemble dans l'unanimité, ne faisant qu'un cœur et qu'une âme en Dieu ?* La démocratie dominicaine ne peut être comprise que par rapport à cette recherche de l'unanimité et se démarque ainsi des démocraties modernes qui ne comprennent plus ce mode de gouvernement que comme un rapport de force entre une majorité et une minorité, rapport de force à faire évoluer par tous les moyens pour le profit de quelques-uns. Humbert de Romans, cinquième Maître de l'Ordre, indique en commentant les constitutions que *l'unité des cœurs est un précepte*. Toute la communauté avance d'un seul cœur vers un but commun : le salut des âmes.

À partir de cette règle s'élaborent les Constitutions dominicaines, au départ appelées Coutumes. Entre 1216 et 1236, les fondations se multiplient dans toute l'Europe, les vocations affluent et contraignent les premiers frères à doter l'ordre d'une législation bien structurée. La réunion régulière des chapitres généraux durant ces années permet d'élaborer puis d'amender ces premières constitutions.

Bien que le pape Honorius ait confié les pleins pouvoirs à Dominique pour organiser les débuts de l'Ordre, celui-ci réunit à Bologne le premier chapitre général pour la Pentecôte 1220 dans un état d'esprit particulier. Un frère présent raconte : Frère Dominique disait : « *Je mérite d'être déposé, car je suis inutile et relâché* », et il s'humilia profondément de toutes les manières. Mais les frères refusèrent de le déposer ; il fit alors nommer des définiteurs avec autorité tant sur lui que sur les autres frères et le chapitre tout entier, avec pouvoir de statuer, définir et ordonner pour la durée du chapitre.² Il était clair pour Dominique que la responsabilité de l'ordre ne lui appartenait pas en propre, mais que cette responsabilité devait être partagée par les frères eux-mêmes qui délègueraient de chaque communauté des délégués pour participer aux chapitres généraux.

² M.-H. Vicaire, *Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIII^e siècle*, Paris, Cerf, 1955, p. 228.

Après saint Dominique, trois Maîtres de l'Ordre d'importance vont permettre aux constitutions d'adopter le profil que nous leur connaissons : Jourdain de Saxe (1222-1237) qui met rapidement en forme les intuitions de Dominique, Raymond de Peñafort (1238-1240) qui ordonne les constitutions d'une manière plus conforme à la logique et au droit, et Humbert de Romans (1254-1263) qui en dégage l'esprit à travers tous ses commentaires.



*Saint Raymond de Peñafort - Détail d'une chasuble du couvent de Marseille.
Photo : fr.Timothée Lagabrielle*

Pour avoir une vue plus précise des premières constitutions, il faut se référer à la législation issue du chapitre « généralissime » (procédure extraordinaire) de 1236 tenu à Paris sous l'autorité du frère Jourdain de Saxe. Ce texte peut encore être consulté grâce au Codex de Rodez conservé dans les archives générales de l'Ordre du couvent de Sainte-Sabine à Rome. Essayons de dégager quelques traits caractéristiques de ce texte normatif.

On remarque une première organisation de l'Ordre en provinces. La province est un découpage territorial de l'Ordre des frères prêcheurs, composé de couvents et de maisons. Une province est constituée en fonction de trois critères : un nombre suffisant de frères et de couvents ; une autonomie financière ; la capacité d'assurer la formation de ses étudiants. Les provinces jouissent d'une autonomie forte et jouent un rôle important dans le gouvernement de l'Ordre par l'intermédiaire

des chapitres provinciaux qui élisent les prieurs provinciaux mais aussi les définiteurs qui participeront aux chapitres généraux.

Au sommet de la hiérarchie des normes dominicaines, nous trouvons une instance juridique suprême composée à la fois du chapitre général et du maître de l'Ordre, successeur de saint Dominique. Ils ont autorité sur toutes les Provinces qui constituent l'Ordre. Les normes de gouvernement se présentent sous forme de constitutions ou d'ordinations. Les unes comme les autres imposent à l'Ordre en son entier des normes générales, leur distinction s'effectuant en référence à leur degré d'importance et de stabilité.



*Réunion du chapitre général à Trogir en 2013.
Photo : fr.Philip McShane*

Pour qu'une loi ait valeur de constitution, elle doit auparavant avoir été approuvée par trois chapitres généraux successifs. Dans l'état présent de la législation dominicaine, cela signifie qu'elle ne pourra réellement devenir une constitution qu'au bout de neuf ans. Au cours de ces neuf années, tant les provinciaux que les définiteurs (qui représentent leurs communautés d'origine) ont eu l'occasion de voter lors de l'un des chapitres généraux et sont coresponsables des décisions prises. Les ordinations ont le même caractère obligatoire mais sont susceptibles d'être modifiées ou abrogées par un seul chapitre général.

Toutes ces normes ont force obligatoire selon un principe posé par saint Dominique lui-même et proclamé ensuite solennellement : *l'Ordre a décidé que ses lois n'obligent pas à peine de péché, voulant que les frères les assument par un jugement de sagesse, « non comme esclaves sous la loi, mais comme libres sous la grâce. »* Ce principe s'explique en raison de la vocation apostolique des frères, dont la mission de prédication n'est pas toujours en adéquation avec les rigueurs de la vie régulière. Les constitutions donnent d'ailleurs aux supérieurs le pouvoir de dispenser des observances régulières de l'Ordre, pour une juste cause, surtout en faveur de l'étude, de la prédication ou du bien des âmes.

On l'aura compris, l'ensemble des constitutions dominicaines a été établi autour de la fin propre aux prêcheurs : la prédication pour le salut. C'est par rapport à elle que sont élaborées les lois de l'Ordre.

II. Un fonctionnement démocratique animé par l'Esprit

Après avoir rapidement esquissé les grandes lignes de l'organisation du gouvernement de l'Ordre, il convient d'en saisir la cohérence. On le sait, un fonctionnement démocratique peut aussi avoir des inconvénients : instabilité, nivellement par le bas, manque de dynamisme... Pourquoi s'attacher à un système si fragile et comment, le cas échéant, lui faire produire du fruit ?

Le sociologue belge Léo Moulin a consacré plusieurs études au droit des religieux. C'est lui qui parle à propos des constitutions dominicaines de « cathédrale du droit constitutionnel ». Pour lui, le système d'élaboration des constitutions, avec les trois chapitres généraux successifs (une série composée d'un chapitre de définiteurs, puis un chapitre de provinciaux et un chapitre électif composé de provinciaux et de définiteurs en nombre supérieur), permet une distribution du législatif entre plusieurs assemblées. Ce *pluricaméralisme* donne une grande stabilité au droit, mais permet aussi de développer une réelle démocratie puisque les assemblées sont à chaque fois constituées de frères différents qui ont à se pencher sur les mêmes textes. Un renouvellement régulier des frères participant à l'élaboration des lois de l'Ordre s'opère par la force des choses. Il est impossible à un groupe de frères de « s'installer » durablement pour gouverner l'Ordre.

Un principe issu du droit romain avait été utilisé par le pape Innocent III et sera bientôt « canonisé » (en 1298) par le pape Boniface VIII dans ce

que l'on appelle les *Regulae iuris du Corpus iuris Canonici : Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*³. Son domaine d'application a souvent été très discuté. Le fait est que la législation dominicaine en est une application dans le droit particulier des religieux. Il ne s'agit pas à travers ce principe de refuser aux supérieurs toute forme d'autorité, mais de permettre à chaque composante de l'Ordre de participer au gouvernement. Comment cela se traduit-il concrètement ?

Tout d'abord par la participation de chacune des provinces aux chapitres généraux à travers leurs prieurs provinciaux et leurs définites élus. Chaque entité de l'Ordre est concernée par les décisions qui sont prises durant les chapitres généraux, chacune doit donc pouvoir faire entendre sa voix, quelle que soit l'importance numérique de la province ou sa localisation.



*Capitulaires du chapitre général de Trogir en 2013.
Photo : fr.Ivan-Dominik Ilicic*

Il en va de même au niveau provincial : lors des chapitres qui ont lieu tous les quatre ans, chaque couvent envoie son prier ainsi qu'un ou plusieurs délégués (en latin : socius) afin de prendre les décisions qui s'imposent pour la bonne marche de la province. Et au niveau conventuel, chaque frère profès doit participer activement au chapitre.

³ Ce qui concerne tout le monde doit être approuvé par tous.

À chaque niveau de l'Ordre, ce qui concerne chacun est discuté et approuvé (ou refusé) par tous. De plus, dans les élections, c'est la majorité numérique qui emporte le résultat du scrutin ; aucun autre élément (ancienneté dans l'Ordre par exemple) n'entre en ligne de compte.

Ensuite, par ce que le P. Hinnebusch a appelé deux chaînes de pouvoir parallèles et équilibrées : une chaîne de commandement descendante qui comprend le maître général, les prieurs provinciaux et les prieurs conventuels. Ces autorités exercent le pouvoir sur les frères au moyen des ordres, préceptes formels, dispenses, confirmations ou annulations d'élections, visites canoniques. Et d'un autre côté, une chaîne ascendante de contrôle de l'autorité par les communautés au moyen de l'élection fréquente des supérieurs (tous les trois ans pour les prieurs conventuels, quatre ans pour les prieurs provinciaux et neuf ans pour le Maître de l'Ordre), de la représentation aux chapitres provinciaux et généraux, du pouvoir législatif durant les chapitres généraux. Ces deux chaînes permettent à la fois à chaque frère de se sentir responsable, mais aussi à l'autorité (maître de l'Ordre, prier provincial, prier conventuel) de maintenir l'unité de chaque entité et de garantir le bon fonctionnement des institutions.



*Frère Bruno Cadore – Maître de l'Ordre.
Photo : fr. Ivan-Dominik Ilicic*

Cette organisation dominicaine part en fait d'un certain optimisme. Celui de croire que chaque frère peut et veut s'investir pour faire grandir l'Ordre en recherchant le bien commun et non uniquement son bien propre. En entrant dans l'Ordre, chaque frère s'entend poser la question : *que désires-tu ?* Il est invité à répondre : *La miséricorde de Dieu et la vôtre.* Le frère reconnaît qu'il est faillible mais il fait confiance à la communauté à laquelle il appartient. Un frère ancien provincial de Pologne expliquait que le frère est convaincu que la majorité émanant de la communauté à laquelle il appartient est capable de se montrer généreuse envers la minorité, et que cette minorité est capable de se monter loyale à l'égard de la majorité lorsque celle-ci a voté une mesure qui lui déplait. Pourquoi ? Parce que la fin est la même pour chacun des frères. Mais aussi parce que tous savent que cette unanimité visée dans ce modèle de gouvernement démocratique ne peut être atteinte qu'avec l'aide de Dieu.

Le Saint-Esprit est la source inépuisable de l'élan des frères vers l'unité. Avant chaque chapitre, avant chaque élection de supérieurs, l'Esprit-Saint est invoqué dans la prière, au cours de l'Eucharistie, pour qu'Il soit à l'œuvre lorsque les frères se réunissent en chapitre. Telle est la condition pour que ce mode de gouvernement ne se sclérose pas mais continue à porter des fruits dans l'Ordre, pour que les frères continuent sans cesse de contempler et d'annoncer au monde ce qu'ils ont contemplé.

Fr. Vincent Tierny, o.p.

On pourra lire avec intérêt :

- Léo Moulin, *Le monde vivant des religieux. Dominicains, Jésuites, Bénédictins*, Paris, Calmann-Lévy, 1964, 312 p.
- William A. Hinnebusch, *Brève histoire de l'Ordre dominicain*, Paris, Cerf, 1990, 291 p.
« Les dominicains et leur droit », dans *Mémoire dominicaine*, n°13, 1998/2 Paris, Cerf, 284 p.

8 - L'APPORT DE LA RÈGLE DU CARMEL À LA VIE POLITIQUE

Une charte constitutionnelle

Texte du début du XIII^e siècle, la Règle du Carmel représente l'étape finale du texte dit "vitae formula", donné aux ermites du Mont Carmel par Albert, patriarche de Jérusalem, revu ensuite, corrigé et définitivement établi par Innocent IV en 1247 par la bulle appelée *Quae honorem conditoris*. L'époque de la naissance des carmes était une période de changements profonds et amples. Le mot *règle* lui-même prenait un sens technique différent de celui des siècles précédents. Le signe de cette transformation se trouve dans l'apparition des textes appelés Constitutions, dans lesquels on adaptait les *regulae* aux exigences pratiques.¹ C'est ce qui explique que le corpus juridique propre à chaque branche de l'Ordre du Carmel est constitué de la Règle et des Constitutions.



Remise de la Règle du Carmel par saint Albert de Jérusalem aux ermites du Carmel. Pietro Lorenzetti. Sienne.

Le texte de la Règle est court², prenant la forme d'une lettre adressée par Albert de Jérusalem aux frères du Mont Carmel. Tissé de citations bibliques, Il est le fruit de deux expériences : celle des premiers ermites du Mont Carmel qui commencèrent par pratiquer le genre de vie dont ils sollicitèrent ensuite la reconnaissance ecclésiastique et celle aussi du Patriarche de Jérusalem, homme d'intense spiritualité évangélique et non moins juriste expert. Texte, donc de haute teneur spirituelle qui veut donner les moyens de rendre possible l'expérience mystique à la suite du Christ et qui met alors en œuvre une vie politique où se reflètent autant que faire se peut les valeurs évangéliques que désire vivre le groupe d'hommes - de femmes - qui la choisissent comme norme de vie.

¹ Secondin Bruno, *La Règle du Carmel un projet spirituel pour aujourd'hui*, Centre d'études d'histoire de la spiritualité, coll. Grands Carmes, éd. Parole et Silence, 2003, 230 p.

² Il est traditionnellement lu intégralement au réfectoire le vendredi durant le repas de midi.

Une démocratie³ évangélique

L'image archétypale au cœur de la Règle est celle de la communauté apostolique primitive. La Règle ne s'adresse pas seulement à des ermites, mais à des *frères ermites*. Comme tout groupe humain, ces frères doivent s'organiser pour vivre. La Règle prévoit cette organisation dans une grande économie de moyens agençant le gouvernement de l'Ordre autour de deux pôles : le Prieur et les frères, le premier étant l'émanation du second.

Un Prieur

Nous vous ordonnons tout d'abord d'avoir l'un de vous comme prieur. Cette institution du Prieur est en rupture avec la forme de vie monastique traditionnelle où le supérieur est un abbé. En donnant un **prieur** (*primus inter pares*) aux frères ermites du Mont Carmel, Albert de Jérusalem révèle de prime abord la vision qu'il a de la communauté du Carmel : celle d'un collègue d'égaux groupé autour de l'un d'entre eux, le prieur, en qui ils considèrent le Christ, comme il les incite à le faire à la fin de la Règle⁴. Albert introduit ainsi un élément démocratique dans l'organisation traditionnelle de la vie monastique⁵. Car ce prieur *devra être élu à cette charge au consentement unanime de tous ou avec celui de la partie la plus nombreuse et la plus saine.*

La Règle n'entre pas autrement dans le détail concret de l'élection du prieur. Par ces sobres mentions, elle fait sienne la tradition des "*saints Pères*"⁶, comme elle le mentionne en son début et reprend à son compte la procédure électorale habituellement pratiquée dans l'Église et à laquelle on reconnaît un caractère démocratique⁷. De la même manière,

³ Il convient de souligner les limites de l'emploi du vocable "démocratie" appliqué à une organisation ecclésiale, qui ne peut être fait qu'en un sens dérivé, comme le relève de manière très pertinente Chantal Delsol (dans « Monastères et démocratie », article publié dans *Actualité de saint Bernard*, éditions Lethielleux, 2010). Voir aussi Léo Moulin, « Le pouvoir dans les ordres religieux » dans *Pouvoirs* n° 17 - *Le pouvoir dans l'Église* - septembre 1981 - p.129-134.

⁴ Et vous autres, frères, honorez humblement votre prieur, pensant, plutôt qu'à lui-même, au Christ qui l'a mis au-dessus de vous et qui dit aux chefs des Églises : "Qui vous écoute, m'écoute, qui vous méprise me méprise."

⁵ Voir Mesters Carlos, *Intorno alla fonte. Circoli di preghiera e di meditazione intorno alla Regola del Carmelo*, Edizioni Carmelitane, coll. Carmelitana, Nr. 4, 2006, 288 p.

⁶ Règle du Carmel

⁷ Sur cette question, voir Léo Moulin. « Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes » dans *Politix* vol. 11, N°43. Troisième trimestre 1998. pp. 117-162.

elle ne fixe pas la durée du mandat du prieur. Celle-ci, déterminée par les coutumes de l'Église, sera plus particulièrement inscrite dans les Constitutions.



© FDM

Des frères égaux

La communauté est constituée de frères égaux entre eux. Cette égalité se marque dès l'entrée au monastère. Seul l'appel du Christ justifie leur rassemblement au sein de la communauté et les emplois ou les charges qu'ils y occupent sont fondés sur leurs seules capacités ou compétences. Primitivement ils sont tous laïques. Ultérieurement des clercs les rejoindront. La Règle, cependant, ne prend en compte les divers états qu'en tant que ceux-ci puissent les astreindre à des obligations ecclésiales différentes, en particulier pour ce qui relève de la récitation de l'Office. En droit, la Règle ne retient donc qu'une seule catégorie de frères.

L'égalité se marque aussi dans la justice distributive qui caractérise la répartition des biens : *"qu'à chacun soit distribué par la main du prieur, c'est-à-dire par le frère qu'il aura chargé de cet office, ce dont il aura besoin, compte tenu de l'âge et des nécessités de chacun."*⁸

Cette égalité fonde un gouvernement de type démocratique.

⁸ Règle du Carmel

Un gouvernement "démocratique"

Appuyée sur la tradition de l'Église et accueillant ses coutumes canoniques, la Règle du Carmel met en œuvre une communauté autonome, qui fonctionne selon un type de gouvernement démocratique.

Une communauté autonome

La reconnaissance du groupe des carmes, initialement par le Patriarche de Jérusalem puis par l'Église universelle⁹ le constitue en organe juridique capable de s'autogouverner. La possibilité donnée alors aux frères d'élire leur prieur les soustrait à toute forme d'ingérence extérieure. Par ailleurs la pauvreté (absence de biens propres) à laquelle les astreint leur assimilation au régime des ordres mendiants les dégage de toute autre forme de sujétion. Cette autonomie permet alors l'exercice d'un gouvernement démocratique.

Un gouvernement "démocratique"

Distinguant deux organes de gouvernement, la Règle est très sobre une fois encore sur leur domaine de compétences.

- Le chapitre - organe législatif : il est la réunion de tous les membres de la communauté. Il se tient une fois par semaine et traite de la "*garde de l'Ordre*"¹⁰.
- Le prieur - organe exécutif : il organise la gestion du quotidien, au service de la communauté... *que tout ce qu'il y aura à faire ensuite, s'exécute selon sa volonté et ses dispositions*¹¹. Il n'enseigne pas...

Quelques décisions sont explicitement prévues par la Règle comme devant être prises conjointement par le prieur et les frères :

- le choix de l'emplacement du monastère
- l'attribution des cellules aux frères.

Vivre selon une forme de vie érémitique implique la stabilité du lieu de vie d'où l'importance attachée aux choix de l'emplacement. On trouve là ce qui s'énonce aujourd'hui dans le canon 119-3° : "*ce qui*

⁹ Le Concile de Latran IV (1215) voulut interdire la prolifération des nouvelles formes de vie religieuse de l'époque. La Règle fut confirmée en 1247 par Innocent IV. Ayant été alors amendée pour se conformer à la législation des Ordres mendiants, il lui fut permis, au Concile de Lyon, en 1274, de demeurer en l'état jusqu'à ce qu'il soit statué autrement à son sujet. Cet "autrement" n'est jamais venu...

¹⁰ - ¹¹ Règle du Carmel.

concerne tous et chacun en particulier doit être approuvé par tous"¹². Bien évidemment le choix du lieu ne se fait que de manière exceptionnelle. En prévoyant alors des moments de décision extraordinaires, la Règle renforce implicitement le caractère démocratique du gouvernement : ce qui relève de l'administration ordinaire est géré par le prieur, lui-même élu par l'ensemble des frères ; ce qui relève de l'administration extraordinaire est décidé conjointement par les deux organes de gouvernement.

La Règle du Carmel met donc en œuvre un gouvernement démocratique ou, pour le dire encore plus adéquatement une "adelphocratie"¹³ (pouvoir partagé entre frères) puisque le peuple dont il est question est un peuple de frères...

Aujourd'hui la Règle du Carmel totalise huit siècles d'existence. Son projet quoiqu'ancien est cependant toujours nouveau, car les relectures successives l'incarnent dans un présent sans cesse renouvelé. Fruit d'une expérience, les structures prévues par la Règle détermine une pratique.

La démocratie au Carmel : pratique et à-venir

Relue au fil de contextes historiques qui changent, la Règle permet de s'interroger pour aujourd'hui sur son apport à la vie politique. Dans cette perspective, la Règle détermine une pratique et garde ouvert un horizon démocratique. À cet égard, trois éléments paraissent être des chantiers toujours à reprendre :

- l'égalité au regard de l'anthropologie
- l'égalité au regard de la conception de l'autorité
- l'égalité au regard de la maturité personnelle

L'égalité au regard de l'anthropologie

Vivre l'adelphocratie" telle que la Règle la fait briller à nos yeux est bien un défi qui est posé dans un ordre où se côtoient diverses branches et différents états de vie. La question de l'égalité est en effet posée par les rapports laïcs /religieux - et plus particulièrement clercs ; elle se pose aussi, bien sûr au niveau des rapports hommes et femmes. Dans ces

¹² Paul Valadier, « Catholicisme et démocratie », Ceras - revue *Projet* n°hs 2011, Novembre 2011. <http://www.ceras-projet.com/index.php?id=5547>

¹³ Selon l'expression de Bruno Secondin.

domaines fortement conditionnés par la culture et l'histoire, la Règle, toujours à réécouter, incite à accueillir la nouveauté pour la laisser faire une œuvre de création ;

L'égalité au regard de la conception de l'autorité

La prise en compte de l'égalité permet d'évaluer la pratique démocratique des communautés. La Règle, dans sa grande souplesse, propose un équilibre entre les divers lieux de pouvoirs. De ce fait l'agir communautaire ou la personnalité du (de la) prieur(e) - conditionnés par l'histoire et les psychologies - peut mettre en jeu cet équilibre ;

L'égalité au regard de la maturité personnelle

L'égalité ne peut aussi se vivre que grâce à la collaboration de chacun des membres au bien de la communauté. D'où la nécessité d'une maturité personnelle non seulement donnée mais aussi reçue au travers justement du cheminement spirituel balisé par la Règle. Maturité non seulement psychologique, mais maturité "citoyenne" qui se donne les moyens de participer de façon éclairée aux décisions communautaires - parmi lesquels, bien sûr, la connaissance du droit propre et du droit ecclésial...



© FDM

Pour conclure

Règle ancienne, règle brève, la Règle du Carmel condense une expérience à la fois humaine et spirituelle. Ayant sous les yeux le modèle de la communauté apostolique des origines, elle invite à une pratique du pouvoir fondée sur la démocratie. Traversant les temps, elle incite chaque époque à reconsidérer alors à frais nouveaux une pratique de l'égalité conditionnée par les mentalités. À sa manière, elle prend part au débat politique de chaque époque et l'accompagne.

*Sœur Marie du Christ Pierrot
Carmel de Marienthal*

9 - RÉFLEXION SUR LA RECHERCHE DU CONSENSUS DANS LES MONASTÈRES

La recherche de consensus et de ses modes de délibérations dans les monastères est bien différente dans ses fondements que celle par exemple d'un régime politique démocratique laïc. Au-delà de simples mécanismes institutionnels, des moines et des moniales vivant en communauté dans un espace marqué par une clôture vont être appelés en chapitre à délibérer, pour exercer un discernement en vue d'une décision à prendre en commun. À cette fin, leur liberté intérieure et leur maturité seront essentielles pour discerner puis obéir à une décision qu'ils auraient éventuellement perçue autrement¹. Et la caractéristique essentielle de cette recherche de consensus passera certainement par une écoute de Celui qui rassemble la communauté, par une véritable attention aux motions de l'Esprit.

Le sens des mots

« Consensus » vient du latin *consentio* qui pourrait bien se diviser en cum sentio ; sentio voulant notamment dire « percevoir par l'intelligence, s'apercevoir, se rendre compte », mais avec *cum*, « ensemble », ce qui donnerait finalement pour *consentio*, le sens d'être de même sentiment, d'être d'accord. C'est bien le sens actuel en langue française dans laquelle, si l'on se réfère à la définition des bons dictionnaires, l'on trouve que le consensus est l'accord de plusieurs personnes ou bien l'accord ou le consentement du plus grand nombre d'un ensemble, bref, d'une large majorité. Quant à la délibération, la *deliberatio* latine est notamment l'acte de réfléchir mûrement avant de décider sagement. La définition de la délibération en français n'est pas éloignée de sa racine latine puisqu'il s'agira de l'examen et de la discussion orale d'une question, d'une réflexion destinée à peser le pour et le contre avant une

¹ Cf. D. Huerre, « Le gouvernement dans la vie religieuse après Vatican II », dans *Vie Consacrée*, juillet 1992 (n°4), p. 247-258 et plus particulièrement p. 254-257 : liberté et obéissance, liberté et dialogue, liberté et décision ; de même D. Nothomb, « Seul un homme libre peut devenir obéissant », dans *Vie Consacrée*, septembre 1992 (n°5), p. 301-317.

décision qui en sera donc le fruit, le résultat. Un Jésuite a donné une définition de la délibération comme pouvant être « la recherche faite en commun sur une question concernant d'une manière ou d'une autre la vie de la communauté pour arriver, par un discernement spirituel, à une décision communautaire² ». À ces deux termes de consensus et de délibération, il inclut la notion de discernement communautaire des motions de l'Esprit dans la vie même du corps communautaire, appelé à percevoir ainsi dans les signes des temps, des signes de Dieu.

Médiations institutionnelles et canoniques

Dans la vie monastique, ces notions de délibération, de consensus, de discernement s'incarnent très concrètement en des modes de fonctionnement s'inscrivant dans des institutions internes aux procédures le plus souvent très précises et évolutives. Le droit de ces institutions internes communes à tous les instituts est détaillé dans la troisième partie du Livre II du Code de droit canonique qui reprend l'esprit du décret conciliaire *Perfectae caritatis* du 28 octobre 1965. Le droit propre desdits instituts sera très spécifique dans le cadre monastique composé de maisons *sui juris*, ayant à leur tête un supérieur majeur et pouvant faire partie de confédérations, de fédérations ou de congrégations plus élargies. L'instruction de la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie Apostolique (CIVCSVA), en date du 11 mai 2008, éclaire bien ce propos : « La croissance de la fraternité est fruit d'une charité ordonnée. Par conséquent, il est nécessaire que le droit propre soit le plus précis possible quand il détermine les compétences respectives de la communauté, des différents Conseils, des responsables des divers secteurs et du supérieur. Le manque de clarté en ce domaine est source de confusion et occasion de conflits. De même, les projets communautaires qui favorisent la participation à la vie communautaire et à la mission dans les différents contextes, devraient avoir soin de bien définir le rôle et la compétence de l'autorité, dans le respect des Constitutions³. » Le Père Ghislain Lafont, moine bénédictin de l'abbaye de la

² M. Giuliani, « La délibération communautaire », dans *Vie Consacrée*, mai-juin 1972 (n°3), p. 150. L'auteur mentionne cinq étapes pour délibérer : 1) la question posée aussi précise et consensuelle que possible. 2) Une entrée « spirituelle » en délibération. 3) Le temps de la recherche ou du discernement. 4) La décision. 5) La confirmation par une autorité supérieure et aussi en quelque sorte la reconnaissance ou réception par la communauté elle-même.

³ Cf. Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique, *Le service de l'autorité et l'obéissance - Faciem tuam, Domine, requiram - Instruction*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 2008, n°20.

Pierre-qui-Vire, comprenait d'ailleurs bien qu'un discernement équilibré au service de la vie de la communauté ne pouvait s'inscrire, par delà « la spontanéité de l'Esprit », que dans « la fermeté des structures⁴ ».

Apport de la Règle de saint Benoît ou le détour par l'histoire

Dans cette recherche du consensus et donc d'une prise de décision sage, la Règle de saint Benoît n'est pas en reste puisqu'en son chapitre 3, « l'appel des frères en conseil », il y est question de deux types de conseils bien différents, à savoir celui qui est constitué par toute la communauté des moines définitivement engagés et celui qui réunit ceux que l'on appelle les anciens. Le premier qui deviendra le toujours actuel chapitre conventuel traite des affaires les plus importantes et le second des affaires de moindre importance. Chacun d'eux est doté d'une compétence très générale que l'on retrouve toujours dans le droit canonique actuel à la différence majeure que, pour saint Benoît, la décision finale appartenait toujours à l'abbé ayant délibéré en lui-même (*Tractetur apud se - RB 3, 1*) après avoir pris avis de façon purement consultative en l'un ou l'autre conseil⁵.

Organes canoniques de délibération

Aujourd'hui le chapitre conventuel, ou général au niveau d'un institut de vie consacrée ou d'une congrégation entière est, en regard du droit canonique actuel, un organe collégial de décision qui ne doit pas être confondu avec le conseil de l'abbé ou du supérieur, lequel ne constitue pas une structure collégiale de gouvernement, sauf dans les cas où le droit propre en dispose autrement⁶. La structure des deux conseils, héritée de saint Benoît se retrouve donc dans l'organisation générale de la Vie consacrée mais selon des statuts bien différenciés au regard de leur incidence sur la procédure de décision fondée sur le consensus.

⁴ G. Lafont, « Spontanéité de l'Esprit et fermeté des structures », dans *Vie Consacrée*, janvier-février 1971 (n°1), p. 24-41.

⁵ L'abbé comme l'ensemble des frères est cependant soumis à la Règle et donc au « jeu » communautaire. Benoît introduit aussi dans ce chapitre que l'écoute des frères est un facteur nécessaire au discernement. L'obéissance de l'abbé à la Règle exclut donc l'arbitraire. Lire à ce sujet l'excellent ouvrage du moine bénédictin Jean-Luc Molinier, sur les origines de la Règle de Saint Benoît et notamment sur le point précis évoqué, *Solitude et communion IV^e - VI^e siècle - Fuite du Monde et vie communautaire*, Paris, Cerf - alpha 2014, p. 239 & 503.

⁶ Cf. Commission pontificale pour l'interprétation authentique du Code de droit canonique en date du 5 juillet 1985 (DC 01/12/1985, p. 1148).



Réunion du chapitre © abbaye de La Coudre

Conseils

Les conseils s'inscrivent dans le cadre du gouvernement personnel des supérieurs. Le code de droit canonique lie bien les deux organes dans un même article 1^{er} du Titre II de la III^e partie du livre II et plus précisément au canon 627. Ceux-ci donc aident les supérieurs dans l'exercice de leurs fonctions soit en proposant un avis dans le cadre d'une consultation consultative, soit en donnant son consentement dans le cadre d'une consultation délibérative. Le droit propre de l'institut pourra définir très exactement les domaines de compétence du conseil et préciser même s'il faut ou non une majorité qualifiée. La praxis ancienne de certains instituts a pu permettre de considérer que le conseil était une sorte d'organe collégial, sorte de chapitre conventuel réduit composé du supérieur et des conseillers. Or, le droit actuel, reprenant en quelque sorte l'esprit du chapitre 3 de la Règle de saint Benoît, place plutôt le conseil face au supérieur qui n'aura donc pas part au vote du conseil, même pour dirimer (départager) les voix en cas de parité.

Chapitres et autres formes de participation

Les canons 631-633 commencent par traiter de l'organe commun à tous les instituts de vie consacrée, le chapitre général. Cette instance suprême a notamment pour mission d'élire le supérieur général ou modérateur suprême de l'institut. Il traite aussi des affaires les plus importantes et les plus graves comme l'élaboration ou les modifications du droit propre. Le canon 632 laisse à l'initiative de l'institut le soin de prévoir en son droit propre les assemblées et chapitres autres que le général. Il s'agira des chapitres provinciaux ainsi que des chapitres conventuels qui, dans le cadre d'un monastère isolé ou de fédération, relèvent du canon 631. Comme pour les conseils, le droit propre précise les domaines de compétences du chapitre conventuel et, selon l'importance des questions traitées, les règles de majorité qualifiée ou non. Si le canon 119 prévoit que les scrutins se fassent à la majorité des présents, il permet aussi aux instituts de disposer autrement. Ainsi le droit propre de la Congrégation bénédictine de Subiaco et du Mont Cassin prévoit-il des scrutins à la majorité des votes exprimés et donc non nuls. Cela veut dire que les abstentions n'étant pas prises en compte, une décision pourra être adoptée par une minorité de frères présents mais majoritaires quant aux votes exprimés. Une telle procédure évite un blocage de la décision et oblige à prendre position par un vote clairement exprimé. Comme le chapitre général, le chapitre conventuel d'un monastère élira aussi l'abbé dans le cadre d'une véritable célébration précédée elle-même d'une messe votive à l'Esprit Saint et/ou de prières spéciales *pro eligendo*. L'abbé deviendra alors le centre de la communion, « un centre qui doit avoir non seulement à discerner et à orienter mais, le moment venu, à décider, de même que, en temps voulu, il (prendra) l'initiative de lancer la communauté dans une recherche qui lui semble mûre⁷ ».

Par ailleurs, le droit des religieux permet une grande diversité des organes de participation. Les chapitres locaux assurent une meilleure participation et une plus grande consultation des membres. Selon le canon 633, ces organes auront éventuellement toute leur place dans un monastère pour permettre de mieux répondre à tel ou tel besoin sous forme d'une commission d'entraide, de liturgie, de chant, voire des groupes fraternels plus ou moins informels permettant de mieux dynamiser la vie d'une communauté.

⁷ G. Lafont, *op. cit.*, p. 39.



© EDM

Importance de la vie fraternelle et spirituelle ... qui n'est pas toujours sans risques

Le canon 602 du Code de droit canonique énonce bien que « la vie fraternelle, propre à chaque institut, qui unit tous les membres dans le Christ comme dans une même famille particulière, doit être réglée de façon à devenir pour tous une aide réciproque pour que chacun réalise sa propre vocation. Qu'ainsi par la communion fraternelle, enracinée et fondée dans l'amour, les membres soient un exemple de la réconciliation universelle dans le Christ. » Oserait-on appliquer alors au corps communautaire le proverbe bien connu *mens sana in corpore sano*⁸. Bonne santé communautaire que saint Benoît suggère en traitant par exemple de l'obéissance mutuelle au chapitre 71 ou du respect mutuel au chapitre suivant. La Règle se défie aussi au chapitre 65 du murmure et autres causes de dissensions qui empêchent la communion et ne peuvent créer que la division et le scandale.

⁸ Du poète satirique Juvénal mais évidemment dans un tout autre contexte !

⁹ Cf. Eph 4, 16.

¹⁰ Cf. Col 2, 19.

Mais les meilleures institutions prévues notamment pour délibérer en vue d'un consensus décisionnel ne mettent nullement à l'abri de dérives de toutes sortes, liées à un mauvais exercice de l'autorité qui de service se travestirait en pouvoir - bridant la liberté des frères ou des sœurs dont l'obéissance deviendrait suspecte - ou au sentiment d'être relié trop directement à l'Esprit au mépris des imparfaites mais indispensables médiations institutionnelles. Une solide formation ainsi qu'une vie spirituelle et de prière appuyée sur une recherche permanente de maturité des membres sont des atouts pour écarter ces tentations et permettre à la communauté de prendre des décisions dans la paix d'un consensus.

L'histoire fournit de nombreux exemples de décadences monastiques mais aussi de spectaculaires relèvements lorsque la communauté remet au centre de sa vie Celui qui la réunit et en assure concorde et cohésion⁹, pour réaliser sa croissance en Dieu¹⁰.

Le 11 décembre 2014, en la mémoire du pape saint Damase.

*Fr. Philippe-Joseph JACQUIN, o.s.b.
Abbaye Saint-Benoît d'En Calcat*

10 - AUTORITÉ ET LIBERTÉ DANS LES COMMUNAUTÉS MONASTIQUES

On peut lire, dans le Décret conciliaire *Perfectae caritatis*, dont nous fêterons le cinquantième anniversaire cette année, ces quelques lignes tirées du paragraphe 14, consacré à l'obéissance religieuse :

« L'obéissance religieuse, loin de diminuer la dignité de la personne humaine, la conduit à la maturité en faisant grandir la liberté des enfants de Dieu. Quant aux supérieurs, responsables des âmes confiées à leur soin (cf. *He* 13, 17), dociles à la volonté de Dieu dans l'accomplissement de leur charge, ils exerceront l'autorité dans un esprit de service pour leurs frères, de manière à exprimer l'amour que le Seigneur a pour eux. Qu'ils gouvernent comme des enfants de Dieu ceux qui leur sont soumis, avec le respect dû à la personne humaine et en stimulant leur soumission volontaire » (*PC* 14).

Autorité et liberté sont donc présentées, par le document conciliaire traitant de la rénovation adaptée de la vie religieuse, comme deux notions en harmonie profonde l'une avec l'autre et qui, bien loin de s'exclure mutuellement, s'appellent au contraire l'une l'autre. Pourtant, cette harmonie ne va pas de soi. Elle nécessite une conversion permanente, tant de celui ou celle qui exerce l'autorité, que de celui ou celle qui y est soumis(e).

Dans les lignes qui suivent, nous allons réfléchir un instant sur les rapports entre autorité et liberté dans les communautés monastiques. Notre propos se déroulera en trois temps : tout d'abord, nous évoquerons l'évolution de la notion de liberté depuis l'époque moderne ; dans un deuxième temps, nous regarderons les conséquences de cette évolution dans l'exercice de l'autorité ; nous terminerons en présentant quelques clés offertes par saint Benoît, dans sa Règle, pour vivre harmonieusement liberté et autorité.

1. De quelle liberté parle-t-on ?

L'un des plus grands bouleversements de la pensée chrétienne a pour origine la question de la liberté. C'est en effet au XIV^e siècle que le franciscain Guillaume d'Ockham (1300-1350) élabore, en opposition à saint Thomas d'Aquin, une nouvelle conception de la liberté, qu'il appelle « liberté d'indifférence ». Pourquoi ce nom ? Parce que, selon lui, l'homme est dans une indétermination totale, dans une indifférence totale, face au bien ou au mal.

Il faut bien réaliser que nous sommes, aujourd'hui, tellement marqués par cette conception, que nous avons de la difficulté à nous représenter la liberté autrement que comme la possibilité de choisir entre des contraires. Or cette nouvelle conception élaborée par Ockham est une véritable révolution par rapport à la conception classique de la liberté. Pour la tradition philosophique et théologique, et saint Thomas d'Aquin en particulier, la liberté est le pouvoir qu'a l'homme – pouvoir qui appartient conjointement à l'intelligence et à la volonté – d'accomplir des actions de qualité, des actions bonnes, des actions excellentes, des actions parfaites, quand il veut et comme il veut. La liberté de l'homme est donc, selon lui, la capacité qu'il a d'accomplir facilement, durablement et joyeusement, des actes bons. Cette liberté est définie par l'attrait du bien.

Guillaume d'Ockham, lui, fait de la liberté un moment « antérieur » à l'intelligence et à la volonté. L'homme n'est plus du tout attiré par le bien. Il se trouve dans une indifférence totale face au bien et au mal. Pour qu'il puisse choisir entre bien et mal, il va donc falloir l'intervention d'un élément extérieur, qu'Ockham identifie avec la loi. Désormais, selon cette conception, c'est l'obéissance à la loi qui va définir le bien : « c'est bien parce que la loi le demande » et non plus « la loi le demande parce que c'est bien ». Nous sommes ici en présence d'une véritable révolution.

S'il n'y a plus d'attrait qui pousse vers le Bien, cela veut dire que l'homme n'a plus en lui ce que saint Thomas appelait les « inclinations naturelles » et dont il faisait une pièce maîtresse de sa doctrine morale. De par sa création à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme naturellement est orienté vers le Vrai, vers le Bien, vers Dieu, vers l'union au sexe opposé, vers la conservation de la vie. Ockham, lui, rejette les inclinations naturelles. Elles lui semblent porter atteinte à sa

liberté. Il pense que si l'homme est naturellement orienté vers le Bien, alors il n'est plus libre.

Qu'est-ce qui va désormais amener l'homme à choisir ? Il faut un élément extérieur, extrinsèque, qu'Ockham identifie avec la loi de Dieu. Cependant, selon lui, cette loi de Dieu n'a pas de relation intrinsèque, intérieure, avec le bien. Elle est le fruit de la liberté divine, qui est le summum de l'indifférence. Pour Ockham, Dieu a décrété des commandements dans le *Décatalogue* par indifférence. Il aurait pu dire autre chose. Il aurait pu dire : « tu dois tuer », « tu dois commettre l'adultère », et c'est cela qu'il aurait fallu faire. Ici naît la morale de l'obligation. Puisque la bonté de l'agir n'est plus à l'intérieur de cet agir, il faut un élément extérieur qui vienne le pousser à choisir. Cet élément, c'est la loi de Dieu. L'homme agit en fonction d'une loi qui n'est plus inscrite en lui, qui lui est totalement extérieure, qui est totalement arbitraire et que l'homme ne doit accomplir que par décret de Dieu.

Qu'y a-t-il de pervers dans ce raisonnement ? Au début, rien ne change concrètement. On continue de suivre la loi du Décalogue. Ce qui change, c'est la raison pour laquelle on le fait. On ne suit pas le Décalogue parce qu'il y a une bonté interne au commandement. On suit le Décalogue simplement parce que Dieu le commande, indépendamment d'une valeur bonne en elle-même. Mais un jour viendra où l'autorité de Dieu sera remise en cause. Alors, on se demandera : qui est Dieu pour m'imposer cela ? Et le risque sera grand d'entrer dans la transgression comme manifestation de ma liberté.

Face à cette conception pervertie de la liberté, se trouve la véritable conception chrétienne, à savoir la liberté de faire le bien, c'est-à-dire une liberté de qualité. Selon cette conception de la liberté, la loi n'est pas le critère du bien, mais elle est un pédagogue qui aide à faire le bien. Bien plus, l'homme possède en lui une autre Loi, une loi de liberté, qui est l'Esprit Saint lui-même. L'Esprit Saint vient nous guider de l'intérieur vers la vérité tout entière. Dans ce cas, il n'y a plus de contradiction, d'opposition, entre liberté et loi. La loi intérieure n'est pas là pour contraindre ma liberté, mais pour m'aider à devenir vraiment libre. Si, au début de la vie humaine, la loi doit être très présente, comme un bon pédagogue, elle est appelée progressivement à s'intérioriser. L'enfant, qui faisait le bien parce qu'on le lui demandait, va découvrir progressivement que le bien est attirant par lui-même. Il va découvrir la joie du bien. En grandissant encore, il va devenir capable d'un don de soi plus

grand encore. Il ne se contentera plus d'obéir à la loi, mais il va pouvoir aller au-delà – non en-deçà – en devenant de plus en plus docile à l'Esprit Saint qui le pousse vers la sainteté.

2. Autorité et autoritarisme

Le changement profond de la notion de liberté opéré par Okham va avoir des conséquences dramatiques sur la manière de concevoir l'exercice de l'autorité. En faisant de la loi le critère du bien, le légalisme considère l'obéissance comme un « devoir » déconnecté du véritable bien. La loi n'est plus alors au service du bien, mais elle en devient le critère. Désormais, le risque est grand de penser que c'est bien parce que la loi le demande, et que c'est mal parce que la loi l'interdit.

Dans le cadre de l'obéissance religieuse et monastique, cette funeste croyance en est malheureusement amplifiée. En effet, le fait de croire – avec raison – que l'obéissance rendue au supérieur est, en réalité, rendue à Dieu, peut ouvrir la porte à beaucoup de dérives, tant du côté de l'autorité que du côté de ceux qui obéissent. Du côté de l'autorité, la tentation peut être grande, pour le supérieur, de se prendre pour Dieu, et donc de penser que tout ce qu'il exige des autres correspond à la volonté de Dieu. Il tombe alors dans l'autoritarisme et le despotisme, refusant tout point de vue différent du sien. Du côté de ceux qui obéissent, la tentation existe aussi d'identifier, sans discernement, la volonté du supérieur avec la volonté de Dieu. Dans ce cas, l'obéissance reste infantile et risque de dispenser de toute responsabilisation.

Ainsi, le risque est grand, puisque l'obéissance rendue au supérieur est une obéissance rendue à Dieu, d'imaginer que l'autorité est infaillible. Ce que l'autorité demande serait bon pour la simple raison que c'est l'autorité qui le demande, et l'autorité ne se tromperait jamais. En réalité, nous le savons bien, l'autorité est faillible. Chaque supérieur, même s'il a une grâce d'état, peut se tromper et le fait qu'il demande quelque chose n'est pas une garantie que ce qu'il demande est bon.

La conception chrétienne de la liberté, comprise comme liberté de qualité et définie par l'attrait du bien, entraînera, en revanche, une notion équilibrée et ajustée de l'autorité. Sans jamais se prétendre infaillible ni prendre la place de Dieu, le supérieur se mettra au service des personnes et du bien. Il vivra sa mission comme une docilité à l'Esprit Saint qui parle aux petits et aux humbles et qui conduit parfois – et

même souvent – ceux qui l'écoutent dans des chemins imprévus et nouveaux.

Concrètement, comment vivre l'obéissance de façon libre et juste ? Pour ceux qui ne sont pas religieux, l'obéissance vise essentiellement la loi de Dieu et les lois de l'Église. Or, on peut être certain, dans ce cas, que tant la loi de Dieu que les lois de l'Église sont bonnes. On peut donc être assuré que le fait d'y obéir est un chemin de vie et de bonheur, même si telle ou telle exigence peut, à première vue, sembler difficile ou contraire à la volonté propre. C'est alors un chemin de conversion.

Pour ceux qui vivent les conseils évangéliques et font profession d'obéissance, les choses vont un peu plus loin. Par appel de Dieu, ceux-là ont choisi non seulement d'obéir à la loi de Dieu et aux lois de l'Église, mais aussi de renoncer à leur volonté propre et de s'en remettre à un supérieur pour des décisions qui, normalement, leur reviendraient de droit. C'est ainsi que les religieux choisissent de renoncer à leur volonté propre pour obéir à un supérieur. Bien sûr, cela va sans dire – mais cela va mieux en le disant – l'ordre d'un supérieur ne peut jamais aller contre la loi de Dieu ou contre les lois de l'Église. Mais pour ce qui est du reste, le religieux choisit d'obéir à son supérieur par amour du Christ, voyant dans cet acte de renoncement à sa volonté propre une manière de vivre, concrètement, ce que le Christ lui-même a vécu.



Cela a deux conséquences : la première est que le religieux est appelé à obéir par amour du Christ, et non simplement parce que le supérieur a commandé. Autrement dit, il doit entrer vraiment dans l'esprit et la volonté de celui qui demande, en essayant de comprendre le pourquoi de ce qu'il demande, et non en restant à une obéissance purement formelle et extérieure.

La deuxième conséquence regarde les permissions à demander : le fait que le supérieur donne une permission ne vient nullement annuler la responsabilité personnelle. Si le religieux demande une permission pour quelque chose qu'il sait ne pas être totalement bon, le fait que le supérieur donne la permission ne vient pas rendre bon ce qui ne le serait pas. Autrement dit, aucun religieux n'est dispensé de faire son propre discernement.

Ainsi, l'obéissance ne doit jamais être infantile et purement formelle. Elle est, pour celui qui s'y est engagé, un vrai chemin de liberté et de vie. Mais, pour cela, il faut entrer vraiment dans l'esprit de celui qui demande et ne jamais se cacher derrière l'obéissance pour légitimer des actes qui n'auraient pas à l'être.

3. Quelques clés de saint Benoît

Pour terminer, citons quelques textes de la Règle de saint Benoît (désormais abrégée RB) qui invitent à vivre harmonieusement autorité et liberté et qui peuvent permettre d'éviter des dérives dans l'exercice de l'autorité ou dans l'exercice de l'obéissance.

« L'abbé qui est jugé digne de gouverner le monastère soit se rappeler sans cesse le titre qu'il porte et réaliser par ses actes le nom de supérieur. On croit fermement, en effet, qu'il tient la place du Christ dans le monastère, puisqu'on l'appelle de son nom même, selon ces paroles de l'Apôtre : "Vous avez reçu l'esprit des fils d'adoption, par lequel nous crions : Abba, c'est-à-dire Père". L'abbé ne doit donc rien enseigner, établir ou commander qui s'écarte du précepte du Seigneur ; mais ses ordres et son enseignement doivent se répandre dans l'esprit de ses disciples, comme un levain de la divine justice. L'abbé doit se souvenir sans cesse qu'au redoutable jugement de Dieu, il devra rendre un compte exact de deux choses : de son enseignement et de l'obéissance de ses disciples » (RB 2, 1-6).

« L'abbé doit toujours se rappeler ce qu'il est, se rappeler le titre qu'il porte ; savoir qu'il est exigé davantage à qui a été confié davantage. Qu'il considère combien difficile et laborieuse est la charge qu'il a reçue de conduire des âmes et de s'accommoder aux caractères d'un grand nombre. Tel a besoin d'être conduit par les caresses, tel autre par les remontrances, tel encore par la persuasion. L'abbé doit donc se conformer et s'adapter aux dispositions et à l'intelligence de chacun, en sorte qu'il puisse, non seulement préserver de tout dommage le troupeau qui lui est confié, mais encore se réjouir de l'accroissement de ce bon troupeau » (RB 2, 30-32).

« L'abbé, en effet, doit avoir un soin tout particulier et s'empresser, avec toute son adresse et toute son habileté, pour qu'il ne perde aucune des brebis à lui confiées. Il doit savoir qu'il a reçu le soin d'âmes malades et non une autorité tyrannique sur des âmes saines. Qu'il craigne donc la menace du Prophète, par laquelle Dieu dit : "Les brebis qui vous paraissaient grasses, vous les preniez pour vous, et celles qui étaient débiles, vous les rejetez". Qu'il imite plutôt l'exemple de tendresse du bon Pasteur qui, ayant laissé dans les montagnes 99 brebis, partit chercher l'unique brebis qui s'était égarée ; il eut de sa faiblesse une si grande compassion qu'il daigna la charger sur ses épaules sacrées et ainsi la rapporter au troupeau » (RB 27, 5-9).

« Par dessus tout, que l'abbé observe tous les points de la présente Règle, afin qu'après avoir bien servi, il s'entende adresser par le Seigneur cette parole au bon serviteur qui avait distribué le froment, en temps opportun, à ses compagnons : "en vérité, je vous le dis, le Maître l'établira sur tous ses biens" » (RB 64, 20-22).

« Ce n'est pas seulement à l'abbé que tous les frères doivent rendre le bien de l'obéissance ; il faut encore qu'ils s'obéissent les uns aux autres. Ils sauront que c'est par cette voie de l'obéissance qu'ils iront à Dieu. Plaçant avant tout les ordres de l'abbé et ceux des responsables qu'il a établis - ordres auxquels nous ne permettons pas de préférer les directives d'origine privée - tous les jeunes obéiront pour le reste à leurs anciens, en toute charité et empressement » (RB 71, 1-4).

Conclusion

En 2008, la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie Apostolique (CIVCSVA) a publié un très beau texte précisément sur le sujet délicat – et ô combien important – de l'autorité et de l'obéissance. Ce texte, intitulé « Le service de l'autorité et l'obéissance », mérite vraiment d'être lu et étudié. Citons-en, pour finir, un petit extrait, espérant ainsi donner le goût de le lire en entier :

« La vénération pour la volonté de Dieu maintient l'autorité dans un état d'humble recherche, pour faire en sorte que son action soit le plus possible conforme à cette sainte volonté. Saint Augustin rappelle que celui qui obéit accomplit toujours la volonté de Dieu, non pas parce que l'ordre de l'autorité est nécessairement conforme à la volonté divine, mais parce que c'est la volonté de Dieu que l'on obéisse à qui préside. Mais l'autorité, de son côté, doit rechercher assidûment, avec le soutien de la prière, de la réflexion et du conseil d'autrui, ce que Dieu veut vraiment. Dans le cas contraire, le supérieur ou la supérieure, au lieu de représenter Dieu, risquent de se mettre témérairement à sa place.

Dans le but de faire la volonté de Dieu, autorité et obéissance ne sont donc pas deux réalités distinctes ou même opposées, mais deux dimensions de la même réalité évangélique, du même mystère chrétien, deux façons complémentaires de participer à la même offrande du Christ. Autorité et obéissance se trouvent personnifiées en Jésus : c'est pourquoi elles doivent être en relation directe avec lui et en configuration réelle avec lui. La vie consacrée veut simplement vivre *Son* autorité et *Son* obéissance ».

*Fr. Jean-Charles Nault
Abbé de Saint-Wandrille*

UNE CURIOSITÉ

Un bulletin de vote du conclave de 1846

Un bulletin de vote du conclave qui a vu le 16 juin 1846 l'élection du pape Pie IX aurait-il échappé au fourneau qui a fourni la fumée blanche ?

Une collection particulière parisienne conserve le bulletin que nous présentons en ces pages. Dans la partie supérieure, chaque cardinal inscrit d'abord son nom. Cette partie est ensuite pliée sur elle-même. Dans la partie médiane, le cardinal inscrit le nom de celui qu'il veut élire, d'une écriture qui soit méconnaissable des scrutateurs. Et dans la partie basse du bulletin, il inscrit un chiffre et une parole de l'Écriture, ou autre, puis replie cette partie basse sur elle-même, de telle sorte que soit seulement visible le nom du cardinal qu'il souhaite voir élu pape.



© collection particulière

Ici, le bulletin comporte donc le nom de l'électeur, le cardinal Adriano Fieschi (1788-1858), le nom choisi, le cardinal Mastai, lequel sera bien élu pape sous le nom de Pie IX, et la phrase *Veni sancte spiritus*.



Pie IX © collection particulière

S'agit-il du bulletin non brûlé et récupéré par celui qui avait émis ce vote ou plus probablement d'une copie faite par le cardinal Fieschi et donnée ensuite à un proche ?

Fr. HL



© collection particulière

NOTES DE LECTURE

Commentaire de la Règle de saint Benoît

Michaela PUZICHA, traduction Christine CONRATH

édition du Net 2015, 2 vol.

- *Volume I, Prologue et chapitres 1 à 36, 404 pages 24 €*
- *Volume II, Chapitres 37 à 73, 380 pages 22 €*

Voilà une heureuse initiative, que salue le P. Jean-Pierre Longeat dans la préface, à une époque où l'on parle tant de la nouvelle évangélisation. Nous sommes tous invités à revenir aux sources de notre baptême ; or la Règle de saint Benoît est une voie de conversion pour tous, non seulement pour les moines et moniales du cloître, mais aussi pour les laïcs qui désirent vivre plus radicalement la grâce de leur baptême. Cette œuvre renoue avec les grands travaux bénédictins, du P. Adalbert de Vogüé notamment. Elle offre un commentaire suivi d'une Règle qui remonte au VI^e siècle, sans avoir rien perdu de sa verdeur, de son actualité. L'auteure, moniale bénédictine de Varenzell et directrice de l'Institut d'Études bénédictines de Salzbourg, parle en orfèvre du texte de saint Benoît dont elle a publié la vie par ailleurs ; son commentaire remonte systématiquement aux sources scripturaires, patristiques et monastiques, en portant une particulière attention aux mots latins de la Règle.

Le résultat est impressionnant : richesse des développements, rigueur scientifique – le tout reposant sur un travail considérable de recherche et d'analyse. Cette œuvre de référence aidera beaucoup ceux qui – abbés et abbesses, maîtres et maîtresses des novices – sont appelés à commenter eux aussi la Règle ; elle les aidera à se renouveler, leur donnera de nouvelles pistes d'interprétation dans une constante fidélité à leurs traditions. Un regret peut-être : le texte de la Règle ne nous est pas redonné au fil des chapitres ; il est donc nécessaire de recourir à un autre ouvrage pour le retrouver. Mais une certitude : cet ouvrage honore le travail bénédictin et l'on sait vraiment gré à Sœur Christine Conrath, moniale de Jouarre, de nous en avoir livré une traduction fidèle, savante même.

A.M.

NDLR : on lira également avec profit l'ouvrage de dom Guillaume Jedrzejczak, président de la Fondation des Monastères, *Sur un chemin de liberté : Commentaires de la Règle de saint Benoît jour après jour*, Anne Sigier, 2006, 472 p., traduit en italien sous le titre *Un cammino de libertà, Commento alla Regola di san Benedetto*, Lindau, Torino, 2013, 549 p.

Abonnez-vous,

Abonnez vos amis à la revue trimestrielle « **Les Amis des Monastères** »

Tarifs 2015

Ordinaire : **20 €**

Soutien : **30 €**

Le numéro : **5 €**

- Je désire un numéro spécimen gratuit,
- Je souhaite m'abonner ou me réabonner à la revue « Les Amis des Monastères »,
- Je choisis la formule ordinaire comprenant 4 numéros pour 20 €,
- Je choisis la formule de soutien comprenant 4 numéros pour 30 €,
- Je demande l'abonnement gratuit (offre réservée aux communautés religieuses en difficulté).

Je règle mon abonnement en ligne, sur le site de la Fondation des Monastères : www.fondationdesmonasteres.org Espace PUBLICATIONS / Revue / « Pour vous abonner en ligne ».

Je complète le bulletin ci-dessous, accompagné d'un chèque libellé à l'ordre de « La Fondation des Monastères » :

Communauté religieuse

.

Nom Prénom

Adresse

.

Code postal

--	--	--	--	--

 Ville

Adresse courriel :

Téléphone :

À renvoyer sous enveloppe affranchie à :

La Fondation des Monastères

14 rue Brunel

75017 PARIS

Conformément à la loi informatique et libertés, vous disposez d'un droit d'accès et de rectification aux informations vous concernant.

Pour ce faire écrivez à la Fondation des Monastères.



La Fondation des Monastères vient de publier une nouvelle édition du *Guide sur la valeur d'entretien*. Les Amis des Monastères y reviendront plus longuement ultérieurement.

Les communautés peuvent dès à présent trouver sur le site www.fondationdesmonasteres.org / Espace communautés / Base documentaire / 1. Actualité, la présentation que M. J. Congourdeau en a faite lors de l'Assemblée Générale de Monastic, le 11 février 2015.



«Toutes les fois qu'il y aura dans le monastère quelque affaire importante à traiter, l'Abbé convoquera toute la communauté.»

(RB 3,1)