

Règle et Tradition : Un cheminement personnel

Michael Casey OCSO
Ateneo Sant Anselmo
6 Avril 2022

Il y a soixante ans, peu après ma première profession, et ce sans aucune expérience, je fus chargé d'apprendre le métier de coudre les habits monastiques. Depuis lors, malgré quelques interruptions, je suis le tailleur de la communauté. Le résultat est une certaine *déformation professionnelle*. Chaque fois que je vois un moine ou une moniale de tradition bénédictine, j'examine de manière compulsive et en secret leurs habits monastiques, en notant leurs particularités.

Un ami franciscain m'a dit – je ne sais pas si c'est vrai - qu'il y a à la Maison Généralice des Frères Mineurs un ancien habit qui aurait appartenu à Saint François. Si c'est vrai, je ne sais dans quoi il a été enterré – qui à travers les siècles a servi de patron pour faire les habits modernes. A l'opposé il n'y a pas de norme pour l'habit bénédictin. Il y a eu et il y a une grande variété dans la forme, le tissu et la couleur. Certains groupes ont choisi leur propre style et bien sûr les habits des moines diffèrent de ceux des moniales. Plus récemment, poches, boutons et fermetures à glissière ont été ajoutés, et des nouveaux tissus dépassent tout ce que nos ancêtres ont pu porter. Il va sans dire que l'usage de l'habit varie considérablement.

Benoît n'est pas entré dans des détails précis à propos de la coupe des habits – bien que, de manière intéressante, Hildegarde l'ait fait – mais dit simplement qu'il

doit s'adapter à la personne qui le porte : *mensurata*, sur mesure. Il insiste sur le fait que les moines (et les moniales) ne doivent pas s'inquiéter de la couleur ou de la qualité de leurs vêtements, mais accepter simplement ce qui est disponible dans la province où ils se trouvent, et qui n'est pas cher (RB 55:7).

Comme vous pouvez sans doute le deviner, j'utilise la phénoménologie de l'habit bénédictin comme métaphore de la tradition dont il fait partie. Pour autant que nous puissions en juger, à propos de la forme et de la fonction des vêtements monastiques, nous voyons une continuité depuis l'époque de saint Benoît jusqu'à nos jours, mais il y a eu également des changements ou des développements considérables, généralement dictés par des circonstances extérieures. *secundum locorum qualitatem ubi habitant vel aerum temperiem* ; l'habit doit être adapté selon le lieu où ils se trouvent et le climat. (RB 55:1).

Nous vivons à une époque qui, malgré sa véhémence à revendiquer une liberté absolue, manifeste souvent dans l'interprétation une tendance au fondamentalisme et dans la pratique à la rigidité ou à un faux archéologisme. Une telle approche présuppose que les documents dont on s'inspire ou la pratique que l'on suit ont été établis en vue d'une adhésion totale et permanente. Or, aucun législateur sérieux n'attendrait une telle exactitude pour l'éternité, surtout lorsque la loi elle-même a été délibérément laissée ouverte.

Je suis entré au monastère cistercien de Tarrawarra en 1960, seulement cinq années après sa fondation. Le monachisme bénédictin avait trouvé son chemin dans les colonies australiennes dans la première moitié du XIXe siècle. John Bede

Polding, un moine de Downside, devint le premier archevêque de Sydney et, bien que le monastère de moines qu'il avait fondé ait été victime de la politique ecclésiastique, la communauté de moniales et une congrégation de sœurs qu'il a fondées subsistent encore aujourd'hui. En 1846, dans l'Ouest de l'Australie, Rosendo Salvado établit le monastère de New Norcia, qui est toujours là, mais à plus de 3000 kilomètres, davantage qu'entre Rome et Moscou.

La conséquence pratique de cette situation est que le monachisme a été implanté en Australie sans beaucoup de possibilités de soutien mutuel, sans l'influence formatrice de bâtiments anciens et de pratiques séculaires, sans les attentes de populations habituées depuis longtemps à vivre aux alentours d'un monastère, même en ruines. Et, en raison de son emplacement dans l'hémisphère sud, nos saisons ne coïncident pas avec ce que la Règle prescrit. Nous avons été obligés d'être créatifs. Il y a eu peu de soutien culturel de la part de la société civile ou de l'Église pour l'implantation du monachisme.

Mon premier contact avec la Règle de Saint Benoît a été la vie plutôt que le texte, grâce à l'expérience de nos fondateurs. La Règle était chantée en latin, au chapitre quotidien, mais elle était appliquée à la situation locale par une courte réflexion sur le texte qui avait été lu. La Règle était considérée comme quelque chose qui se vivait plutôt que comme un objet d'étude. Je réalise maintenant que cela semble avoir été l'approche même de Saint Benoît. Dans son dernier chapitre, il propose que nous observions d'abord la Règle et que seulement ensuite nous serons en mesure de tirer profit de l'étude de ses sources. Il semble avoir été un cas d'éducation par immersion.

Nos fondateurs irlandais étaient humains, pleins d'humour et humbles. Même si leur tête était au ciel, leurs pieds étaient sur terre – pour citer la devise de notre maison-mère. Ils n'ont jamais essayé de faire de la fondation une colonie irlandaise, mais ont cherché à créer une forme de vie qui soit non seulement fidèle à notre lignée bénédictine et cistercienne, mais aussi authentiquement australienne.

Comme pour toute autre entreprise bénédictine en Australie, s'adapter a été une composante essentielle de la continuité. La fondation trappiste de Beagle Bay dans les Kimberleys, à la fin du XIXe siècle, a échoué à cause d'un manque de volonté en haut lieu de permettre les modifications nécessaires que la vie monastique exigeait dans cette région primitive.

Après le Concile Vatican II, nous avons été appelés à joindre ensemble un retour aux sources et une attention aux signes des temps. La notion d'**orthopraxie** proposée par Edward Schillebeeckx a été importante pour comprendre que la validité d'une interprétation doit être évaluée par le vécu, et sa capacité à produire *l'honestas morum*, comme le note Benoît, tout au moins le début d'un style de vie monastique authentique. La vie authentifie l'interprétation du texte.

C'est aussi à ce moment-là que j'ai commencé à percevoir la nécessité non seulement d'une lecture attentive du texte, mais aussi d'une critique des sources et - en ce qui concerne la *Regula Magistri* - d'un certain niveau de critique de la rédaction. Mais je sentais qu'il manquait encore quelque chose pour que je puisse vraiment m'attaquer à la réalité profonde qui se cachait sous la surface du texte.

En 1971, je fus envoyé à Louvain pour étudier le Nouveau Testament et j'eus la chance d'acquérir des éléments de méthode exégétique grâce au professeur Frans Neiryck qui était aussi le tuteur de ma thèse. Nous devions aussi suivre d'autres cours en dehors du domaine de spécialisation de chacun. J'ai choisi de suivre un cours d'Herman Berger sur l'herméneutique (inutile de dire que les étudiants ont fait quelques blagues sur le lien Herman-Hermeneutics). Quel défi : le contenu était très dense, les cours avaient lieu après le déjeuner, de 14 h à 16 h, ce qui n'est pas le meilleur moment pour rester éveillé, et la voix grinçante du professeur indiquait une vie de gros fumeur. Mais la plupart de mes amis était d'accord pour dire que le cours était sensationnel, voire qu'il avait changé leur vie. Ce qui nous a certainement donné une autre manière de faire le lien entre ce que nous étudions dans d'autres cours et notre philosophie de vie personnelle, tout en évitant de passer trop de temps inutile sur quelque chose qui n'a pas grand-chose à voir avec l'existence quotidienne.

Il nous a conduits pas à pas à travers les pages de Vérité et Méthode de Hans-Georg Gadamer. Ce n'était pas une partie de plaisir, mais au fur et à mesure que l'année passait, cela prenait tout son sens. Ce que j'en ai retiré, c'est le sentiment qu'un texte fait partie d'un tout vivant. Il peut être compris non seulement par ce qui l'a précédé, mais aussi par ce qui le suit. Dans la mesure où un texte a de l'influence, sa signification est transmise également par la manière dont on le reçoit, et les différentes situations de vie de ses destinataires mettent en lumière différents aspects de ce qui a été reçu. Texte et Tradition sont indissociables.

Ecrire et la lire vont de pair, le message du texte est donc modulé en fonction de l'**expérience** du lecteur. Cette approche est similaire à la manière de lire la Bible de Saint Bernard. C'est comme regarder un match de tennis. Dans une main se trouve le livre de la Parole, dans l'autre le livre de l'expérience (*liber experientiae*). Nous passons de l'un à l'autre. Notre expérience nous aide à comprendre ce que le texte veut nous dire ; le texte nous aide à faire face à notre expérience, passée et présente, et nous invite à aller de l'avant dans l'avenir. Le texte et l'expérience interagissent et alternent en vue de produire une concordance harmonieuse. Il y a interaction et alternance entre le texte et l'expérience en vue d'une concorde harmonieuse.

J'étais tellement séduit et enthousiasmé par cette approche que j'ai voulu l'appliquer à la lecture de la Règle de saint Benoît. Profitant de l'occasion d'un séminaire régional en Irlande en juillet 1972 - il y a 50 ans - j'ai donné une conférence impénétrable publiée plus tard sous forme de deux articles, "Communauté et Tradition" et "L'herméneutique de la Tradition". Au cours du dernier demi-siècle, je suis revenu sur ces thèmes une demi-douzaine de fois ou davantage, en les abordant sous des angles différents et en nuanciant ma façon de parler. Mais, dans mon esprit, je n'ai fait que tourner autour d'un principe fondamental d'interprétation textuelle, en l'examinant sous différents angles.

Texte et Tradition

Je devrais sans doute dire quelque chose de ma compréhension qui évolue de la manière dont un texte est inséré dans le cours de la Tradition.

Nous pouvons comprendre quelque chose de la tradition à travers ce qu'Alfred Shutz a appelé ses "monuments" - les tentatives marquées par le temps d'exprimer une pensée dans des institutions sociales. Ces traditions sont importantes et significatives, mais plus significatifs et plus importants sont les textes qui émergent de la tradition : chaque texte, de son point de vue singulier, donne une expression aux aspects de la tradition qui ne sont pas universellement reconnus. Comme l'a écrit Roland Barthes dans son essai de 1967 intitulé *La mort de l'auteur* : "Le texte est un tissu de citations... un espace à dimensions multiples où se marient et se contestent des écritures variées, dont aucune n'est originelle."

L'erreur du fondamentalisme, il me semble, est de limiter un texte à un seul moment de son histoire, lorsqu'il est posé définitivement sur la page imprimée. Nous pouvons effectuer une autopsie très détaillée du texte mort et en tirer quelques enseignements, mais cela n'épuise pas la possibilité de pénétrer par-delà l'évidence. Il faut prendre du recul par rapport au texte pour évaluer le contexte qui l'a fait naître et celui qui l'a reçu. Nous devons être conscients de la façon dont le flot de pensée des siècles passés a imprégné l'auteur au moment où il a posé sa plume sur le papier. Mystérieusement, un texte contient généralement plus que l'intention de l'auteur. Même le dialecte, l'accent ou l'idiome utilisés donnent des informations dont l'auteur n'a pas conscience et, nous le savons tous, les non-dits sont parfois plus éloquents que les longs verbiages.

Dans un essai de 1919 sur "La tradition et le talent individuel", le poète anglo-américain T. S. Eliot réfléchissait à la manière dont l'œuvre du poète ré-exprime en quelque sorte ce que le poète a reçu du passé. Chaque poème authentique doit

être considéré comme "un ensemble vivant de toute la poésie qui a jamais été écrite". "L'esprit du poète est en fait un réceptacle qui saisit et emmagasine d'innombrables sentiments, phrases, images, qui demeurent jusqu'à ce que soient présents ensemble tous les fragments qui peuvent être unis pour former un nouveau composé."

C'est vrai de la plupart des écrits et le mouvement prend dans son étreinte toute nouvelle lecture. Les auteurs ne sont pas seulement dépendants de ce que leur conscience contient, mais ils sont nourris par des courants profonds de leur passé, dont ils ne sont que partiellement conscients. Le romancier américain Don de Lillo décrit comment le fait de se mettre en retrait, de perdre du temps, est une composante importante d'une bonne écriture.

Un écrivain prend des mesures sérieuses pour assurer sa solitude et trouve ensuite des moyens infinis de la gaspiller. . . Mais l'œuvre elle-même, vous savez - phrase après phrase, page après page - est beaucoup trop intime, beaucoup trop privée, pour venir d'ailleurs que du plus profond de l'écrivain lui-même. Cela vient de tout le temps perdu par l'écrivain. Nous restons là, nous regardons par la fenêtre, nous marchons dans le couloir, nous revenons à la page et, dans ces intervalles, quelque chose de caché se forme, un rêve littéraire qui naît de la rêverie. C'est trop profond pour être attribué à des sources claires.

Ce sentiment d'inspiration subliminale conduit le romancier australien David Malouf à affirmer que, dans tout corpus d'écriture, l'œuvre la plus ancienne contient déjà les **semences** de ce qui deviendra plus tard explicite. En un sens, tout est là, dès le début.

Votre œuvre est un tout et tant que tout n'est pas là, aucun de vos livres n'est absolument complet. Mais c'est avoir une notion très holistique de ce qu'est votre œuvre. Je pense que si vous êtes sérieux, au fur et à mesure que vous écrivez, c'est ce que vous découvrez : l'œuvre est un tout et tant qu'elle n'est pas complète, elle n'est pas là.

Chaque création littéraire authentique est une recreation de la tradition ; la tradition est vivante et active dès que la Muse est à l'œuvre. Eliot insiste sur le fait que le poète est un médiateur et non l'auteur de l'œuvre. La tâche du poète est de se taire pour laisser parler.

Il semble que, pendant la majeure partie de ma vie, j'ai travaillé sur les anciens textes de notre tradition, y trouvant des sources de conseils et d'inspiration.

Alors que je travaillais sur ma thèse de doctorat sur Saint Bernard de Clairvaux, j'ai découvert une autre manière par laquelle la tradition devient vivante. Cela impliquait davantage qu'une adaptation lassante à des circonstances changeantes. Il a embrassé la tradition d'une manière éblouissante ce qui est tout à fait frustrant pour les rédacteurs zélés de notes en bas de page. Ce qu'il a dit n'est original que dans deux ou, peut-être, trois domaines. C'est son mode d'expression qui le distinguait et attirait l'attention. Il ajoutait une étincelle à la tradition. Tantôt il tirait de sa mémoire un texte particulier *tout court*, tantôt il combinait des textes apparemment tirés au hasard, tantôt il détournait un texte pour arracher un sourire au lecteur. Il avait même une façon d'attirer l'attention sur un texte en ne le citant pas. Il était un maître du contrepoint. Son latin caractéristique était marqué par la fluidité empruntée aux langues romanes émergentes ; son vocabulaire et sa syntaxe en étaient nettement tributaires. Et ses contemporains appréciaient ses

écrits. Malgré les ravages de la Révolution française et la déprédation des bibliothèques monastiques par l'empereur austro-hongrois Joseph II, il reste quelque 1 500 manuscrits de ses écrits datant de son vivant. Il était, avant tout, un homme de son temps.

La tradition n'est pas une chose du passé, elle appartient au présent. Elle est ce par quoi le passé s'étend au-delà de lui-même et interagit avec le présent. Quand je dis "interagit", j'évoque l'idée d'un dialogue ou même d'une dialectique dans laquelle les forces du passé rejoignent les préoccupations du présent, mais comme un étranger ou même comme un ennemi. La tradition confronte nos certitudes, soit pour les confirmer, soit pour les remettre en question ; elle n'est pas un simple papier peint destiné à décorer nos convictions actuelles.

Bien trop souvent, on interprète le terme "tradition" comme quelque chose d'immuable, voire d'indigeste. Certains la considèrent comme quelque chose de pittoresque à sa manière, car elle semble provenir d'une autre époque, plus cultivée, et a donc moins à voir avec la réalité contemporaine, plus crue. Il est certain qu'elle semble à beaucoup plus conservatrice que progressiste. Elle valorise ce qui est reçu du passé, mais elle n'y est pas attachée.

Les sociologues parlent d'un cycle répétitif d'internalisation, d'externalisation, d'objectivation, dans le cadre du processus de socialisation. Une tradition est reçue et intériorisée par assimilation, elle s'imprime alors sur tout ce qui est fait ; elle est extériorisée là où - dans sa nouvelle forme - elle devient visible : quelque chose qui convient, que l'on perçoit et que les autres reçoivent. C'est ainsi que

fonctionne la tradition : de par l'action humaine, dans un processus continu de réception, d'assimilation et de ré-expression. Arrêter ce cycle et faire de la tradition un simple objet d'étude ou d'affection, c'est la priver de vie.

Le terme *traditio* ou *paradosis* est davantage un verbe qu'un nom ; il se réfère à l'**acte** de transmettre quelque chose, et non à ce qui est transmis, quel qu'il soit. Inévitablement, ce qui est transmis d'une personne à l'autre, d'une génération à l'autre et à chaque nouvelle culture, est **re-formé** (avec un trait d'union), recevant sa nouvelle spécificité non pas du passé mais de la situation dans laquelle il se trouve maintenant. La tradition bénédictine s'est maintenue en vie par une inculturation incessante, formant des alliances avec ce qui était déjà là partout où elle arrivait. Elle était aussi à l'aise au Haut Moyen Âge que dans l'expansion missionnaire du XIXe siècle, dans les citadelles de la haute culture que dans les colonies naissantes d'Australie. La tradition est, fondamentalement, la transmission de la vie. Sa forme précise est dictée par son objectif. A chaque fois qu'elle s'incarne, elle est unique, même s'il existe une continuité qui remonte à plus d'un millénaire.

La tradition spirituelle est davantage qu'un phénomène sociologique - en fin de compte, sa force découle de l'autorévélation de Dieu. En fait, le terme "force" est presque synonyme d'une telle tradition. C'est l'acte de transmettre quelque chose qui a une valeur de transcendance, en lui permettant de changer pour s'adapter à la condition de ceux qui la reçoivent. En fin de compte, une tradition spirituelle, au sens chrétien du terme, est la communication de la Bonne Nouvelle. La "nouvelle" est "bonne" non pas d'abord parce qu'elle contient des informations

précieuses sur la moralité ou la métaphysique, mais parce qu'elle communique la capacité et la force de ré-incarner ce qui a été reçu, et de le faire par une conformation nouvelle.

La tradition bénédictine est davantage qu'un vocabulaire spécialisé ou un code de conduite - aussi admirable soit-il. Elle est la transmission de la vie. Si la continuité est son essence, sa mission est incomplète si elle ne devient pas un agent de changement - si elle ne fait pas de différence pour ceux qui la reçoivent. C'est une histoire continue d'un ensemble de croyances, de valeurs et de pratiques qui se sont cristallisées dans un texte du sixième siècle connu sous le nom de "Règle de saint Benoît". Au-delà de son contenu objectif, il y a un élément de personne à personne qui est au cœur de sa capacité à commencer un processus de transformation. La tradition n'existe pas en dehors des personnes. Elle ne peut être mise en bouteille et conservée. Elle est électrique ; l'étincelle saute d'une personne à l'autre. C'est probablement ce que signifiait le leitmotiv du catéchisme des années 1960 : "La religion s'attrape, elle ne s'enseigne pas".

Les réformateurs cisterciens du XIIe siècle sont souvent considérés comme des exemples de ce que Rembert Weakland appelle le "néo-primitivisme" - la tentative de s'extirper du présent pour revenir aux temps anciens, et d'observer la Règle littéralement et dans sa totalité. Bien sûr, toute revendication en ce sens était surtout une question de publicité. Si les cisterciens ont eu un tel effet à leur époque, ce n'est pas parce qu'ils incarnaient le passé, mais parce que les aspirations qu'ils exprimaient correspondaient si bien à ce que leurs contemporains recherchaient. Ils exemplifiaient ce que l'archevêque Polding pensait être l'attitude fondamentale du bénédictinisme : une « attitude sensible et

réceptive de l'âme ». Au lieu d'imposer le passé au monde contemporain, ils acceptaient la réalité du présent et élaboraient une réponse nouvelle, mais dans une fidélité créative à ce qui avait précédé.

La réponse implique adaptation et innovation. En créant un Chapitre général annuel, l'Ordre cistercien a institutionnalisé la ré-formation. Outre ses fonctions exécutives et judiciaires, le Chapitre avait le pouvoir de légiférer, de continuer d'affiner l'observance monastique en réponse aux circonstances qui évoluaient. Du XII^e siècle à la Révolution française, il y a eu 365 chapitres, ce qui a donné lieu à quelque 4 000 pages de *statuta*, réparties sur sept volumes. Le désir de maintenir les idéaux énoncés par les fondateurs dans un contexte de fléaux, de guerres, de changements climatiques, de politique ecclésiastique, de schismes et de tout ce que l'Europe a pu inventer au cours de ces cinq cents années turbulentes est parfois explicite, mais toujours implicite.

L'Ordre se montrait plus solide, me semble-t-il, lorsque ses interventions venaient d'une « attitude d'âme sensible et réceptive », ne se contentant pas de réagir, ne faisant pas preuve d'une résistance au changement bien ancrée, mais s'ouvrant aux forces inhérentes à l'évolution de la tradition. Malheureusement, parce que les abbés réunis étaient des êtres humains, le Chapitre Général a souvent failli à cette tâche, avec parfois des résultats désastreux.

Embrasser la tradition et apprendre à l'interpréter de manière à favoriser la vie me semble être la clé non seulement de la survie d'un charisme monastique, mais aussi un chemin vers son épanouissement.

Lire la tradition

Comme nous l'avons déjà noté, le grand représentant de l'interprétation active, par opposition à l'interprétation passive, des textes anciens a été Hans-Georg Gadamer (1900-2002) et son livre fondateur *Vérité et méthode*. Par "interprétation active", on entend que, à la lumière de la tradition, l'interprète contribue à la transmission du message intégral du texte, et n'est pas simplement un archéologue qui met au jour le sens qu'il avait au moment où le texte a été mis par écrit. En fait, le lecteur ultérieur peut percevoir davantage dans un texte que son auteur d'origine. Comme nous l'avons déjà dit, les écrivains ne sont pas conscients généralement de toutes les influences qui façonnent leur pensée ; ce qui leur semble évident peut très bien avoir une origine discernable pour le commentateur perspicace. Tout texte contient potentiellement davantage que ce que son auteur y met consciemment. Nous le constatons dans le domaine du droit, en particulier du droit constitutionnel, lorsque d'autres applications de la loi répondant à de nouvelles situations élargissent la portée du texte écrit en faisant référence à un prétendu *mens legislatoris*, et que de telles relectures sont évaluées et institutionnalisées par le biais de précédents judiciaires. En musique, les notes sur une page sont une chose : des chefs d'orchestre et des musiciens talentueux apportent leur propre expérience, leur passion et leur histoire pour produire de nouvelles versions de la même musique pour chaque génération.

Comme le note Gadamer :

Chaque assimilation (*Aneignung*) de la tradition est historiquement différente : ce qui ne signifie pas que chacune ne représente qu'une compréhension imparfaite de celle-ci... Cela signifie que l'assimilation n'est pas une simple répétition du texte qui a été transmis, mais qu'elle est une nouvelle création de compréhension.

Nous pouvons même affirmer que l'acte d'écrire est incomplet tant que ce qui est écrit n'est pas lu. Et lorsqu'il est lu, le lecteur apporte au texte quelque chose qui complète le sens "original" voulu par l'auteur. La tradition prend vie dans l'acte de transmission qui lui-même est incomplet tant que ce qui est transmis n'est pas reçu.

Gadamer considère que le fait de se situer consciemment à l'intérieur de la tradition à laquelle appartient le texte est un facteur important pour parvenir à une compréhension intégrale de celui-ci. Lorsque nous lisons un texte, nous nous exposons seulement à une partie d'une réalité plus complète : la tradition dans laquelle se trouvent l'auteur et l'écrit. Le sens d'un texte est davantage que le sens consciemment voulu par l'auteur : « le sens d'un texte en général va bien au-delà de l'intention initiale de son auteur ». Cette tradition transcende les personnes qui l'incarnent ou l'expriment. Pour cette raison, le texte est interprété de manière plus complète lorsqu'il est lu dans le contexte plus complet de sa tradition. « Se tenir dans une tradition ne limite pas la liberté de la connaissance, mais la rend possible ». Nous pourrions bien arriver à la conclusion que les moines et moniales observants ont déjà un pied dans la porte lorsqu'il s'agit de comprendre ce que Benoît a voulu dire.

Gadamer est catégorique : interpréter un texte de manière adéquate dans notre propre contexte historique, demande d'y apporter notre **expérience** personnelle, et de travailler à réaliser une « fusion des horizons » (*Horizontverschmelzung*). C'est comme une conversation que nous devons avoir avec un étranger ; il faut commencer par trouver un langage commun et un terrain d'entente sur lequel se tenir. Ensuite, le dialogue, l'apprentissage et l'enrichissement mutuel deviennent possibles. Comme dans toute conversation fructueuse, le respect est l'élément clé. Nous respectons l'altérité et même l'étrangeté du texte et n'essayons pas de le remodeler en fonction de nos préférences personnelles ou culturelles. Nous respectons également la particularité de notre propre situation et ne voulons pas la laisser de côté.

À partir de l'œuvre de Gadamer, nous pouvons dresser une liste de sept qualités qui caractérisent une bonne interprétation d'un texte traditionnel et, par conséquent, de la tradition elle-même.

1) **Le lecteur expérimenté aborde le texte avec humilité**, ne cherchant pas à le maîtriser, mais à entrer en dialogue avec lui.

2) **Ce dialogue présuppose un certain degré de connaissance de soi**, ce qui implique une expérience de la finitude humaine : une conscience profonde des limites de l'humanité, probablement apprise surtout par la souffrance. La connaissance de soi ne vient pas seulement du fait d'agir, mais aussi du fait d'être agi.

3) **Pour comprendre un texte, le lecteur doit essayer d'établir un langage commun avec le texte.** Cela veut dire accepter la relativité de sa propre culture et acquérir la discipline nécessaire pour comprendre la réalité sous un angle différent. En termes pratiques, cela signifie souvent apprendre de nouvelles langues et apprécier une culture différente. Dans le cas de la Règle, cela signifie connaître un peu le latin du sixième siècle et apprécier l'état des choses dans le monde de saint Benoît.

4) **Le lecteur doit avoir l'ouverture de fonds de quelqu'un qui écoute.** « L'expérience herméneutique a aussi sa conséquence logique : celle d'une écoute sans fin ». Notez cette expression : « écoute sans fin » ; ce que nous retrouvons également dans les discussions actuelles sur la synodalité.

5) **Cette ouverture à l'expérience signifie que le lecteur doit être « de manière radicale non dogmatique »** ; le lecteur doit être détaché de ce qu'il attendait du texte, en quelque sorte prêt à être surpris. « La revendication à comprendre l'autre personne à l'avance remplit la fonction de maintenir à distance la revendication de l'autre personne. »

6) **Le lecteur doit accepter que l'écoute de la tradition implique d'accepter que « certaines choses soient contre moi »**, et qu'elle remettra donc en cause ma complaisance. Le texte ne peut pas être transformé en serviteur du *statu quo* ; il est, au contraire, un agent de changement. La lecture dans son intégralité demande que le texte conserve l'indépendance

de sa voix, ce qui inclut la capacité de remettre en question les convictions antérieures du lecteur.

7) Toute **compréhension que l'on a atteinte doit être soumise à l'épreuve**. Le lecteur doit revenir sans cesse de manière neuve au texte pour vérifier que le message reçu est conforme à l'objectivité du texte. Comme dans une conversation, la seule façon de garantir que le message a été entendu est de le paraphraser et de vérifier avec l'interlocuteur l'exactitude de ce qui a été compris. De même, comme la conversation, la lecture interprétative nécessite un questionnement et un recouplement permanent. Souvent, la clarté émerge d'approximations successives.

La pensée de Gadamer est profonde et n'est pas toujours accessible immédiatement, mais elle fournit une méthode pour rester fidèle à la pensée de Saint Benoît tout en reconnaissant les nuances nécessaires que le fait de vivre dans un temps et un lieu différents demandent. Cela ressemble presque à une méthode de *lectio divina*! Ce sens du dialogue n'est peut-être rien de plus que ce que saint Benoît lui-même envisageait lorsqu'il établissait la règle et l'abbé en tandem ; la règle pour exprimer la philosophie et la pratique traditionnelles du monachisme, l'abbé pour l'ajuster et l'adapter à la situation dans laquelle la tradition est actualisée. La phrase clé « fusion des horizons » est une phrase qui peut servir à la fois de guide pour notre lecture de la Règle et d'idéal pour nous protéger des dangers inhérents au fondamentalisme et à l'éclectisme.

Adaptation et changement

L'interprétation active et actualisante de la Règle de Saint Benoît conduira nécessairement à l'adaptation et au changement. Nous pouvons appliquer à la tradition monastique les termes que le Cardinal Newman a utilisés pour décrire le développement de la doctrine. La tradition « n'est pas simplement reçue passivement sous telle ou telle forme par de nombreux esprits, mais elle devient un principe actif en eux-mêmes, elle les conduit à une contemplation toujours nouvelle d'elle-même, leur permettant de la vivre de manière diverse, et de la voir se développer de tous côtés ». (I, §4). Et : « Elle change avec les circonstances extérieures pour rester la même. Dans un monde supérieur il en est autrement, mais ici-bas vivre c'est changer, et être parfait c'est avoir changé souvent » (II, §7).

La véritable tradition - à distinguer de la nostalgie - est à la fois conservatrice et progressiste. Elle tire sa force à la fois du passé et du présent. L'hérésie la plus séduisante a toujours été de tenter d'enfermer les fruits de la tradition dans une forteresse sûre pour l'empêcher de s'échapper, ou de les placer dans des archives pour l'information d'experts, ou dans un musée pour susciter l'émerveillement des masses. Ce n'est pas le cas. Une tradition authentique est vivante et active. Parce qu'elle n'est pas entièrement déterminée par le passé ou le présent, elle possède un côté sauvage qui la rend moins sensible au contrôle institutionnel. Elle peut être supprimée pendant une ou deux générations, mais elle peut revenir en force, reprise par de nouveaux prophètes et témoins, et s'exprimer de manière nouvelle.

L'histoire bénédictine en est un exemple. J'ai souvent observé qu'aucun autre ordre religieux n'a été aussi souvent et aussi diversement réformé. J'en déduis

qu'il existe une tendance inhérente à la déformation - probablement due à la décentralisation de l'autorité et à l'autonomie locale. Il est indéniable que la perspective de multiples adaptations locales sur une période prolongée fait courir des risques, et que certaines déviations sont presque inévitables. Ce qui démontre que la tradition est vivante, c'est sa capacité de reconnaître les dérives et de proposer des corrections. La tradition n'est ni infaillible ni impeccable ; elle est humaine, et rien de ce qui est humain ne lui est étranger - y compris la faiblesse, l'aveuglement et la malice du péché. Mais elle contient aussi une énergie qui transcende l'individu et le groupe, qui tire sa force de la grande nuée de témoins qui, au cours des siècles, ont vécu et sont morts dans son giron.

Permettez-moi de revenir à l'image de l'habit monastique. Il y a toujours quelque chose d'agréable à enfiler un habit tout neuf et bien ajusté. Même si nous savons qu'il ne restera pas éternellement dans cet état impeccable, à moins de le suspendre et de fermer l'armoire à clé. Si nous le portons, il commencera à montrer les marques de son usage, venant soit de l'intérieur, soit de son interaction avec le monde extérieur. Mais il peut être lavé et, bien qu'il ne soit pas vraiment comme neuf, il remplit son rôle. Le moine qui m'a enseigné la couture avait l'habitude de dire qu'après un certain temps, l'habit commençait à prendre la forme de celui qui le porte - tout comme chaque organisme qui reçoit la tradition bénédictine la remodèle pour qu'elle puisse répondre à la seule réalité : le moment présent. La tradition monastique a survécu en changeant ; elle a atteint stabilité en étant constamment en mouvement. C'est pour nous une mission pour l'avenir.

Ce discours est basé sur de nombreux essais que j'ai écrits au cours du dernier demi-siècle. La documentation des affirmations qu'il contient se trouve généralement dans les articles suivants.

1. "Community and Tradition." *Tjurunga* 4 (1973): 4, 45–58
2. "The Hermeneutics of Tradition." *Tjurunga* 5 (1973): 39–50
3. "Principles of Interpretation and Application of the Rule of Benedict." *Tjurunga* 14 (1977): 33–38.
4. "Orthopraxy and Interpretation." *Regulae Benedicti Studia* 14/15 (1985/86): 165–72.
5. "The Book of Experience: The Western Monastic Art of *Lectio Divina*," *Eye of the Heart* 2 (2008), pp. 5-32.
6. Integrity in Interpretation: Listening for the Authentic Voice of Saint Benedict, *New Norcia Studies* 20 (2012)
7. "The Word Became Text and Dwelt Among Us." *Tjurunga* 86 (2014): 27–39.
8. "Tradition, Interpretation, Reform: The Western Monastic Experience," *ABR* 69.4 (Dec 2018), 400-428.