

La prière bénédictine

Centre d'études du Saulchoir, 3 décembre 2005

École élémentaire

Saint Benoît eût été bien gêné, sans doute, que l'on spécifiât la prière par son nom, qu'on le prît pour l'instituteur d'une « école » de prière liée particulièrement au magistère de sa propre personne. Certes, il déclare dans le prologue de sa Règle, avec cette fermeté pleine de modestie qui le caractérise : *Constituenda est ergo nobis Dominici scola servitii*. Mais la *scola* qu'il fonde et aménage ne se conçoit pas – ne saurait se concevoir, à cette époque – comme une école de spiritualité distincte. L'« école » élémentaire de Benoît est humblement ordonnée à l'épanouissement de l'être baptismal, dans l'universalité de toute l'Église ; pédagogue elle-même, elle conduit à l'Église, cette Église qui, dans la Règle, apparaît successivement comme l'Église plurielle de l'Apocalypse : *Qui habet aures audiendi, audiat quid Spiritus dicat ecclesiis*¹ ; et comme l'instance, la référence liturgique par excellence : *sicut psallit Ecclesia Romana*². Bref, avec Benoît, l'on apprend, dès le principe – *Ausculata* – à se faire l'oreille ecclésiale. L'insignifiance des occurrences de *mater* dans la Règle, en regard de la forte tonalité « paternelle » du texte, ne doit pas nous faire illusion : à travers le *pius pater* du Prologue (quel qu'il soit), à travers l'abbé, *pater monasterii*³, à travers les *Patres* enfin et surtout, auxquels Benoît renvoie à quatre reprises pour finir, c'est bien l'Église qui est indiquée, proposée à l'écoute.

Non, décidément, dans le domaine de la prière, Benoît ne prétend ni innover, ni inventer, ni s'ériger lui-même en autorité, ne reconnaissant d'autorité qu'à l'Écriture divine⁴ et à sa Règle – à la Règle devant laquelle, dans laquelle il s'efface⁵. Il ne se conçoit certainement lui-même que comme celui qui met ses frères en condition pour rencontrer Dieu, pour poursuivre avec Dieu, *per ducatum evangelii*⁶, appuyés sur les grands aînés de l'expérience monastique. *Sunt doctrinae sanctorum Patrum quarum observatio perducatur hominem ad celsitudinem perfectionis*⁷. Une « école bénédictine de spiritualité » n'est assurément ni dans l'idée ni dans le tempérament profondément « traditionnel » de Benoît. Reste que Benoît a fait école, bien au-delà de la simple *inchoatio*⁸ dans laquelle il entendait se cantonner et à travers les conditions mêmes du *servitium*⁹ qu'il a organisé, à travers ce *servitium* même comme condition, comme mise en condition pour le Seigneur. À

¹ Règle, Prologue (Ap 2, 7).

² Règle, chap. XIII.

³ Règle, chap. XXXIII.

⁴ Règle, chap. IX et LXXIII.

⁵ Règle, chap. VII ; XXXVII

⁶ Règle, Prologue.

⁷ Règle, chap. LXXIII.

⁸ Règle, chap. LXXIII

⁹ Règle, Prologue.

l'embouchure de toute une tradition monastique qui se décante en lui, Benoît est devenu « traditeur » à son tour, et source.

Pudeur d'une souche

Plutôt que de définir à tout prix et de façon quelque peu arbitraire l'analogie qui rapproche les héritiers de Benoît dont la prière a transpiré jusqu'à nous, plutôt que de composer un portrait convenu qui estompe leur diversité réelle, il nous semble préférable de partir du texte de la Règle pour tâcher d'apercevoir les grands traits de la prière qu'elle codifie, qu'elle prépare, qu'elle suggère. Cette manière de procéder correspond du reste à l'esprit réaliste et simple de Benoît lui-même, qui ne se paie pas de mots. La Règle se présente dès l'abord comme un texte taciturne (la *taciturnitas*¹⁰ est une vertu fondamentale dans l'édifice spirituel de Benoît), un texte liminal, pour autant qu'il invite et place son auditeur – son obéissant – sur le seuil de ce qui le dépasse ; un texte dont la pudeur est sans doute le caractère le plus foncier. La Règle est un texte qui fait souche, et c'est sans doute cette humilité de souche qui lui a permis et qui lui permet toujours de porter, de supporter, dans le domaine de la prière comme en d'autres, des végétations si diverses. Benoît légifère, sans doute, mais de façon paternelle et dans un rayon tout familial, et sa législation sait merveilleusement se retirer, se renoncer elle-même, dès qu'elle approche les domaines de la complexion individuelle, de la subjectivité, et bien plus encore de l'expérience spirituelle : le « père » se retire devant le Père et devant le secret, la merveille de son « opération » – *operantem Dominum*¹¹ – au cœur de chacun. Benoît, dans sa délicatesse (autre nom de sa fameuse *discretio*¹²), sait pertinemment que la vie spirituelle épanouie et aboutie n'est rien d'autre qu'une espèce d'idiosyncrasie de la vie divine qui « cristallise », pour ainsi dire, dans la singularité d'un tempérament, d'un individu, d'une personne humaine qui se livre à elle. De fait, les priants issus de son « école » conservent tous une personnalité propre : hommes ou femmes, affectifs, liturges ou théologiens, médiévaux, gens de l'âge classique ou contemporains. Mais si disparate que soit cette postérité, il y a toujours le texte-souche, il y a la Règle qui, au-delà de ses applications, de ses interprétations¹³ diverses au fil de l'histoire, préface les existences, les met en condition profonde et réalise entre tous les descendants une espèce de conventualité diachronique. La Règle, avec le tempérament (et très spécialement le rapport au temps qu'elle instaure) constitue entre tous une sorte d'analogué tacite. Méfions-nous de toutes les reconstructions néo-romanes ou néo-gothiques du moine bénédictin : c'est le programme de la Règle qu'il faut considérer, dans son laconisme qui en dit long et qui n'a pas fini de parler.

Les mots sont d'autant plus importants chez Benoît qu'ils sont taciturnes. Aussi convient-il de les consulter. La Règle totalise 11 emplois de *orare*, 21 de *oratio*, 23 de *oratorium*. La richesse de ce matériau parle déjà d'elle-même ; elle révèle immédiatement l'importance à la fois fonctionnelle et spirituelle du « lieu commun » de la prière autour duquel tous les autres lieux extérieurs et intérieurs s'ordonnent. De fait, mis à part un seul emploi de *orare* qui, dans le chapitre sur *les instruments des bons travaux*¹⁴, concerne la prière pour les ennemis, tous les autres sont relatifs à une prière, communautaire ou privée,

¹⁰ Règle, chap. VI.

¹¹ Règle, Prologue

¹² Règle, chap. LXIV.

¹³ Au sens musical plus encore qu'herméneutique.

¹⁴ Règle, chap. IV.

qui se fait dans l'oratoire. L'*oratio* fait son apparition dès le prologue et en situation importante : elle préface l'action, elle prépare l'entreprise de la vie monastique, dans son ensemble comme dans son plus humble détail quotidien : *In primis, ut quidquid agendum inchoas bonum, ab eo perfici instantissima oratione deprecas...* Benoît l'architecte met la prière au fondement de l'édifice. Elle prélude non seulement à l'entreprise secrète de chacun, mais à toute manifestation de la vie relationnelle, ainsi que Benoît le stipule à propos de l'accueil des hôtes : *pacis osculum non prius offeratur, nisi oratione praemissa*¹⁵... Elle conditionne et marque de son climat cette *humanitas* qui, dans la langue et la pensée de Benoît, résume tout rapport social. Il est intéressant de remarquer que, dans l'économie spirituelle interne de la communauté monastique, telle qu'il la dessine, l'*oratio* est un moyen de communication et une valeur d'échange : on prie *pour* ; on prie pour les autres, comme on demande la prière des autres ; on prie pour les délinquants et les excommuniés¹⁶, les frères chargés d'un service communautaire¹⁷, les novices¹⁸, les frères en voyage¹⁹. Seule la prière de l'Abbé peut valider l'effort ascétique de chacun²⁰, garantissant ainsi du sceau de l'accompagnement (et donc du sceau ecclésial) l'aventure la plus personnelle. C'est par l'*oratio*, décidément, que le corps de la communauté monastique communique, se construit, se vérifie et, le cas échéant, cicatrise. Il est indéniable, par ailleurs, que l'*oratio* revêt chez Benoît tous les caractères d'un labeur, d'un exercice, et qu'elle fait partie du *pensum servitutis* : elle est « très instante²¹ » ; on s'y applique : *orationi frequenter incumbere*²² ; elle s'accompagne de larmes : *orationi cum fletibus*²³ ; cette assiduité entraîne parfois le pluriel : *orationes peculiares*²⁴. L'*oratio*, c'est enfin, chez Benoît, la prière par excellence, cette « oraison dominicale » que Cyprien de Carthage, avant lui, avait présenté comme la *forma orationis*²⁵. Cette prière « officielle » constitue, pour ainsi dire, dans le vaste projet liturgique de Benoît, un grand lieu conventuel, un grand lieu de réparation communautaire aussi²⁶. Au demeurant, si Benoît se montre si sobre au sujet de l'oraison et de ses voies, n'est-ce pas justement parce que, en cet âge patristique qui est encore le sien, toutes les voies de l'oraison se résument dans la Prière du Seigneur²⁷ dont des *Patres* ont déjà traité ? En pourvoyant son monastère d'une bibliothèque et en garantissant au moins un contact annuel des frères avec cet autre lieu conventuel, pendant le Carême²⁸, Benoît s'est modestement dispensé d'avoir à entreprendre une « théorie » déjà construite par les Pères et couverte de leur autorité. Si ce corps de bâtiment qu'est la Règle de Benoît peut se permettre une telle simplicité, une telle économie de moyens, c'est qu'il s'articule en réalité, dans la pensée même de son auteur, sur l'ensemble de l'édifice patristique.

Achevons notre enquête terminologique en notant les dimensions beaucoup plus restreintes d'autres familles lexicales exprimant la réalité et les modalités de la prière.

¹⁵ Règle, chap. LIII.

¹⁶ Règle, chap. XXVII, XLIV.

¹⁷ Règle, chap. XXXV, XXXVIII.

¹⁸ Règle, chap. LVIII.

¹⁹ Règle, chap. LXVII.

²⁰ Règle, chap. XLIX.

²¹ Règle, Prologue.

²² Règle, chap. IV.

²³ Règle, chap. XLIX.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ CYPRIEN DE CARTHAGE, *De oratione dominica*, 2, PL 4, 520.

²⁶ Règle, chap. XIII et XVII.

²⁷ Il ne faut pas manquer d'observer que c'est sous la forme de commentaires de la Prière du Seigneur (Origène, Tertullien, Cyprien) que se présentent les traités patristiques sur la vie spirituelle. Cette « manière » perdurera jusqu'à Thérèse d'Avila : le *Chemin de la perfection* s'organise lui aussi autour du Notre Père.

²⁸ Règle, chap. XLVIII.

L'unique emploi de *prex* se rattache à une citation d'Is 58, 9, dans un passage du Prologue à caractère de centonisation. Ajoutons deux emplois significatifs de *rogare* (sur 5), dont l'un évoque une demande de l'oraison dominicale²⁹, tandis que l'autre concerne à nouveau cette dimension de préalable et de fondement que nous avons déjà mentionnée : *Ergo praeparanda sunt corda et corpora nostra sanctae praeceptorum oboedientiae militanda ; et quod minus habet in nobis natura possibile, rogemus Dominum, ut gratiae suae iubeat nobis adiutorium ministrare*³⁰. Il faut reconnaître qu'avec ce détour tout curial par le ministère de la grâce, la formule a quelque chose de très aimable. Aucun pélagianisme, décidément, chez Benoît : la grâce est l'objet direct de la prière. On relèvera enfin trois occurrences de *supplicare* / *supplicatio* : l'une d'elle est d'autant plus importante qu'elle figure dans le chapitre expressément consacré à la prière : ... *Domino Deo universorum cum omni humilitate et puritatis devotione supplicandum est*³¹. La déontologie de la prière bénédictine s'inspire, nous le verrons par la suite, d'un sentiment profond et habituel de la majesté divine.

Orientation vers l'oratoire

Bref, c'est la trilogie *orare* / *oratio* / *oratorium* qui porte visiblement dans la Règle toute la responsabilité sémantique de la prière. Venons donc à l'*oratorium*, car c'est là que, sans retard, Benoît veut nous entraîner, comme il y entraîne immédiatement les hôtes qui se présentent au monastère : *Suscepti autem hospites ducantur ad oratorium, et postea sedeat cum eis prior*³²... Cet oratoire, c'est vraiment le projet immobilier le plus cher de Benoît : tout y conduit, tout y converge. Oh ! ce n'est pas qu'il soit forcément imposant ni somptueux. À lire le bref chapitre que l'architecte lui consacre, on voit qu'il est d'abord fonctionnel et qu'il répond à son nom avec cette espèce de réalisme qui est peut-être la forme la plus élémentaire de la stabilité, de la conversion des mœurs et de l'obéissance³³ (toutes choses que, du reste l'on y promet un jour publiquement) : *Oratorium hoc sit quod dicitur nec ibi quidquam aliud geratur aut condatur*³⁴. Pareille netteté, pareille propreté (qu'elle soit romane ou contemporaine) fait d'emblée du lieu un pur serviteur, un pur instrument de travail ; de surcroît elle décante et débarrasse intérieurement ceux qui y pénètrent pour s'y exercer (la liturgie aussi est un genre de gymnastique collective). Et voilà que la simple notation liminaire de ce « cahier des charges » qu'est le chapitre sur l'oratoire constitue déjà, l'air de rien, une leçon de vie spirituelle. Mais remontons plus haut dans la Règle. La première apparition de l'*oratorium* se situe de façon très significative au terme du chapitre VII, à tous égards fondamental, au douzième degré (le plus incarné) de cette Troisième Vertu qu'est l'Humilité (dans l'ordre de la trilogie pratique de Benoît, laquelle comprend également l'Obéissance et le Silence) : ... *non solum corde monachus, sed etiam ipso corpore humilitatem videntibus se semper indicet, id est in opere Dei, in oratorio, in monasterio*³⁵... Arrêtons-nous là dans l'énumération qui, au demeurant, se poursuivra : la succession *opus Dei* / *oratorium* / *monasterium* induit une solidarité architecturale ; non seulement celle des

²⁹ Règle, chap. VII.

³⁰ Règle, Prologue.

³¹ Règle, chap. XX.

³² Règle, chap. LIII ; remarquons au passage l'ordre des chapitres de la Règle : le chapitre sur l'accueil des hôtes (LIII) suit immédiatement le chapitre sur l'oratoire (LII) ; il en va comme si tout rapport « social » du monastère avec le monde environnant était médiatisé par l'oratoire, confusément cherché par celui-ci, discrètement proposé par celui-là.

³³ Règle, chap. LVIII.

³⁴ Règle, chap. LII.

³⁵ Règle, chap. VII.

bâtiments, mais celle de la vie que l'on y mène, sans compter cette rime entre *oratorium* et *monasterium* qui devait réjouir cet auditeur, cette auditif profond qu'était Benoît quand il caressait son projet, que ce fût à Subiaco, au Mont Cassin ou à Terracine. Que l'on finisse par se montrer humble dans l'oratoire, cela s'explique, cela se fait surtout à la longue par le fait que l'on y est ensemble, que l'on y fait quelque chose ensemble, et que ce quelque chose précède et dépasse infiniment chacun. Et c'est de cette affaire-là que Benoît est préoccupé par-dessus tout.

La grande affaire

On a stéréotypé Benoît dans un jeu de mots fameux, *Ora et labora*, qui présente tout de même l'inconvénient de n'exister nulle part, celui-là, dans la Règle. L'assonance et l'écho sont commodes d'un point de vue mnémotechnique, il est vrai, mais manquent, au fond, la grande affaire de Benoît, celle à laquelle il lui revient d'avoir donné un nom qui est sans doute à ses yeux le nom majeur (parce qu'ecclésiologique) de la prière chrétienne. Sans doute le *labor*, dans son acception la plus terrienne, la plus rurale³⁶, représente-t-il une assise majeure de la *scola* bénédictine, à la souche de son histoire (et en ce domaine Benoît lui-même donne l'exemple³⁷), mais ce *labor* est attelé lui-même à autre chose, et l'effacement, voire la disparition pure et simple de cette ruralité primitive, comme fait de civilisation, ne « désœuvre » pas pour autant le moine d'aujourd'hui de son œuvre essentielle. Le registre lexical de l'*opus* est, de fait, autrement volumineux dans la Règle que celui du *labor* : 5 occurrences de *opera* (dont 4 désignent le travail des mains), 7 de *operare* (dont 4 ont un sens métaphorique ou spirituel), 3 de *operarius* (au seul sens spirituel), 22 de *opus* (9 pour le travail manuel, 8 au sens spirituel), et surtout 17 emplois de l'expression *opus Dei*, avec son acception liturgique. L'*operarius*, l'« ouvrier », apparaît dès le Prologue comme l'interlocuteur privilégié du Maître qui embauche, comme le destinataire même de la Règle. Le Seigneur le cherche dans la foule : *Et quaerens Dominus in multitudine populi cui haec clamat operarium suum...* Très rapidement, une fois posée la constitution « politique » du monastère (chap. II-III), celui-ci est présenté comme un « atelier » (*officina*) où se trouvent consignés, pour servir effectivement, tous les « outils » (*instrumenta*) des « bonnes œuvres » (*bonorum operum*, chap. IV) qui composent l'arsenal de la vie « pratique », au sens monastique traditionnel du terme (la *πρακτική*). Et de fait, dans le monastère, tout le monde travaille ; les moines sans doute, mais le Seigneur aussi, au-dedans de chacun : *...operantem in se Dominum magnificent*³⁸ ; *... ut Dominus qui omnia potest operetur salutem circa infirmum fratrem*³⁹. L'*operarius* réapparaît à deux reprises, au chapitre VII, comme à pied d'œuvre pour tout cette « œuvre » que Benoît va détailler dans la suite.

En effet, après la constitution « pratique » dont l'obéissance, le silence et l'humilité sont les articles (chap. V-VII), vient immédiatement, dans l'économie de la Règle, la constitution « liturgique » qui établit, pour l'essentiel (car c'est vraiment là le pain quotidien de la prière monastique), un ordo de la psalmodie. L'intitulé du premier chapitre de cette grande séquence liturgique (VIII-XX) fait apparaître le mot *officium* qui, sous son acception strictement rituelle, véhicule toujours le contenu que lui a donné une longue tradition latine qui va de Cicéron à Ambroise de Milan, auteurs l'un et l'autre d'un *De officiis*. Les deux

³⁶ Règle, chap. XL, XLI, XLVI, XLVIII, L.

³⁷ *Dialogues de Grégoire le Grand*, Livre II, *Vie et miracles du vénérable Abbé Benoît (= Vie)*, XXXII.

³⁸ Règle, Prologue.

³⁹ Règle, chap. XXVIII.

derniers chapitres de cette même séquence sont consacrés, de façon bien significative, à la *disciplina psallendi* (XIX) et à la *reverentia orationis* (XX). On notera au passage comment ils induisent une espèce d'équation entre la psalmodie et l'*oratio* et comment ils posent deux traits de caractères fonciers de la prière bénédictine : la *disciplina* et la *reverentia*. Quant à l'accolade qui réunit l'*officium* (VIII) et l'*oratio* (XX), elle est elle-même révélatrice : au fond, pour Benoît, c'est toujours sur le support du premier, dans le cadre dessiné par le premier que la seconde se développe. Sans doute, dans sa sobriété et son humilité de législateur liturgique, Benoît ne fait pas explicitement la théologie, ou plus exactement, la théorie théologique de cet *Opus Dei* qu'il détaille, parce que dans ce domaine-là aussi et surtout il est l'homme de la « pratique ». Reste que les mots parlent et, très particulièrement chez lui, l'ordre des choses, la table des matières monastiques. On peut dire que Benoît fait la théologie de l'*Opus Dei* principalement par la voie négative, de sorte qu'il convient d'extraire celle-ci non seulement de sa précision rubricale (au demeurant fort éloignée de tout absolutisme, comme le montre la conclusion du chapitre XVIII), mais du souci qu'il manifeste pour la ponctualité⁴⁰, de la manière dont il fait de l'intérêt pour cet *Opus* un critère particulier de vocation⁴¹, et surtout de la règle d'or qu'il donne de façon presque incidente : *...nihil operi Dei praeponatur*⁴². L'importance réelle de cette formule apparaît dès qu'on la compare à une autre, de même structure, et qui figure parmi les *instrumenta* du chapitre IV : *Nihil amore Christi praeponere*. Ce parallélisme lapidaire en dit long sur la dimension christologique et christocentrique que la liturgie revêt aux yeux de Benoît. En orientant tout son monastère et toute sa construction législative vers l'*oratorium*, ce n'est pas à un épanouissement de spiritualité individualiste que Benoît invite le moine, mais c'est à un travail collectif et rigoureusement ecclésial qu'il l'atèle. Polarisée par l'*Opus Dei*, plongée dans le bain de l'*Opus Dei*, la prière bénédictine porte immédiatement le sceau de l'ecclésialité. Si l'*Opus Dei* se nomme tel, c'est qu'il est en réalité à double entrée : à la fois travail collectif de la communauté qui s'affaire à la célébration du Mystère du Christ et, moyennant cette célébration de tous les jours et de toutes les heures, travail du Christ à l'intérieur de la communauté, comme à l'intérieur de chaque *operarius*. La liturgie est en somme l'espace-temps où « ça travaille », où le Christ-Operator (cf. Jn 5, 19-20 ; 6, 27-29) travaille la communauté, travaille chacun au corps et au cœur, par la médiation d'un acte communautaire.

Le travail manuel du Livre

En étroite synergie avec l'*Opus Dei*, il y a pour la prière communautaire comme pour la prière personnelle une autre matrice dont il revient principalement à Benoît, derechef, d'avoir canonisé le nom : la *lectio divina*. Dans l'emploi du temps, autrement dit dans le mariage des tâches qui arrachent le temps à l'*otiositas*, elle est l'indissoluble moitié du *labor manuum*⁴³. Car Benoît a horreur du vide et de l'entracte ; chez lui, tout vide est aussitôt assigné à la *lectio* dont la *fabula*⁴⁴ est l'antipode diabolique : *lectioni (lectionibus) vacent*⁴⁵. *Quod vero restat post vigiliis (...) meditationi inserviat*⁴⁶. La vacance provisoire et

⁴⁰ Règle, chap. XXII, XLIII, XLVII.

⁴¹ Règle, chap. LVIII : *si sollicitus est ad opus Dei...*

⁴² Règle, chap. XLIII.

⁴³ Règle, chap. XLVIII.

⁴⁴ Règle, chap. XLIII.

⁴⁵ Règle, chap. XLVIII.

⁴⁶ Règle, chap. VIII.

providentielle du temps n'est faite que pour être remplie, que pour accomplir : ... *dum adhuc vacat et in hoc corpore sumus et haec omnia per hanc lucis vitam vacat implere...*⁴⁷ Benoît ne réserve pas de chapitre particulier, remarquons-le, à la *lectio divina*, mais le fait qu'il l'« embauche » pour ainsi dire dans le « travail des mains quotidiennes » (*De opera manuum cotidiana*, chap. XLVIII) indique son esprit et sa méthode : le livre aussi est un ustensile, un *instrumentum* (cf. chap. IV) que l'on prend dans les mains, et l'on dirait qu'il est conçu pour remplir tous les vides, tous les blancs qui restent sur la page de la vie, car en tout état de cause il faut être « occupé » : *occupari debent fratres...*⁴⁸ Le passage que nous avons cité plus haut à propos du temps qui reste après les Vigiles et que les frères emploient pour combler « ce qui leur manque quant au psautier et aux leçons » atteste assez le rôle complémentaire de la *lectio* individuelle par rapport aux *lectiones*⁴⁹ de la liturgie. Assurément, Benoît tient à la lecture au sens rigoureux du terme, laquelle entre pour une part tout à fait caractéristique dans le régime quotidien du moine qu'il entend former et, pour autant, dans son profil. Mais l'étroite solidarité de la *lectio* avec la psalmodie⁵⁰ qu'elle semble poursuivre indéfiniment à voix plus basse, comme la modalité méditative⁵¹ qu'elle adopte et tâche de conserver sans cesse, font qu'en réalité la *lectio* lève les yeux du livre pour devenir finalement méta-livresque : lecture courante, cursive, qui accompagne et traverse toutes les occupations, toutes les situations du moine. En ce sens et à ce stade d'habitude acquise, d'*habitus*, la *lectio* s'apparente à l'humilité, telle que Benoît en décrit le plein épanouissement⁵². Sous le signe privilégié de l'*Ausculata* qui ouvre la Règle et en harmonise pour ainsi dire tous les préceptes, elle se passe du livre pour capter, à travers l'acte de lecture publique faite par un autre, tout ce qu'une participation attentive et intelligente à la liturgie peut lui fournir comme aliment : *lectiones sanctas libenter audire*⁵³. Particulièrement accentuée pendant la période du Carême telle que Benoît en décrit l'atmosphère et l'emploi du temps, elle fait pour ainsi dire partie intégrante de cette condition quadragésimale qui est – qui devrait être continûment – celle du moine, comme le suggère l'énumération suivante, au chapitre XLIX : ...*orationi cum fletibus, lectioni et compunctioni cordis atque abstinentiae operam damus*. On remarquera en effet le bouquet serré que composent ici *oratio / lectio / compunctio / abstinentia*. La *lectio* est en somme, compte tenu de la signification dynamique et pneumatique que Benoît donne au Carême, le rapport quadragésimal à la Parole, dans l'attente de cette résurrection quotidienne qui la fait voir et écouter : *Exurgamus... et apertis oculis nostris ad deificum lumen, attonitis auribus audiamus*⁵⁴...

Opération porte ouverte

Mais, demandera-t-on, que dit Benoît de la prière mentale, de ce qui, dans la langue ultérieure de la spiritualité, s'appellera « l'oraison » ? Comme nous l'avons déjà dit, Benoît se

⁴⁷ Règle, Prologue.

⁴⁸ Règle, chap. XLVIII.

⁴⁹ Le pluriel *lectiones* a pratiquement toujours un sens liturgique : cf. chap. IX, X, XI, XIV. Mais le singulier aussi est susceptible de ce sens, évidemment : cf. chap. IX, XI, XVII, XLII, XLV. Quant à l'expression *lectio divina*, elle ne se rencontre qu'une fois, au chapitre XLVIII.

⁵⁰ Cf. Règle, chap. XLVIII : *post refectorem autem vacent lectionibus suis aut psalmis*.

⁵¹ *Ibid.* : *si quis vero ita negligens et desidiosus fuerit ut non velit aut non possit meditare aut legere...*

⁵² Cf. Règle, chap. VII, 12^{ème} degré d'humilité.

⁵³ Règle, chap. IV ; on remarquera comment cet « instrument » fait système avec un autre qui le suit immédiatement : *Orationi frequenter incumbere*. Nulle part ailleurs, sans doute, n'apparaît plus nettement le lien qui unit la *lectio* et l'*oratio*.

⁵⁴ Règle, Prologue.

montre fort discret quant à ce qui touche à ce tempérament absolument singulier que la grâce de Dieu prend à la longue en chacun, et l'on pourrait transposer ici l'aveu qu'il fait dans le chapitre qui traite du régime alimentaire : *Unumquisque proprium habet donum ex Deo, alius sic, alius vero sic ; et ideo cum aliqua scrupulositate a nobis mensura victus aliorum constituitur...*⁵⁵ Sur ce domaine réservé de Dieu opérant au plus intime de son ouvrier, c'est au chapitre final de la grande constitution liturgique qu'il faut nous reporter : *De reverentia orationis* (chap. XX). Nous pouvons le citer ici dans son intégralité :

Si cum hominibus potentibus volumus aliqua suggerere, non praesumimus nisi cum humilitate et reverentia, quanto magis Domino Deo universorum cum omni humilitate et puritatis devotione supplicandum est. Et non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus. Et ideo brevis debet esse et pura oratio, nisi forte ex affectu inspirationis divinae gratiae protendatur ; in conventu tamen omnino brevietur oratio et facto signo a priore omnes pariter surgant.

Signalons d'emblée que ce chapitre, en combinant l'ébauche d'un petit traité sur l'oraison privée et un article de cérémonial relatif aux oraisons psalmiques connues de Pachôme et de Cassien, pose un problème d'interprétation sur lequel il n'y a pas lieu de s'étendre ici. Benoît se souvient ici probablement d'Augustin et de sa *Lettre à Proba* sur la prière⁵⁶. Pour la nature de notre propos, il importe plutôt de faire suivre immédiatement ce chapitre XX du chapitre LII (*De oratorio monasterii*) dont nous avons déjà cité l'exorde :

Expleto opere Dei omnes cum summo silentio exeant et habeatur reverentia Deo, ut frater qui forte sibi peculiariter vult orare, non impediatur alterius improbitate. Sed si aliter vult sibi forte secretius orare, simpliciter intret et oret : non in clamosa voce, sed in lacrimis et intentione cordis. Ergo qui simile opus non facit, non permittatur explicito opere Dei remorari in oratorio, sicut dictum est, ne alius impedimentum patiatur.

Outre la *reverentia* qui sert d'agrafe entre les deux chapitres, on notera l'étroit parallélisme d'expression : *non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum* (XX) ; *non in clamosa voce, sed in lacrimis et intentione cordis* (LII). Les deux chapitres sont à lire en synopse et résumés ensemble toute la pensée de Benoît quant à la prière personnelle qu'il appelle également *opus*, comme il convient de le remarquer. Bref, il n'y a pas lieu ici d'être plus bavard que Benoît. L'enracinement du propos dans le programme évangélique de la prière (Mt 6, 5-8) est évident et induit un lien immédiat de la prière privée avec la Prière du Seigneur (Mt 6, 9-13) à laquelle l'*Opus Dei* fait déjà si officiellement accueil (cf. chap. XIII). Tout est construit sur un raisonnement *a fortiori*, tout découle de la notion profondément intégrée et sentie de la majesté divine : *quanto magis...* Au fond, pour Benoît, tout tient dans les adjectifs (*brevis, pura*), et plus encore dans les adverbes : *peculiariter, secretius, simpliciter*. Dans la mesure où elle est susceptible d'une lecture au second degré, la description du moine qui pénètre à l'oratoire en dehors des heures de l'*officium* constitue un mot d'ordre, ou un mot d'or de la prière privée : *simpliciter intret et oret*. Benoît fait ici suggestion de la nature et du contenu de l'oraison, dans la ligne de cette « suggestion », précisément, sous le terme de laquelle il la désigne. Les chapitres XX et LII sont des chapitres éminemment « suggestifs » et c'est sans doute ce trait qui les rend si féconds, si longuement, si diversement porteurs. Et comme il convient de le souligner une fois de plus, la prière privée dont il est pudiquement question ici n'est au fond que le prolongement, le retentissement de

⁵⁵ Règle, chap. XL.

⁵⁶ Sur ce chapitre, on consultera l'édition critique de la Règle par Dom A. DE VOGUË, SC 185, p. 569-588.

l'*Opus Dei*, comme son écho, comme la suprême volute de son parfum. Son caractère typiquement bénédictin est une sorte d'attardement à la fois physique et intérieur, après l'office divin : *remorari in oratorio* (LII). Le « prolongement » est l'effet de la liberté prévenue et travaillée par la grâce : *ex affectu inspirationis divinae gratiae protendatur* (XX) ; *intentione cordis* (LII). Et, paradoxalement, ce prolongement est bref ! C'est une espèce de concision, de circoncision du cœur : *brevis et pura...brevietur* (XX). La formule *Non in multiloquio* sonne comme une devise abbatiale. Voilà, à son principe même, la taciturnité qui caractérise tous les dires et tous les agissements de Benoît. L'énergie de la prière ne réside pas dans la multiplication des formules, mais dans l'effort (*intentio*) premier du cœur qui se ramasse pour mieux se diriger, à la rencontre d'un Dieu qui s'adresse « directement » à lui : *Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur*⁵⁷... Pareille économie de mots, dans la prière personnelle, est d'autant plus naturelle et compréhensible que, si « intentionnelle » (*intentio, devotio, puritas*) qu'elle soit, elle constitue toujours une espèce de détente après l'effort propre à la prière communautaire de l'office divin : elle est, au sens balistique, la portée de cette dernière ; au sens nautique, elle en est l'erre.

Nous tenons donc désormais les trois ingrédients majeurs du tempérament (au sens étymologique) bénédictin de la prière : l'*Opus Dei*, la *lectio divina* et l'*oratio peculiaris*⁵⁸. Il importe de souligner à quel point ces ingrédients sont solidaires et pratiquement indissociables. C'est très précisément la synergie des trois, la circumincession des trois, l'infusion des trois les uns dans les autres qui donne à la prière bénédictine son originalité, laquelle est à entendre bien moins dans le sens d'une spécialisation que dans celui d'un charisme originel et originant par rapport à toutes les formes subséquentes de la spiritualité occidentale. Pour user d'une image conforme à la vision des choses spontanée de Benoît, nous dirions volontiers que dans le système extrêmement souple et modeste qui est le sien, liturgie, lecture et oraison vivent en famille. Là où les courants natifs de la Contre Réforme et l'âge cartésien ou post-cartésien de la spiritualité verront des exercices distincts et éventuellement cloisonnés, Benoît ne voit et n'expérimente encore qu'un tout indivis. Cette organicité profonde des fonctions spirituelles communautaires et personnelles fait que l'oraison (au sens plus moderne du terme) n'est chez lui jamais vide, jamais à vide, jamais abstraite : elle rebondit sur l'*Opus Dei* et la *lectio*. Il n'y a guère à se soucier, dans la *scola* bénédictine, de « points d'oraison », ni de méthodes, ni de dévotions plurielles : dans ses mouvements d'ensemble comme dans ses plus humbles détails⁵⁹, la liturgie fournit un tremplin suffisant.

⁵⁷ Règle, Prologue.

⁵⁸ Le caractère privé de l'oraison est très sobrement suggéré par le pronominal *sibi* qui revient à deux reprises dans le chapitre LII.

⁵⁹ C'est ainsi que toute la vie spirituelle de GERTRUDE D'HELTA se déroule en interférence permanente avec le cycle liturgique et pour ainsi dire rythmée par lui, en particulier par le chant des *Introïts* dominicaux : voir par exemple *Le Héraut*, L. II, chap. V, 1, SC 139, p. 248-249 ; chap. VIII, 1, *ibid.* p. 262-263. C'est la vie physique elle-même qui épouse l'*Opus Dei* ; la mort représente, dans l'hagiographie bénédictine, un moment de coïncidence privilégiée : BEDE LE VENERABLE meurt dans l'atmosphère de l'Ascension, en répétant l'antienne *O Rex gloriae, Domine virtutum* (PL 90, col. 52) ; de même, le trépas de PIERRE LE VENERABLE intervient dans le contexte liturgique de la Nativité (PL 189, col. 41). « Ce que l'Année Liturgique opère dans l'Église en général, écrit DOM GUERANGER, elle le répète dans l'âme de chaque fidèle attentif à recueillir le don de Dieu. Cette succession des saisons mystiques assure au Chrétien les moyens de cette vie surnaturelle, sans laquelle toute autre vie n'est qu'une mort plus ou moins déguisée ; et il est des âmes tellement éprises de ce divin successif qui se déploie dans le Cycle catholique, qu'elles arrivent à en ressentir physiquement les évolutions, la vie surnaturelle absorbant l'autre, et le Calendrier de l'Église celui des astronomes. » (*L'Année Liturgique*, Préface générale).

En somme, la vie intérieure de l'individu se trouve constamment orientée, médiatisée, par l'*Opus Dei* qui est au principe du cycle de la vie spirituelle : la *celebratio*⁶⁰ nourrit la *lectio* qui s'épanouit à son tour en *oratio*. Et le même *Opus Dei* se retrouve au terme du cycle, puisque aussi bien la *celebratio* est l'estuaire obligé de la *lectio* et de l'*oratio*. À travers l'humilité communautaire de l'*officium*, Benoît éduque insensiblement le moine à l'ecclésiasticalité et lui inculque la majesté du Temps de l'Alliance. Il est tout à fait significatif à cet égard que ce soit le chapitre *Sur l'oratoire* qui soit le plus porteur du propos de Benoît sur la prière individuelle : la communauté de lieu entre celle-ci et la prière chorale a valeur symbolique quant à l'étroit enchaînement de l'une à l'autre dans le temps. C'est dans l'oratoire que la prière liturgique se déroule et finit : c'est dans l'oratoire et de l'oratoire que la prière secrète commence. Le moine n'a pas – ne devrait pas avoir – d'autre lieu intérieur, au fond, que cet espace sonore, cet espace de retentissement et d'écho (de confrontation avec lui-même aussi, évidemment) que crée en lui, à la longue, la Parole « travaillée » communautairement en *Opus Dei*, puis « travaillée » personnellement dans la *lectio divina*. Et à travers l'*Opus* et la *lectio*, c'est Dieu même qui, tout bas, le travaille et met à la question son rapport à autrui, puisque aussi bien la *theoria* dépend intimement de cette *praxis* dont Benoît résume magistralement et modestement la substance en quelques mots d'ordre, au chapitre LXII.

Trois cailloux sur la montagne

Pour percevoir quelque chose de l'esprit qui caractérise la prière bénédictine, il existe, à côté de la Règle et avec valeur de concordance et d'illustration aussi aimable que rigoureuse, un autre « instrument » sur lequel nous ne nous attarderons guère ici, mais dont on ne conseillera jamais assez la fréquentation : il s'agit de la vie de Benoît, telle que Grégoire le Grand la retrace par tableaux, au second Livre de ses *Dialogues*. À travers ces fioretti qui peuvent faire à leur tour l'objet d'une véritable *lectio divina*, c'est la figure même de Benoît qui se monnaie en une suite de petites paraboles, à tel point que, l'air de rien, et sous l'apparente naïveté d'un récit pour enfants, c'est en réalité l'un des plus grands textes mystiques de la tradition occidentale qui se présente à nous.

La *Vita* grégorienne montre maintes fois Benoît en situation et en acte de prière et, à ce sujet, c'est tout un répertoire qu'il faudrait entreprendre. Du reste, sur la fin du récit, la prière est reconnue comme l'origine privilégiée de certains *miracula* de Benoît, lesquels se trouvent expressément classés, comme ceux de tous les saints en général, en « miracles de puissance » (*ex potestate*) et en « miracles de prière » (*ex oratione*)⁶¹. De ces brèves enluminures de la prière bénédictine, nous ne retiendrons ici que quelques unes. La première histoire où Benoît fait merveille par la prière est une histoire de jeunesse : celle du crible brisé de sa nourrice qu'il répare :

Benedictus autem religiosus et pius puer, cum nutricem suam flere conspiceret, eius dolori compassus, ablatis secum utrisque fracti capisterii partibus, sese cum lacrimis in orationem dedit. Qui ab oratione surgens, ita iuxta se vas sanum repperit, ut in eo

⁶⁰ En toute rigueur de terme, seul le verbe *celebrare* figure dans la Règle, et encore une seule fois, au chapitre XVII, dans un passage où *oratio* a un sens nettement liturgique.

⁶¹ Cf. Vie, XXX, 3, SC 260, p. 223.

*fracturae inveniri vestigia nulla potuissent. Mox autem nutricem suam blande consolatus, ei sanum capisterium reddidit, quod fractum tulerat*⁶².

Prière de réparation, de consolation, de réconciliation des morceaux épars, éminemment symbolique quant à l'œuvre ecclésiale, sociale, historique et civilisatrice de Benoît. On remarquera que le bénéficiaire immédiat de ce miracle est un outil de travail, un *vas*⁶³, autrement dit un *instrumentum* du bon travail dans la *familia* humaine et monastique. Benoît, en réparant l'outil, remet aussi sa détentrice au travail, répare le travail lui-même, comme dans l'histoire du Goth et du fauchard qui s'achève par un mot d'ordre, davantage, une maxime de consolation : *Ecce, labora, et noli contristari*⁶⁴.

Passons maintenant au miracle de la résurrection du fils du paysan, en nous concentrant sur le cœur du petit drame :

Vbi dum Dei vir cum fratribus pervenisset, flexit genua et super corpusculum infantis incubuit, seseque erigens ad caelum palmas tetendit, dicens ; « Domine, non aspicias peccata mea, sed fidem huius hominis, qui resuscitari filium suum rogat, et redde in hoc corpusculo animam, quam abstulisti. » Vix in oratione verba compleverat, et regrediente anima ita corpusculum pueri omne contremuit, ut sub oculis omnium qui aderant apparuerit concussione mirifica tremendo palpitasse. Cuius mox manum tenuit, et eum patri viventem atque incolumem dedit.

La dépendance scripturaire de ce récit par rapport à 2 R 4, 34-35 est évidente et constitue l'un des exemples, parmi bien d'autres, d'une modélisation des grandes figures bibliques dans l'histoire de Benoît. Nous saisissons ici comment une *lectio divina* profondément assimilée informe non seulement le récit du narrateur mais la vie même de celui qui est raconté. Par ailleurs, les *verba orationis* de Benoît, du moins les premiers, se retrouveront dans une prière d'« apologie » de la Messe romaine, avant la communion : nouvelle passerelle, entre la prière privée et la prière liturgique cette fois. À la prière d'urgence et de résurrection que cette scène met en relief correspond, dans la Règle, la prière de l'Abbé, avec la communauté autour de lui (comme dans le miracle précité), pour le frère excommunié dont l'état spirituel semble désespéré : *et iam si viderit nihil suam praevalere industriam, adhibeat etiam, quod maius est, suam et omnium fratrum pro eo orationem, ut Dominus qui omnia potest operetur salutem circa infirmum fratrem*⁶⁵.

Il conviendrait bien sûr de s'arrêter sur le dépassement de Benoît par sa sœur Scholastique, dans le domaine de la prière précisément, en une circonstance où l'intensité de l'amour permet à celle-ci d'être plus efficace sur le cœur de Dieu que celui-là⁶⁶ ; et plus encore sur la grande vision nocturne qui clôt pratiquement le récit de Grégoire relatif à la figure de Benoît⁶⁷. Tant le cadre de la scène, avec ses divers éléments que sont la tour, l'escalier, la fenêtre, que la « théorie » mystique que le narrateur tire de cet épisode ultime, font de ces pages une sorte d'icône de la prière bénédictine parvenue à sa plénitude

⁶² Vie, I, 2, SC 260, p. 130.

⁶³ Cf. Règle, chap. XXXI, à propos du cellérier : *omnia vasa monasterii cunctamque substantiam ac si altaris vasa sacrata conspiciat* ; au chap. XXXV, à propos des semainiers de cuisine : *vasa ministerii sui munda et sana cellerario reassignet* ; au chap. LXIV, métaphoriquement, à propos de l'Abbé : *in ipsa autem correptione prudenter agat et ne quid nimis, ne, dum nimis eradere cupit aeruginem, frangatur vas*.

⁶⁴ Vie, VI, SC 260, p. 154-156.

⁶⁵ Règle, chap. XXVIII.

⁶⁶ Cf. Vie, XXXIII, SC 260, p. 230-235.

⁶⁷ Cf. Vie, XXXV, SC 260, p. 236-243.

exemplaire. La *deprecatio* et la vision qui la couronne apparaissent ici étroitement solidaires de l'*Opus Dei*, puisque aussi bien elles interviennent avant les vigiles que Benoît a devancées pour un temps de méditation personnelle. Le phénomène qui est au centre de cet épisode contemplatif est la résomption, la récollection du monde dans un rayon de lumière, consécutive à la *dilatatio* de l'âme qui épouse, de l'intérieur, le regard même de Dieu dans lequel elle est entrée. Car en définitive la contemplation ne consiste pas seulement à voir Dieu, mais à voir avec le regard même de Dieu, à participer « activement », encore que par grâce et de façon fugace, à ce Regard total.

Fixum tene, quod loquor, quia animae videnti creatorem angusta est omnis creatura. Quamlibet enim parum de luce creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est, quia ipsa luce visionis intimae mentis laxatur sinus, tantumque expanditur in Deo, ut superior existat mundo. Fit vero ipsa videntis anima etiam super semetipsam. Cumque in Dei lumine rapitur super se, in interioribus ampliatur, et dum sub se conspicit, exaltata comprehendit quam breve sit, quod comprehendere humiliata non poterat (...) Quod autem collectus mundus ante eius oculos dicitur, non caelum et terra contracta est, sed videntis animus dilatatus, qui, in Deo raptus, videre sine difficultate potuit omne quod infra Deum est.

Cet apogée de la prière de Benoît, dans la *Vita*, illustre parfaitement le programme esquissé par Benoît lui-même à la fin du Prologue de la Règle : *Processu vero conversationis et fidei, dilatato corde, inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei...* Voilà donc Benoît maître de la dilatation du regard et du cœur, une dilatation qui de surcroît fait marcher.

Mais c'est sur un épisode antérieur de la vie de Benoît (nous sommes alors à Subiaco) que nous achèverons. Dans sa fraîcheur et sa naïveté, il est hautement symbolique de la tournure spirituelle de Benoît comme du vaste *opus* qu'il a inauguré. Voici brièvement de quoi il s'agit : trois monastères fondés par Benoît se trouvant au sommet de montagnes, les frères vinrent se plaindre auprès de lui de la difficulté dans laquelle il se trouvaient pour l'approvisionnement en eau...

Quos blande consolatus dimisit, et nocte eadem cum parvo puerulo nomine Placido (...) eiusdem montis ascendit rupem, ibique diutius oravit, et oratione completa, tres petras in loco eodem pro signo posuit, atque ad suum, cunctis illis nescientibus, monasterium rediit...

Le lendemain matin, l'eau coulait de la montagne et les frères étaient contents... Benoît avait joué son tour en cachette. La référence à la pierre de Béthel est probable (Gn 28, 18-19). Les trois pierres ne correspondent pas seulement aux trois monastères dans le besoin : elles ont vraisemblablement, comme les trois pains de l'évangile (Lc 11, 5) pour Jérôme⁶⁸, une discrète signification trinitaire. Avec la Trinité, voilà le lieu-dit planté. L'homme gravit la montagne avec l'aide d'un enfant, demeuré étonnamment enfant lui-même. L'eau jaillit à sa prière, comme l'huile en un épisode ultérieur de sa vie⁶⁹. La montagne et le montagnard même sont devenus source. Le priant est devenu source de prière et de priants, à travers l'histoire, à travers le monde. Trois petits cailloux ont fait l'affaire, dans la nuit... Celui que l'on nomme le Patriarche d'Occident, et qui est en effet le Patriarche de la prière, serait-il un Petit Poucet ?

⁶⁸ JÉRÔME, *Epist. XXX, ad Paulam*, 13, *Belles Lettres*, t. II, p. 35.

⁶⁹ Cf. *Vie*, XXVIII, SC 260, p. 218-219. Peut-être y a-t-il dans ces deux épisodes de l'eau et de l'huile, dans leur rapprochement surtout, une indication sacramentelle.

Frère François
Abbaye de Ligugé