

**Die Magisterregel.** Einführung und Übersetzung von Karl Suso Frank.

41 Seiten, gebunden mit glanzkaschiertem vierfarbigem Umschlag, M 38, —

EOS Buch 482

Die Magisterregel gehört zu den frühen lateinischen Mönchsregeln. Sie ist anonym geschrieben. Die Anonymität ist mit der Intention gegeben: Der Regelschreiber will nichts Neues schaffen, sondern gute Tradition festhalten und festschreiben. Daß sie allgemein als Magisterregel bezeichnet wird, geht auf eine eigene Anlage zurück. Jedes Regelkapitel gibt sich als »Antwort des Herrn durch den Magister« aus. Es war wohl Benedikt von Aniane (um 800–821), der ihr diesen bis heute geläufigen Namen deshalb gegeben hat.

**Magisterregel und Benediktusregel.** Die Neuentdeckung der Magisterregel war eine unerwartete Nebenfrucht intensiver Arbeit an der Benediktusregel. Die auffallende Nähe beider Regeln zueinander führt zu einem genauen Vergleich beider Texte.

Siehe, in seiner Güte zeigt uns der Herr den Weg im Leben.« Mit diesen Worten aus dem dritten Teil des »Themas« läßt sich die Intention der Regel im weitesten Sinne bestimmen.

**Asilivus von Caesarea**

**Die Mönchsregeln**

übersetzt und erklärt von K. Suso Frank.

16 Seiten, gebunden, glanzkaschierter farbiger Umschlag, 19 x 11,5 cm,

M 29,80

EOS Buch 194

Das herausragende theologische und kirchengeschichtliche Bedeutung der asketischen Schriften des Basilios, die in den vergangenen Jahrzehnten intensiv untersucht worden sind, kann über den kleinen Kreis der Spezialisten hinaus nur durch eine breitere Bearbeitung mit den Texten adäquat gewürdigt werden. Schon aus diesem Grund wird man die deutsche Übersetzung der sog. Mönchsregeln durch einen der besten Kenner der frühchristlichen Askese vorbehaltlos als Förderung der patristischen Wissenschaft begrüßen. Frank stellt neben seine Arbeiten zu den westlichen Regeln eine gut lesbare Darstellung des für das ostkirchliche Mönchtum bedeutenden Dokuments... In seiner »Hinführung« (S. 12–72) bietet Frank eine Zusammenfassung des Forschungsstands zu den Hauptproblemen der basilianischen Askese, die zum besten genutzt, was man heute in deutscher Sprache darüber an kann.

*Zeitschrift für Kirchengeschichte*

Facsimile-Ausgabe im EOS Verlag des berühmten Codex:

**Regula Benedicti e Codice Sangallensi 914**

für die Vorder- und Rückseite des Umschlages wird jeweils eine Seite des Codex vierfar-

big wiedergegeben. 348 Seiten, gebunden (17 x 24 cm), DM 49,80

EOS Buch 171

**FAKSIMILE (Schwarz/Weiß)** in Verbindung mit dem Reprint eines seiten- und zeilengleichen Abdrucks (P. Germain Morin OSB und P. Ambrogio Amelli OSB, Montecassino 1900, samt Berichtigungen von Heribert Plenkers, München, 1906, und Angabe der modernen Verszählung). Mit einer paläographischen Einleitung von Univ. Prof. Dr. Bernhard Bischoff (München) und einer bibliographischen Einleitung zur Bedeutung der Hs. für die RB-Forschung. Herausgegeben von P. Benedikt Probst OSB, München.

Der unwahrscheinlich billige Preis charakterisiert, last not least, das hochwillkommene und überraschende Geschenk, eine technische Meisterleistung, eine Zierde und ein Vorzeigebuch jeder, auch der Privat-Bibliothek. Es wird nicht zuviel gefordert, wenn man sagt, das Buch gehöre in die Hand eines jeden Novizen, der noch Latein gelernt hat, und der Leiter eines paläographischen Seminars wird es unbedingt als Arbeitsinstrument in die Hände seiner Schüler geben.

*Zeitschrift für Kirchengeschichte*

**Emil Naszály**

**Mit Bernhard von Clairvaux ins Abenteuer der Liebe.** Herausgegeben und eingeleitet von Gertrude Sartory. Die Übersetzung aus dem Ungarischen besorgte M. Ida Koch OCist.

ca. 400 Seiten, gebunden mit glanzkaschiertem vierfarbigem Umschlag, 19 x 11,5 cm, ca. DM 38, —

Das ungarische Original ist 1982 in kleiner Auflage in Budapest unter dem Titel Cscsok é Szakadékok (Höhen und Abgründe) erschienen und war schnellstens vergriffen. »Es geht nicht um den historischen Bernhard, sondern um den immer noch lebenden, lebendigen, der Menschen in seinen Bann zieht, hinter sich herzieht auf seinem Weg zu Gott — ‚hinreichend‘ wie ehe und je, inspirierend, anregend, ermutigend, fordernd, tadelnd, beschwörend, begütigend, tröstend.« (Aus der Einstimmung)

**Jakob Hochreiter**

**Bernhard von Clairvaux.** Geistliches Tagebuch. Das Leben des Glaubens ist die Liebe. 224 Seiten mit 9 Farbbildern, fadengeheftete Broschur mit glanzkaschiertem vierfarbigem Umschlag, zweifarbiger Druck, 17,5 x 10,5 cm, DM 12,80

EOS Buch 743

Das Buch eignet sich als Meditationsbuch. Für jeden Tag des Jahres ist auf einer halben Seite ein Gedanke des hl. Bernhard angegeben. Ein freier Raum ist für eigene Aufzeichnungen vorgesehen. Das Buch entstand in Zusammenarbeit mit dem Zisterzienserkloster Schlierbach / Österreich.

# REGULAE BENEDICTI STUDIA

## Annuario Internationale

Band

16/1987

Klaus Zelzer/Wien Von Benedikt zu Hildemar .....	1
Michaela Zelzer/Wien Die Regula Donati, der älteste Textzeuge der Regula Benedicti .....	23
Lin Donnat/Fleury Les coutumiers du Moyen-Age et la Règle de Saint Benoît .....	37
Lazare de Seilhac OSB/St.Thierry La Règle de Saint Benoît dans la tradition au féminin .....	57
Mayke de Jong/Nijmegen In Samuel's Image, Child oblation and the Rule of St. Benedict in the early Middle Ages (600–900s) .....	69
Dieter von der Nahmer/Ahrensburg Gregor der Große und der hl. Benedikt .....	81
Antonio Linage Conde/Montserrat En torno a las causas de la Benedictinización .....	105
Adalbert de Vogüé/Pierre-Qui-Vire Bourgogne, Angleterre, Alémanie: Sur trois étapes du cheminement de la Règle .....	123
Franz Simmler/Berlin Zur deutschsprachigen handschriftlichen Überlieferung der Regula Benedicti .....	137
Bernd Jaspert/Kassel Benedikts Botschaft am Ende des 20. Jahrhunderts .....	204



EOS VERLAG ERZABTEI ST. OTTILIEN

1989

Buchbestellungen: EOS Verlag, D-8917 St. Ottilien

S. LAZARE

## LA RÉGLE DE SAINT BENOÎT DANS LA TRADITION AU FÉMININ

Les remarques qui vont suivre relèvent d'une double préoccupation

— Que devient la Règle de saint Benoît dans les milieux féminins du VII<sup>e</sup> siècle? c'est-à-dire en un temps où elle est encore une règle parmi d'autres, situation qui permet de discerner les réactions instinctives des milieux monastiques à son égard.

— Pouvons-nous trouver dans la manière dont la Règle de saint Benoît est utilisée pour composer de nouvelles règles, des clartés sur la genèse des règles monastiques? Le dernier mot sur la genèse de la R. B. n'est évidemment pas dit (le sera-t-il jamais?), des phénomènes de réemplois de textes peuvent-ils enrichir notre réflexion?

Je considérerai d'abord quelques phénomènes de tradition et m'arrêterai en second lieu sur la *Regula cujusdam Patris ad Virgines*, attribuée généralement à Walbert de Luxeuil.

## I. PHENOMENES DE TRADITION

La R. B. étant parvenue à l'état que nous connaissons, on peut dire — en s'entendant bien sur les mots — que sa »vie« se poursuit dans trois lignes différentes — le »réemploi«, le »recueil«, [le commentaire] monastique.)

## 1. Le réemploi

De même que Eugippe et Benoît avaient utilisé des règles monastiques antérieures pour rédiger leur propre législation (Césaire d'Arles avait fait de même pour sa Règle aux Vierges), dans les milieux féminins on va réemployer des chapitres plus ou moins nombreux de la R. B. pour composer de nouvelles règles; nous trouvons ainsi

- au cours du VII<sup>e</sup> siècle, presque certainement à Faremoutiers, la *Regula cujusdam Patris ad Virgines* utilisant librement Benoît et Colomban sans les nommer<sup>1</sup>
- vers 665 (?), à Jussamoutiers la Règle de Donat de Besançon pour l'abbesse Gauthstrude, mosaïque des Règles de Césaire aux Vierges, Benoît et Colomban nommés explicitement;<sup>2</sup>
- au X<sup>e</sup> siècle en Espagne dans la Rioja le *Libellus a Regula Sancti Benedicti subtractus* mis par écrit en 976 par le prêtre Eneco Garseani<sup>3</sup>.



Nous n'avons pas de trace écrite de ce genre de réemploi en dehors des milieux féminins<sup>4</sup>.

## 2. Le «Recueil Monastique»

J'avais été très intéressée à partir de 1971 par la ligne de recherche de François Masai et sa notion du «dossier monastique»<sup>5</sup>; on peut la résumer ainsi: en vue de la rédaction d'une règle, un auteur rassemble un certain nombre de textes qui peuvent être d'origines diverses (autres règles, en leur entier ou par fragments choisis, textes de doctrine spirituelle déjà existants, chapitres rédigés par l'auteur lui-même, etc.).

Ce dossier constitué progressivement est peu à peu organisé jusqu'à un état fixé par le législateur lui-même ou éventuellement par un successeur — je continue à étudier la R. B. dans cette perspective.

Le Père de Vogüé estime que le terme «dossier» peut être ambigu, risquant d'évoquer une accumulation de textes sans unité organique et de ne pas rendre compte de la volonté et de l'inspiration unifiée du législateur<sup>6</sup>. Bien que le terme de «dossier» ait toujours été pour moi sans équivoque, pour éviter de possibles malentendus je le remplacerai par celui de «recueil» qui peut correspondre mieux à l'expression «corpus monastique» sur laquelle tout le monde est d'accord. Il s'agit de rendre compte du caractère nécessairement progressif de la rédaction d'une règle où s'éclairent mutuellement, en se déroulant sur une certaine durée, la doctrine reçue des anciens et l'expérience quotidienne du législateur; le mot «recueil» souligne également la diversité possible des textes, divers soit par leur origine, soit par la date de leur rédaction, en même temps que l'unité voulue de l'ensemble. Le «recueil» peut être organisé définitivement en Règle ou demeurer à un certain stade de composition<sup>7</sup>.

La R. B. à son tour va entrer dans la constitution de recueils destinés à demeurer tels. L'exemple le plus net serait le *Scorialensis* A I,13, mais le *Codex Regularum* de Benoît d'Aniane mérite d'être rangé dans cette catégorie; la *Concordia Regularum*, elle, est un recueil systématique destiné à éclairer la législation du Patriarche du Cassin: elle permet de lire la R. B. dans la lumière de la tradition antérieure et postérieure; Benoît d'Aniane n'hésite pas à y restructurer l'ordre des chapitres. Or parmi les règles monastiques recueillies en parallèle des chapitres la R. B., on trouvera 4 fragments de la *Regula Donati* et surtout 25 fragments de la *Regula cujusdam Patris ad Virgines*, souvent des chapitres entiers, ces fragments étant parfois des emprunts à la R. B., transcrits primitivement au féminin et que Benoît d'Aniane fait passer de nouveau au masculin.

## 3. Le commentaire

Une troisième ligne se dessine simultanément: la R. B. étant reconnue (soit spontanément, soit par décision officielle) comme un témoin privilégié de la tradition monastique, on ne touche plus à son texte, mais on le «lit», on le commente, tantôt pour l'expliquer, tantôt pour l'utiliser comme support d'un enseignement doctrinal; elle est en quelque sorte devenue «Ecriture»; ce sont alors les Coutumiers qui régissent le détail de la vie quotidienne dans les monastères. Cette ligne a en général prévalu jusqu'à nos jours.

### ● La R. B. commentée par elle-même

Parmi les commentaires écrits de la Règle, celui de Smaragde de Saint-Mihiel va puiser largement dans la *Concordia Regularum*; c'est ainsi que 19 fragments de la *Regula cujusdam Patris ad Virgines* y sont cités au masculin, introduits en général par la formule: «*Hic quidam magister monachorum ait...*»

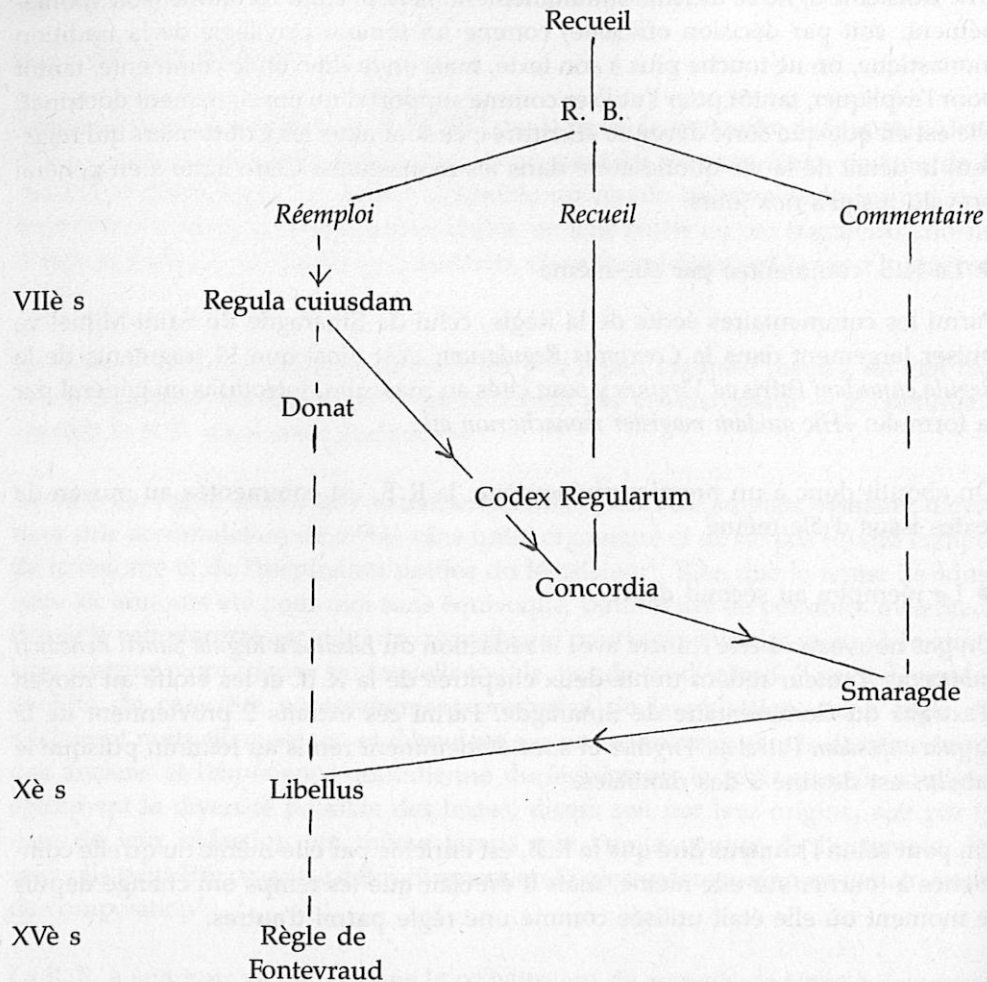
On aboutit donc à un premier phénomène: la R. B. est commentée au moyen de textes issus d'elle-même.

### ● Le réemploi au second degré

Un pas nouveau va être franchi avec la rédaction du *Libellus a Regula Sancti Benedicti subtractus*: l'auteur retient trente-deux chapitres de la R. B. et les étoffe au moyen d'extraits du Commentaire de Smaragde. Parmi ces extraits 2 proviennent de la *Regula cujusdam Patris ad Virgines* et sont évidemment remis au féminin puisque le *Libellus* est destiné à des moniales.

On peut selon l'humeur dire que la R. B. est enrichie par elle-même ou qu'elle commence à tourner sur elle-même, mais il est clair que les temps ont changé depuis le moment où elle était utilisée comme une règle parmi d'autres.

Un schéma peut rendre compte de cette petite histoire:



C'est la nécessité de légiférer pour des milieux féminins qui est à l'origine de la rédaction de nouvelles Règles. Le réemploi de la R. B. soit au premier degré (*Regula cuiusdam Patris, Regula Donati*), soit au second degré (*Libellus*) ne manifeste-t-il pas une certaine continuité dans la manière dont naissent les Règles monastiques, une certaine continuité entre ce qui se passe avant et après Benoît?

L'auteur de la *Regula cuiusdam Patris ad Virgines* utilisant Benoît et Coloman, avec une large part de rédaction personnelle fait-il autre chose que Césaire utilisant

Augustin et la tradition lériniennne pour écrire une règle originale? Donat en employant Césaire, R. B. et Coloman procède-t-il d'une autre manière qu'Eugippe? Et lorsque Benoît utilise la *Regula Magistri* et Augustin, est-ce un phénomène différent, si puissante que soit la marque qu'il donne à sa Règle? Or on ne songe pas pour les législateurs antérieurs au VIIème siècle à parler de *Regula mixta*; si légitime que soit l'expression reçue, il faut nous demander si nous ne projetons pas trop tôt sur la R. B. un caractère d'étape majeure dans l'histoire de la législation monastique, qui ne lui sera reconnu que plus tard; sentons-nous suffisamment la continuité?

## II. QUELQUES QUESTIONS ET REFLEXIONS SUR LA GENÈSE DE LA REGULA CUJUSDAM PATRIS AD VIRGINES<sup>8</sup>

### 1. Structure de la *Regula cuiusdam*

La structure de ce document est surprenante par certains aspects, cohérente et simple par d'autres.

#### *Les officières*

La Règle commence abruptement sans aucune introduction par quatre chapitres sur le gouvernement du monastère<sup>9</sup>.

1. L'Abbesse
2. La Prieure
3. La Portière
4. La Cellérier

L'ordre Abbessse, Prieure, Portière, viendrait-il de la succession des chapitres 64, 65, 66 de la R. B.? Cela n'expliquerait cependant pas la place du chapitre sur la Cellérier. Il est intéressant de retrouver une succession identique de ces quatre chapitres dans le *Libellus* (chapitres V, VI, VII, VIII) y aurait-il eu contact direct avec la *Regula Cujusdam* autrement qu'à travers Smaragde? ou est-ce que cet ordre correspondrait simplement à une certaine hiérarchie de préoccupations dans les monastères féminins puisque la même succession Prieure-Portière-Cellérier se présentera dans la Règle de Fontevraud qui utilise la R. B. en la restructurant entièrement<sup>10</sup>.

Dans ces quatre chapitres les emprunts à la R. B. sont très inégaux: le chapitre de l'Abbesse ne reprend que le titre de R. B. 2, le chapitre de la Prieure quelques qualificatifs pris à R. B. 31, le chapitre de la Portière quelques expressions de R. B. 53, mais le chapitre de la Cellérier est décalqué pour les trois-quarts sur R. B. 31.



Au passage, je voudrais signaler dans les chapitres 1 et 3 l'importance — assez exceptionnelle dans les règles au féminin — attachée aux rapports du monastère avec le monde qui l'entoure, soit dans le rôle des portières et la place donnée à l'hospitalité, soit dans le rôle même de l'abbesse

Sit charitatis benevolentia ornata, ut omnium fidelium laetificet corda. Erga peregrinorum et hospitem sollicitudinem praesto<sup>11</sup>.

Le monastère pour lequel cette règle est écrite est certainement très fréquenté par des hommes et des femmes venus de l'extérieur, le chapitre 22 signalera spécialement les prêtres et les religieux.

Deux chapitres parallèles: 5 et 22

Ch. 5 *De se invicem diligendo vel sibi invicem obediendo*

Le contenu de ce chapitre ne correspond qu'à la première partie du titre: il s'agit d'une exhortation à la dilection fraternelle, l'obéissance mutuelle n'étant aucunement traitée, même par allusion, il semble qu'on ait un simple écho du titre de R. B. 71. La première moitié du chapitre est construite autour des termes *dilectio* et *diligere*; le ton de la deuxième moitié, consacrée au pardon, est celui d'une homélie; le chapitre entier manifeste un souci de rhétorique, il s'achève par «amen». Dans la première partie, sont nommées très précisément les «monachae»; trois phrases commencent par *diligatur proxima*; deux fois revient l'expression *si soror sororem diligit*. La deuxième partie est beaucoup plus générale, à la dernière phrase on passe au masculin *solvamus ergo per dilectionem et amorem proximos ut a nostris criminibus pietate et misericordia solvat Deus. Amen.*

Ce chapitre, d'un style très différent du reste de la Regula serait-il partiellement emprunté à un sermon? on le penserait volontiers. Aucun fragment n'en a d'ailleurs passé dans la Concordia. Il aurait beaucoup plus le caractère d'un prologue que d'un chapitre de même nature que les autres, situé on ne sait pour quel motif entre ce qui concerne le groupe des officières et les dispositions de la vie quotidienne.

L'auteur de la Regula n'a repris à la R. B. ni le chapitre 4, ni le chapitre 72, ni le chapitre 7; il traitera une seconde fois de la charité mutuelle associée à l'humilité dans le chapitre 22 qui semble faire inclusion avec le chapitre 5.

Ch. 22 *Qualiter invicem se humiliant, vel ordines servant: vel in minutis actibus qualiter sint servanda praecepta*

Décalqué pour la moitié sur R. B. 63, ce chapitre s'ouvre par d'intéressantes réflexions sur les rapports de la doctrine spirituelle et de la pratique

Quanto se affectu, vel charitatis ministerio in monasterio animae positae debeant diligere, sanctorum Patrum instituta sanxerunt: sed in quibus sit actibus vel officiis demonstrandum, a nobis pro parte indicandum est.

Sont rappelées ici la tradition des Pères, la présence personnelle du législateur, la valeur des observances. Or dans ces premières lignes le masculin réapparaît avec beaucoup de précision

Servandum ergo est famulis vel famulabus Christi, ut semper in mentis statum ea nutriant quae a vera humilitate et charitate non discedant: in quibus summa constat virtutum.

D'où vient ce masculin? Tout le reste du chapitre s'adressera explicitement aux soeurs.

Ce chapitre passera entièrement dans la Concordia; c'est le cas le plus typique de la mise en parallèle de la R. B. avec des emprunts qui lui sont faits directement.

*L'observance du monastère*

Les chapitres 6 à 21 décrivent d'une manière très bien ordonnée (pour nos esprits!) la façon de vivre dans le monastère. La description de l'observance commence par la pratique majeure de conversion: la confession des fautes (chapitres 6 et 7) qui se fait trois fois par jour. Parmi d'autres remarques, c'est à partir de cette pratique que L. Gougoud localise à Eboriac la *Regula cuiusdam Patris ad Virgines*<sup>12</sup> la triple confession y avait lieu au temps de Burgundofare<sup>13</sup>, alors que dans les autres monastères on ne trouve l'aveu des fautes que deux fois par jour. Il est d'ailleurs remarquable que dans la Concordia, en parallèle du cinquième degré d'humilité, Benoît d'Aniane fasse suivre les chapitres 6 et 7 de la *Regula cuiusdam* d'un paragraphe *Quid factum sit in monasterio Eboriacas* emprunté à Jonas<sup>14</sup>.

Suivront les chapitres traitant de l'office (ch.8), du silence (ch.9), de la table (ch.10—11), du travail (ch.12), des outils et meubles (ch.13), du sommeil (ch.14), du soin des malades (ch.15), des dommages survenus par négligence (ch.16), de n'avoir rien en propre (ch.17), des coupes et de l'excommunication (ch.18 à 21).

L'observance concrète a donc été décrite entre les deux chapitres 5 et 22 qui traitent de la charité et de l'humilité dans la vie commune. Vient à la suite une sorte d'appendice sur ce qu'il ne faut pas défendre ses proches (ch.23) et sur l'éducation des enfants (ch.24)<sup>15</sup>.

Le contenu de la *Regula cuiusdam* est bien dans la tradition des règles monastiques occidentales. Vingt chapitres sur vingt quatre concernent des sujets dont traite directement la Règle de Saint Benoît.

## 2. Utilisation de la règle de Saint Benoît

Sur cet ensemble, très attachant, je voudrais me contenter de quelques remarques.

Les emprunts à la R. B. ne représentent pas dans le texte une forte proportion

- le chapitre de la cellière (ch.4);
- quelques versets sur le silence (ch.9);
- une certaine similitude dans l'horaire des repas (ch.11);
- dans le chapitre du travail (ch.12) la même construction que R. B. 48 traitant de l'alternance travail-lectio divina et quelques notations de R. B. 33 sur le service de la cuisine;
- aux chapitres 13 et 14, des contacts avec R. B. 55 et 22 à propos de la literie et du sommeil;
- pour le chapitre 15 traitant des malades et des soeurs âgées une forte inspiration venue de R. B. 36 et 37;
- au chapitre 16, à propos des négligences, des contacts avec R. B. 46;
- le chapitre 17 *De eo quod nulla monacha monasterio debeat proprium aliquid vindicare* est une mosaïque de R. B. 33 et de *Regula Columbani* 4;
- dans le chapitre 18 à 21, de nombreuses expressions sont empruntées à R. B. 23, à 29;
- le chapitre 22 utilise R. B. 63
- le chapitre 23 recommande comme R. B. 70 de ne pas défendre ses proches, mais les quelques contacts de vocabulaire peuvent ne venir que de l'identité du sujet traité;
- le chapitre 24, sur l'éducation des enfants, semble reprendre les expressions de R. B. 37.

Il y a indéniablement une utilisation de la R. B., beaucoup de préoccupations communes et de dispositions semblables; on peut parler de filiation; mais la proportion d'emprunts est loin de correspondre à l'affirmation de L. Gougaud : «Une règle aux trois-quarts bénédictine et pour un quart seulement, pourrait-on dire, celtique»<sup>16</sup>.

Peut-on dans un texte destiné à la pratique parler ainsi de proportion? N'y a-t-il pas plutôt une synthèse vivante et originale?

L'influence de la Règle bénédictine en elle-même est plus importante que la quantité des emprunts textuels, mais il faudrait examiner de très près si les insistances sont les mêmes. Par ailleurs les emprunts textuels à Coloman sont peu nombreux, mais si Benoît d'Aniane ou son éditeur, attribué à Coloman le chapitre 23 de la *Regula cuiusdam* cela ne signifie-t-il pas qu'il y perçoit la même inspiration?

La construction même de la Règle est très différente:

Dans les chapitres 8 à 71 traitant plus directement de l'observance, la R. B. se contentait de rappeler par quelques notations sobres la doctrine spirituelle du Prologue et des 7 premiers chapitres pour éclairer le sens de la pratique. Dans la *Regula cuiusdam*, chaque point de l'organisation de la vie est accompagné d'un commentaire, souvent profondément spirituel, parfois un peu verbeux, qui en explique l'inspiration.

Cette modification des rapports de la doctrine et de la pratique marque une sorte de modification du genre littéraire de la Règle, sinon de l'usage de la Règle elle-même.

Sous cet aspect, ne se rapproche-t-on pas du genre de la *Regula Magistri* en même temps que des exhortations de Coloman?

Dans la *Regula cuiusdam Patris ad Virgines* les deux courants bénédictin et colombanien se marient dans une synthèse vivante correspondant à la vie d'une communauté concrète qui a sa propre tradition. N'y a-t-il pas une analogie avec la manière dont la R. B. se réfère explicitement aux traditions distinctes de Basile et de Cassien et, sans le dire, à Augustin et à la *Regula Magistri*, non pour les doser, mais pour en faire naître une orientation monastique unifiée? La quantité des emprunts textuels directs n'est probablement pas ce qui donne la véritable proportion.

### 3. Questions autour de la rédaction de la *Regula cuiusdam*

Depuis l'étude de L. Gougaud<sup>17</sup>, la *Regula cuiusdam Patris ad Virgines* est généralement attribuée à Walbert, qui l'aurait rédigée dans les premières années de la fondation d'Eboriac, soit entre 620 et 629, date à laquelle il devint abbé de Luxeuil.

On peut se poser quelques questions sur ces dates et des attributions.

Examinons par exemple le chapitre 11 *Quibus congruentibus horis hieme, vel aestatis tempore, sit reficiendum.*

Quando vero administrandum est, singulae ex singulis mensis assurgant, et sic ad coquinae fenestram cum sobrietate venient ut nullum strepitum pedum, vel vasorum, vel cuiuslibet soni excitent, et primum ad seniorum mensam simul omnes ministrent sic demum ad suam mensam qua sederint deferant fercula. Praeposita mensae gubernet, quomodo ex ipsa mensa mutuatum vicibus, vel aetate juniores si fuerint, debeant ministrare.



Un autre qu'un témoin oculaire peut-il avoir rédigé cette pittoresque description? Or il est affirmé bien clairement au chapitre 3 que les soeurs prenaient leur repas entre elles; l'existence à Eboriac d'un monastère double et la présence de Walbert et de Chagnoald envoyés par Eustaise auprès de la Communauté *«ut regulam doceant»*<sup>18</sup> n'entraînaient certainement pas que des moines participent au repas des soeurs. Par ailleurs, une certaine expérience du bruit au réfectoire a dû se répéter pendant un temps assez durable pour qu'on éprouve le besoin de préciser ces choses dans la *Regula*.

Un autre exemple nous est donné dans le chapitre 21 *De receptione sororis* où l'on dispose comment seront reçues les fugitives qui auraient tenté deux ou trois fois de quitter la clôture du monastère; ces lignes font supposer que des tentatives de fuite se sont produites et même répétées dans la communauté<sup>19</sup>. Il faut que le monastère ait déjà quelques années d'histoire pour qu'un tel chapitre soit intégré dans la *Regula* après ceux qui traitent de l'excommunication.

A partir de ces remarques, peut-être faudrait-il nuancer les conclusions de Gougau<sup>20</sup>. On peut affirmer après lui avec une quasi-certitude que la *Regula cuiusdam Patris ad Virgines* est bien la règle d'Eboriac. A ses remarques concernant la triple confession<sup>21</sup> on peut ajouter le caractère de monastère double qui expliquerait dans les chapitres 5 et 22 la présence simultanée du masculin et du féminin<sup>22</sup>. L'importance attachée à l'hospitalité et au rôle de l'abbesse pour l'édification des fidèles, particulièrement l'attention aux pèlerins, serait bien en harmonie avec l'afflux des pèlerins d'origine anglo-saxonne signalé à Faremoutiers dès la mort de Burgondofare<sup>23</sup>. Les rapprochements à faire entre la *Vita* de Jonas<sup>24</sup> et des passages de la *Regula* touchant les usages ou la topographie du monastère ainsi que les correspondances verbales sont relativement nombreux. Mais faut-il attribuer à Walbert la totalité du texte et son organisation définitive? Il semble que trois hypothèses puissent être envisagées:

— Soit l'hypothèse de Gougau: Walbert aurait rédigé cette règle aux origines d'Eboriac; la double inspiration bénédictine et colombanienne de la *Regula cuiusdam* correspond bien à ce que nous savons de son rôle et de son abbatiat. La *Regula* se situerait donc avant 625 et nous aurions là le plus ancien témoignage connu d'un réemploi de la R. B.<sup>25</sup>. Mais les observations précédentes font objecter que certains chapitres semblent dater d'une époque plus tardive dans l'histoire du monastère.

Par ailleurs lorsque Donat de Besançon compose une règle pour les moniales de Jussamoutiers, il s'excuse de son audace, ayant scrupule à légiférer à partir de textes aussi respectables que ceux de Césaire, Benoît et Colomban<sup>26</sup>. Si Walbert avait déjà élaboré un texte nouveau pour un monastère féminin, Donat qui a grandi à Luxeuil l'ignorerait-il? Ne se couvrirait-il pas de cet exemple? Pourquoi même ne

renverrait-il pas à cette règle alors qu'il procède avec beaucoup moins d'audace que l'auteur de la *Regula cuiusdam Patris*? Il peut y avoir des explications à ce silence, mais la question doit cependant être posée.

— Soit une hypothèse extrême: la *Regula cuiusdam Patris* serait en fait la règle d'Eboriac composée à une date nettement plus tardive et après la règle de Donat, donc au plus tôt dans le troisième quart du VII<sup>e</sup> siècle; elle n'aurait pas Walbert pour auteur mais un Père qui a gardé l'anonymat. Comme le remarque Gérard Moysse si Walbert est l'auteur de la règle, pourquoi ne le nomme-t-on pas?<sup>27</sup>

— Soit enfin une hypothèse nuancée: à partir d'un noyau probablement important venu de Walbert et de son enseignement au temps où Eustaise l'avait envoyé auprès de Burgondofare avec Chagnoald *«ut regulam doceant»*<sup>28</sup>, la *Regula* aurait pris ultérieurement sa forme définitive. C'est cette solution médiane qui me semble devoir être davantage étudiée. Elle permettrait peut-être aussi de rendre compte d'une certaine diversité dans le genre littéraire des chapitres et dans leur style.

On pourrait trouver là quelques clartés sur la tradition et sur la genèse des règles monastiques.

- 1) *Regula cuiusdam Patris ad Virgines*. P.L. 88, col. 1053—1070 — Il n'existe pas encore d'édition critique de cette Règle.
- 2) «La Règle de Donat pour l'Abbesse Gauthstrude. Texte critique et Synopse des Sources», par Dom Albert de Vogüé, in *Benedictina* 25 (1978), pp. 219—314.
- 3) A. Linage Conde, Una Regla monastica Riojana feminina del Siglo X: el «*Libellus a Regula sancti Benedictini subtrahitur*», Universidad de Salamanca, 1973.
- 4) Une édition française de ces trois Règles monastiques au féminin est en préparation.
- 5) Cf. François Masai, «Les documents de base de la Règle», *Regulae Benedicti Studia* 1, premier congrès, 1972, pp. 111—159.
- 6) A. de Vogüé, *Les règles monastiques anciennes (400—700)*, Typologie des Sources du moyen-âge occidental, Brepols 1985, p. 33, n. 32.
- 7) *Regula Magistri*, Règle d'Eugippe, Règle Bénédictine (pour conserver cette trilogie) ne sont pas des «recueils», mais l'aboutissement final d'un travail sur des recueils, d'une inspiration et d'une organisation très unifiées pour la première et la troisième.
- 8) Nous considérons d'abord la *Regula cuiusdam* telle qu'elle se présente, comme une règle anonyme. Elle est généralement reconnue comme la Règle écrite par Walbert de Luxeuil pour le monastère d'Eboriac dans les premiers temps de sa fondation par Burgondofare aux environs de 620. Cf. L. Gougau, «Inventaire des Règles monastiques irlandaises», *Revue Bénédictine*, T. 25 (1908), p. 328—331. Nous examinerons plus loin cette hypothèse.
- 9) Parmi les Règles monastiques d'Occident, seule la *Regula Orientalis* s'ouvre ainsi sans aucun prologue par des paragraphes sur l'Abbé et les anciens.
- 10) *Regula ordinis Fontis-Ebraldi*. La Règle de l'Ordre de Font-Evrauld, à Paris, chez Antoine Vitray, 1642. La Règle de Fontevraud présente une autre analogie de structure avec le *Libellus*: l'une et l'autre Règle s'ouvrant par le chapitre des Instruments des Bonnes Oeuvres, immédiatement suivi du chapitre de l'Humilité.
- 11) *Regula cuiusdam*, ch. 1.
- 12) Art. cité note 8, p. 328.
- 13) *Vita Columbani et discipulorum eius*, Lib II, 19.
- 14) P.L. 103, col. 855—858.
- 15) Le chapitre 23 passe dans la *Concordia*, P.L. 103, col. 1365—1366, mais attribué à Colomban.
- 16) Art. cité, p. 327; affirmation reprise par G. Moysse «Monachisme et réglementation monastique en Gaule avant Benoît d'Aniane», *Sous la Règle de saint Benoît*, Paris-Genève 1982, p. 14.
- 17) Cf. supra n. 8.
- 18) *Vita Columbani*, Lib. II, 7.

- 19) Deux exemples de fuite sont racontés dans la vie Burgondofare et ne semblent pas se situer dès le début de son abbatiaat. *Vita Columbani*, Lib. II, 19.
- 20) J'intègre ici à mes propres remarques l'apport de Dom André Borias et de S. Marie-Bernard Saïd dans l'échange qui a suivi la communication.
- 21) Cf. supra, note 12.
- 22) Cette remarque est due à Dom Borias.
- 23) Cette remarque est due à S. Marie-Bernard Saïd.
- 24) *Mon. Germ. Hist.* ed Krusch, Sections XI—XXII.
- 25) Nous ne mettons évidemment pas sous le titre de «réemploi» les réminiscences de la R.B. qui apparaissent au début de la *Regula Monachorum* de Coloman.
- 26) *Regula Donati*, Prologue 7.
- 27) James O'Carrol se demande pourquoi la *Regula cuiusdam Patris ad Virgines* serait restée anonyme si Walbert était son auteur. Cf. «Sainte Fare et les Origines» in *Sainte Fare et Faremoutiers*, Abbaye de Faremoutiers 1956, p. 14, note 27.
- 28) Cf. supra, note 18.