

Une contribution fondamentale à l'étude du monachisme des six premiers siècles*

Peu de textes latins ont donné matière à autant de commentaires de tout ordre que la courte *Règle* de saint Benoît. Parmi ceux qui ont paru ces dernières années, celui que nous propose le Père Adalbert de Vogüé était particulièrement attendu. Il est en effet le couronnement d'une édition magistrale de cette *Règle* (citée ici *RB* selon l'usage) en six volumes : introduction, texte, concordance (1972) en collaboration avec le Père J. Neufville et trois tomes de « commentaire historique et critique » (1971) totalisant 2800 pages. Cette somme considérable avait elle-même été précédée et préparée par la thèse de théologie de l'auteur intitulée *La Communauté et l'abbé dans la règle de saint Benoît*. Coll. *Textes et études théologiques* (Paris, Desclée de Brouwer, 1961, 560 p.) et par l'édition, également imposante, de la *Règle du Maître*¹ — texte capital pour la connaissance de la *RB*, et dont A. de Vogüé entend démontrer l'antériorité (t. I = SC 181, pp. 173-314) — écrite, à peu près d'un seul jet, par un auteur anonyme « dans le premier quart du VI^e siècle en une région proche de Rome² ». La *Règle* transmise sous le nom de Benoît a bien été écrite par lui, dans le milieu de Subiaco et du Cassin, très vraisemblablement entre 526/530 et 553/556³.

* A propos de : A. DE VOGÜÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. VII : *Commentaire doctrinal et spirituel*. Paris, Éd. du Cerf, 1977, 496 p., 200 F. (ouvrage publié sous le label de Sources Chrétiennes et dans la même présentation, mais hors collection).

1. *La Règle du Maître*, t. I-II. Introduction, texte, traduction et notes par A. de Vogüé. Paris, Éd. du Cerf, 1964, 457 et 520 p., Sources Chrétiennes, n° 105-106, *Série des Textes Monastiques d'Occident*, XIV-XV. Le Père J. Neufville s'est chargé de la rédaction de l'index et des tables. T. III, *Concordance verbale du texte critique conforme à l'orthographe du manuscrit Par. Lat. 12205* par J. M. Clément, J. Neufville et D. Demeslay, suivie d'un index orthographique du manuscrit, *Par. Lat. 1234* par J. Neufville, *Sources Chrétiennes* (= SC) 107, *Textes Monastiques d'Occident*, XVI) Paris, Éd. du Cerf, 1965, 503 p. Nous citerons cette règle sous le sigle *RM*.

2. SC 105, p. 233. Rappelons à ce sujet qu'une autre proposition est défendue par F. Masai et E. Manning : pour eux la *RM* serait d'origine provençale, et surtout, ils proposent une évolution des états du texte de *RM* à partir de 480 environ ; voir un bref état de la question dans les *Collectanea Cisterciensia*. Bulletin de spiritualité monastique, t. 31, 1969, p. [302]-[306].

3. T. I (SC 181), p. 157 et 171.

Pour être un quatrième volume de commentaires, cet ouvrage n'en est pas moins très différent des précédents. L'introduction définit avec précision son but et sa méthode : « Avant tout, il s'agit de confronter la *Règle* avec son inspiratrice, l'Écriture », (p. 16), que cette influence soit manifeste ou implicite, directe ou s'exerçant par l'intermédiaire des auteurs monastiques antérieurs ou des Pères de l'Église en général. A maintes reprises, l'auteur montrera comment un texte scripturaire normatif, didactique, ou simplement narratif, se concrétise en une observance ou une institution monastique⁴. Autrement dit, c'est leur sens ou une pluralité de sens qui seront mis en lumière avec une compétence hors de pair.

Avant d'aborder plus en détail le contenu de ce commentaire, disons tout d'abord un mot de sa composition. Le P. de Vogüé ne suit pas la *RB* chapitre par chapitre, mais, un peu comme il l'avait fait dans les tomes IV-VI, procède à leur regroupement en vingt-deux sections qui font faire au lecteur le tour complet du texte⁵, en le conduisant du Prologue au soixante-treizième chapitre, à travers l'étude des vertus monastiques essentielles, de l'office, des autres occupations, et des rapports des membres de la communauté entre eux ou avec l'extérieur.

L'auteur excelle à déterminer aussi bien ce que Benoît doit au Maître que ses orientations différentes, comme à retracer l'histoire des doctrines, parfois depuis Qumran et Philon jusqu'à Grégoire le Grand. Particulièrement remarquables sont à cet égard les passages consacrés à l'obéissance (pp. 151-162) et à l'habit monastique (pp. 378-386). On appréciera également des notes philologiques, par exemple sur *scola*, ou *meditatio*. Cette méthode s'avère particulièrement féconde dans les cas où *RB* n'explicite pas suffisamment le sens d'une observance ou d'une prescription. Enfin, ce commentaire l'emporte sur bon nombre d'ouvrages antérieurs par le souci, manifeste dans chaque section, de dégager sinon des « structures », du moins les rapports des chapitres entre eux : répétitions, reprises d'un thème, enchaînements ou au contraire ruptures, du moins manques de cohérence, dont le plus souvent le P. de Vogüé, se fondant sur les résultats acquis dans les trois volumes de commentaire précédents, parvient à rendre compte.

La richesse de cette documentation, accumulée de première main, constituera certainement pour longtemps un classique de la spiritualité monastique, du moins telle qu'elle apparaît dans les textes législatifs des premières générations, c'est-à-dire en des textes où prévalent souvent les considérations pratiques, avec, parfois également, des silences étonnants, par exemple sur la chasteté du moine (cf. pp. 261-262). A ceux qui se sentiraient découragés⁶ par l'accès à une telle somme, nous ne saurions trop conseiller l'utilisation

4. Le t. IV (SC 184) comportait déjà deux études doctrinales importantes : *Théorie et pratique du silence*, p. 259-281, et *Crainte de Dieu et humilité*, p. 344-370.

5. Quelques chapitres très courts et secondaires semblent omis, ce n'est qu'une apparence. Voir l'introduction p. 16 et l'index des citations de *RB* à la fin du volume. En revanche les tomes IV-VI ne reprenaient pas les dix-huit chapitres analysés dans la *Communauté et l'abbé*, à savoir les chap. 1, 2, 3, 5, 7 (partiellement) 21, 31, 60 et 62 à 72 ; cf. t. IV (SC 184) p. 9 n. 1.

6. C'est l'impression de plusieurs recenseurs. L'un d'eux va même jusqu'à proposer un plan de lecture des six tomes à l'usage de « l'honnête homme » ou de « l'honnête moine ou moniale », *Coll. Cisterciensia*, Bulletin de spiritualité monastique, t. 36, 1974, p. [438].

de la synopse RB/RM (t. I, SC 181, pp. 174-185) et la lecture de l'article *Règles cénobitiques d'Occident*⁷.

*
*
*

Ce commentaire s'ouvre naturellement par l'étude du Prologue : interpellation pressante adressée à l'individu, il pose le problème des rapports du monastère et de l'Église. Prolongement du baptême, la vie monastique a pour but l'accomplissement du salut personnel dans une « scola au service du Seigneur », en prenant scola au double sens d'établissement d'enseignement et de service civil ou militaire (c. 1). Le *De generibus monachorum*, qui constitue une seconde introduction à la Règle, précise quels seront les moines reçus dans l'école définie plus haut : des cénobites militant « sous une règle et un abbé », sans qu'il soit fait référence à l'Écriture (c. 2). Quels seront les rapports de ce dernier avec la communauté ? Ceux d'un successeur des apôtres en tant que *doctor* (dans cette scola qu'est le monastère) et d'un représentant du Christ, en tant qu'*abbas*, qui devra se montrer très respectueux des personnes (c. 3). Benoît énumère ensuite, sans connexion manifeste avec les paragraphes précédents, l'*ars sancta*, succession de soixante-quatorze maximes tirées de l'Écriture dans un certain désordre, et qui nous étonnent par l'échelle des valeurs qu'elle révèle. S'y succèdent par exemple : « ne point tuer, ... ne point aimer le rire fréquent et bruyant, ... prier pour ses ennemis dans l'amour du Christ ». A la différence d'Évagre puis de Cassien qui voient la charité au terme de la perfection, le Maître et Benoît veulent se soumettre en tout à l'Évangile (c. 4).

Nous voici donc conduits à l'obéissance dont la valeur à la fois ascétique et salvifique revêt deux aspects : obéir comme au Christ, c'est ne pas accomplir sa volonté propre, et obéir comme le Christ, c'est réaliser la volonté de Dieu (c. 5). Renoncer à la liberté de paroles est l'une des formes de l'obéissance du disciple qui se tait pour écouter le Seigneur (c. 6, le *silence*). L'énumération de douze « degrés » allonge beaucoup le chapitre sur l'*humilité*, dépendant de Cassien, et qui trace un itinéraire de la crainte de Dieu (au sens biblique) à la charité (c. 7).

Le « sens de l'office divin » (c. 8) donne lieu à une vaste étude (pp. 184-248) à nos yeux décisive, mais non point tout à fait neuve, puisqu'elle reprend, avec des additions, un article paru sous le même titre en 1966-1967 dans la *Revue d'Ascétique et Mystique* (t. 42, pp. 389-404 et t. 43, pp. 21-33) et qu'il faudra désormais lire dans ce tome VII. La justification première de l'office se trouve dans la tradition, non dans l'Écriture (p. 185), qui n'offre qu'un précepte : « Priez sans cesse » (I Th. 5, 17 ; Lc 18, 1 et 21, 36). Aussi, dès l'ascétisme anténicéen, la prière à des heures déterminées, temps privilégiés d'écoute plus attentive de la Parole de Dieu, a-t-elle pour but essentiel de remettre

7. A paraître en 1979 (?) dans le *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (Rome), s.v. *Regole cenobitiche d'occidente*. En attendant, le P. de Vogüé l'a publié en français dans le recueil *Autour de saint Benoît* (Vie Monastique, n° 4) Abbaye de Bellefontaine, 1975, p. 15-31 (multigraphié). On y trouve p. 30-31 un très précieux tableau généalogique des règles occidentales. Y fait suite la *Règle de saint Benoît* (à paraître dans le même dictionnaire) p. 32-42. Les datations proposées en 1975 sont sensiblement les mêmes qu'en 1964 et 1972 : « La RM date sans doute des années 500-530, tandis que la RB a été composée au cours des trois décennies suivantes » (p. 33). Le premier des deux articles cités ci-dessus vient d'être traduit en anglais dans *Cistercian Studies*, 12 (1977), p. 175-183.

en mémoire le précepte de la prière continuelle. Il en découle que la vie du moine est homogène, que la distinction entre activité profane et sacrée n'a aucun sens pour lui, et pas davantage l'opposition souvent soulignée de nos jours entre prière privée et prière publique : le moine des premiers siècles n'est donc pas un membre de l'Église spécialement affecté à la louange commune. Pour qui connaît certains commentaires modernes de la *RB*, cette assertion est assurément révolutionnaire. La démonstration du P. de Vogüé s'appuie sur le rôle de l'*oratio* silencieuse qui entrecoupait le chant des *Psaumes*, mais dont la durée a progressivement diminué jusqu'à passer presque inaperçue dans les documents du VI^e siècle (c. 8).

Après quelques pages rapides sur les collaborateurs de l'abbé (c. 9), l'analyse de *RB* 22 et 42 révèle, à propos du sommeil des moines (c. 10), le passage de la cellule au dortoir, « changement sans doute le plus important de l'histoire du cénobitisme » (p. 258). Suivent deux pages excellentes et neuves sur la veille (pp. 260-261), pratique ascétique universellement répandue, mais ordinairement beaucoup moins étudiée que le jeûne et l'abstinence dont il sera question au c. 14. « La répression et la réparation des fautes » (c. 11), — partie la plus inactuelle de la *RB* —, est le reflet de la pénitence publique encore en usage en Occident. Le *ministère diaconal* et le *service mutuel* (c. 12) à l'exemple de l'Église de Jérusalem (cf. *Act.* 4 et 6) sont la pierre de touche du passage de l'Écriture à l'institution : « L'admirable élan d'obéissance au précepte divin va jusqu'à forger un rite, une observance, une organisation (désappropriation des biens, fonction des « officiers », tel le cellier, hôtellerie, infirmerie, etc...) qui doivent en assurer, dans la communauté monastique, l'exécution parfaite et perpétuelle » (p. 292). Mais les dispositions de la Règle « ne sauraient ôter aux paroles du Seigneur leur retentissement universel et leur vertu permanente de ferment » (*ibid.*). Le renoncement à la propriété (c. 13) maintient chaque moine sous la dépendance de l'abbé, car se désapproprier de ses biens, c'est encore se dépouiller de soi-même, et donc obéir.

Le chapitre *RB* 48 sur les *occupations* (c. 15) du moine donnant lieu à l'établissement d'un emploi du temps équilibré, sans considération spirituelle. Ici également A. de Vogüé innove en montrant l'inadéquation de la formule bien connue : « Ora et labora ». Il faut y substituer, selon lui, l'*oratio* tout d'abord — c'est-à-dire la psalmodie communautaire entrecoupée de temps de recueillement silencieux —, si du moins cette pratique était encore réellement en vigueur ; ensuite la *lectio*, surtout de l'Écriture, et le matin de préférence, soit articulée ou mentale soit entendue au réfectoire par exemple, parfois même durant le travail ; enfin l'*opus manuum* au cours du reste de la journée, ces deux dernières activités étant ponctuées par la *meditatio* au double sens de récitation à voix haute ou d'exercice de mémorisation d'un texte scripturaire à apprendre par cœur⁸. Quel est le climat spirituel de ces occupations ? L'insistance de *RB* 58 intitulé : « l'oratoire et la prière privée » (c. 16 assez bref) sur la *compunctio lacrimarum* souligne que « l'idéal spirituel de Benoît est celui du *penitios* antique » (p. 359).

Sujet fort controversé de nos jours que celui des rapports du *monastère* et du *monde* (c. 17, sur *RB* 53 et 66). Peut-être en partie parce que Benoît oscille entre la cordialité de l'hospitalité due à ceux qui représentent le Christ,

8. Page 348 (second sens de *meditatio*), un renvoi aurait pu être fait aux pages 199 sv.

et le souci de la séparation du monde dont les effluves ne doivent absolument pas polluer cette « *dominici scolam servitii* ». Ce souci de la séparation du monde est fondamental également dans la doctrine de l'*habit monastique* (c. 18) qui est un emprunt à saint Basile.

En revanche bien surprenante est la brièveté de la *probation* proposée (c. 19) qui, renforcée, il est vrai, par une grande rudesse, conduit le cénobite à entrer définitivement au monastère. Or à l'époque il va de soi que « seul l'engagement à perpétuité fait le moine » (p. 394).

Si celui-ci est admis comme prêtre ou s'il est promu aux ordres sacrés au monastère pour assurer l'*officium altaris* (c. 20) — cette disposition de Benoît est plutôt une innovation par rapport aux usages antérieurs, notamment en Orient⁹ —, il ne reçoit pourtant pas de statut propre, aucune spiritualité sacerdotale ne lui est proposée et il n'exerce aucune autorité ; l'abbé pouvait fort bien être laïc, comme Benoît lui-même, mais l'institution d'abbé-prêtre deviendra, peu après, habituelle. Le sacerdoce ne conférait donc aucune préséance¹⁰, l'âge ou la condition sociale non plus. Le *rang* (c. 21) est fonction de l'ordre d'ancienneté de la profession monastique : celle-ci a donc des effets que le baptême ne comportait pas. La restauration des rangs par Benoît sera-t-elle source de conflits entre générations ? Non, si, d'après *RB 72 De zelo bono*, l'inspiration du Nouveau Testament tend à nouveau « à estomper les distinctions de l'ordre établi » (p. 429) : car il faut « *seniores venerare, iuniores diligere*¹¹ », demande Benoît à ses moines dans l'*ars sancta* (*RB 4, 71-72*).

L'épilogue ne comporte pas de conclusion d'ensemble, le dernier chapitre pouvant en tenir lieu. Plutôt que de rassembler les caractéristiques essentielles de la spiritualité bénédictine, nous préférons dégager seulement ici quelques idées qui sous-tendent les analyses d'A. de Vogüé et qui nous semblent particulièrement fécondes : l'identification du moine et du chrétien¹², l'analogie des rapports abbé/Christ et Règle/Écriture, la relation enfin du monastère-scola à l'*ecclesia* : la première n'existe que dans l'Église qui lui fournit les « disciples », c'est-à-dire les baptisés, par l'Église qui consacre son *doctor*, l'abbé,

9. A. de Vogüé cite des cas antérieurs (p. 403-404) mais on peut ajouter que la vive résistance à l'ordination de la part des intéressés, souvent des ermites, priés de desservir une paroisse ou une communauté, est un lieu commun de la littérature hagiographique. Cf. O. HENDRICKS, *La vie quotidienne du moine syrien*, dans *L'Orient Syrien*, 5 (1960), p. 423-425. En Arménie également, au V^e siècle, « il sacerdotio ancora è una promozione non comune ». G. AMADUNI, *Monachismo. Studio storico-canonico e fonti canoniche*, Venezia, 1940, p. XXI, n. 3 (Codificazione canonica orientale. Fonti, serie II, fasc. XII *Disciplina armena*, t. II).

10. En Éthiopie au contraire, la prépondérance du monachisme est telle que « le moine a préséance absolue sur les prêtres séculiers, quel que soit le rang qu'ils occupent », G. Y. HAYLOU, *Le monachisme éthiopien dans Vivante Afrique*, n° 225 (mars-avril 1963), p. 44.

11. Voir tout dernièrement sur ce sujet M. MATTHEI et E. CONTRERAS, « *Seniores venerare* », « *Iuniores diligere* ». *Conflit et réconciliation des générations dans le monachisme ancien*, dans *Collectanea Cisterciensia*, 39 (1977), p. 31-68 (exemples tirés surtout des Apophtegmes).

12. Particulièrement soulignée dans le Prologue, cette idée est traditionnelle et recoupe l'équation salut = perfection, sur laquelle on lira les excellentes remarques de J. Kirchmeyer, art. *Grecque (Église)* dans *DSP.*, t. VI, fasc. XLII-XLIII (1967), c. 810-811 (sur le maximalisme des Pères Grecs).

et pour l'Église dans la mesure où « elle éduque les âmes selon la doctrine du Christ et les conduit au salut » (cf. pp. 46-50).

*
* *

Bien qu'il soit toujours appuyé sur les sources, un ouvrage qui traite pratiquement de tous les aspects de la spiritualité monastique ne pouvait naturellement, malgré l'immense érudition de l'auteur, signaler tous les points d'accord ou les divergences entre les théoriciens de la vie monastique des premiers siècles. Quelques aspects nous ont paru pouvoir être éclairés par d'autres auteurs monastiques ou la pratique ecclésiale antique ou même contemporaine. Nous les présentons avec, éventuellement, la mention de certains travaux parus trop tard pour que l'auteur ait pu les signaler.

1. *L'utilisation monastique de Ac. 4/31-35.*

Bien différentes sont les entrées en matière du Maître et de Benoît d'une part, de Basile et d'Augustin d'autre part. Les premiers voient plutôt la « société cénobitique comme une entreprise d'éducation » (p. 50), les seconds comme l'établissement d'une communauté de vie fraternelle (*ibid.*), aussi conforme que possible au modèle de l'Église de Jérusalem (cf. *Ac. 4*, 32-35) Le Père de Vogüé insiste à juste titre sur l'importance de ces versets (voir l'index scripturaire) particulièrement chers à Augustin¹³.

L. Verheijen a montré comment cet idéal de l'*unanimitas* apostolique se situe aux yeux de l'évêque d'Hippone dans une théologie grandiose, qui n'a rien de spécifiquement monastique. « *L'anima una* qui est et sera plus profondément *l'anima unica Christi* est également *l'anima una ecclesiae* »¹⁴. A cela près que « les moines, eux, se mettent ensemble dans un monastère », ils font comme les chrétiens de Jérusalem : « ils montent vers la cité céleste d'une démarche plus légère, parce qu'ils n'ont rien à porter »¹⁵. Le monachisme apparaît ainsi comme le meilleur moyen de réaliser ce mystère de communion qu'est l'Église : chez Augustin, le principe de la communion fraternelle s'épanouit donc en ecclésiologie¹⁶.

2. *Messe et communion dans les monastères.*

L'importante section consacrée à l'office divin s'achève par une mise au point sur la messe et la communion dans la RB (pp. 240-248). Quelles étaient

13. L. Verheijen a compté 53 citations dans son œuvre : voir les références dans *Théologie de la Vie monastique*, Paris, Aubier 1961 (*Théologie*, n° 49) p. 204, n. 13 ; ces versets sont utilisés au tout début de la Règle augustinienne.

14. *Ibid.*, p. 207.

15. *Ibid.*, p. 208.

16. L. Verheijen a consacré ses conférences à la V^e section de l'E.P.H.E. (1974-1975) à l'utilisation monastique de cette péricope, dans l'œuvre d'Augustin. Cette importante contribution à la genèse de sa « théologie monastique » a paru sous le titre : *Spiritualité et vie monastique chez Saint Augustin, l'utilisation de Actes 4, 31 et 32-35 dans son œuvre, dans Jean Chrysostome et Augustin, Actes du colloque de Chantilly, 22-24 septembre 1974*, Paris, 1975, p. 93-124. Voir aussi l'*Annuaire de la V^e section de l'E.P.H.E.*, t. 83 (= 1974-75, paru en 1976), p. 243-244.

la place réservée à l'une et à l'autre ainsi que leur fréquence ? Le silence ou la discrétion des sources à cet égard — cinq ou six allusions éparses dans la *RB* — étonne aujourd'hui les chrétiens d'Occident, habitués, surtout depuis Vatican II, à faire de la célébration eucharistique le sommet de la prière quotidienne, au point de ne plus concevoir parfois de « liturgie de la parole » *extra missam*.

Le sujet avait été déjà abordé par A. Veilleux¹⁷, qui signale également la rareté des sources. Antérieurement, P. Canivet faisait la même constatation à propos de l'*Historia religiosa* de Théodoret : « On ne voit pas quelle place l'eucharistie et la messe tiennent à côté de la psalmodie, de l'oraison et de la lecture scripturaire¹⁸ ».

D'après le Père de Vogüé, les moines des premiers siècles, et probablement ceux des communautés régies par la *RM* et la *RB*, ne recevaient la communion, *extra missam*, qu'une ou deux fois par semaine. Quant à la messe elle-même, elle honorait particulièrement le dimanche (pp. 246-247). Quoique, à notre connaissance, aucun témoignage ne nous soit parvenu à ce sujet pour cette période ancienne, on peut se demander si l'usage monastique d'espacer les communions ne vient pas de ce qu'on croyait rompre le jeûne en recevant les saintes espèces : déjà Tertullien (*De orat.* 19) se fait l'écho de ces réticences, et s'efforce d'apaiser les scrupules des fidèles¹⁹. D'autre part, l'immense respect de beaucoup d'anciens à l'égard de l'eucharistie se retrouve de nos jours dans bien des Églises orientales, où l'on ne saurait parler d'un abandon de la pratique sacramentaire. De nombreux fidèles orthodoxes communient chaque dimanche²⁰.

Quant aux jours de la célébration eucharistique, à notre connaissance on ne trouve qu'une mention de messe quotidienne dans les monastères avant le *vi*^e siècle²¹. Cela s'explique peut-être en partie par la pratique des Églises, car

17. *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au IV^e siècle*, Rome, 1968 (Studia Anselmiana, 57), p. 226-248, ouvrage bien connu d'ailleurs du P. de Vogüé qui le cite à plusieurs reprises. A. Veilleux envisage brièvement « l'Eucharistie dans le monachisme ancien en général » (p. 226-229), s'interrogeant sur les relations des communautés pachômiennes avec l'Église hiérarchique ou locale plutôt que sur les rapports de l'office et de la messe. A ne considérer que son titre, l'article suggestif d'E. DEKKERS, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie ?* dans *La Maison-Dieu*, 51 (1957), p. 31-54, non cité par A. de Vogüé, semble traiter notre sujet. Malheureusement il ne distingue pas suffisamment office et liturgie eucharistique.

18. *Théologie de la vie monastique*, op. cit., p. 1278. Voir aussi O. HENDRICKS, *La vie quotidienne du moine syrien*, dans *l'Orient Syrien*, t. 5 (1960), p. 418-419.

19. Sur ce texte de Tertullien, voir J. Dühr, art. *Communion fréquente*, *DSP*, t. II, fasc. XI (1947), col. 1245.

20. Voir les éclaircissements historiques, et une note sur les différents usages actuels dans O. CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, Paris, 1965 (Que Sais-je ? n. 949), p. 102-103.

21. Il s'agit du prêtre Gérontius († 485), auteur probable (v. 440) de la *vie* de Mélanie la Jeune († 430), qui célébrait l'eucharistie quotidiennement à Jérusalem pour des communautés monastiques et distribuait la communion à la sainte (cf. D. Gorce, *SC* 90 (1962), p. 100, n. 2. La mention de la messe quotidienne ne se trouve à vrai dire, contrairement à ce qu'on dit parfois, dans aucune des deux recensions grecque et latine de la *Vita sanctae Melaniae iunioris*, mais dans la *Vie de Pierre l'Ébère* († 488 ou 513), évêque monophysite de Maïouma, près de Gaza (v. 450) composée (vers 500 ?) par l'un de ses contemporains, probablement Jean

la célébration quotidienne ne devient habituelle qu'à partir du ^{vi}^e siècle²², plus tôt cependant dans certaines contrées ; en Occident : en Afrique dès le temps de saint Cyprien (*Epist.* 57, § 3) et, semble-t-il, dans plusieurs diocèses d'Italie²³ ; en Orient : à Jérusalem²⁴, à Remesia en Dacie méridionale²⁵. D'autres témoignages ne sont pas assez explicites²⁶ ou doivent être rejetés²⁷.

Encore la célébration quotidienne de l'eucharistie n'avait-elle pas lieu pendant le carême, durant lequel nombre de jours, en particulier le jeudi, demeurèrent longtemps aliturgiques²⁸ en esprit de pénitence.

Mais l'on connaît d'autre part la tendance des Orientaux, conforme à la

Rufus (ou Jean de Maïounia) évêque de la même ville ; de cette vie, l'original grec ne nous est pas conservé, mais il nous reste une version syriaque, éditée avec trad. all. par R. RAABE, *Petrus de Iberer*, Leipzig, 1895, p. 33-38. Voir une bonne mise au point sur la messe quotidienne dans D. GORCE, *op. cit.*, p. 99-100. De la vie grecque, § 47 et 64, on ne peut rien tirer de précis. — On corrigera donc l'affirmation de D. DEKKERS, *art. cit.*, p. 51. En revanche, il réfute (*ibid.* n. 80) H. BACHT, qui avait cru trouver une attestation dans une *Vie de saint Sabbas* : il s'agit en réalité d'un témoignage tardif. — L'art. *Mélanie la jeune*, de N. MOINE, *Ds p.*, t. X, fasc. LXVI-LXVII (1978) ne dit rien de sa piété eucharistique. Peut-être le recueil *Melaniana* (à paraître), de la même, apportera-t-il des précisions.

22. Cf. P. JOURNEL, in *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris-Tournai, 1965³, p. 704-707. — Est erronée l'affirmation d'E. BERTRAND dans l'art. *Eucharistie*, III. *Dévotion eucharistique*, *DSP.*, t. IV, fasc. 30-32 (1961), col. 1621 : « La messe et la communion de chaque jour sont l'usage général aux 3^e et 4^e siècles (voir art. *Communion*, *DSP.* t. II, col. 1937-1243) ». J. DÜHR en effet n'envisage pas la messe mais seulement la communion, laquelle avait souvent lieu *extra missam* ; parfois même le fidèle se communiait lui-même à domicile. Il ne faut donc pas induire de la pratique de la communion quotidienne que la messe était célébrée chaque jour.

23. Voir J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos*, t. I, *Hasta fines del siglo IV* ; t. II, *Hasta el fin de la época patrística* (s. VII-VIII) Madrid, 1952-1954 (*Biblioteca de autores cristianos*, sección III, *Santos Padres*, n. 88 et 118). Index Xc, t. II, p. 955 (tiempo de la celebración). Références, avec textes et trad. esp., à Gaudence de Brescia († 410), t. II, § 31, et Maxime de Turin († 418/423), t. II § 460.

24. P. JOURNEL, *op. cit.*, p. 704, sans référence. Attestation (?) dans Éthérie, *Peregr.* 27, 6 ; cf. *SC*, t. 21, p. 71 et 211-213.

25. J. SOLANO, *op. cit.*, t. II, § 455 : texte de Nicéas de Rémésiana († après 414).

26. Voir l'index de J. SOLANO, *op. cit.*, t. II, p. 955.

27. Il ne nous est pas possible d'entrer ici dans le détail de cette question touffue. Disons seulement que F. CABROL, H. LECLERCQ, M. RIGHETTI et d'autres auteurs confondent communion quotidienne et célébration quotidienne de l'eucharistie. En outre, certains textes ont été interprétés de façon erronée, notamment ceux de Jean Chrysostome. De la thèse monumentale de F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte des Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jhdts. Analyse des Quellen bei Johannes Chr. (Orientalia Christ. Anal.*, 187) Rome, 1970, il ressort qu'à Constantinople la liturgie n'était célébrée que les samedis et dimanches (cf. pp. 422-424) ; à Antioche on le fait aussi les vendredis (pp. 68-71). Voir à ce sujet les importantes remarques et les précisions de A. SIDARUS, *Proche-Orient Chrétien*, 22 (1972), p. 305-322, surtout p. 311-313.

28. Cf. G. MORIN, art. *Aliturgiques (jours)*, *DACL*, t. I, fasc. v (1904), c. 1218-1220. De nos jours encore, l'Église orthodoxe se conforme au canon 52 du Concile in Trullo (692) : durant le Carême, la célébration de l'Eucharistie n'a lieu que les samedis et dimanches, le jour de l'Annonciation et, naturellement, le jeudi saint.

conception antique, à solenniser la liturgie²⁹. La messe privée, quoiqu'elle n'ait sans doute pas été entièrement inconnue des Byzantins³⁰, est le plus souvent évitée encore aujourd'hui.

Ces quelques précisions éclairent donc le sens des dispositions peu explicites de la *RB*, en nous montrant que l'espacement des célébrations sacrées, parce que « l'action est trop sublime pour être galvaudée » (p. 245), est sensiblement le même aujourd'hui en Orient que dans l'ancien monachisme, et dans la majeure partie des Églises des cinq premiers siècles.

3. L'appellation de « père » dans les monastères.

Saint Benoît (*RB* 63, 11-12) demande aux moines de ne jamais appeler un autre par le nom seul, mais de faire précéder le nom de *frater* s'il est plus jeune, de *nonnus* s'il est plus âgé. Coutume monastique qui est la « continuation ou la résurgence, écrit A. de Vogüé, d'un usage paléochrétien déjà bien attesté par les écrits du N.T. » (p. 425). Et la note 43 (*ibid.*) précise : « Les cas, tels que *Sosthenes frater* (1 Co. 1, 1 ; cf. *Ac.* 9, 17 et 22, 13 ; 2 Co. 1, 1), sont exceptionnels ». Or les citations des *Actes* portent des vocatifs ; les autres, des nominatifs. Aussi ne voit-on pas bien si la règle formulée par Benoît s'applique seulement quand un moine s'adresse oralement à un confrère plus jeune, ou également dans le discours indirect. Sans doute s'agit-il plutôt du premier cas, mais A. de Vogüé donne (p. 426, n. 46) des exemples — exceptionnels, dit-il — du second cas, empruntés aux *Dialogues* de Grégoire le Grand.

On peut donc se demander avec l'auteur s'il s'agit d'une innovation de Benoît. Remarquons tout d'abord que Jean de Gaza, correspondant de Barsanuphe, et qui emploie « régulièrement les titres d'*adelphos* et d'*abbas* devant les noms propres de moines » (p. 426, n. 46), meurt très vraisemblablement en 543³¹, donc un peu avant Benoît. Antérieurement, les correspondances ne fourniraient-elles point quelque attestation ? On pense naturellement à celle de saint Basile. Mais celle-ci, ne révèle, à notre connaissance, aucun exemple applicable à un moine qui ne soit pas en même temps prêtre ou diacre : ce n'est pas concluant,

29. L'Église éthiopienne connaît encore, durant toute l'année, plusieurs jours aliturgiques. Cf. B. VELAT, art. *Éthiopie*, *DSP.*, t. IV, fasc. xxx-xxxii (1961), c. 1457 : « La messe est célébrée les dimanches et fêtes, les mercredis et vendredis dans les grandes paroisses et les monastères ». Le caractère aliturgique du samedi serait-il de nos jours un vestige de l'antique usage alexandrin ? — Revenant en février 1976 d'un séjour au monastère copte de Saint-Macaire dans le Wādī n-Natrūn, K. Samir rapporte que les moines ne ressentent pas le besoin de s'approcher de l'Eucharistie plus d'une fois par semaine : le dimanche, jour où la liturgie est célébrée. « Dans d'autres monastères [égyptiens], l'Eucharistie est en général célébrée trois fois par semaine : les mercredis, vendredis et dimanches (dès la nuit) », *Studia Anselmiana*, t. 70 (1977), p. 78 et 79. Ajoutons que l'Orient n'a pas connu le binage, sauf le cas de Jérôme (cf. *supra*, n. 20), ni à fortiori la polyliturgie. On sait que ces pratiques furent fréquentes dès le VII^e siècle en Occident.

30. S. SALAVILLE dans *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, Paris, 1931, p. 922-923. Même dans la liturgie maronite la messe privée était pratiquement inconnue jusque vers 1650. Cf. M. HAYEK, *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques*, Paris, 1963, p. 138-143.

31. Cf. *DSP.*, t. VIII, fasc. LIIV-LV (1973), c. 537.

puisque *frère* est le titre habituel que se donnaient mutuellement les clercs. En revanche les correspondances monastiques conservées sur papyrus apporteraient sans doute quelque précision ; de même les inscriptions, notamment d'Égypte. Mais il s'agit-là de vastes domaines à inventorier, et de documents souvent malaisés à dater³². Cependant, quelques lettres en grec en provenance du monastère de la Metanoia de Canope, en Basse-Égypte, en fournissent au moins un exemple : « Et le même jour <le comte Jean> passa de l'autre côté <du Nil> avec les très pieux frères Jacques, Agathos et Phoibammôn, avec le dessein de poursuivre sa route³³ ». Selon H.-I. Marrou, éditeur de ce groupe de quatre lettres, « qualifiés de frères, ces personnages doivent être des moines de la communauté d'Aphroditô », en face d'Athribis³⁴. Toutefois la calligraphie, seul critère ici de datation, ne permet de situer cette missive que dans le cours du VI^e siècle, sans plus de précision. Cela n'infirme donc pas l'affirmation, d'ailleurs prudente, du P. de Vogué.

4. La chasteté dans la RB.

Avec vigueur, l'auteur souligne que, paradoxalement, « ce renoncement constitutif du monachisme (n'est) pas même mentionné une fois clairement dans notre Règle » (p. 261). Comment l'expliquer ? « Le silence de Benoît, comme du Maître, sur cet article capital montre seulement à quel point il allait de soi ». Tout en partageant l'opinion de l'auteur, nous nous demandons s'il n'y aurait pas en même temps une autre explication.

En commençant son étude de la chasteté chez saint Théodore Studite, I. Hausherr fait la remarque suivante : « La chasteté était une vertu toute d'abstention, on peut estimer qu'il vaut mieux ne pas en parler du tout, dut-on parfois, par cette ignorance, exposer l'innocence. On peut même appuyer cette manière de voir sur telle phrase de saint Paul³⁵ ». Il n'indique pas la référence ni le texte de cette invitation apostolique à la discrétion, pour ne pas dire au silence. Il s'agit, pensons-nous, d'*Eph.* 5, 3 : « Quant à la fornication, à l'impureté sous toutes ses formes, ou encore à la cupidité, que leurs noms ne soient même pas prononcés parmi vous : c'est ce qui sied à des saints ». I. Hausherr poursuit : « (Théodore) croit que, pour mettre la chasteté en sûreté, il faut en parler et en parler clairement³⁶ », ce qui permet à l'auteur d'analyser un assez grand nombre de textes. Nous sommes donc amenés à nous demander si le point de vue de Théodore a été partagé par certains de ces prédécesseurs, ce qui nous permettrait de situer Benoît par rapport à d'autres législateurs.

32. On trouve en Égypte (cf. *DACL*, t. II/2, fasc. XXII (1910), col. 2136; et A. MAILLON, art. *Copte (épigraphie)*, *DACL*, t. III/2, fasc. XXXIII (1914), col. 2819-2886), de nombreuses épitaphes répondant à l'objet de nos recherches, mais elles sont rarement antérieures au VIII^e siècle.

33. Pap. Fouad I, n° 86, lignes 25-26, *Publications de la Société Fouad I de Papyrologie. Textes et documents*, III, Le Caire, 1939, p. 193.

34. *Ibid.*, p. 196.

35. S. Théodore Studite. *L'homme et l'ascète d'après ses catéchèses*, *Orientalia Christiana*, Vol. IV/1 n° 22 (1926) p. 40-41.

36. *Ibid.*, p. 41.

Parmi ceux-ci, plusieurs ne sont assurément pas avares de recommandations à leurs moines : Pachôme³⁷, Basile³⁸, et Cassien³⁹. Ces deux derniers ne se contentent pas d'ailleurs d'interdictions ou de recommandations, mais exposent avec profondeur le sens spirituel de la chasteté.

Or Basile et Cassien citent tous les deux Eph. 5, 3⁴⁰. Il serait intéressant de rechercher les citations de cette péricope, et l'emploi qui en est fait dans les milieux monastiques et en dehors d'eux. D'autant que la crudité des explications fournies par les auteurs, byzantins notamment, va plutôt croissant, par exemple quand il s'agit d'apprécier la culpabilité de ceux qui se sont laissés surprendre par les « illusions de la nuit ».

Inversement, certaines règles placent la chasteté parmi les éléments essentiels de la vie monastique. Ainsi celle de Jean Bar Kursus, élu en 519, évêque de Tella, en Osrhoène, dont la règle nous est transmise en syriaque par son disciple Élie après 542. Voici le premier canon : « Those who have taken upon themselves to live monastic life, it is evident that they have made the promise of the way of life of the angels to live for the Messiah⁴¹ ». Nous sommes loin de la défense de fréquenter les femmes ou moniales à laquelle se bornent bien d'autres textes⁴².

Signalons enfin, pour terminer, un exemple célèbre de discrétion relatif à la chasteté. Saint Ignace de Loyola commence en ces termes la partie des *Constitutions* relative aux obligations personnelles des jésuites : « Ce qui touche au vœu de chasteté n'a pas besoin d'explication, car on voit clairement avec quelle perfection elle doit être gardée, en tâchant d'imiter sur ce point la pureté angélique, par la pureté du corps et de l'esprit⁴³ ».

Ainsi donc le silence de Benoît, loin d'être une anomalie, n'est pas un cas isolé. Il reste que l'auteur de la *RB* n'est pas seulement sobre dans l'indication

37. Voir par exemple les *Praecepta*, n. 2, 69, 95, 96, 99, 109. On sait que la chasteté des moines pachômiens, attaquée par E. Amélineau (cf. *DACL*, t. III/1, col. 1159-1160) à partir des nombreux interdits de la Règle, a été vigoureusement défendue par P. Ladeuze, cf. *ibid.*

38. *Petit Asceticon*, § 200 ; *Grandes Règles* 5, 15, 17.

39. De nombreux passages, et surtout toute la *Concl.* XII ; comme exemple de la liberté de langage de Cassien, voir *Inst. Cen.* VI, 22 — D'après les tables de Solesmes, un seul apophtegme (1427) cite Eph. 5, 3. Aucune (?) citation chez Jean Chrysostome.

40. Basile dans les *Moralia*, PG 31/309 ; Cassien, à deux reprises, *Concl.* V, 11 (SC 42, p. 200) et XIII, 5 (SC 54, p. 152). Le traducteur n'a malheureusement pas traduit les deux citations de la même manière. La seconde se rapporte tout à fait à notre sujet.

41. Trad. de A. Vööbus dans *Syriac and Arabic documents regarding legislation relative to syrian monasticism* (Papers of Estonian theological society in exile, 11) Stockholm 1961, p. 57.

42. Ainsi Rabboula, évêque d'Édesse de 412 à 436 commence en ces termes : « Avant tout les moines auront soin que les femmes n'entrent aucunement dans leurs monastères », trad. d'O. Hendricks dans *l'Orient Syrien*, t. 5 (1960), p. 317.

43. *Constitutions* VI, chap. 1, n. 1. Ce § 547 est devenu la 28^e Règle du *Sommaire des Constitutions*. En 1967 encore, lors de la XXI^e Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus, « certains avis recommandaient d'imiter la sobriété de saint Ignace ». Pourtant, étant donné les formes actuelles de la vie apostolique, un texte de neuf pages fut voté, en attendant les travaux de spécialistes. Cf. *Décrets de la XXI^e Congrégation Générale*, Toulouse 1967, p. 138.

des moyens de garder la chasteté parfaite, il ne juge pas nécessaire de rappeler sa finalité (cf. *Mt.* 19, 12 ; cf. *Lc* 20, 34) et son obligation perpétuelle pour les moines⁴⁴. Ce faisant, Benoît nous oblige à « faire refluer les voix de la tradition sur le silence de la Règle⁴⁵ ».

* * *

Il ne pouvait être question de reprendre dans ce t. VII, aboutissement des six volumes antérieurs, toute la bibliographie rassemblée au début des t. I et IV ou dispersée dans le commentaire historique et critique. A. de Vogüé s'est ici limité à l'essentiel, mais le lecteur qui n'est pas familiarisé avec la littérature monastique pourra en être gêné. Ainsi, au sujet des formes de la psalmodie chrétienne, l'auteur renvoie (p. 220, n. 96) à J. Gélinau, *La Maison-Dieu* 33 (1953), p. 134-172, dont il suit « provisoirement » l'interprétation, mais semble ne pas connaître l'ouvrage ultérieur du même : *Chant et musique dans le culte chrétien*, Paris, Fleurus, 1962. Voir le c. 7 *Les Formes lyriques*, pp. 115-141⁴⁶, classées avec précision.

A. de Vogüé a mis l'accent sur les sources, et c'est l'essentiel. Il renvoie en note à ses nombreux articles antérieurs, mais le lecteur regrettera que, son nom ayant été par modestie omis de la table des noms propres, on ne puisse pas toujours aisément les retrouver. Heureusement que Linage Conde a eu la bonne initiative de les regrouper jusqu'à la date de 1974⁴⁷.

Cinq tables et index, dus à des confrères de l'auteur, terminent le volume : *table analytique* détaillée, suppléant à l'absence de sous-titres à l'intérieur des chapitres, encore que d'utiles indications soient fournies en haut des pages ; *index scripturaire* ; *index des auteurs anciens* et des recueils de textes (20 p.) où l'on souhaiterait que certaines abréviations aient été reprises. Ainsi il faut une certaine habitude pour identifier les textes de saint Basile dans les notes : Q ou Q, *Reg.*, *PR*, *GR*⁴⁸ ; *index des noms propres* (antiques et modernes) ; *index des deux règles RM et RB* ; *index thématique* enfin, en deux parties, 1. termes français, 2. termes latins et grecs. Il est dommage que bien des richesses

44. Sur l'importance de ces versets, voir notre note dans *Orientalia christiana periodica*, 1977 (43), p. 250.

45. A. de VOGÜÉ, *Moines aujourd'hui ?* dans *Autour de saint Benoît*, Abbaye de Bellefontaine 1975, p. 149.

46. A remarquer que la bibliographie de cet ouvrage (traduit en italien et allemand) ne signale pas l'article de 1953. Quant à la thèse de J. Gélinau, qui exprime sans doute le dernier état de ses recherches sur ce point, elle est, sauf erreur, restée manuscrite et nous n'avons pu en prendre connaissance : *Antiphona. Recherches sur les formes liturgiques de la psalmodie dans les Églises Syriennes aux IV^e-V^e siècles*. Paris, Institut Catholique, 1960.

47. A. LINAGE CONDE, *Bibliografia de Dom Adalbert de Vogüé*, dans *Studia Monastica*, 16 (1974), p. 451-458 (71 titres) avec quelques coquilles. On la complètera aisément à l'aide du *Bulletin de spiritualité monastique* soigneusement classé, paraissant dans chaque livraison trimestrielle des *Collectanea Cisterciensia* (Scourmont, Belgique) — Comptes rendus critiques et table onomastique annuelle.

48. L'index omet la recension syriaque du *Petit Asceticon*, citée p. 153 n. 60 et peut-être ailleurs. — Les textes de Qumran cités (IQS) d'après Burrows — indication insuffisante — sont classés s.v. *Règles*. Signalons encore l'omission des *agrafa*, cités à plusieurs reprises, par ex. p. 353 n. 8 ; de la date dans les références à *RBS*, du n° de la *Clavis*, p. 238, n. 149.

de ce volume restent sans doute cachées, à cause des déficiences de cet index, où certains articles ne sont pas subdivisés (ex. : *abbé*) et où l'on déplore des omissions (pas d'article *prêtre*). Mais les auteurs ont sans doute été soumis aux exigences de l'éditeur. Ajoutons que la typographie, irréprochable, fait honneur à la collection des *Sources Chrétiennes*⁴⁹.

Quelques améliorations pourraient être apportées, qui faciliteraient la consultation de cette somme. Dans le texte, les références bibliques ne sont pas toujours rappelées, ce qui oblige parfois à se reporter assez loin en arrière (ainsi p.p 286 et 292, il s'agit de *Ga* 5, 12 donné p. 281). A maintes reprises l'auteur précise, corrige ou complète certaines des positions qu'il a, tenues auparavant dans *La Communauté et l'abbé* et dans le *Commentaire historique et critique* : ne pourrait-on prévoir deux pages de table, qui assureraient le chercheur de connaître le dernier état (1977) de la question chez le P. de Vogüé et lui épargneraient un temps considérable ? Ce serait moins onéreux que la réalisation... d'une *editio minor*, sans doute souhaitée par beaucoup, qui faciliteraient leur accès à ce qu'il est convenu d'appeler avec éloges « un travail de bénédictin ».

Les menues observations que nous avons formulées soulignent tout l'intérêt que nous avons pris à la lecture de cet ouvrage auquel nous souhaitons une large diffusion. D'aucuns regrettent le ton nostalgique ou parfois dur de l'auteur à l'égard de certaines innovations de ses confrères, ou de la dérive de nombreux chrétiens « loin des sources » patristiques (p. 21). Il serait dommage que des lecteurs, incapables de surmonter un dépaysement certain, se privent des immenses richesses d'un commentaire appelé à faire date dans les recherches sur la spiritualité monastique.

Benoît GAIN

49. Nous n'avons relevé que de rarissimes coquilles. Dans la table des sigles ajouter *CAO*, cf. p. 210, n. 65 ; p. 246, n. 176, lire *DACL*, c. 2457-2462 ; p. 408, n. 32 ligne 5, lire *sont* ; p. 424, ligne 15 *aux nonni* ; p. 77 n. 3, lire *RM* 1, T ; p. 237 ligne 15, lire *qu'à propos*.