

Un grand juriste européen : Saint Benoît de Nursie

A Great European Jurist: Saint Benedict of Nursia

Gérard D. GUYON

Professeur d'Histoire du Droit et Droit Romain
Université Montesquieu - Bordeaux IV

Recibido: 2 de diciembre de 2002
Aceptado: 12 de diciembre de 2002

RESUMEN El autor, tras recordar los datos biográficos conocidos sobre San Benito, llama la atención sobre la vertiente jurídica de la Regla Benedictina, fijándose para ello en dos aspectos: la comunidad y el poder en el seno de la congregación monástica y, en segundo lugar, el papel del juez y de la justicia (la penalidad) dentro de dicha comunidad.

ABSTRACT The author, after remembering the biographic data known about Saint Benedict, points out the juridical side of the Benedictine Rule, taking into account, for this purpose, two different aspects: the community and the power inside the monastic congregation and, secondly, the role of judge and justice (criminality) inside that community.

RÉSUMÉ L'auteur, après nous faire rappel des données biographiques que nous avons sur la personne de Saint Benoît, porte notre attention sur le côté juridique de la Règle Bénédictine. Pour ainsi faire, il se porte sur deux aspects : la communauté et le pouvoir au sein de la congrégation monastique ; et, en deuxième place, le rôle du juge et de la justice (la pénalité) en dedans de la dite communauté.

KURZFASSUNG Indem der Autor die bekannten biographischen Daten des heiligen Benedikt in Erinnerung ruft, macht er auf die juristische Bedeutung der Benediktinischen Regel unter zwei Aspekten aufmerksam: einmal die Gemeinschaft und die Gewaltausübung innerhalb der klösterlichen Versammlung und, zum zweiten, die Rolle des Richters und der Justiz (insbesondere die Strafbarkeit) innerhalb dieser Gemeinschaft.

PALABRAS CLAVE

Regla benedictina
penalidad
comunidad monástica

KEYWORDS

Benedictine Rule
Penalty
Monastic Community

MOTS CLÉ

Règle Bénédictine
pénalité
communauté
monastique

SCHLAGWÖRTER

Benediktinische
Regel
Strafbarkeit
klösterliche
Gemeinschaft

SUMARIO: I. La communauté et le pouvoir selon st Benoît. A. Le premier principe juridique sur lequel insiste st Benoît est la constitution de la communauté par la loi que l'organise. B. La conception juridique du pouvoir de l'abbé : le modèle d'une royauté christique selon st Benoît. II. Le juge et la justice dans la conception bénédictine de la pénalité. A. Le modèle bénédictin de la culpabilité et son jugement. B. L'héritage religieux du pardon dans la pénologie bénédictine.

« C'est surtout lui (st Benoît) et ses fils qui portèrent avec la croix, le livre et la charrue, le progrès chrétien dans les populations éparses de la Méditerranée à la Scandinavie et de l'Irlande aux plaines de la Pologne »*

« La règle de st Benoît a inspiré la discipline des rapports humains, également au sein de la communauté civile »**

Il peut sembler singulier de placer, parmi les grands juristes européens, un homme d'Eglise qui est plus traditionnellement considéré comme le véritable fondateur du monachisme - le Patriarche des moines d'Occident, selon l'expression utilisée par le Pape st Grégoire le Grand - ou qui a été déclaré « Père de l'Europe »¹, au regard de sa civilisation et de sa culture, à côté de st Cyrille et st Méthode.

St Benoît ne figure en effet, à ce titre, que très modestement et si les historiens du droit lui consacrent traditionnellement quelques paragraphes ou quelques lignes, c'est moins en tant que juriste et législateur que comme bâtisseur, souvent associé à st Colomban, de l'univers monastique médiéval. Cependant, ces auteurs montrent, de manière incontestable, que la *Regula benedicti*² est vite devenue une sorte de législation régulière universelle, qu'elle a puissamment servi la réforme des structures du clergé, d'abord sous les derniers mérovingiens. Sa notoriété et ses qualités éminentes se sont manifestées avec une telle force que Charlemagne avait même envisagé d'en faire un guide spirituel pour sa propre vie. Elle s'impose en Occident, comme règle principale, sinon unique, associée à la règle de st Colomban sous la forme de la *Regula mixta*, au VII^e siècle, puis intellectuellement et légalement, avec Benoît d'Aniane, au IX^e siècle. Enfin, c'est sous sa loi que les abbayes organiseront leurs institutions en

* Paul VI, Pacis Nuntius, *Acta Apostolicae Sedis* 56, (1964), p. 1965.

** Mgr J.-L. Tauran, « Conférence donnée au Symposium du Mont-Cassin sur le Traité constitutionnel européen », publiée dans *L'Osservatore Romano* (n° 14), 8 avril 2003, p. 7.

¹ Cf. H. S. Brechter (éd.), *Benedictus, der Vater des Abendlandes, 547-1947*, München, 1947. La proclamation a été faite par le Pape Pie XII, le 18 novembre 1947.

² Les études sur la Règle de st Benoît constituent aujourd'hui un immense corpus. La référence de base est A. M. Albareda, *Bibliografia de la Regla benedictina*, Monserrat, 1933, continuée par J. Damascène Broekaert et B. Jaspert. A quoi il faut ajouter l'Internationale Bibliographie zur Regula Benedicti publiée dans les *Regulae Benedicti Studia* II, 1973 et le Bulletin d'histoire bénédictine qui tient à jour tout ce qui concerne la vie et l'œuvre de st Benoît dans la *Revue Bénédictine* et permet des mises à jour constantes. On isolera aussi les volumes des *Mélanges bénédictins* publiés en 1947, lors du 14^{ème} centenaire de la mort de st Benoît.

grands Ordres et la paternité des œuvres cénobitiques européennes puis occidentales et au delà dans une large partie du monde, lui revient de droit jusqu'à nos jours³.

La densité spirituelle et l'unité qui marquent l'œuvre du moine du Mont-Cassin l'emportent largement sur tout autre expression⁴. Elles expliquent à elles seules le relatif désintérêt des juristes et *a contrario* l'attention particulière des canonistes. Les grandes œuvres canoniques n'oublient pas le droit monastique, même si elles le traitent de manière plutôt accessoire, en ne mentionnant les règles qu'indirectement⁵. Les conciles, dès le VI^e siècle, n'ont pas manqué de multiplier les interventions dans la vie monastique, non pas dans le cadre d'une rivalité entre le *coenobium* et l'évêque (qui n'est pas à l'ordre du jour), mais, plus généralement, pour établir un *modus vivendi* juridique entre les monastères et l'Église dans lequel il ne faut pas oublier l'appui certain des pontifes romains⁶.

Il convient d'ajouter à ces remarques générales que la *Regula benedicti* n'est connue que par un texte tardif, à partir de 625, soit près de cent ans après la date de sa composition. Le manuscrit conservé à Saint-Gall est seulement une copie de celui envoyé par l'abbé Théodomar à Charlemagne en 787 et, selon certaines sources, le texte autographe de la *Regula* aurait été détruit dans l'incendie du monastère de Téano en 896.⁷

Ces incertitudes ont entraîné toutes sortes de suppositions, quelques commentateurs allant même jusqu'à nier que st Benoît ait pu être le rédacteur de la Règle. Selon cette thèse, il serait l'auteur d'un autre écrit appelé *Regula Magistri* qu'un compilateur inconnu aurait ensuite amélioré pour aboutir finalement au texte de la Règle. Cette voie a été abandonnée, car les études sur la langue latine du manuscrit de Saint-Gall montrent clairement qu'elle appartient sans conteste au VI^e siècle. Il demeure toutefois des doutes en ce qui concerne les rapports entre ces deux textes. Les derniers exégètes penchent pour une mise au point de la *Règle du Maître* par st Benoît qui y aurait emprunté un certain nombre de dispositions, ajoutant à l'ensemble des caractères nettement plus originaux. Cette argumentation est d'ailleurs pleinement en accord avec l'idée d'une chaîne de la Tradition monastique, comme elle est aussi parfaitement dans la ligne orthodoxe de l'héritage spirituel et canonique du christianisme⁸.

³ Cf. L'introduction à la Règle de st Benoît par dom A. de Vogüé, tome I, (en collaboration avec J. Neufville, collection « Sources chrétiennes n° 181-186 bis », 6 volumes, Paris, éd. du Cerf, 1972) et les commentaires de la traduction espagnole de J. Aranguren, *La Regla benedictina*, B.A.C. 406, Madrid, 1979.

⁴ Dom Paul Delatte, *Commentaire sur la Règle de Saint Benoît*, Paris, Mame, 1969, p. 11.

⁵ Gratien ne consacre aux moines qu'une petite section du *Décret* (les *Causes* 16 à 20 et la *Cause* 27 q. 1 qui traite du vœu. Les *Décretales* s'y intéressent beaucoup plus, cf. Dom J. Hourlier, L'Âge classique 1140-1378, Les Religieux, dans C. Le Bras, *Histoire du droit et des Institutions de l'Église en Occident*, tome X, Cujas, 1971, p. 27-32.

⁶ P. Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Paris, 1956, p. 191.

⁷ Cl.-J. Nesmy, *Saint Benoît et la vie monastique*, Paris, 1958, p. 21.

⁸ Sur la langue de st Benoît, voir Chr. Mohrman, « Etudes sur la langue de st Benoît », dans Dom Ph. Schmitz, *Regula benedicti*, Maredsous, 1945, p. XIII. Sur l'état des questions depuis 1954, I.M. Gomez, dans *Hispana Sacra*, 9 (1956) I, p. 5-59 et A. de Vogüé, *ibidem*, I, p. 20 s.

Le contexte mouvementé de l'époque dans laquelle vécut st Benoît doit être rappelé très brièvement. En effet, si l'Italie a retrouvé un peu de paix et une certaine prospérité, après les misères du Ve siècle, les échecs qui soldent le règne de Théodoric, les persécutions liées aux querelles ariennes, les tentatives avortées de reconquête de l'Italie par l'empereur Justinien face aux forces barbares des Goths, laissent le territoire en ruine et les populations réduites à la famine. Elles en viennent à préférer les Goths disciplinés aux Byzantins (selon la tradition, st Benoît recevra même l'hommage personnel du roi des Goths, Totila). Quant à la déchéance de la ville de Rome, elle commence sa longue histoire d'où elle ne sera tirée que par les Papes de la Renaissance et la situation générale de l'Église romaine n'est pas brillante. Pape et antipape se disputent le pouvoir. Les prétentions impériales priveront même Rome de Pontife pendant plusieurs années. La période de st Grégoire le Grand n'échappe pas non plus à cette insécurité et à ces violences. C'est d'ailleurs l'obligation qu'ont les Papes de veiller à la sécurité et au ravitaillement de Rome qui sera à l'origine de leur indépendance de fait et de l'exercice de leur pouvoir temporel⁹.

Le peu que l'on sait de la vie de st Benoît est tiré des *Dialogues* rédigés par st Grégoire le Grand entre l'été 593 et l'été 594¹⁰. L'ouvrage appartient au genre hagiographique traditionnel. C'est à dire qu'il est très éloigné des canons de la biographie moderne. Il s'agit, pour l'auteur, de montrer que l'Italie n'est pas abandonnée à son sort, mais que Dieu veille encore sur elle et lui envoie même des hommes d'exception: grandes figures de la foi, sorte de héros providentiels destinés à rendre espoir à des populations qui peuvent se croire abandonnées. Ce rôle de thaumaturge confié à st Benoît a longtemps éclipsé sa véritable stature. Il explique aussi le soin pris à mettre l'accent sur certains aspects de sa personnalité et de la nature de son œuvre. Sur ce point, le rédacteur des *Dialogues* joue le même rôle pour st Benoît que Cassien dans ses *Conférences vis à vis des Pères du désert* ou Sulpice Sévère et ses *Dialogues*, en ce qui concerne st Martin de Tours. Néanmoins, il est possible de sortir du texte de st Grégoire le Grand des éléments historiques incontestables, car ce dernier est soucieux de recueillir le plus de témoignages possibles ; il écrit peu de temps après la mort de st Benoît et il lui est donc difficile de travestir gravement la vérité. Enfin, ses hautes fonctions de Pontife romain lui ont permis de connaître, mieux que quiconque, les événements de son temps.

En dépit de ces assurances, il ne faut pas compter s'appuyer sur les traces historiques laissées par st Benoît pour aller au delà du simple recueil de quelques traits

⁹ S. Zincone, "art. Benoît de Nursie", dans A. Di Bernardino, Fr. Vial, *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, I, éd. Cerf, 1990, p. 369.

¹⁰ On peut utiliser pour aborder la traduction du livre II des *Dialogues de Saint Grégoire*, Saint Grégoire le Grand, *Vie et miracles du Bienheureux Père Saint Benoît*, éd. de la Source, Paris, 1952.

marquants de sa vie et parvenir à en faire émerger quelque chose qui puisse être rapport  à la question qui nous intéresse.

La lecture des *Dialogues* permet de constater que trois périodes partagent la vie de st Benoît : son enfance et sa jeunesse – sa vie à Subiaco – sa résidence au Mont-Cassin. Elles n’apportent toutefois que de maigres renseignements biographiques sûrs. Il est possible d’en faire une rapide synthèse.

Par sa naissance (vers 480 ou peut-être une dizaine d’années plus tard), Benoît appartient à une famille noble provinciale de la région de Nursie, dans la Sabine du nord. C’est dans sa famille qu’il reçoit les premiers rudiments de l’apprentissage des lettres, puis le jeune patricien est envoyé à Rome, avec sa nourrice, pour y étudier la rhétorique. Les belles-lettres n’ayant pas perdu, en cette fin de la civilisation romaine, leur attrait, bien au contraire. Son biographe le montre très tôt conscient des dangers qu’il court dans le milieu corrompu des étudiants, et c’est escorté toujours de sa nourrice qu’il quitte la ville pour s’arrêter près d’un ancien palais de Néron situé au bord d’un lac crée par la rivière Anio. En fuyant Rome, Benoît met fin brutalement à ses études, ainsi qu’à la perspective d’une brillante carrière, comme il abandonne aussi sa maison et ses biens paternels. Il parvient ensuite à Enfide, où les villageois le persuadent de s’installer, mais dont il s’échappe, à l’insu de sa nourrice, pour vivre une vie érémitique, pendant trois ans, dans une grotte (*Sacro Speco*) située dans un lieu désertique appelé Subiaco. Après avoir tenté de réformer, sans succès les moines du monastère de Vicovaro, il décide de regrouper ses disciples devenus nombreux, dans la vallée de l’Aniene, en douze prieurés de douze moines chacun et dirigé par un supérieur local. Enfin, pour se soustraire aux persécutions d’un prêtre jaloux de son succès, il part de Subiaco, vers 529, pour le Mont-Cassin où il fonde le grand monastère qu’il gouvernera jusqu’à sa mort après avoir été à l’origine de la création de deux autres maisons (  Rome, Saint-Pancrace du Latran et à Terracine). Il meurt un 21 mars, vraisemblablement en 547.

Le résultat de la moisson offerte par le texte de st Grégoire le Grand est donc très réduit si on le dépouille de ses aspects spirituels et hagiographiques ¹¹. Il oblige, pour traiter plus rigoureusement des qualités de juriste de st Benoît, à porter toute l’attention sur les caractéristiques et la valeur du contenu juridique de son œuvre. Or cette démarche oblige à poser une question liminaire toute simple : peut-on trouver vraiment du droit dans la Règle bénédictine ? Est-il possible de mettre en évidence ses points d’appui théoriques, ses modes d’expression, sachant qu’il agit souvent à travers un vocabulaire qui les dissimule et que l’objet propre de la Règle n’est rien moins que juridique : «  tre l’essentielle sainteté de l’Eglise »? Dans le cas d’une réponse

¹¹ On peut prendre une plus juste mesure de l’époque de st Benoît dans les chapitre que lui ont consacré G. Schn rer dans *L’Eglise et la civilisation au Moyen Age*, Paris, 1934, I, p. 167-205 et surtout E. Delaruelle, *Le christianisme et l’Occident barbare*, Paris, 1945.

positive, sa haute valeur spirituelle se trouverait alors unie à des qualités juridiques particulières, et c'est cette conjonction qui en expliquerait le succès et l'exceptionnelle longévité¹².

Le problème n'est pas anodin, car cet angle de vue juridique peut sembler conduire - selon les commentaires théologiques classiques - à une conception étriquée de la nature et de la force spirituelle propre de la Règle bénédictine. Mais d'un point de vue historique et institutionnel plus général, il est possible d'observer qu'il enrichit aussi le texte d'une matière qui n'est pas supposée y figurer, alors qu'elle trouve à s'exprimer pourtant dans des domaines aussi variés que la forme de l'autorité, la place du législateur, les règles juridiques présidant à la profession de foi monastique, les questions patrimoniales, la mise en œuvre de la discipline de la loi, ainsi que les sanctions, à tel point qu'on peut vérifier que la Règle se situe dans un certain héritage du droit romain, autant par le style que par la pensée¹³. Certaines de ces questions ont été traitées par les rares auteurs qui ont étudié la Règle bénédictine d'un point de vue juridique : l'oblature, les vœux, la similitude d'organisation dans la hiérarchie monastique et féodale, les pouvoirs de l'abbé, les élections, la condition du religieux ou l'exemption monastique. Toutefois, ce ne sont que des parties isolées des institutions monastiques qui ont été considérées et tout particulièrement selon des critères d'influence dans l'histoire monastique ou le droit canon¹⁴.

Ces constatations faites, et si l'on veut s'engager dans une démonstration plus globale, il semble possible de circonscrire, avec précision, les deux terrains où st Benoît place le plus fortement les exigences du droit et que l'on peut délimiter comme étant celui de la constitution de la communauté et celui où s'affirme le pouvoir du juge. D'emblée, la confusion du droit et de la justice trouve sa justification dans la fonction spécifique de l'abbé. Figure incarnée du Christ, serviteur de la Règle, l'abbé en traduit tout à la fois l'autorité, en tant que Législateur suprême, comme il est aussi juge des membres de cette singulière communauté fraternelle qui se trouve : « *sub Regula vel abbate* ».

Il reste à en illustrer les principaux aspects dans les deux domaines majeurs suivants :

¹² Dom J. Hourlier, « La Règle de st Benoît, source du droit monastique », *Etudes de droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, 1962, p. 157 s.

¹³ G.-D. Guyon, « La Règle de st Benoît, analyse juridique et évolution des origines à la réforme cistercienne », *Revue juridique et économique du Sud-Ouest*, n° 3-4, 1969.

¹⁴ Quelques exemples : Dom F. Chamard, « Les abbés au Moyen Age », *Revue des Questions Historiques*, 1885, p. 71-108. Dom Besse, « Du droit d'oblat dans les anciens monastères », *Revue Mabillon*, 1907, p. 1-17 ; 116-133. H. Lévy-Bruhl, *Les élections abbatiales*, Paris, 1913. Dom U. Berlière, *L'ordre monastique*, Maredsous, 1924 ; Dom Butler, *Le monachisme bénédictin*, Paris, 1924. G. Le Bras, « Origines de l'oblature bénédictine », *R.H.D.*, 1930. M. Joliot, *La condition juridique du religieux*, Thèse droit, Bordeaux, 1942. C. Capelle, *Le vœu d'obéissance des origines au XIIe siècle*, Paris, 1959. Dom A. de Vogüé, *La communauté et l'abbé dans la Règle de st Benoît*, Paris, 1961. Dom P. Salmon, *L'abbé dans la tradition monastique*, Paris, 1962.

I. La communauté et le pouvoir selon st Benoît

II. Le juge et la justice dans la conception bénédictine de la pénalité

I. La communauté et le pouvoir selon st Benoît

La lecture de la *Regula benedicti* laisse au lecteur juriste une impression de cohésion et d'unité. Ce constat n'est pas uniquement le résultat de la force de l'arrière plan spirituel, comme il ne découle pas seulement de l'assurance, historiquement fondée, du succès du long cheminement de l'institution. Car celui-ci passe par d'innombrables ajouts coutumiers et statuts particuliers qui montrent combien le temps et l'espace ont contribué à introduire dans la Règle de multiples variantes¹⁵. Toutes veillent cependant à ce que soient respectées la valeur de la Tradition et la référence au texte initial de st Benoît. Ce souci d'unité trouve sa loi première dans l'expérience du fondateur qui a su regrouper des éléments hétérogènes pris dans les institutions de ses prédécesseurs et qui les a réunis autour de principes juridiques simples. De plus, là où les règles antérieures tombaient facilement dans la prolixité et la confusion, où trop de détails circonstanciés ne leur autorisaient qu'une application limitée dans l'espace et le temps, la *Regula benedicti* atteint sans difficulté l'universel¹⁶.

A. Le premier principe juridique sur lequel insiste st Benoît est la constitution de la communauté par la loi qui l'organise

Cette question est déterminante. Elle repose sur une conception spécifique de la loi et de l'autorité qu'elle postule. L'idée d'un être juridique propre au monastère est centrale. Cependant il ne prend pas la forme d'une vaste construction de type juridique et institutionnel, car la seule unité réelle est le monastère. St Benoît s'inscrit au contraire dans une vision autant minimaliste que généraliste des institutions, à rebours de ses devanciers (par exemple la *Regula Magistri*), mais pour chacune d'entre-elles l'ancrage spirituel est particulièrement important. Cet équilibre initial, tout de même très paradoxal, s'explique par le fait que ce sont des abbés charismatiques (ce qu'il est lui-même) qui ont été les inventeurs de la régularité juridique et que la Règle est née aussi d'une nécessaire réaction juridique contre l'anarchie des premières formes du monachisme, ses dérives ascétiques, gnostiques, pneumatiques¹⁷.

La leçon la plus éclairante est tout d'abord celle qui découle de la structure constitutive et de l'axe vertical du *coenobium*. Cette question a pris une valeur extrêmement

¹⁵ Voir les pages consacrées aux règles, ainsi que l'orientation bibliographique très clairement exposée par Dom J. Hourlier, *Les Religieux*, op. cit., p. 34-35 (coutumes) et 42-44, de même que la synthèse finale sur la valeur du droit monastique.

¹⁶ D. Renaudin, *Saint Benoît dans l'histoire*, Clairvaux, 1924 qui fait état de nombreux textes des Papes, souverains, historiens et de nombreux auteurs spirituels.

¹⁷ Cf. Les pages de R. Aigrain, dans A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, tome 5, Bloud et Gay, Paris, 1947, p. 17-54.

importante, non seulement dans l'univers monastique, mais dans le cadre d'une conception sociale générale. Elle amplifie, par son modèle éminent, le legs de la romanité impériale. Elle nourrit toute la tradition carolingienne de l'autorité politique. Par elle, la communauté s'organise autour de la Règle qui en est la loi et de l'abbé qui en est le chef à vie ¹⁸.

St Benoît introduit ici une création normative singulière, selon laquelle il ne peut y avoir de séparation entre la loi (autrement dit la Règle) et l'abbé. Pour des raisons qui relèvent, à la fois de la nature écrite de la loi évangélique et de la place centrale du Christ - loi vivante - la forme du pouvoir prend une double expression : celle d'un texte écrit et celle d'une personne élue à vie. L'expression « *militans sub regula vel abbate* »¹⁹ figure dans le premier chapitre de la *Regula benedicti*. Elle n'est pas fortuite. Parce qu'on regarde, en effet, l'abbé comme tenant lieu du Christ dans le monastère.

L'idée du rédacteur est ainsi de faire prévaloir la personne sur la lettre de la loi. Non pas dans un esprit nouveau, simplement éloigné des anciennes pratiques qui ferait du chef de la communauté un *pater* compatissant, mais par l'effet d'un intérêt marqué pour la subjectivité. C'est là une des grandes originalités juridiques de st Benoît. Sans doute rejoint-il là une forme très ancienne et durable du pouvoir. Celui-ci n'est vu, dans l'antiquité, que sous la forme nécessaire d'un individu qui l'exerce ²⁰.

Dans la Règle bénédictine, l'autorité s'inscrit beaucoup plus complètement dans un rapport interpersonnel. Selon l'exemple des Évangiles, l'obéissance - qui est la toute première des obligations (l'*incipit* du texte commence par « la Règle tient son nom de ce qu'elle régit les mœurs de ceux qui obéissent » ²¹) - peut être exigée de quiconque, non pas en vertu de la loi écrite, mais à cause du lien d'amour, autrement plus exigeant, qui unit chacun au Christ et les uns avec les autres. St Benoît en fera dériver toute une série de mesures, y compris pénales, parfois sévères, mais toujours marquées par le souci d'être les mieux adaptées aux personnes en cause. Cette subjectivité rend supportable le joug sévère « *de la discipline régulière* ». Elle inscrit l'obéissance à la loi dans un acte d'acquiescement beaucoup plus conscient et toujours consenti de la liberté humaine, puisqu'il résulte d'un don total de la personne ²².

¹⁸ Cf. L'introduction de G. Le Bras, dans Dom P. Salmon, *L'abbé dans la tradition monastique*, op. cit. p. 5 s.

¹⁹ *Regula benedicti* 1, 2 « *Monachorum quattuor esse genera manifestum est ; primum coenobitarum : hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate. Deinde secundum genus est anachoretarum... Tertium vero monachorum teterrimum genus est sarabaitarum...* ».

²⁰ Pierre Legendre parle à ce sujet du « tiers inaugural de toute construction juridique ». Ce truchement de la personne de l'empereur romain (du roi ou du chef) est indispensable à la compréhension de l'ordre juridique et politique et à son fonctionnement. *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, 1999, p. 237.

²¹ « *Incipit textus regulae : regula appellatur ab hoc quod oboedientium dirigit mores* ».

²² Sur ce point les riches observations de A. Linage Conde, « Antropologia de la Regla de san Benito », *Asclepio* 20 (1968), p. 135-163.

Ce règne de la loi est mis en œuvre de manière très détaillée. Il ne faudrait pas croire que l'ampleur des références spirituelles dispense le législateur d'accorder toute son attention aux aspects ordinaires de la vie communautaire. Au contraire, la communauté monastique doit être, à ses yeux, construite comme un univers, complexe mais ordonné, de relations : relations hiérarchiques établies le plus soigneusement possible et dont le respect fait l'objet de multiples règles ; simples relations humaines des moines entre eux qui sont exposées avec un grand luxe de détails et en tenant compte des exigences matérielles les plus communes. L'ensemble repose sur l'édifice de l'Eglise, conçue à la manière augustinienne, comme un corps organique rassemblant tous les chrétiens dans une *universitas* réglée selon les degrés de perfection des hommes et rapportée à la hiérarchie céleste qui en est le modèle ²³.

St Benoît n'est pas de ceux qui sont transportés par un idéal aveuglant. Il est même très pessimiste quant à la nature humaine dont il mesure les risques. Mais son pessimisme est moins générique qu'historique et même social. Il a pu évaluer, grâce à sa connaissance de l'histoire des peuples et des expériences des règles monastiques antérieures, la difficulté de faire cohabiter les hommes entre eux, mais sa lecture des sociétés l'amène à porter un jugement plus sévère sur les communautés que sur l'homme et c'est ce qui explique le soin presque tatillon qu'il met à organiser la structure du pouvoir.

Cette manière juridique dont s'ordonne la répartition de l'autorité apparaît à st Benoît comme la toute première des exigences sociales. La *Regula benedicti* est particulièrement nette et innovante sur ce point. C'est d'ailleurs à ce titre qu'on lui reconnaît généralement une « *nature juridique* », car ce développement institutionnel rompt avec les écrits normatifs antérieurs. Là où les communautés monastiques étaient simplement placées, par petits groupes, sous le gouvernement d'un chef respectif, st Benoît invente une structure nouvelle de l'autorité qui repose sur le rang déterminé par l'ancienneté dans la profession. Cet ordre n'est certes pas totalement immuable. Il peut subir quelques modifications du fait des prérogatives de l'abbé, mais il est considéré comme un principe de base qui, sauf exception rare, détermine toute la vie et le fonctionnement de la communauté ²⁴.

²³ *Regula Incipit Prologus* 106 « *Constituenda est ergo nobis Dominici scola servitii : in qua institutione nihil asperum, nihil grave nos constituturos speramus. Sed et si quid paululum restrictius, dictante aequitatis ratione, propter emendationem vitiorum vel conservationem caritatis processerit, non ilico pavore perterritus, refugias viam salutis, quae non est nisi angusto initio incipienda* ». Quant à la hiérarchie, elle est établie par les chapitres LXIII « *de ordine congregationis* » et LXIV « *de ordinando abbate* ».

²⁴ Cet ordre est essentiellement prévu par les chapitres LXIII « *de ordine congregationis : ordines suos in monasterio ita conservent, ut conversationis tempus, ut vitae meritum discernit utque abbas constituerit* » et LXIV « *de ordinando abbate* ».

L'erreur serait de voir dans cette organisation une pure et simple hiérarchie, alors qu'elle débouche aussi sur des relations horizontales. L'égalité n'est pas chez lui simplement de type social et civique, encore moins économique. Elle procède bien plus d'une exigence morale commune qui ordonne les rapports sociaux. En effet, la construction de la structure communautaire ne sépare pas le souci du bien commun de la charge fraternelle qui incombe à tous. Lorsqu'il est recommandé de « *s'obéir mutuellement* », cela veut dire que les plus jeunes doivent prendre leur leçon des plus anciens qui en ont la responsabilité. Ainsi le monastère est-il une société dans laquelle l'attention de chacun se porte à tous, selon qu'il a progressé dans la connaissance de la Règle et de son obéissance²⁵. Comme nous le verrons plus loin, la correction fraternelle (ce regard doublement intéressé « *pour sa propre édification et celle de toute la communauté* »), dirigée vers autrui n'a pas d'autre valeur. Les autres institutions sont seulement surajoutées en tant qu'une machinerie humaine de contrôle social. Mais cela ne signifie pourtant pas qu'elles n'aient pas de fonctions religieuses particulières, même économiques²⁶.

B. La conception juridique du pouvoir de l'abbé : le modèle d'une royauté chrétienne selon st Benoît

Lorsqu'il s'agit d'examiner plus soigneusement le directoire de l'abbé, celui-ci apparaît d'une autre nature. On l'a déjà dit, il s'impose comme l'expression de la loi vivante. Et l'on en connaît les métaphores antérieures sous leurs dénominations grecques et latines²⁷. A tel point qu'on est en face d'une relative restriction du pouvoir normatif de la Règle, dans de nombreux domaines, comme si st Benoît (selon A. de Vogüé) avait voulu affaiblir son œuvre et laisser un vaste domaine de liberté à l'abbé qui est chargé, au-delà de ce champ juridique, d'accomplir personnellement la *conversio morum* de chacun de ses moines²⁸. Nul doute que dans la société laïque, la forme spirituelle et juridique prise par le pouvoir abbatial a constitué un puissant exemple. Au moins pour les époques où le socle idéologique chrétien était le subas-

²⁵ *Regula LXXI* « *ut oboedientes sibi sint invicem* ». Selon les commentateurs de la Règle, la perfection est une réelle obligation de conscience que les vœux ont solennellement consacrée et la Règle en est la forme juridique même. Cf. P. Delatte, *Commentaire*, op. cit. p. 447.

²⁶ Voir à ce sujet, les réflexions émises par Dom J. Leclercq « Les paradoxes de l'économie monastique », dans *Inspirations religieuses et structures temporelles*, Paris, 1948, p. 211, 212 et dans *Economie et Humanisme* n° 17, (janvier 1958).

²⁷ Sur ce thème de la personnalisation du pouvoir, païens et chrétiens suivent la même direction et les formules (depuis le *Pater legum* – de l'*origo* romaine), l'écrit vivant « *nomos êmphikos* », le « *omnia habet in scrinio pectoris sui* » s'inscriront jusqu'au cœur des idées constitutionnelles monarchiques. Justinien, *Codex* 6, 23, 19. J. R. Fears, *Princeps a diis electus. The Divine Electio of the Emperor as a Political Concept at Rome* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome 26), Rome, 1977, a bien mis en valeur les questions touchant au concept exprimant la légitimité du pouvoir politique et son rapport avec la religion.

²⁸ *La Règle de st Benoît*, op. cit. introduction, tome I.

sement des institutions politiques²⁹. A cet égard, l'héritage propre de la Règle de st Benoît devrait être plus amplement mesuré, même s'il se situe dans le prolongement de l'héritage de st Augustin, celui du : « *non praeesse sed prodesse* » (ne pas commander, mais être utile)³⁰.

On chercherait en vain dans la Règle de st Benoît des termes exprimant l'autorité de l'abbé tels que : *praeesse, dominare, premere* qui qualifient un gouvernement de type autoritaire. Aucune *libido dominandi*, ou *dominationis*, aucune *elatio* pour désigner l'état d'esprit de celui qui gouverne le monastère à vie et d'une manière qui peut sembler, à première vue, sans limite.

Ces remarques peuvent être reliées à une question qui nous paraît essentielle, en ce qui concerne la valeur juridique et idéologique du modèle monastique de st Benoît. En considérant les nombreux travaux qui se sont attachés à montrer la formation, au cours du VI^e siècle et au-delà, des principaux éléments d'une doctrine chrétienne de la royauté³¹, on s'aperçoit que, dans les diverses étapes de cette construction cohérente, l'apport extérieur des clercs canonistes ou théoriciens du pouvoir comme st Grégoire le Grand ou st Isidore de Séville et leur diffusion rapide et durable dans toute l'Europe chrétienne est souligné magistralement. Mais n'est-il pas possible d'y ajouter - ce qui relève de la simple interrogation - la place que pourrait occuper le modèle idéologique et juridique inclus dans la Règle bénédictine ? En particulier, peut-on faire comme si la doctrine du *regimen* chrétien, était tout entière sortie des conceptions des *Moralia*, de la *Regula Pastoralis* ou des *Sentences* sans avoir aucunement transité par l'univers monastique et la conception bénédictine du pouvoir abbatial, lorsqu'on sait l'étendue de la culture de ces deux auteurs ?³²

La réponse n'est évidemment pas simple, ni surtout incluse dans ces quelques lignes, mais la lecture de la Règle bénédictine éclaire tout de même quelques points qui permettent de faire un pont entre les propositions contenues dans la Règle pastorale de st Grégoire le Grand, par exemple, et chez st Benoît. Il est possible de montrer l'étroite parenté entre les modes de gouvernement des âmes chez l'un et l'autre auteur,

²⁹ J.-Fr. Lemarignier et J. Gaudemet, dans F. Lot et R. Fawtier, *Histoire des Institutions françaises au Moyen Age*, III, *Institutions ecclésiastiques*, les pages sur l'Eglise régulière, 26-41 et le chapitre V sur les ordres religieux, p. 220-242.

³⁰ *Regula* LXIV, 23 « *sciatque sibi oportere prodesse magis quam praeesse* » (Qu'il sache (l'abbé) qu'il lui faut servir bien plus que régir).

³¹ Par exemple, P. M. Ascarei, *Idee e sentimenti politici dell'Alto Medioevo*, Giuffrè, 1968 ; P. D. King, « Les royaumes barbares », dans J.H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, 1993 ; M. Senellart, *Les arts de gouverner : du « regimen » médiéval au concept de gouvernement*, Paris, 1995.

³² Cf. M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Paris, 1981, p. 505-597 ; J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique*, Paris, 1959, ainsi que l'ouvrage collectif publié pour le quatorzième centenaire de sa naissance : *Isidoriana. Estudios sobre san Isidoro de Sevilla*, Leon, 1961 ; C. Dagens, *Grégoire le Grand. Cultures et expérience chrétienne*, Paris, 1977 et J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrand (dir), *Grégoire le Grand*, Paris, 1986.

la continuité des vues théologiques depuis les Pères de l'Église, ainsi que l'originalité de la Règle.

La *cura animarum* est une sorte de médecine des âmes et des corps. Elle doit prendre la forme d'une pédagogie individuelle. L'abbé « qui porte le nom même donné au Seigneur, selon ces paroles de l'Apôtre... *abba, pater* » agit comme un père sur chacun de ses enfants ; les connaissant en profondeur et agissant de manière appropriée selon leur caractère et leurs besoins. Le texte est très clair : « *Meminisse debet semper abbas quod est, meminisse quod dicitur et scire, quia cui plus committitur plus ab eo exigitur. Sciatque quam difficilem et arduam rem suscipit, regere animas et multorum servire moribus... et secundum uniuscuiusque qualitatem vel intelligentiam ita se omnibus conformet et aptet.* »³³.

Les répétitions de la Règle sur ce sujet montrent la place qu'occupe le « *rector* » du monastère dans l'esprit de st Benoît. Il est le seul à en faire un Père et à placer ceux qui lui doivent obéissance dans la situation de fils adoptifs. Ainsi la prééminence du chef ne résulte-t-elle pas seulement, comme chez st Grégoire le Grand, d'une supériorité morale, ni d'un sacerdoce universel – le peuple de rois, uni dans la royauté du Christ – selon st Isidore³⁴. Elle ne relève pas non plus d'une égalité de condition – ainsi que ce dernier le rappelle aux dirigeants de la terre. Certes l'abbé partage l'humanité commune. Il a été seulement jugé le plus digne de gouverner. Mais nous sommes ici dans un univers qui n'est évidemment pas celui de l'ordre du contrat social et qui ne relève pas non plus d'une consécration de l'autorité civile par la grâce de Dieu. Le pouvoir abbatial est construit à l'intérieur d'un ordre surnaturel dont il est indissociable. Le pouvoir de l'abbé est divin. C'est ce qui lui donne son caractère de paternité divine, beaucoup plus que celui d'une *patria potestas* dont st Benoît connaît pourtant bien les règles. Il ne peut pas être arbitraire tout simplement parce que sa nature propre l'en empêche et qu'il devra rendre un compte exact de deux choses : de sa doctrine et l'obéissance de ses disciples³⁵.

Pour ces raisons, l'abbé n'est pas seulement vicaire. Il ne tient pas uniquement son pouvoir « *jure vicario* ». Il le tient d'une subrogation divine qui ne peut être complètement assimilée à l'onction royale, car sa fonction téléologique englobe le corps de la communauté tout entière, *au sens de l'Église* : (comme le Christ est la tête du corps

³³ *Regula* 2, 81-89.

³⁴ Voir les pages extrêmement riches écrites par Y. Sassier, sur la construction des éléments d'une doctrine chrétienne de la royauté et celle du *rector* chrétien, *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-empire, monde franc, France (IVe-XIIe siècle)*, Paris, 2002, p. 96-102.

³⁵ *Regula* 2, 3-4 « *Christi enim agere vices in monasterio creditur ...memor semper abbas, quia doctrinae suae vel discipulorum oboedientiae... utrarumque rerum in tremendo iudicio Dei facienda erit discussio* ». Ces données constitueront des garde-fous pour l'autorité politique médiévale ultérieure. Cf. O. Guillot, « Le concept d'autorité dans l'ordre politique issu de l'an mil », dans *La notion d'autorité au Moyen Âge, Islam, Byzance, Occident*, Paris, 1982, p. 127-140.

de l'Église, l'abbé est le Christ de la communauté de ceux qui sont engagés dans la voie de la sainteté). Il n'est donc pas absorbé dans la communauté des membres du corps du Christ, au même titre que le roi et n'importe quel baptisé appartenant à la communauté politique. Car, st Isidore le dit bien : la royauté ne fait que servir Dieu, elle n'est pas le reflet de la monarchie divine³⁶. Or la fonction de l'abbé est d'un ordre sacramentel plus élevé et par elle on atteint au plus près du modèle divin.

Ces prémisses données ne dispensent pas le législateur d'organiser soigneusement les modalités d'accès et d'exercice du pouvoir abbatial. L'on en connaît les héritages successifs et les transformations ultérieures qui donneront naissance aux formes juridiques des pratiques électorales modernes. C'est ainsi que, très certainement, le « *quod omnes tangit* » tire ses racines dans la lettre même de st Benoît « *de adhibendis ad consilium fratribus* »³⁷.

St Benoît a été sur tous les points du droit un habile constituant. En établissant une autorité, par le moyen des intéressés eux-mêmes (élection), il a remis entre les mains de l'élu un pouvoir d'une extrême étendue, mais il l'a aussi enfermé dans une garantie qui lui paraissait la meilleure de toute : la responsabilité devant Dieu lui-même, directement. La Règle inscrit formellement le « *memor sit semper* »³⁸, non seulement comme un leitmotiv, mais en tant qu'expression de l'autre ordre du monde dont la Règle sert les valeurs et que l'abbé doit constamment garder à l'esprit, parce que le monastère est (bien plus que tout autre communauté humaine) « *Maison de Dieu* »³⁹. De sorte que, même si les prérogatives de l'abbé sont très étendues, il n'agit toujours qu'au titre de serviteur et maître de la Règle, ainsi qu'il convient de le rappeler.

La *Regula Benedicti* offre, en effet un exemple singulier de rapports entre la loi et le gouvernement, comme elle élabore, à sa manière, un modèle de conciliation entre les exigences du pouvoir et le nécessaire respect de la liberté, en apportant une solution tirée de la conviction que c'est dans l'intime de la conscience humaine que se trouvent les freins sur lesquels il faut agir, car la conscience est le lieu où s'applique, *in fine*, la règle du droit.

Le premier point peut paraître singulier, dans la mesure où la loi en question repose sur le socle intangible du message évangélique. Mais il faut se souvenir que l'autorité abbatiale est la forme créée de l'autorité divine. Elle est donc naturellement gardienne et interprète de l'autorité de la Règle. Au delà des raisons précédemment invoquées, st Benoît ajoute un argument tiré de sa longue expérience : toute loi est aussi un enseignement pratique. Les préceptes sont faits pour être accueillis et vécus le

³⁶ Y. Sassier, *Royauté et idéologie*, op. cit. p. 110.

³⁷ *Regula* 3 en particulier la formule « *Et audiens consilium fratrum ... Ideo autem omnes ad consilium vocari diximus, quia saepe iuniori Dominus revelat quod melius est* ».

³⁸ *Regula* 2, 13.

³⁹ *Ibid.* 53, 47 « *et domus Dei a sapientibus et sapienter administretur* ».

plus intimement possible, sinon ils ne font l'objet que d'une adhésion superficielle et fragile.

La mission de l'abbé est donc d'être, par sa manière de vivre, un exemple d'application de la loi. C'est alors que ses exhortations pourront être tantôt sévères, tantôt pleines de mansuétude, selon qu'il aura éprouvé lui-même les difficultés d'obéir strictement à la loi. Le gouvernement du monastère peut donc ajouter ou retrancher selon le temps, les besoins. La fonction de la loi est d'être indicative, de donner des lignes directrices, mais pour de nombreuses questions, la lettre de la règle peut s'effacer, parce que la complexité de la vie des communautés s'oppose à la rigidité du texte écrit⁴⁰. L'exigence fondamentale, rappelée en son temps et qui marquera fortement le droit canon et la loi civile, à savoir la *reverentia legum*, prend plutôt la forme d'un rappel solennel à la conscience que la soumission aveugle à un faisceau de règles.

II. Le juge et la justice dans la conception bénédictine de la pénalité

Il est assez courant de voir mis à jour, chez les rares auteurs qui se sont intéressés à la matière juridique de la Règle bénédictine, une sorte de droit pénal monastique, voire un code de pénalité. Le renvoi au joug de la Règle, le vocabulaire traitant de la discipline régulière, l'étendue et la variété des termes latins empruntés au langage du droit romain fournissent d'emblée une matière qui semble, au premier abord, immédiatement accessible et correspondre aux schémas théoriques familiers des juristes contemporains. A tout le moins cela démontre le soin particulier et l'intérêt de st Benoît pour les questions judiciaires.

Cependant, cette version juridique de la *Regula* pêche souvent par son caractère trop restrictif, car elle néglige de mettre l'accent sur ce qui fait l'originalité du point de vue bénédictin. Loin de faire du juge-abbé (« *in Abbatis pendeat iudicio* ») un magistrat enfermé dans une logique étroite – celle de la Règle – (donc dans une relation juridique stricte), le législateur monastique a toujours présent à l'esprit le rapport étroit (presque co-naturel) qui relie l'abbé et celui dont il est l'image vivante dans le monastère et qui fait de lui à la fois un juge et un pasteur. En outre, st Benoît place l'exercice de la justice dans un cadre général de nature téléologique. Il rassemble, dans son unité propre, les personnes et les choses. Il place le souci des faibles à égalité avec la sévérité nécessaire contre ceux qui renâclent devant l'obéissance à la Règle. La raideur et la dureté coïncident avec la mansuétude. Et si l'on doit amputer certains vices, rédhibitoires à ses yeux, comme celui de la propriété, c'est qu'il s'agit de frapper vite et fort, dès le début de la faute⁴¹.

⁴⁰ On peut en trouver un exemple dans la manière dont l'abbé est juge des infractions au temps de prière ou de travail, G.-D. Guyon, « Le temps et le droit dans la Règle bénédictine », dans *Le temps et le droit*, Actes des journées Internationales de la Société d'Histoire du Droit, Nice 2000, Université de Nice-Sophia Antipolis, Centre d'Histoire du droit, Nice, 2002, p. 37-50.

⁴¹ *Regula* 2, 26-29.

Deux directoires guident donc le juge selon st Benoît :

Le premier contient une forte leçon sur la culpabilité, à tel point que l'on peut parler d'un modèle bénédictin de la culpabilité dont l'héritage se fera sentir dans toute l'histoire pénale ultérieure⁴². Cette leçon est certes très personnelle, marquée par le souci constant de prendre en compte toutes sortes d'exigences de nature psychologique, ou physique. Mais elle est aussi « sociale », dans la mesure où, pour le législateur monastique, il n'y a pas de faute individuelle – fut-elle reconnue – qui n'exige une participation active et avouée de la communauté.

Le second relève de la grâce et de la nécessité de conduire le délinquant à travers les exigences difficiles de la sanctification et du progrès spirituel, par le moyen de la peine. La encore, non seulement le coupable lui-même est concerné, mais la communauté tout entière. La lecture séculière de cette pénologie n'a pas manqué d'être faite, même de nos jours, ce qui est la preuve de la richesse et de la pertinence d'une démonstration où l'on peut recueillir un héritage religieux bénédictin du pardon⁴³.

A. Le modèle bénédictin de la culpabilité et de son jugement

La culpabilité n'appartient pratiquement pas au domaine du droit pénal ancien⁴⁴. Elle implique, en effet, volonté et liberté, ce qui lui est étranger. De plus, elle est rarement abordée dans les différentes études et, hormis les interrogations des théologiens et des philosophes, il est très difficile de trouver des arguments historiques convaincants. Il convient donc de s'arrêter brièvement sur le vocabulaire de la culpabilité dans la *Regula* pour en souligner à la fois la diversité propre et la richesse juridique. Ce n'est qu'ensuite qu'il sera possible d'étudier la champ d'exercice d'une justice, dans laquelle la mesure de la culpabilité prend le sens d'une recherche individuelle très poussée, alliée au souci d'y faire participer le plus étroitement possible la communauté qui ne peut jamais prétendre n'avoir aucune part de responsabilité dans la faute.

La question du vocabulaire est en elle-même difficile à traiter. Les mots *culpabilité*, *coupable* n'apparaissent qu'aux XII^e- XIII^e siècles, dans le droit pénal laïque, et plus tardivement encore en ce qui concerne la *responsabilité* à la fin du XVIII^e siècle. Au contraire, les termes *culpa*, *culpabilis* sont anciens. Ils figurent aussi bien dans le droit romain que dans les écrits chrétiens des premiers siècles (Tertullien, Clément

⁴² Sur cette question, G.-D. Guyon, « Réflexion sur le modèle pénal de la culpabilité monastique bénédictine », dans *La Culpabilité*, *Cahiers de l'Institut d'Anthropologie juridique*, n°6, 2001, Presses Universitaires de Limoges, p. 403-427.

⁴³ G.-D. Guyon, « L'héritage religieux du pardon dans la justice pénale de l'Ancien droit », *Le Pardon*, *Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique*, n° 3, Presse Universitaire de Limoges, 1999, p. 87-115.

⁴⁴ A. Laingui, *La responsabilité dans l'Ancien Droit (XVI-XVII^e siècle)*, Paris, p. IX souligne l'ampleur presque désespérante, aux yeux du chercheur, du thème de la culpabilité, imputabilité, responsabilité. Idée reprise par J.-L. Gazzaniga, « Notes sur l'histoire de la faute », *Droits*, 5, 1987, p. 19-22.

d'Alexandrie, Origène). St Ambroise de Milan et Cassien, qui sont des références particulières pour st Benoît, énumèrent les huit vices principaux autour desquels s'organise la culpabilité monastique 45.

St Benoît prend donc place à un moment clé, entre la fin de la Rome occidentale (de sa culture et de son expérience juridique) et l'époque des grand canonistes, ce qui explique son rôle dans une littérature juridique nouvelle : il s'agit d'y élaborer un genre moral apparaissant comme le guide d'une société presque tout entière passée sous l'obéissance à la loi divine. C'est ainsi que la Règle bénédictine contient un véritable droit de la culpabilité pénale, à la confluence des héritages objectifs du droit romain 46, des leçons des Pères de l'Église et des *casus* pénitentiels 47. Son auteur le fait d'une manière paternelle, exigeante et sévère, différente de ses successeurs : les théologiens et canonistes médiévaux qui avaient une plus grande confiance en la raison et la responsabilité consciente.

Dans le monde religieux de st Benoît, la vie est un combat crucial et ininterrompu entre l'amour du Christ et le péché. La Règle traduit la force de ce sentiment d'une culpabilité omniprésente vivifiée par une lecture eschatologique de l'histoire. Ainsi s'explique la minutie avec laquelle sont créées les conditions d'une éducation à la culpabilité. Celles-ci sont les étapes indispensables à un jugement des actes et de leur intention subjective. Certains termes qui y figurent sont, à l'évidence, présents dans le langage juridique romain : la notion de *voluntas*, d'*animus*, de *mens*, de *diligentia*, par exemple 48. Mais la *Regula*, à partir d'expériences concrètes éprouvées, élabore aussi ses propres critères de la culpabilité. Ils sont rapportés à la loi bénédictine qui fixe la norme légale et à la personnalité particulière de celui qui est en cause. Elle contient une distinction ordonnée et méthodique de la faute. Elle systématise la distinction faute légère et faute grave, écartant d'emblée tout lien immédiat entre la culpabilité et la sanction. C'est d'ailleurs une caractéristique originale du texte que de repousser constamment la sanction et de donner à la culpabilité une autonomie presque parfaite 49.

45 J. Caudemet, « Le problème de la responsabilité pénale dans l'Antiquité », *Studi Betti*, 1962, vol. II, p. 483 s.

46 Le langage juridique romain a longtemps insisté moins sur la perpétration d'un acte criminel ou dommageable que sur « *ce que représente une fois perpétré, l'acte incriminé* », selon la formule de Y. Thomas « Acte, Argent, Société. Sur l'homme coupable dans la pensée juridique romaine », *Archives de philosophie du droit*, 1977, p. 62-83. Le *delictum* n'est pas tant le délit que ce qui vient à manquer (*delinquere*), ex : le *furtum* est la chose volée.

47 Les successeurs de st Benoît, et en particuliers les confesseurs des grands pénitentiels, n'auront pas ses scrupules. C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, 1982.

48 A partir du III^{ème} siècle, les rescrits et les textes législatifs fondamentaux montrent que, sous l'influence des juristes, l'on entend dépasser le cadre strict des *casus*. Cependant, cela ne modifie pas en profondeur la *culpa* qui n'est pas appréciée subjectivement et qui est toujours établie selon des critères objectifs. A. Lebigre, *La responsabilité en droit romain classique*, Paris, 1967, p. 73-76.

49 *Regula* 25, (*de gravioribus culpis*), 26 (*de his qui sine iussione iungunt se excommunicatis*).

La méthode de mesure de la culpabilité prend en compte les éléments internes d'une personne envisagée dans ses aspects les plus intimes. Elle traduit un souci de subjectivité constant chez le législateur monastique pour qui, contrairement à ses prédécesseurs, c'est la nature du délinquant qui requiert le traitement pénal et non la nature de la faute qui entraîne le châtement. Dans sa Règle, st Benoît a mis en œuvre un véritable ordonnancement de la recherche et de la mesure de la culpabilité. On y trouve, non seulement une absence totale de systématisation préalable du degré de conscience délictueuse, mais au contraire une attention inquiète en ce qui concerne l'intention coupable elle-même (on a pu parler de thérapie anxieuse) ou bien, si celle-ci ne se laisse pas déceler, à l'égard des éléments de fait et des circonstances particulières. L'examen de l'infraction est toujours second. Le but premier est de promouvoir les meilleures conditions d'une *conversio morum* (agissant sur la conscience), gage de la rééducation et de la réinsertion du coupable. Ici, le mot latin *emendatio* est utilisé dans un sens différent du langage pénal courant de correction, châtement. Il a un sens réfléchi : c'est le devoir pour le coupable de se corriger⁵⁰. La dignité de la personne exige que le délinquant puisse comprendre sa faute pour s'en délivrer.

La culpabilité, son examen, la méthode mise en œuvre pour son établissement doivent servir un autre but que vindicatif. La culpabilité est conçue comme une spiritualisation de la responsabilité pénale, pas seulement individuelle, mais communautaire. Cela exige plusieurs conditions : expliquer l'acte délictuel, amener le délinquant à s'avouer coupable pour que la peine puisse effectivement agir dans un cadre communautaire qui a besoin de cette reconnaissance, de cette acceptation, pour le reconnaître comme tel et le prendre en charge⁵¹.

La tâche délicate de vérification de l'intention coupable appartient à l'abbé. Cela ressort de ses attributions judiciaires, mais surtout de sa fonction de gardien de la Règle et de père de ses moines. Il la réalise en dépassant la lettre de la loi et en ayant souci de la *discretio*. C'est à dire que le chef de la communauté doit tenir compte du fait que certaines fautes doivent restées cachées, qu'elles ne doivent pas être dévoilées ni publiées, car elles demandent à être reçues et jugées seulement par celui-là qui peut les entendre et les comprendre. Sans doute est-il possible de voir là un héritage augus-

⁵⁰ *Ibidem* 43, 19 (...*ut visi ab omnibus vel pro ipsa verecundia sua emendent*). St Benoît utilise toutes les ressources héritées de la patristique. Elles sont connues depuis la *Didachè*, les leçons d'Origène et Ambroise de Milan et elles passeront dans le *Corrector sive medicus* de Burchard de Worms. Cf. F. Hockey, « Origen used by st Benedict in his rule ? », *Revue bénédictine*, 72 (1962), p. 349-350.

⁵¹ Contrairement à ses prédécesseurs, st Benoît a une obsession pédagogique : la culpabilité conçue comme une spiritualisation de la responsabilité pénale dans laquelle l'*aveu de tout à tous* est fondamental. « *ut sanetur* » proclame la *Regula* 30, 3. Pour une analyse contemporaine de la dimension théologique et anthropologique, voir P. Guilly, *La culpabilité fondamentale. Pêché originel et anthropologie moderne*, Paris, 1975.

tinien, mais st Benoît a surtout voulu rompre un lien trop fortement apparent entre la peine et le délit. Il est plus occupé à détruire les racines du mal qu'à imposer des sanctions immédiates et concrètes ⁵².

Enfin, la place du jugement auquel participe la communauté s'explique par le fait que la faute dépasse la personne du délinquant. La *culpa meritissima* est une atteinte à tous dans leur bien le plus précieux : l'accès au Royaume. L'on est loin des conceptions contemporaines qui réduisent la culpabilité à son simple sens pénal ou même moral. Pour ces raisons, la Règle bénédictine fait de l'aveu de la faute devant la communauté une obligation générale qui utilise des formes empruntées au style juridique de Rome ⁵³. Cette prise en charge du coupable par la communauté ne se limite pas à recevoir l'énoncé de la culpabilité (le fameux chapitre des coupes), elle se manifeste par un accueil généreux. Dans un esprit paulinien dont st Benoît reprend mot à mot le texte (*consoletur*) ⁵⁴, la satisfaction demandée s'inscrit dans un partage de la douleur par tous. Ce n'est qu'à ce prix qu'elle atteint son but.

Ainsi, le legs de la culpabilité et de son jugement prend-il appui sur des traces casuistiques réalistes héritées du droit romain, mais il s'impose surtout par une subjectivité grandissante. La faute n'est pas niée. Elle est même une tension féconde, une inquiétude créatrice indispensable au développement de la responsabilité ⁵⁵. Elle ajoute à la richesse de la personne puisqu'elle tient compte de tout l'être et que St Benoît dépasse et relie dans une finalité globale les fonctions qui y sont traditionnellement attribuées. Le repentir qui s'y trouve inclus est lui aussi positif. Contrairement au remords tourné vers le passé – lieu du scrupule et de la condamnation de soi désespérée, il est tourné vers le futur et transcende le temps de la peine lorsque le pardon est venu lui donner son acceptation finale ⁵⁶.

⁵² Les textes de la Règle semblent répéter inlassablement les mêmes dispositions, tant le cheminement est long, patient, miséricordieux, entre la culpabilité et son aveu, la conversion et la réadmission dans la communauté. (*Regula* 27, 2-4 ; 28, 1-3 ; 29, 3).

⁵³ *Regula* 46, 3. Les dispositions solennelles, semblent inspirées des constitutions impériales, tant les termes sont répétitifs (*quovis, quocumque, ubi ubi...*). Certains paraissent sortis directement du droit romain (ex : *de his qui in aliis quibus libet rebus delinquant...*).

⁵⁴ *Regula* 27, 10 « *et consoletur eum, ne abundantiori tristitia absorbeat* », c'est alors même qu'il faut redoubler de charité envers le coupable (II Corinthiens, 2, 8 « *Dio parakaló ímas kirosai eis auton ágapen* » « *propter quod obsecro vos ut confirmetis in illum caritatem* »).

⁵⁵ Le P. J. Joblin, dans un article de *l'Osservatore Romano*, a souligné combien le fait d'être libre de ratifier ou non leur relation avec Dieu a poussé les croyants à l'introspection pour se demander s'ils avaient bien répondu à leurs devoirs vis à vis de Dieu. « Euthanasie : l'Occident à la croisée des chemins », n° 20, 16 mai 2000. Ce qui a amené l'homme occidental à un dépassement de soi.

⁵⁶ En plaçant la culpabilité dans le champ de la liberté humaine, st Benoît a été à l'origine d'un processus qui l'a fait sortir du domaine presque exclusivement matériel de la faute. En accordant de plus en plus d'attention à l'intention coupable, il en a fait une pièce essentielle de la construction de l'être. L. Mayali, « The concept of discretionary in medieval jurisprudence », *Studia in honorem eminentissimi cardi-*

B. L'héritage religieux du pardon dans la pénologie bénédictine

Le pardon est tellement inhérent au christianisme que celui-ci perdrait tout sens si on lui enlevait sa fonction réparatrice et rédemptrice. Mais, en tenant compte des leçons plus généralement anthropologiques et ethnologiques, de nombreux auteurs ont aussi mis l'accent sur le fait que le pardon, sous ses formes judiciaires, s'inscrit dans une démarche communautaire, étroitement solidaire, et dans un ordre métalogique du droit, selon l'expression de S. Goyard-Fabre⁵⁷. Le principal souci des religions, comme des mythologies, est, en effet, la concorde, la paix. La justice est la condition de la paix. Or cet objectif n'est pas séparable des données de la réconciliation. Sa mise en œuvre est liée à la volonté d'établir un ordre juridique idéal, permanent et juste.

Le legs judiciaire du christianisme le plus ancien (*denunciatio evangelica*) a, non seulement apporté un vocabulaire religieux très étendu (*confession, contrition, rémission, absolution, expiation, amendement, pénitence, rachat, correction, mortification, rédemption, réconciliation, satisfaction, conversion*), dans lequel l'aveu occupe une place fondamentale, mais offert l'exemple, dès les premières formes institutionnelles des églises chrétiennes, d'une justice s'exerçant dans un cadre pédagogique étroitement communautaire. L'humiliation des peines, inséparable de l'expiation et du pardon, est un exemple vivant, intimidant et utile à tous. Cette signification du pardon est entièrement contenue dans une phrase de st Paul : « *Tis ászenei kai ouk'ászenoo - quis infirmatur, et ego non infirmo ? qui est malade sans que je souffre ?* » (2 Corinthiens 11, 29).

Sans doute, la conception augustinienne de la douleur n'est-elle pas absente de cette construction des rapports entre l'expiation et le pardon, dans la mise en œuvre même de l'action pénitentielle des premiers âges chrétiens. Cependant, la leçon théologique du pardon s'enracine aussi entre le I^{er} et le V^e siècle, dans des formes d'*exomologèse* (par exemple dans le traité *de poenitentia* de Tertullien⁵⁸ – ou le *Sermon* 179 de st Césaire d'Arles « *Car il est juste que celui qui s'est perdu en entraînant avec lui beaucoup d'autres se rachète par le bon exemple donné à la communauté* ») qui contiennent plusieurs significations dont la Règle bénédictine récapitulera les points essentiels et les transmettra à l'histoire par l'intermédiaire des pratiques monastiques⁵⁹.

nal A. Stickler, Pontificia studiorum universitas Salesiana. Facultas iuris canonici. *Studia et Textus Historiae iuris canonici*, 7, Roma, 1990, p. 299-315.

⁵⁷ « Le procès révélateur du droit », *Revue de la Recherche juridique*, 1983, p. 144.

⁵⁸ 7,8,10 (C.C.L., II, 306-311). Pour Tertullien, l'aveu de la faute doit être une souffrance pénible. Les références bibliques sont répétitives : « Quand tu pousseras des cris de douleurs et que tu te convertiras, alors tu seras sauvé » (Isaïe 30, 15) – « Reconnais d'abord tes fautes pour que tu sois justifié » (Isaïe 43,26).

⁵⁹ Cité dans la traduction de C. Vogel, *La pénitence dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1982, p.82.

La lettre même de la *Regula* montre la mise en œuvre d'un véritable processus judiciaire du pardon dans les chapitres 23-30. Il comprend d'abord l'entrée en pénitence, avec l'aveu fait en public ou non, dans la douleur et les larmes (idée reprise dans le *Décret* de Gratien avec la célèbre formule : « *Culpam lacrimis diluat* »)⁶⁰, un stage pénitentiel d'expiation sous la surveillance de membres particulièrement choisis de la communauté⁶¹ et enfin la réconciliation qui intervient lorsque l'abbé a jugé bon que le coupable peut être réuni à la communauté sans risque pour cette dernière.

Les termes utilisés par st Benoît (*confessio, emendatio, correptio, intercessio, acceptatio poenitentiam, satisfactio, remedium, remissiones* etc...) constitueront la base du vocabulaire des pénitentiels et, par là même, dans des emprunts juridiques coutumiers et romains, celui du droit pénal inquisitorial.

Ce qui semble le plus original dans cette rigoureuse démonstration, c'est le soin apporté par le législateur monastique à tenir les deux bouts d'une chaîne de raisonnement apparemment contraires, sans tomber dans une casuistique irréaliste. D'une part il construit un édifice juridique et judiciaire du pardon, aux contours très nets et terriblement exigeants, mais d'autre part il souligne qu'il ne peut être question de punir sans tenir compte de la nature médicinale de la peine. St Benoît dépasse même la conception classique mise en œuvre, plus tard, dans le *Corrector sive medicus* de Burchard de Worms, inséré au *Décret* et qui est pourtant considéré comme l'archétype du modèle canonique⁶².

La *syndérèse* et la *parénèse* sont jugées par lui inséparables à sa pénologie. C'est à dire le tourment de la conscience et l'exhortation à la pénitence sans laquelle la peine ne peut être effective. C'est à l'abbé (juge) de savoir les utiliser au mieux des intérêts du coupable et de la communauté. Il doit le faire en tenant compte de la personne du coupable, de ses forces physiques et morales, de ses capacités intellectuelles à comprendre la gravité de son acte, les raisons et la nature de la punition infligée. Il doit veiller à ce que la peine ne l'accable pas outre mesure. Ce souci de proportionnalité, si cher aux pénalistes modernes, est littéralement inscrit dans la Règle⁶³. La notion de faute irrémissible qui empêche tout pardon n'appartient pas au système pénal bénédictin. Et l'excommunication elle-même n'est qu'un constat de précaution qui laisse intactes des possibilités ultérieures de retour.

⁶⁰ D. 12, C. 13. St Benoît retient ici les leçons de Cassien qui insiste sur l'entrée en pénitence, l'aveu de la faute dans « *les larmes répandues à profusion* » (*Conférences* 20 / C.S.E.L., XIII, 553). Voir l'article de H. Vidal, « Les larmes dans le Décret de Gratien », dans *La douleur et le droit*, Paris, 1997, p. 199-209.

⁶¹ *Regula* 27, 6-8 « *immitere sympectas, id est, seniores sapientes fratres, qui consolentur fratrem fluctuantem* ».

⁶² *Decret*, 19, 26. On peut trouver aussi des rituels proches dans les *Libri de Synodalibus Causis* de Régino de Prüm I, 291 (P.L. 132, 245-260).

⁶³ *Regula* 24, 3 « *Secundum modum culpae et excommunicationis vel disciplinae mensura debet extendi* ».

On voit ainsi que st Benoît a pris beaucoup de précaution pour réaliser son édifice judiciaire. La paix d'une communauté repose moins, à ses yeux, sur le respect de règles strictes que sur un esprit de mitigation indispensable auquel le juge doit travailler sans relâche. Ce qui préoccupe essentiellement le législateur, c'est d'empêcher la volonté rebelle de s'exprimer avec trop de liberté. Les écarts sont toujours pardonnés. La *disciplina* est alors moins une peine qu'une ligne de conduite pratique. Enfin, le pardon est un gage (signe) de réconciliation qui transcende les rapports humains. Il dépasse de très loin les nécessités collectives, sociales ou économiques développées par les thèses non chrétiennes des théoriciens de la régénération, car la complémentarité de la peine et de la grâce du pardon constitue un ensemble d'une grande cohérence religieuse et juridique ⁶⁴. Pour st Benoît et ses héritiers monastiques (tel Dom Mabillon), il s'agit d'une réconciliation plus totale. Car, à l'exemple de celui du Christ, ce pardon est sans limite humaine, géographique, historique. Sa dimension transcende les rapports humains et il inclut une réception active de la communauté ⁶⁵.

Cette affirmation des liens étroits entre la spiritualité et le droit permet, semble-t-il, de mieux comprendre l'influence, si particulièrement forte, que la Règle bénédictine et la personne de son auteur ont exercée sur la société médiévale et bien au delà sur l'ensemble du monde occidental. Cette autorité doit être comprise, non seulement à partir des éléments spirituels qu'elle contient, mais en tenant compte de la valeur de la synthèse juridique qui s'y trouve incluse. C'est à ce titre que l'œuvre de st Benoît est un modèle pour toute une société et qu'il apparaît comme un éminent juriste. De la même manière que cette synthèse n'est pas seulement une courte récapitulation des idées de son temps, la valeur de la Règle dépasse aussi très largement le monde réduit des Réguliers. Dans sa filiation augustinienne, elle a construit un type politique, social et économique alliant, au plus près du possible, les exigences de la Cité terrestre et de la Cité céleste. Elle a inscrit le nom et les prérogatives du serviteur de la loi au plus haut sommet, en lui donnant la lourde charge de la responsabilité des âmes, des personnes et des biens. Le droit y prend un sens plénier qui a été considéré, pendant de longs siècles et pour toute la société occidentale, comme n'appartenant pas à la simple utopie juridique. Bien au contraire, la Règle de st Benoît a inspiré la discipline des rapports des hommes entre eux, non seulement dans l'univers étroit de la société monastique, mais également au sein de l'ensemble de la communauté civile. Quant à cette signification téléologique du droit et des institutions (vue ici particulièrement sous l'angle de

⁶⁴ On a une synthèse claire et très rigoureuse des questions touchant à la peine capitale dans J.-M. Carbasse, *La peine de mort*, (coll. Que sais-je ?), Paris, 2002.

⁶⁵ En droit canonique, la peine est fondée sur la *communio*, (toute faute grave est, par là-même, la faute de tous, car elle met en péril le salut de tous). Il convient donc de lier étroitement la conception communautaire de la sanctification et la peine elle-même. L. Waelkens, « La peine en droit canonique », dans *La Peine, Recueil de la Société J. Bodin*, LV, Bruxelles, 1991, p. 403.

la justice), elle a donné à l'Europe des fondations religieuses décisives dans laquelle s'enracine son histoire et qu'il serait opportun et juste d'inscrire dans la lettre même de sa nouvelle loi fondamentale.