

La Maison-Dieu, 143, 1980, 153-173

Balthasar FISCHER

PRIÈRE COMMUNE
INSTITUTIONNELLE
ET PRIÈRE PERSONNELLE LIBRE
DANS LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT¹

LA question que nous posons, 1500 ans après sa naissance, à l'un des plus grands maîtres occidentaux de la prière, est valable pour toutes les époques de l'histoire : comment l'homme qui enseigna la prière à l'Occident voit-il le rapport entre prière commune instituée et prière personnelle libre ? Pour répondre, nous devons ouvrir la règle que Benoît nous a laissée, un des témoins les plus importants de l'histoire culturelle et spirituelle non seulement de l'Europe mais aussi de l'humanité².

Recherches récentes sur la règle de saint Benoît

On ne peut plus parler de cette règle sans commencer par dire que s'est confirmé en elle de manière spectaculaire, un

1. Le texte original allemand de cette conférence donnée le 26 juin 1980 à l'occasion du jubilé de S. Benoît à Trêves, sera publié dans le vol. 1981 de la *Trierer Theologische Zeitschrift*.

2. Là où nous la citons, nous utilisons la traduction française de A. de Vogüé : *La Règle de Saint Benoît*, Paris: Cerf (Coll. « Sources chrétiennes », 181-182), 1972.

millénaire et demi après sa composition, le vieux proverbe latin : les livres aussi ont leur propre destin (*habent sua fata libelli*). Pendant plus de 1300 ans, personne n'a douté que la règle, qui porte le nom de Benoît, ne provienne entièrement de lui comme auteur : il était considéré, sans aucune restriction, comme le génial créateur de cette œuvre séculaire. En 1933, presque en même temps et indépendamment l'un de l'autre, deux savants bénédictins, Justo Perez de Urbel, de l'abbaye espagnole de Silos, et Augustin Genestout, de l'abbaye française de Solesmes, découvraient que Benoît dépend textuellement, en de larges passages, d'une règle plus ancienne, anonyme et connue depuis longtemps. Depuis Benoît d'Aniane on l'appelle la Règle du Maître, *Regula Magistri*. Elle devrait avoir été écrite dans le premier tiers du 6^e siècle, en Gaule du Sud, dans la zone d'influence du monastère insulaire de Lérins³.

Cette thèse sur la dépendance de Benoît par rapport au Maître se heurta d'abord à une vive résistance, comme on peut le comprendre. Mais, par suite de la discussion scientifique qui s'est développée après la Deuxième Guerre mondiale, dans l'espace francophone surtout, la thèse de la priorité de la Règle du Maître s'est imposée partout. Le plus grand mérite en revient de nouveau à un savant bénédictin, un moine de l'abbaye de La Pierre-Qui-Vire, Adalbert de Vogüé⁵. Nous

3. Toute la bibliographie, presque innombrable, sur la question des rapports entre RB et RM a été dépouillée de façon exemplaire par un savant protestant : Bern JASPERT, «Die Regula Benedicti — Regula Magistri — Kontroverse», dans : *Regulae Benedictinae Studia*, Suppl. 2 (1975).

4. Les chercheurs ont pris l'habitude de désigner simplement comme le « Maître » l'auteur non identifié.

5. Nos citations des sources de la RB et de la RM se rapportent aux éditions exemplaires que ce savant bénédictin français a présentées dans la collection « Sources chrétiennes » (SC). Le texte de la RB se trouve — à chaque fois avec la traduction française — dans les volumes SC 181 (Paris: Cerf, 1971), 412-491 et SC 182 (1972) 500-675. En plus de ces deux tomes, l'édition comprend cinq volumes de commentaires, dont les quatre premiers sont parus dans la collection SC et le cinquième en dehors de cette série. Ils seront cités d'après l'auteur et le chiffre de la page : de Vogüé 3 : SC 183 (1972); de Vogüé 4 : SC 184 (1971); de Vogüé 5 : SC 185 (1971); de Vogüé 6 : SC 186 (1971); de Vogüé 7 : *Commentaire spirituel et doctrinal de la Règle de S. Benoît*, Paris, 1977. L'édition de la RM que nous devons

savons donc que, dans les sept premiers chapitres, 220 versets environ de la règle de Saint Benoît sont repris mot à mot de la Règle du Maître, sans compter une grande quantité de parallèles particuliers et indubitables qui se retrouvent un peu partout à travers la Règle.

L'originalité de S. Benoît

Cette découverte, d'abord stupéfiante, ne réduit pas Benoît au rang des copieurs (le terme de « plagiat » était encore inconnu de son temps), bien au contraire. Lorsque l'on voit avec quelle maîtrise Benoît choisit, dans un texte largement embarrassé et bavard par endroits, ce qui s'imposera à l'avenir et comment il écarte ce qui est trop dépendant d'une époque et ajoute ses propres pensées, alors se confirme ce qui est dit de son génie. Donnons simplement quelques exemples : la Règle du Maître traite le moine comme un mineur, Benoît le tient pour majeur et capable de jugement. Il lui assure, à l'inverse de la Règle du Maître, la possibilité de dialoguer avec l'Abbé ; l'ordre de préséance des frères n'est pas laissé à l'arbitraire, mais établi selon l'ancienneté de la profession⁶. C'est également Benoît qui est l'auteur de la phrase souvent citée comme exemple classique de la compénétration entre constitution monarchique et charismatique : « Dieu révèle souvent au plus jeune ce qui est meilleur » (ch. 3)⁷. Il est caractéristique aussi que Benoît n'ait pas repris les passages où il est question de surveiller secrètement les hôtes⁸ ou bien du soupçon de simulation chez des moines malades⁹. Il est au moins aussi caractéristique que le Maître laisse l'Abbé déterminer qui doit être son successeur¹⁰ ; Benoît, lui, prend une décision vraiment

également à de Vogüé, avec une traduction française qui l'accompagne, se trouve dans les tomes SC 105 (Paris, 1964), 275-445 et SC 106 (Paris, 1964), 6-449.

6. Cf. la vue d'ensemble et les citations chez B. STEIDLE, *Die Benediktusregel*, Beuron 1975², 29 (= STEINDLE).

7. RB 3, 2 (SC 181, 452) : *quia saepe Dominus juniori revelat, quod melius est.*

8. RM 78 (SC 106, 322-328).

9. RM 68 (SC 106, 296 s.).

10. RM 92, 73-82 (SC 106, 422).

pleine d'avenir, décisive pour la santé de la vie monastique bénédictine et qui fait force de loi jusqu'à aujourd'hui : les moines élisent le nouvel Abbé ¹¹. Ce ne devrait donc pas être un hasard si l'un des mots-clés de la spiritualité bénédictine ne se trouve pas dans cette source : celui de *discretio* ¹². Déjà dans le plus ancien témoignage sur la règle, dans le deuxième livre des Dialogues de Grégoire le Grand, elle est appelée « *discretionem praecipua* », « remarquable par sa discrétion » ¹³. Ces quelques exemples montrent combien Basilius Steidle a raison, quand il répond à notre question en concluant : « On ne doit pas sous-estimer l'originalité de la règle de Benoît malgré sa dépendance de la règle du Maître. Les deux règles ne peuvent plus être expliquées indépendamment l'une de l'autre » ¹⁴.

Surtout dans le contexte d'une question comme la nôtre, il est important de se demander dans quelle mesure Benoît continue et développe la spiritualité monastique d'alors, telle qu'elle se trouvait dans la source qu'il connaissait. D'ailleurs, dans son édition bilingue latin-allemand de la règle, dont la deuxième édition est parue en 1975, Ambrosius Steidle a rendu possible, pour les sept premiers chapitres, un prompt accès aux deux couches de la règle de Benoît. Dans le texte latin primitif, qui est imprimé sur la page droite en vis-à-vis de sa traduction allemande, il rend reconnaissable par des caractères gras tout ce qui est repris de la règle du Maître ¹⁵. Cette méthode n'était plus applicable à partir du chapitre 8, car des emprunts textuels plus « étendus » ne surviennent plus dans le texte.

La prière dans la Règle

On pourrait s'étonner, au premier abord, de la question que nous posons à la règle de Benoît. N'est-il pas justement le patron de la prière constituée ? N'a-t-il pas amené ses moines à célébrer jour après jour une prière chorale formulée d'avance

11. RB 64 (SC 182, 649).

12. Cf. A. CABASSUT, art. « Discrétion », *Dict. de Spir.* 3 (1967) 1321.

13. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, 2, 36 (Sc 260, 242).

14. STEIDLE 30.

15. STEIDLE 54-89.

du début à la fin ? Si le livre des psaumes est le grand livre de prière de l'Église, n'est-ce pas à lui d'abord qu'on le doit ? Si incontesté que cela soit, on doit affirmer, en réponse à la question posée au début : d'après la Règle de Benoît (RB), la vie de prière des moines doit être imprégnée d'une coexistence entre la prière commune instituée et la prière individuelle libre.

Dans un premier point, nous décrirons en détail le rôle que Benoît accorde à la prière libre de ses moines en dépit de son insistance sur la prière liturgique instituée. Dans un deuxième point, nous interrogerons la spécificité de la prière libre. Déjà ici, nous devons constater quelque chose comme un accent préliminaire sur la prière libre, l'« *oratio* ». Même si Benoît veut aussi que le cœur de ses moines soit en accord avec leur parole pendant la psalmodie¹⁶, il est pourtant caractéristique qu'il n'emploie jamais l'expression « *oratio* » pour cette dernière¹⁷. Du reste la coexistence entre prière instituée et libre est un héritage du passé monastique, de sorte que des affirmations correspondantes — textuellement ou d'après le sens — se trouvent aussi dans la Règle du Maître¹⁸. La marque particulière de Benoît ne se montre que dans des nuances déterminées. Les dernières racines, comme c'est souvent le cas, plongent dans le sol nourricier juif. Déjà dans le courant des deux premiers siècles du christianisme, le traité Abot de la Mishna exige pour la prière la coexistence de « *qäba* » et « *kawwanah* », de la prière instituée et de celle qui monte librement du cœur¹⁹. Dans une première partie, on traitera en trois étapes de la question du rapport entre prière constituée et prière libre dans la RB.

16. Cette déjà célèbre formulation s'exprime ainsi dans le texte original : *Sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae* : RB 19, 7 (SC 182, 536). Cf. Winfrid CRAMER, « Mens concordet voci. Zum Fortleben einer stoischen Gebetsmaxime in der RB », dans : *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Supplément 8 : Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting, Münster 1980, 446-457.

17. Cf. de Vogüé 7, 210 s.

18. Cf. surtout RM 48 (SC 106, 219 s.).

19. Cf. J.J. PETUCHOWSKI, « Zur Geschichte der jüdischen Liturgie », dans : *Jüdische Liturgie. Geschichte — Struktur — Wesen*, édité par H. Henrix, Freiburg-Basel-Wien 1979, 21-31.

I

LE RAPPORT ENTRE LES DEUX FORMES DE PRIÈRE

1) La prière commune instituée est pénétrée de prière libre

Avec le meilleur connaisseur de la Règle que nous venons de nommer, le chercheur bénédictin A. de Vogüé, qui rejoint ici mon maître de Maria Laach, plus qu'octogénaire, Odilo Heiming²⁰. Nous devons supposer que se poursuit chez Benoît lui-même²¹ la pause de prière méditative, après chaque psaume, selon l'antique usage égyptien que nous rapporte Cassien²².

La prière silencieuse après le psaume

A la fin de chaque psaume, les moines prient d'abord debout et en silence, puis s'allongent un court moment face contre terre avant de se relever tous ensemble avec le président qui, alors, dit l'oraison finale. Au chapitre 20 de la Règle de Benoît nous lisons une phrase qui ne devrait être compréhensible que dans le sens de cette tradition égyptienne : « Dans la communauté (*in conventu*), la prière (il s'agit de la prière silencieuse) doit être très courte ; et quand le supérieur a donné le signal, tous doivent se relever ensemble »²³. Cette idée d'une courte

20. Cf. O. HEIMING, « Zum monastischen Offizium von Kassianus bis Kolumbanus », dans : *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 7/1 (1961), 138 s.

21. Cf. de Vogüé 5, 577-588. Selon les deux auteurs, une certitude absolue ne semble pas possible au vu des sources : au moins sait-on que, peu après Benoît, le silence méditatif après chaque psaume et l'oraison psalmique conclusive sont tombées et cela pour les raisons que de Vogüé développe dans l'ouvrage cité.

22. Cf. CASSIEN, *Inst.* 2, 7, 2 (SC 109, 70).

23. RB 23, 5 (SC 182, 538).

prosternation se rencontre déjà chez Cassien ; si l'on reste allongé trop longtemps, il y a risque d'assouplissement ²⁴.

Une autre remarque, au chapitre 50 de la Règle, va dans le même sens : « Les frères dont le lieu de travail est très éloigné et qui ne peuvent arriver à l'heure à l'oratoire... doivent célébrer l'office divin là où ils travaillent et s'agenouiller par crainte de Dieu » ²⁵. Dans le texte parallèle de la Règle du Maître, il est très clair qu'il s'agit ici de la prière silencieuse après chaque psaume ; et pour des raisons compréhensibles le Maître prévoit une inclination au lieu d'une gémulation ²⁶. Benoît maintient, même à l'extérieur, une flexion des genoux, c'est-à-dire une prosternation ; on comprend l'importance qu'il accorde à ce geste d'après ce qui est ajouté ensuite : « avec tremblement devant Dieu » ²⁷, ce qu'on ne trouve pas chez le Maître. Nous reviendrons sur la spiritualité qui s'exprime ici, lorsque nous parlerons de la spécificité de la prière libre.

Un usage très ancien

Dans la méditation silencieuse après chaque psaume survit donc un antique usage monastique égyptien, et même, en définitive, un usage juif. Encore aujourd'hui, pour désigner la méditation silencieuse qui suit le *Schema* du matin dans la Synagogue, on emploie, entre autres, l'expression « *nefillat apajim* » : se prosterner la face sur le sol. Dans la Synagogue orthodoxe jusqu'à aujourd'hui on pose alors la tête dans le pli du bras ²⁸.

Les moines égyptiens ressentent la proclamation du psautier davantage comme une lecture. C'est pourquoi il est proclamé le plus souvent par le lecteur et les moines l'écoutent assis et en silence. Dieu parle d'abord, et pour qu'on ne perde rien de son message, on divise des psaumes plus longs en sections ²⁹. A ce

24. Cf. CASSIEN, *Inst.* 2, 7, 3 (SC 109, 71).

25. RB 50, 1-3 (SC 182, 608).

26. RM 56, 3-7 (SC 106, 264).

27. RB 50, 3 (SC 182, 608).

28. Cf. J.J. PETUCHOWSKI, *op. cit.* 25, note 2.

29. Cf. de Vogüé 7, 216, 2, 18.

message les moines répondent avec la libre prière du cœur, d'abord debout en silence, puis étendus sur le sol. Ce n'est que dans cette prière libre que la psalmodie atteint son point culminant.

Dans ce contexte, A. de Vogüé renvoie à une parabole qui permettait à Césaire d'Arles, un contemporain de Benoît († 542), d'illustrer la compréhension de cette pause méditative après chaque psaume. Le prédicateur part de l'image d'un champ labouré dans les sillons duquel est dispersée la semence. Du fait du latin où « prier » se dit *orare* et « labourer » *arare*, ce passage avait l'attrait supplémentaire du jeu de mots. « Avec la psalmodie, chers frères, dit Césaire, il en est comme des semailles dans le champ. Quand celui qui psalmodie poursuit (ce chant) par la prière, il fait la même chose que le semeur, qui enterre les semences avec la charrue, c'est-à-dire les recouvre de terre. La moisson de la miséricorde divine n'est assurée qu'à celui qui, en psalmodiant ou en lisant, répand d'abord dans le champ de son cœur la semence de la parole de Dieu et qui, ensuite, le cache et même l'enfouit par la prière dans la profondeur de son cœur. S'il ne le fait pas, les oiseaux du ciel viennent et dérobent la semence »³⁰.

A partir de cette idée selon laquelle la psalmodie constituée culmine dans la prière libre, on doit comprendre que la conception moderne, qui considère que certains psaumes sont plus faciles à prier que d'autres, était étrangère au monachisme ancien³¹. Tous les psaumes peuvent inciter à la prière, qu'ils racontent ou qu'ils exhortent, qu'ils maudissent ou qu'ils prient : bien sûr, ce dernier cas est meilleur.

30. Cette citation de Césaire se trouve indiquée dans de Vogüé 7, 211. Elle se situe dans le sermon 76, 1 (Corpus Christianorum 103, 316). Il serait intéressant de poursuivre ce thème à travers l'histoire de la spiritualité. Le rythme à quatre termes *legere-meditari-orare-contemplari* se trouve aussi bien dans les lettres de GUIGUES LE CHARTREUX († 1137) : SC 183, 84s., que dans les paroles spirituelles de S. JEAN DE LA CROIX : *Obras completas*, Madrid 1980², 162 (d'après l'indication amicale de M. Raymond DEVILLE, Paris).

31. Cf. de Vogüé 7, 210.

Son effacement

Ce que nous entendrons plus tard de l'intensité spirituelle et corporelle de cette méditation plaide aussi en ce sens : cette idée de la prière constituée qui culmine dans la prière libre est encore courante chez Benoît. Mais elle ne durera pas longtemps après lui. Déjà la Règle du Maître dit que, si l'on doit être plus bref, on devrait raccourcir cette pause méditative³². Déjà pour lui la prière formulée a plus de valeur que le libre épanchement du cœur devant Dieu. D'autres règles monastiques prévoient à ce moment la récitation de la prière du Seigneur ou bien le « Seigneur, viens à mon aide »³³ : c'est ici l'appel légitime et toujours valable à des formules de prière pour aider la prière libre. Par ailleurs, on a l'impression que le *Gloria Patri* à la fin de chaque psaume, de plus en plus généralisé, et très important pour Benoît, a joué le rôle de résumé du psaume³⁴.

Mais les raisons décisives pour « l'assèchement » de la pause pour la prière sont dues aux faits suivants : on a fait porter l'attention plus fortement sur les psaumes comme prière, on les a donc proclamés de plus en plus en alternance entre chantre et chœur ou entre deux chœurs. C'est alors que l'on n'a plus compris la nécessité d'une pause pour la prière après le psaume. De plus, on s'est dit tout simplement que de tels mouvements pour se lever ou se prosterner n'étaient pas très bons pour la propreté de l'habit ni pour les genoux rhumatisants³⁵.

C'est ainsi que la magnifique combinaison de prière instituée et de prière libre dans la psalmodie s'est vite perdue après Benoît ; c'est en Espagne qu'elle semble avoir duré le plus longtemps³⁷. Dans la nuit pascale aussi, où l'invitation à la prière libre avant l'oraison dite par le président visait une

32. RM 33, 46-47 ; 55, 5-8 (SC 106, 186, 260 : cf. de Vogüé 7, 216.

33. Cf. de Vogüé 5, 583 f.

34. Cf. de Vogüé 7, 214 s.

35. Sur le rapport psalmodie-oraison, de Vogüé 7, 213 est l'auteur de la formulation prégnante dans laquelle il semble résumer sa thèse : « Ce qui devait nourrir l'oraison, possédait aussi une redoutable aptitude à la dévorer ».

36. Cf. de Vogüé 5, 586 s.

37. Cf. de Vogüé 5, 584.

imbrication semblable (« Agenouillez-vous ! — Levez-vous ! »), la pause pour la prière s'est vite desséchée, de sorte qu'il n'était resté à cet endroit, jusqu'à la réforme liturgique la plus récente, qu'une mystérieuse « bascule » du président. Comme on ne comprenait plus ce que tout cela signifiait, seul le président suivait l'invitation « *Flectamus genua* » en pliant un genou le temps d'une seconde — il ne pliait même pas les deux genoux selon l'invitation — et se levait aussitôt au mot « *Levate* ». La réforme liturgique d'après Vatican II a rétabli ici la vieille pause (et même dans la prière quotidienne, y compris lorsqu'on n'est pas invité à s'agenouiller)³⁸. Elle veut même offrir un choix des vieilles oraisons psalmiques, qui ont été créées en Occident selon le modèle égyptien et éditées en 1949 par Dom Louis Brou d'après l'œuvre laissée par André Wilmart³⁹. Là où on le souhaite, le psaume devrait pouvoir s'achever à nouveau dans le silence d'une prière libre et par une oraison finale⁴⁰.

2) Les heures instituées peuvent déboucher dans la prière libre

Il faut citer ici le chapitre 52 de la RB sur l'oratoire. Dans un contexte inattendu apparaît une importante spécificité de la prière chorale bénédictine qu'on ne peut pas trouver dans la Règle du Maître. Le chapitre commence avec la phrase suivante : « L'oratoire doit être ce que dit son nom et on ne doit

38. Cf. *Présentation générale du Missel romain*, n. 32; et sur ce sujet : J.A. JUNGSMANN, *Messe im Gottesvolk*, Freiburg-Basel-Wien, 1970, 44.

39. A. Wilmart-L. Brou (eds.), *The Psalter Collects, from V-VIth Century sources*, Bradshaw Society 83, London, 1949.

40. *Présentation générale de la Liturgie des Heures*, n. 12. Sur les oraisons psalmiques, cf. ma contribution dans le *Liturgisches Jahrbuch*, 23 (1973), 106-108, mais surtout l'important article de J. EVENOU, « Les oraisons psalmiques. Pour une prière chrétienne des psaumes », *La Maison-Dieu* 135 (1978), 159-174. On perçoit clairement ici ce que la Liturgie des Heures en langue vernaculaire aurait pu gagner en recueillant ces oraisons psalmiques, après adaptation. Malheureusement, ni le *Studenbuch* allemand ni la *Liturgie des Heures* française dans leur forme définitive n'ont utilisé cette possibilité.

rien faire ou garder d'autre dans ce lieu». Ensuite Benoît poursuit : « Après l'œuvre de Dieu (*opus Dei*), tous sortiront dans un silence complet... Ainsi, un frère qui veut prier entièrement seul n'en sera pas empêché par le comportement inconsidéré d'un autre... Quiconque ne veut pas se conduire ainsi ne doit pas rester dans l'oratoire après l'œuvre de Dieu afin que personne ne soit gêné »⁴¹.

Avec la « *discretio* » qui lui est propre, Benoît ne prescrit pas que l'office doive obligatoirement s'achever dans la prière silencieuse, mais il aimerait créer les conditions nécessaires à ce but pour celui qui s'y tiendrait. Benoît se réjouit qu'un de ses moines soit du même avis ; car ce n'est que dans l'*oratio* que la prière le saisit au plus profond et le transforme. Mais il sait qu'on ne doit pas réglementer de telles choses ; il se contente donc de créer les préliminaires à un tel achèvement, le climat de silence dans l'oratoire. Nous nous rappelons que cette prière libre qui suit la prière instituée a, jusqu'à aujourd'hui, ses parallèles vivants dans le judaïsme⁴².

3) Les heures instituées sont entourées de prière libre

Il est juste que, dans leurs chapitres sur la prière, ni le Maître ni Benoît ne se réclament du thème paulinien de la prière incessante (1 Th 5, 17)⁴³. Cependant tous deux se tiennent dans la tradition qui, sans estimer que cette exhortation apostolique se trouve complètement réalisée par la célébration des heures liturgiques aux différentes heures du jour, attend du moine une prière spontanée pendant le jour, y compris pendant le travail. Ils sont dans la tradition de la prière jaculatoire dont Augustin est le témoin principal avec la lettre 130 à Proba. Il recommande à sa correspondante ces très courtes prières jaculatoires (« prières-flèches ») qui montent des profondeurs du cœur dans un frémissement (« *raptim* ») et qui consistent plus souvent en larmes et en soupirs qu'en mots ; elles pleurent davantage devant Dieu qu'elles ne l'invoquent et parviennent

41. RB 52, 1-4 (SC 186, 610).

42. Cf. ci-dessus la note 28.

43. Cf. de Vogüé 7, 222-235.

cependant auprès de Celui dont le psaume 55/56 dit que nos larmes sont devant sa face et que nos soupirs ne lui sont pas cachés »⁴⁴.

Benoît voudrait que toute la journée du moine soit imprégnée d'une telle prière (qui peut utiliser des formules existantes si besoin est). Ici aussi la *lectio* fournit un élan très important : comme lecture privée, surtout de l'Écriture, elle constitue une très grande part du travail quotidien du moine. Ce ne peut être un hasard si, parmi les exhortations qui sont rassemblées sous le titre « Instruments des bonnes œuvres » au ch. 4, ces deux-ci se suivent chez le Maître et chez Benoît : Ecouter volontiers les saintes lectures (le moine lisait à haute voix dans sa cellule) ; se prosterner souvent pour la prière⁴⁵.

Dans le chapitre 52 cité plus haut, Benoît compte aussi sur le fait que le moine visite l'oratoire pour une telle prière silencieuse en dehors des temps de prière communs. Après avoir parlé des frères qui veulent continuer à prier dans le silence après la prière commune, il poursuit :

« mais si quelqu'un veut prier tranquillement pour soi à d'autres moments, qu'il entre simplement et prie, non pas à voix haute, mais dans les larmes et avec la ferveur du cœur »⁴⁷.

Enfin, il est important pour nous de noter encore la description du douzième et ultime degré de l'humilité au ch. 7, que Benoît a de nouveau en commun mot à mot avec le Maître⁴⁸. Si l'image du moine qui est présentée ici paraît sombre au lecteur d'aujourd'hui, on ne doit pas oublier que ce texte s'achève en parlant du passage de la crainte à l'amour pour le Christ et de l'état dans lequel le bien devient une habitude et la vertu une joie⁴⁹. En tous cas, la description du dernier degré de l'humilité prouve combien Benoît attend du moine quelque chose comme un état de prière pour lequel la

44. AUGUSTIN, *Lettre à Proba* : Ep. 130, 20 (CSEL 44, 62 s.).

45. Cf. ci-dessous le rôle que la RB donne à la prière du publicain : une exhortation analogue se trouve dans RM 10, 85 s. (SC 105, 438).

47. RB 52, 4 (SC 182, 610).

48. RB 7, 62-66 (SC 181, 488) ; RM 10, 82-86 (SC 105, 436 s.).

49. RB 7, 67.70 (SC 181, 488 s.).

prière officielle instituée signifie une actualisation régulière. On lit ici :

« Le douzième degré d'humilité est que, non content de l'avoir dans son cœur, le moine manifeste sans cesse son humilité jusque dans son corps à ceux qui le voient, autrement dit, qu'à l'œuvre de Dieu, à l'oratoire, au monastère, au jardin, en voyage, aux champs, partout, qu'il soit assis, en marche ou debout, il ait sans cesse la tête inclinée, le regard fixé au sol, et se croyant à tout instant coupable de ses péchés, il croie déjà comparaître au terrible jugement, en se disant sans cesse dans son cœur ce que le publicain de l'Évangile disait, les yeux fixés au sol : « Seigneur, je ne suis pas digne, pécheur que je suis, de lever les yeux vers le ciel »⁵⁰.

Ce passage est important parce qu'il trahit quelque chose de l'accent préférentiel porté sur la conscience du péché et le repentir dans cette prière silencieuse du moine. Nous rencontrons ici une autre coexistence importante dans la spiritualité de Benoît. Le même Benoît qui, selon le prologue, veut que ses moines aillent sur le chemin des commandements de Dieu dans la joie incalculable de l'amour (ce passage n'a pas de correspondant chez le Maître), leur donne en même temps, comme formule de prière libre, la prière du publicain. Le même Benoît, pour qui l'amour du Christ⁵² est un leitmotiv, enseigne à ses moines le tremblement devant le jugement du Kyrios : une coexistence très saine dont dépend la santé de la piété chrétienne aujourd'hui comme autrefois.

En ce qui concerne la prière jaculatoire demandant « la pitié envers moi qui suis un pécheur », Benoît est encore l'héritier d'une très ancienne tradition monastique qui n'a jamais autant aimé une prière que celle du premier verset du psaume 50 : « Aie pitié de moi, ô Dieu, selon ta grande miséricorde ». Ce thème se poursuit dans la prière orientale de Jésus jusqu'aujourd'hui : « Jésus Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi »⁵³.

50. RB 7, 62-65 (SC 181, 488).

51. RB RB, Prol. 49 (SC 181, 424) : *dilatato corde inenarrabili dulcedine curritur via mandatorum Dei*.

52. Cf. note 62.

53. Cf. maintenant R. SCHERSCHEL, « Das Jesusgebet des Westens », *Freiburger theologische Studien* 116, Freiburg-Basel-Wien, 15-39.

On doit encore mentionner que la prière se tient au premier rang des activités que Benoît recommande à ses moines pendant le carême (ch. 49). En ajoutant « prière dans les larmes » (*oratio cum fletibus*), nous savons qu'il indique cette libre prière du cœur⁵⁴. Pour Benoît, rien n'est plus important que les jours de méditation du carême que la liturgie offre annuellement, parce qu'ils sont un temps de prière libre plus intensive (et non pas un temps où l'on arrange des offices supplémentaires⁵⁵). Au demeurant, la lecture se tient en deuxième position et il est encore certainement question de la prière du cœur, qui coule cette fois de la lecture, lorsque la « *compunctio cordis* » est nommée aussitôt après la lecture.

Les hommes d'aujourd'hui, particulièrement les jeunes, n'ont pas de sympathie excessive pour des thèmes comme celui de la « componction du cœur » : un homme moderne ne saurait pas quoi en faire. J'aime opposer à ces objections la citation d'un écrivain moderne. Franz Kafka dit qu'un livre devrait « être la hache pour la mer glacée en nous »⁵⁶. Le poète veut dire que tout homme porte en soi une réalité qui est aussi illimitée, aussi mystérieuse et aussi merveilleuse que la mer. Tout homme fait l'expérience douloureuse que cette mer intérieure recommence toujours à se geler et que ce qui devrait couler à flots devient dur comme glace. Ici la hache est nécessaire pour briser la glace et permettre à ce qui devrait se répandre de recommencer à couler à flots. Je crois que nous avons compris la componction du cœur au sens de Benoît, si nous entendons par là le bruit que suscite la « hache » de la lecture de l'Écriture, lorsqu'elle frappe la glace de notre cœur.

*

54. RB 41, 4 (SC 182, 606).

55. Il est significatif que la RM prévoit quelque chose de cette sorte pour le carême : RM 51 (SC 106, 238 s.).

56. La citation est tirée d'une lettre du poète qui venait d'avoir vingt ans, lettre du 27 janvier 1904, adressée à son condisciple de Prague, Oskar Pollack, cf. *Gesammelte Werke von Franz Kafka* (Max Brod, éd.), vol. *Briefe von 1902-1924*, New-York-Frankfurt, 1958, 28.

Notre première étape a donc donné les résultats suivants : selon la volonté de Benoît, la prière commune instituée et la prière libre personnelle doivent coexister et imprégner la vie de prière du moine. La prière libre a sa place à l'intérieur, à la fin et autour de la prière commune. Elle est même quelque chose comme le sol nourricier de la prière perpétuelle qui monte de la profondeur du cœur et détermine toutes les journées du moine.

II

LA SPÉCIFICITÉ DE LA PRIÈRE LIBRE

Notre deuxième étape peut être plus courte. Elle doit seulement expliciter ce qui a résonné dans les passages cités à propos de la spécificité de la prière libre. Manifestement, elle possède la plus grande intensité, celle qui saisit tout l'homme et atteint jusqu'au corps. On se jette sur le sol en tremblant devant la majesté du partenaire divin. Des soupirs montent du profond du cœur. Des larmes coulent.

La prière dans les larmes

Ici, il faut dire un mot du phénomène qui nous est si étranger aujourd'hui de la prière dans les larmes. D'abord, il faut observer que nous, modernes, avons un rapport faussé aux larmes particulièrement vis-à-vis de l'homme qui alors se trouve déconsidéré comme sentimental et féminin. Or, il faut accepter que d'autres générations, dont celle de Benoît, aient pensé autrement. Les héros d'Homère pleurent ouvertement. Un homme aussi viril que Virgile a écrit ce mot intraduisible : « *sunt lacrimae rerum* ». Il y a des situations et des réalités auxquelles on ne peut répondre que par les larmes.

Dans un chapitre de son essai qui mérite toujours d'être lu — « Virgile, père de l'Occident » — Théodore Haecker a dit des choses dont il soupçonnait manifestement qu'elles seraient encore plus actuelles dans le cours ultérieur de ce siècle qu'elles ne pouvaient l'être en 1931 :

« Le connaître et l'agir ne peuvent pas pleinement rendre justice à l'être de ce monde en oubliant les larmes. Il connaît et agit fausement... Les derniers siècles d'une philosophie particulariste éclatée et d'un effort bourgeois pour recouvrir et éviter les choses et les connaissances les plus dérangeantes, à savoir les dernières, ont voulu renvoyer le principe des larmes devant la réalité au royaume des belles paroles, du dolorisme et de la sentimentalité privée. Ce principe vaut autant pour le paganisme adventiste et le judaïsme que pour le christianisme. Mais ces quelques siècles ont voulu manifester la non-validité de ce principe dans le royaume de la technique et du progrès... Les larmes ont raison dans ce monde, ce sont celles qui doivent être essuyées dans le monde à venir, au jour de la révélation, les larmes des justes qui ont souffert. Malheur à celui qui n'a pas de larmes »⁵⁷.

Comment pourrions-nous oublier dans ce contexte que le Seigneur lui-même, à qui rien n'était plus étranger qu'une sentimentalité douteuse, a pleuré près du tombeau de son ami Lazare et sur la ville de Jérusalem qui n'était pas prête au repentir. « Quand il fut proche de la vue de la ville, il pleura sur elle en disant : 'Ah ! si en ce jour tu avais compris, toi aussi, le message de paix ! Mais hélas ! il est demeuré caché à tes yeux' » (Lc 19, 41-42). Ce texte fut lu le 2 août 1914, le jour où éclata la Première Guerre mondiale et que s'éteignirent les lumières sur l'Europe, dans toutes les églises catholiques du monde comme Évangile du 9^e dimanche après la Pentecôte...

Enfin, on doit renvoyer ici à un autre fondateur d'ordre religieux qu'on ne peut guère soupçonner de sentimentalisme : l'ancien officier Ignace de Loyola. Dans son journal spirituel de l'année 1544 (qui n'était pas écrit pour des yeux étrangers), il a noté soigneusement, jour après jour, si et dans quelle mesure, dans la prière ou lors de la messe, le don des larmes lui avait été donné : « Des larmes... beaucoup de larmes ; des

57. Th. HAECKER, *Vergil, Vater des Abendlandes*, Leipzig 1931, 125 s. A la page 126 se trouve cette proposition clairvoyante : « Depuis plus d'une décennie fait retour en l'homme la connaissance de l'objectivité et de la réalité de cette proposition (*sunt lacrimae rerum*) et elle deviendra encore plus claire à l'avenir ».

larmes tranquilles et constantes »⁵⁸. L'auteur de l'article sur les larmes dans le *Dictionnaire de Spiritualité*⁵⁹ avoue l'étonnement avec lequel nous réagissons au phénomène de la prière avec larmes dans notre climat culturel si différent de celui des temps de S. Benoît. Mais il ajoute — et en cela on doit lui donner raison — : un siècle qui se réjouit autant de la redécouverte des composantes corporelles de la prière, devrait au moins ne ressentir aucun sentiment de supériorité par rapport aux anciens, lorsqu'il ne sait plus quoi faire du discours sur le « *donum lacrimarum* »⁶⁰.

Cependant il est réconfortant pour nous, enfants d'un âge profondément transformé, qu'Ignace parle aussi dans son journal de « larmes intérieures »⁶¹. Peut-être Benoît interpréterait-il ainsi pour nous sa « prière dans les larmes ». L'important n'est pas ce qui s'écoule des yeux, mais la prière intérieure, celle qui ne monte pas de la superficie de l'âme, mais de la profondeur dont proviennent les pleurs qui bouleversent.

A qui s'adresse la prière libre ?

Une dernière question : à qui l'*oratio* s'adresse-t-elle selon Benoît ? La Règle est si christocentrique, si convaincue que rien ne doit être préféré à l'amour du Christ⁶² que Benoît pense certainement, surtout dans la prière libre qui entoure la prière chorale, à l'invocation du Sauveur si choyée dans les cercles monastiques. Mais il semble que pour l'*oratio* primitive, à

58. Des expressions de cette sorte se trouvent presque à chaque page du Journal spirituel d'IGNACE DE LOYOLA. Ce phénomène de la prière dans les larmes nous est aussi rapporté à propos de Benoît: cf. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dial.* 2, 17, 1 (SC 260, 193).

59. Pierre ADNÈS, art. « Larmes », *Dict. de Spir.* 9 (1976), 287. Il termine son article par ces mots : « Après tout, sait-on si le don des larmes est de nos jours aussi rare qu'on le pense ? Il se cache peut-être et s'entoure de silence. Ce secret et cette pudeur seront toujours les garants de sa vérité » (303).

60. Le *Missale Romanum* (1970) d'après Vatican II n'a pas repris les vieilles oraisons « *pro petitione lacrimarum* ».

61. Cf. IGNACE DE LOYOLA, *op. cit.*, note 58, 145.

62. Cf. RB 4, 21 (SC 181, 456s.) : *nihil amori Christi praeponere*.

l'intérieur de la prière des heures après chaque psaume, il ait été plus strict et qu'il ait pensé à l'orientation vers le Père. La Règle du Maître, qui est tellement hyper-christocentrique qu'elle adresse même les demandes du Notre Père au Christ⁶³, parle, expressément dans ce contexte de la prière silencieuse après les psaumes, de supplication du Christ, et elle symbolise celle-ci par l'image de la prosternation du moine qui entoure de ses mains les pieds du Ressuscité⁶⁴. Chez Benoît manquent aussi bien l'évocation du Christ que la parabole pascale. Là où le Maître nomme le Christ comme destinataire de la prière spontanée, Benoît parle de « supplication du Seigneur, le Dieu de l'univers » (*Domino Deo universorum*)⁶⁵. Dans le climat anti-arien, qui est déterminant dans la Règle de Benoît⁶⁶, c'est le Christ qui pourrait bien être signifié ici. Mais le moine oriental Evagre, dont Benoît et le Maître semblent dépendre à cet endroit⁶⁷, nomme en premier, comme destinataire de la prière, le Seigneur, le Dieu de l'univers, et en second le Christ⁶⁸. Ici, seul le Père peut être signifié par « le Seigneur, Dieu de l'univers ». Le Maître s'est décidé pour la deuxième possibilité et Benoît pour la première : il voulait en fait que la prière silencieuse après le psaume se tourne vers le Père. Si notre thèse était exacte, nous aurions une nouvelle preuve de l'influence liturgique romaine, reconnue ailleurs, sur Benoît⁶⁹.

63. Cf. RM ThP 34 (SC 105, 306) ; entre-temps K.S. FRANK a traité de l'explication du Notre Père dans la RM : voir les *Mélanges Kötting*, 458-471, cités plus haut à la note 16.

64. RM 48, 12 (ZC 106, 220) : *Ergo oportet orare cum timore suppliciter, ut qui orat praesentis Christi videatur pedes tenere.*

65. RB 20, 2 (SC 182, 536).

66. A. BORIAS parle précisément d'un « antiarianisme militant » de Benoît : « Le Christ dans la RB », dans : *Rev. Bénédictine* 82 (1972), 126.

67. Cf. de Vogüé 5, 572.

68. Cette citation, trop peu remarquée jusqu'ici, se trouve chez ÉVAGRE, *Rerum monach.* 11 (PG 40, 1264 c.). De Vogüé aussi remarque, dans son commentaire de la RB 20, 2 (SC 185, 572, note 43), que ce « *Deus Dominus universorum* » évagrien rend un son anticipateur de la formulation de la RB, mais il ne tire pas expressément notre conclusion. Du reste, il estime que Benoît aurait pu exclure ici le Christ comme destinataire. A. BORIAS va aussi dans le même sens : *op. cit.* (note 66), 131 ; mais là où Borias parle de « Dieu d'une façon générale », je préférerais, ne serait-ce qu'en regard de l'arrière-plan romain, parler du Père.

69. Cf. de Vogüé 5 (SC 185), 433.

La prière qui suivait déjà à cette époque les leçons de la vigile pascale à Rome ne pouvait que s'adresser au Père en invitant à la prosternation et à la prière silencieuse (*Oremus. Flectamus genua*). Le président rassemblait ensuite, dans la coulée, l'oraison conclusive adressée au Père.

Ici, comme dans le cas du Notre Père dont il ne partage pas l'adresse au Christ, Benoît aurait rappelé le Maître à l'ordre d'une prière organique et hiérarchisée. Là où le psaume est prière, Benoît semble le comprendre de préférence comme adressé au Christ⁷⁰. Mais là où le psaume débouche dans l'*oratio*, remonte à la surface l'idée du médiateur si fidèlement gardée par Rome. Ici, le Christ n'est plus le but, mais le chemin qui mène à son Père et notre Père. Très certainement, le « *per Christum* » des oraisons romaines se situait à la fin de la vieille oraison psalmique qui concluait la prière silencieuse.

Benoît trahit un semblable tact théologique empreint de la tradition romaine quand il veut, à l'encontre du Maître, intégrer la profession du moine dans la célébration eucharistique. Le mouvement oratoire du nouvel impétrant est d'abord allé au Christ lorsqu'il a posé lui-même sur l'autel l'acte de profession et qu'il s'est adressé au Christ en chantant trois fois le verset du psaume 118 (LXX) : « *Suscipe me* »⁷¹ : « Accepte-moi, Seigneur, selon ta promesse, et je vivrai. Ne me laisse pas échouer dans mon espérance. » Le mouvement oratoire parvient à son but lorsque l'acte de profession est porté en haut, vers le Père

70. Ici je voudrais en rester à ma thèse selon laquelle, pour Benoît, le Christ est le destinataire des psaumes. Je pense avoir récemment consolidé cette thèse dans ma contribution aux mélanges en l'honneur de Cipriano VAGAGGINI : « *Coram Deo=Coram Christo. Zur Konzeption der Profess in der RB* », dans : *Studia Anselmiana* 79 (1979), 342-346. Cependant, après ce qui vient d'être dit, je ne peux plus soutenir la troisième des raisons qui étaient développées dans cette contribution (344 avec la note 52), où il est question de la citation de la RM donnée plus haut dans la note 64. Lorsque l'auteur de la RM voit encore la prière silencieuse après le psaume comme un dialogue avec le Christ, cela ne prouve rien quant à la spiritualité des psaumes dans la RB, qui, en cet endroit, voudrait manifestement et consciemment voir effectuer le passage de la prière au Christ à la prière au Père.

71. J'ai cherché à montrer les raisons de cette thèse sur le « *Suscipe me* » comme prière au Christ dans les *Mélanges Vagaggini* cités plus haut.

« *cum oblatione* »⁷², avec les offrandes du pain et du vin, et que celui qui vient d'être reçu se remet entre les mains du Père dans la célébration eucharistique avec le Christ. La prière silencieuse adressée au Père à la fin du psaume, qui, lui, était orienté vers le Christ, avait la même fonction.

Résumons les résultats de la deuxième étape : la prière libre selon Benoît est un processus qui saisit l'homme tout entier dans sa profondeur ; c'est une prière dans les larmes. Dans sa disposition primitive à la fin de chaque psaume, c'est une prière au Père de notre Seigneur Jésus Christ.

*

Ce n'était pas notre tâche d'explicitement quelle place éminente la RB accorde à la prière commune instituée, à l'« *opus Dei* ». A celle-ci, ainsi qu'à l'amour du Christ, rien ne doit être préféré⁷³. Benoît ne peut se représenter cette prière centrale de la communauté monastique, et précisément celle-ci, que comme prière du cœur⁷⁴. On devra même dire — me semble-t-il — que cette place est plus haute qu'Adalbert de Vogüé, notre garant, veut bien le dire. Mais on ne pourra pas lui contester que ce serait mal comprendre Benoît en ne voyant pas la coexistence dans laquelle il perçoit la prière commune pénétrée, prolongée et entourée par la libre prière de l'individu.

C'est ainsi, comme nous le disions au commencement, qu'est esquissée une loi de toute prière, valable pour tous les temps, et non pas seulement pour les moines et les hommes du

72. Cependant cela n'est dit explicitement que dans le chapitre suivant sur l'*oblatio puerorum* (Ch. 39) : RB 59, 2 (SC 182, 632). Mais on peut supposer avec de Vogüé (SC 186, 1356) que le rite de profession décrit au ch. 56 ne mentionne pas l'intégration à l'offertoire de la messe pour la seule raison que c'était encore évident pour le lecteur d'alors.

73. Comparer l'exhortation de la RB 43, 3 (SC 182, 586) : *Nihil operi Deo praeponatur* avec celle citée plus haut à la note 62. Le parallélisme s'explique facilement, si l'on accepte ma thèse (note 70) sur le Christ comme destinataire de la psalmodie bénédictine.

74. Cf. plus haut n. 16.

6^e siècle⁷⁵. Pour une prière commune dont l'avantage est d'être institutionnelle, telle que celle qui est cultivée dans la liturgie, la prière libre doit entrer en ligne de compte comme équilibre, et toujours en pénétrant, en prolongeant et en entourant de tous côtés la prière liturgique. Cette prière peut tout à fait passer par des formules constituées, surtout par celles qui proviennent de la liturgie elle-même⁷⁶. Une vieille expérience de prière dit que même la prière qui n'est pas constituée par l'ordonnance liturgique ne peut se passer de formules de prière⁷⁷. Il se peut aussi (et Benoît compte certainement avec cette possibilité) qu'une telle prière monte librement des profondeurs de celui qui prie dans la langue spontanée du cœur. Il y a même certainement dans la pensée de Benoît — la prière dans les larmes va dans ce sens⁷⁸ — une prière libre qui n'a pas besoin de mots. C'est de cette prière que le mystique silésien Ange Silesius (1624-1677) dit :

*Etre occupé est bien, mais prier est bien mieux,
mieux encore : se tenir muet et en silence
devant Dieu, le Seigneur*⁷⁹.

Balthazar FISCHER

(Traduit de l'allemand par Bernard Lauret)

75. Pour le Moyen Age notre question a été traité par J. LECLERCQ, «Culte liturgique et prière intime dans le monachisme du Moyen Age», *La Maison-Dieu* 69 (1962), 39-55.

76. Au cours de notre article, nous avons rencontré des exemples d'une telle prière : cf. ce qui est dit plus haut de la prière du publicain.

77. E. VON SEVERUS a écrit des pages intéressantes sur ce rôle de la formule dans la prière libre : «Dem heiligen Benedikt heute begegnen. Seine Antworten an Christen unserer Tage», *Erbe und Auftrag* 56 (1980), 293 s.

78. Dans la lettre de S. Augustin à Proba citée plus haut, on lit au sujet des prières spontanées : *Plerumque hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu* (CSEL 44, 62 s.).

79. «Geschäftig sein ist gut, viel besrer aben beten, Nuch besser : Stumm und still voz Gott, den Herm tréten.» Angelus SILESII, *Cherubinischer Wandersmann* 2, 19, *Sämtliche poetische Werke*, éd. par H.L. HELD, 3, München 1924², 59.