

Monachisme et vie religieuse — ressources, limites et propositions pour une Église renouvelée

Partie VII — Propositions pour une Église renouvelée

Introduction : Benoît comme question posée à l'Église

En 480, à Norcia (Nursie) en Ombrie, naît un homme dont la règle de vie allait structurer, pendant quinze siècles, une part décisive de la vie religieuse occidentale. **Benoît de Nursie** n'avait pas l'intention de réformer l'Église. Il cherchait Dieu dans la solitude des grottes de Subiaco, avant de réunir une communauté à Monte Cassino pour qui il rédigea sa *Règle* — texte bref, sobre, étonnamment humain, dont la postérité dépassait infiniment l'ambition de son auteur. La *Regula Benedicti* est aujourd'hui encore en vigueur dans des centaines de monastères sur tous les continents.

Ce mouvement ne surgit pas de nulle part. Comme l'a montré le chapitre IV.4, le monachisme naît précisément comme réaction au tournant constantinien : face à l'enrichissement et à la mondanisation de l'Église officielle, Antoine et Pachôme incarnent la fidélité à la radicalité évangélique que l'institution peinait désormais à maintenir — le moine comme « martyr du quotidien ». Benoît de Nursie systématise et humanise ce mouvement un siècle plus tard, lui donnant une Règle qui en assure la durée.

Ce chapitre se propose d'examiner le monachisme bénédictin comme un interlocuteur pour une Église qui cherche à se réformer. Non pas pour proposer de « monasticiser » l'Église entière — ce serait une confusion des genres —, mais pour identifier ce que la tradition

bénédictine a su faire que l'Église institutionnelle a souvent mal fait, ce qu'elle a peut-être réussi à tort, et ce que ses propres tensions révèlent. L'approche sera celle d'une *critique constructive* : ni l'éloge nostalgique ni le réquisitoire.

I. La Règle de Benoît : ce qu'elle dit et ce qu'elle ne dit pas

La *Regula Benedicti* est un texte d'un prologue et de soixante-treize chapitres courts, rédigé probablement entre 530 et 540 au Mont-Cassin. Elle articule la vie cénobitique autour de trois vœux propres — la *stabilitas loci*, la *conversatio morum* (conversion des mœurs) et l'obéissance — qui se substituent aux vœux classiques de pauvreté et de chasteté apparus plus tard dans la tradition religieuse. Son génie tient à un équilibre, la fameuse *discretio*, entre rigueur ascétique et modération réaliste. Elle s'ouvre sur un prologue d'une profondeur spirituelle remarquable — « Écoute, ô mon fils, les préceptes du maître, prête l'oreille de ton cœur » — qui fixe l'orientation essentielle : une vie fondée sur l'*écoute*, la conversion permanente, la recherche de Dieu. Les chapitres suivants traitent de l'organisation quotidienne : l'*opus Dei* (l'office divin), le travail, la lectio divina, la nourriture, les vêtements, la santé, les voyages, l'accueil des hôtes, le gouvernement de l'abbé, la correction des fautes.

Ce qui frappe un lecteur contemporain, c'est la **modération** de la Règle. Benoît lui-même la qualifie de *regula minima* — règle minimale — et la distingue des règles plus rigoristes des Pères du désert. Il prescrit un sommeil suffisant, une alimentation raisonnable, des aménagements pour les malades, les vieux et les enfants. Cette sobriété n'est pas de la faiblesse : c'est une sagesse anthropologique qui reconnaît les limites humaines et cherche à les intégrer plutôt qu'à les nier.

La Règle prévoit également une forme de **gouvernement consultatif** remarquable. Le chapitre 3, « *De adhibendis ad consilium fratribus* » (« De la convocation des frères en conseil »), stipule : « Chaque fois qu'il y a dans le monastère des affaires importantes à traiter, que l'abbé convoque toute la communauté et expose lui-même de quoi il s'agit. Après avoir entendu

l'avis des frères, qu'il réfléchisse en lui-même et fasse ce qu'il jugera le plus utile. » Cette pratique est complétée par une précision étonnante pour l'époque : « C'est souvent à un plus jeune que Dieu révèle ce qui est le meilleur. » La sagesse peut venir d'en bas. C'est une intuition profondément évangélique — qui anticipe par bien des aspects le langage contemporain de la *synodalité* : ni démocratie pure ni autocratie, mais un discernement communautaire ordonné — et une pratique que l'Église institutionnelle a rarement su institutionnaliser à grande échelle. On en notera cependant la limite structurelle, déjà inscrite dans la Règle : la décision finale demeure à l'abbé seul, et les frères doivent s'y soumettre.

II. Ce que le monachisme a réussi

La durée. Les monastères bénédictins ont survécu à des civilisations entières — à l'Empire romain, aux invasions barbares, aux guerres de religion, aux révolutions, aux totalitarismes. Cette longévité n'est pas un accident : elle résulte d'une architecture institutionnelle robuste, fondée sur des engagements durables (*stabilitas*), une règle claire, une vie commune structurée et une capacité de régénération par le retour aux sources (*ressourcement*). La *réforme de Cluny* (fondée en 910 par Guillaume Ier d'Aquitaine), centralisée — ses fondations étaient des prieurés soumis à l'unique abbé de Cluny —, et la *réforme cistercienne* (Cîteaux, 1098), qui préserve au contraire l'autonomie de chaque maison reliée à la maison-mère par la *Charte de charité* — Bernard de Clairvaux voulant retrouver la sobriété de Benoît contre les dérives liturgiques de Cluny, débat qu'il cristallise dans son *Apologie à Guillaume de Saint-Thierry* (vers 1124-1125) — illustrent cette capacité à se réformer de l'intérieur en revenant à la source. La leçon institutionnelle est précieuse : toute réforme oscille entre centralisation (efficacité, unité) et subsidiarité (autonomie, vitalité locale).

La transmission de la culture. Les monastères bénédictins médiévaux ont été, pendant des siècles, les conservatoires de la culture écrite — copie des manuscrits, écoles, archives, bibliothèques. Des moines comme **Bède le Vénérable** (†735), **Alcuin de York** (†804) ou

Notker de Saint-Gall (†912) ont été des intellectuels de premier plan. L'alliance entre *ora et labora* (prier et travailler) et la culture savante a produit une civilisation proprement monastique dont l'Europe chrétienne a profondément bénéficié. Comme l'a montré Dom **Jean Leclercq** dans *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (1957), cette culture a engendré une *théologie monastique* distincte de la théologie scolastique : non pas un savoir abstrait visant à comprendre (*credo ut intelligam*), mais une connaissance priante et sapientielle née de la *lectio divina* et de la *ruminatio* du texte sacré (*credo ut experiar*, « je crois pour faire l'expérience »). Leclercq tenait d'ailleurs les deux théologies pour complémentaires et non concurrentes — intuition précieuse pour une Église qui cherche aujourd'hui à réarticuler savoir académique et expérience spirituelle.

L'hospitalité. Le chapitre 53 de la Règle — « L'accueil des hôtes » — est l'un des textes les plus beaux de la tradition : « Tous les hôtes qui arrivent au monastère seront reçus comme le Christ lui-même. » Cette affirmation, reprise dans des milliers de monastères pendant des siècles, a produit une pratique concrète d'hospitalité universelle — envers les pauvres, les pèlerins, les étrangers — qui a structuré une partie de la charité chrétienne médiévale.

L'intégration du corps et du temps. La *Liturgie des Heures* bénédictine — les sept offices quotidiens qui scandent la journée du matin (Laudes) au soir (Complies) en passant par les petites heures — structure le temps humain autour de la prière. Ce rapport liturgique au temps, dans lequel le travail et le repos s'intègrent à une progression spirituelle continue, est une réponse spécifique à la question de comment vivre. Sa version monacale n'est pas transposable tel quel dans une vie séculière — mais son intuition profonde (le temps comme don à sanctifier plutôt que ressource à exploiter) demeure précieuse.

III. Ce que le monachisme a fait moins bien

L'élitisme spirituel. Le monachisme, même dans ses formes les plus généreuses, entretient une tension avec le principe de l'universalité du salut. Implicitement, la vie monastique se présente souvent comme une forme *supérieure* de vie chrétienne — la *via perfecta*, le chemin de la perfection —, laissant entendre que les séculiers vivent une foi de second rang. Cette hiérarchie — consacrés/laïcs, parfaits/ordinaires — a contribué à la cléricature spirituelle et à la passivité des fidèles. L'ecclésiologie de Vatican II sur la vocation universelle à la sainteté est précisément une réaction à cette dérive.

L'autorité abbatiale non responsable. La Règle donne à l'abbé une autorité considérable — il est le *vicair du Christ* dans la communauté (chapitre 2). Si Benoît prévoit la consultation, il ne prévoit aucun mécanisme formel pour destituer un abbé défaillant ni pour garantir que sa décision finale respectera l'avis de la communauté. L'histoire monastique est riche d'abbés despotes, de communautés opprimées, de novices maltraités. La concentration du pouvoir dans une seule main, même élue, sans réel contre-pouvoir, est structurellement fragile.

La clôture et la séparation du monde. La *stabilitas loci* — l'engagement à rester dans le même monastère toute sa vie — et la clôture physique qui peut en découler créent une communauté protégée mais aussi potentiellement coupée de la réalité sociale. Des abus ont pu se développer et se reproduire pendant des décennies précisément parce que la clôture entravait les recours extérieurs. La réforme de la protection de l'enfance dans les institutions religieuses a souvent buté sur cette culture de la résolution interne des conflits.

La masculinité du modèle. La *Règle de Benoît* est rédigée au masculin — pour des moines. Sa sœur Scholastique a fondé une communauté féminine, mais la tradition bénédictine féminine a longtemps vécu sous tutelle masculine — les abbesses soumises à l'autorité des évêques ou d'abbés masculins, leur autonomie rognée au fil des siècles de réforme et de réorganisation. Ce

rapport asymétrique entre les formes masculines et féminines du monachisme bénédictin est le reflet d'une misogynie structurelle que la tradition n'a pas toujours su reconnaître comme telle.

IV. Les réinterprétations contemporaines : Taizé, New Monasticism, Nouveau Bénédictin

Le XXe siècle a vu naître plusieurs tentatives de réinvention du modèle bénédictin hors des murs du monastère traditionnel.

La **communauté de Taizé**, fondée en 1940 en Bourgogne par le frère **Roger Schutz**, est l'exemple le plus connu. Elle reprend les éléments centraux de la vie bénédictine — office quotidien, vie fraternelle, travail, hospitalité — mais dans un cadre œcuménique et au service d'une mission spécifique : l'accueil des jeunes du monde entier dans une quête de sens. L'insistance de Taizé sur la prière par la *répétition* et le *silence* — les chants de Taizé, devenus internationaux, en sont l'expression musicale — est une relecture bénédictine pour une génération peu habituée à la prière longue. Ses limites sont celles de sa propre réussite : la massification des rassemblements a parfois mis en tension l'idéal d'intimité fraternelle avec les exigences logistiques d'un grand mouvement.

En Italie, la **Communauté de Bose**, fondée par **Enzo Bianchi** en 1965 — le jour même de la clôture de Vatican II —, incarne une autre relecture : communauté mixte réunissant catholiques, orthodoxes et protestants, suivant une règle inspirée de Benoît et de Basile, enracinée dans la théologie conciliaire. Son histoire récente est instructive : en 2020, le Saint-Siège a ordonné à Bianchi lui-même et à trois membres de quitter Bose, rappelant que même les fondations charismatiques les plus fécondes affrontent des crises de gouvernance et de succession — illustration concrète des limites que ce chapitre examine plus loin.

Le mouvement du **New Monasticism** (Nouveau Monachisme), né aux États-Unis dans les années 2000 à partir des travaux de **Jonathan Wilson-Hartgrove** et **Shane Claiborne**, propose une retraduction des vœux bénédictins dans des contextes urbains et engagés socialement. Les « douze marques du New Monasticism » incluent la vie commune intentionnelle, l'hospitalité envers les étrangers, la vie simple et la résistance à l'économie de consommation, le soin des corps et des âmes, la formation d'un *lieu* enraciné. Cette approche rompt délibérément avec l'entre-soi monastique : les communautés du New Monasticism s'installent dans les quartiers pauvres, vivent parmi les exclus, et font de leur lieu de résidence un lieu de témoignage.

Le mouvement s'inscrit explicitement dans le sillage du philosophe **Alasdair MacIntyre**, dont *Après la vertu* (1981) s'achève sur une phrase devenue emblématique : « Nous n'attendons pas un Godot, mais un autre — sans doute très différent — saint Benoît. » Diagnostiquant l'effondrement du langage moral hérité des Lumières, MacIntyre appelle à « la construction de formes locales de communauté » capables de préserver la vie morale et intellectuelle à travers « les nouveaux âges sombres ». Le terme de *New Monasticism* lui-même avait été forgé par Jonathan Wilson en 1998, et les « douze marques » furent formalisées lors du rassemblement de Rutba House (Caroline du Nord) en 2004-2005. Cet appel, souvent cité hors contexte comme une invitation à une retraite communautaire conservatrice, visait en réalité quelque chose de plus ambigu : la conscience que les grandes institutions ne peuvent seules maintenir le tissu moral d'une civilisation, et que des communautés de pratique — pas nécessairement religieuses — sont nécessaires.

V. Ce que l'Église institutionnelle peut apprendre du monachisme bénédictin

Plusieurs propositions concrètes se dégagent de cet examen.

La consultation structurée comme principe ecclésial. Le chapitre 3 de la Règle, avec son impératif de convoquer toute la communauté pour les décisions importantes, offre un modèle simple et éprouvé de gouvernance participative. Une Église qui prend ce principe au sérieux à tous les niveaux — paroisses, diocèses, conférences épiscopales, synode universel — n'invente rien : elle applique à grande échelle ce qu'un moine du VI^e siècle avait déjà institutionnalisé.

La lectio divina comme pratique populaire. La lecture méditée de l'Écriture, au rythme lent et répété de la tradition bénédictine, est une pratique que de nombreux chrétiens ordinaires peuvent s'approprier sans formation théologique élaborée. La diffusion de la lectio divina dans des groupes de base, des paroisses, des familles, représente une démocratisation de la contemplation qui ne requiert aucune réforme institutionnelle — seulement de la confiance dans la capacité spirituelle des fidèles.

L'hospitalité comme mission centrale. « Recevoir les hôtes comme le Christ lui-même » est une vision de la mission ecclésiale qui n'exige ni croissance numérique ni influence sociale. Elle exige seulement une présence ouverte, un espace de bienvenue, une attention au visage de l'autre. Des paroisses qui feraient de l'hospitalité concrète — envers les étrangers, les sans-abri, les exclus — leur forme principale d'évangélisation pratiqueraient quelque chose de profondément bénédictin.

La stabilité comme contre-culture. Dans une société de mobilité, d'instantanéité et d'obsolescence programmée, l'engagement durable dans un lieu et une communauté est une forme de résistance prophétique. La *stabilitas* bénédictine n'est pas l'immobilisme : elle est la conviction que la profondeur humaine et spirituelle se construit dans la durée, dans la fidélité aux mêmes personnes et aux mêmes lieux, dans la capacité d'assumer les conflits plutôt que de les fuir.

VI. Ce que le monachisme doit critiquer en lui-même

Toute proposition doit s'accompagner d'une auto-critique. Trois points méritent une attention particulière.

Le premier est **la question du genre**. Une réforme bénédictine inspirante pour l'Église doit rompre avec la hiérarchie implicite entre formes masculines et féminines du monachisme, et ouvrir pleinement l'autorité abbatiale et l'enseignement théologique aux femmes dans les communautés mixtes ou féminines. Plus encore, elle doit reconnaître que le modèle du moine isolé du monde — même dans une communauté — a été historiquement plus accessible aux hommes qu'aux femmes, davantage chargées des soins familiaux et domestiques. Une spiritualité bénédictine pour tous doit intégrer cette réalité.

Le deuxième est **la transparence et la responsabilité (accountability). Les scandales d'abus dans certaines abbayes — parfois des plus réputées — ont mis en lumière la manière dont la culture de la clôture, du secret et de la résolution interne des conflits peut devenir un bouclier contre la justice.*

L'Independent Inquiry into Child Sexual Abuse* (IICSA) a ainsi ouvert en novembre 2017 une enquête sur la Congrégation bénédictine anglaise, et notamment les écoles d'**Ampleforth** et de **Downside** ; les cas documentés s'étalent sur plusieurs abbayes (St Benedict's à Ealing, Buckfast, Belmont, Douai) et plusieurs décennies. Le mécanisme de la culture du silence y apparaît avec netteté : transfert discret des coupables entre monastères et paroisses — l'abbé (et futur cardinal) Basil Hume déplaça en 1975 un agresseur sans saisir la police —, non-signalement aux autorités civiles, destruction de documents compromettants. Le cas de Silverstream Priory en Irlande (2020) rappelle que la dérive n'est pas seulement historique. Une communauté monastique renouvelée doit donc accepter des formes de contrôle externe, de recours aux instances civiles et canoniques, de transparence envers les familles et les sociétés qui lui confient leurs membres.

Le troisième est **le rapport à la pauvreté**. Si la pauvreté ne figure pas, à proprement parler, parmi les trois vœux propres de la Règle (stabilité, conversion des mœurs, obéissance), Benoît n'en prescrit pas moins que les moines ne posséderont rien en propre — le dépouillement personnel est intégré à la *conversatio morum*. Mais rien n'empêche la communauté elle-même d'accumuler des richesses considérables — ce qu'ont fait de nombreuses abbayes médiévales. La critique médiévale du *monachisme riche* — portée par les franciscains et par les mouvements de pauvreté évangélique — demeure pertinente. Une inspiration bénédictine authentique devrait s'accompagner d'une réflexion sérieuse sur la place de la richesse collective dans des communautés qui se réclament de la pauvreté.

Conclusion : Benoît sans béatification

La *Règle de Benoît* est un texte vivant parce qu'elle a été appliquée, discutée, réformée et réinterprétée pendant quinze siècles. Elle n'est pas un monument inerte à contempler de loin : elle est une proposition d'existence à tester. Ce que l'Église institutionnelle peut en retirer n'est pas un modèle à décalquer, mais une série d'intuitions à incorporer dans ses propres structures : la consultation avant la décision, le retour régulier aux sources (*ressourcement*), la modération humaine comme sagesse spirituelle, l'hospitalité comme évangélisation, la durée comme profondeur.

Le « Benoît » dont une Église renouvelée a besoin au XXI^e siècle n'est peut-être pas un moine au sens traditionnel. Ce sera, peut-être, une femme dans un quartier populaire qui reçoit les étrangers comme le Christ, un groupe de base qui se lit l'Écriture ensemble chaque semaine, une paroisse qui se réunit en conseil avant de décider de ses orientations pastorales. Le bénédictinisme le plus authentique est peut-être celui qui se pratique sans en savoir le nom.

Sources principales : Benoît de Nursie, Règle (éd. Adalbert de Vogüé, 1972–1977) ; Adalbert de Vogüé, Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité (1991–2008) ; Jean Leclercq, L'amour des lettres et le désir de Dieu : initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge (Cerf, 1957) ;

Cuthbert Butler, Benedictine Monachism (1919) ; Bernard de Clairvaux, Apologia ad Guillelmum Sancti Theodorici abbatem (vers 1124-1125, éd. J. Leclercq) ; Alasdair MacIntyre, Après la vertu (1981, trad. fr. 1997) ; Jonathan Wilson-Hartgrove, New Monasticism: What It Has to Say to Today's Church (2008) ; Rutba House, School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism (2005) ; Shane Claiborne, The Irresistible Revolution (2006) ; Enzo Bianchi, écrits sur la Communauté de Bose ; Taizé, Règle de Taizé (1954) ; Independent Inquiry into Child Sexual Abuse (IICSA), enquête sur la Congrégation bénédictine anglaise (Ampleforth & Downside, 2017) ; Michael Casey, A Guide to Living in the Truth: Saint Benedict's Teaching on Humility (2001) ; Judith Suter, Work of God: Benedictine Prayer (1997) ; Karen Armstrong, Through the Narrow Gate (1982).