

## **SUR LA RELECTURE DU DIRECTOIRE LITURGIQUE DE SAINT BENOÎT PAR LE PÈRE ADALBERT DE VOGÜÉ**

par

Patrick PRÉTOT

Le père Adalbert de Vogüé était une personnalité contrastée. Il n'est pas dans l'objet de cette contribution de traiter un aspect biographique présenté par ailleurs par le père Ghislain Lafont<sup>1</sup>. Cependant, on peut noter qu'il est difficile de dresser un portrait humain et intellectuel de ce moine chercheur. Et cela même si on a eu la chance de le connaître comme conférencier, enseignant et surtout membre de la même communauté. La complexité de l'homme empêche de le saisir vraiment. Un souvenir personnel peut mettre en lumière le caractère paradoxal de l'homme : ayant soutenu une thèse de doctorat, j'étais venu à l'ermitage pour lui apporter mon travail. Il m'avait accueilli longuement et très cordialement, tout en manifestant une joie sincère et un réel intérêt pour ma recherche<sup>2</sup>. Il m'avait alors expliqué qu'il lirait volontiers mon travail, mais comme lecture accompagnant l'unique repas quotidien qu'il prenait en fin d'après-midi<sup>3</sup>. Comme ce repas était également accompagné en partie par la lecture des Saintes Écritures, il avait annoncé que cette lecture lui prendrait environ trois mois. Mais trois jours plus tard seulement, il déposait le travail annoté avec soin, ce qui montrait bien qu'il ne s'était pas contenté d'un survol rapide<sup>4</sup>, et le billet qui l'accompagnait commençait par ces mots « la lecture de votre travail m'a passionné... ».

Paradoxe d'un homme, dont la vie était réglée avec une minutie plus grande que celle que l'on trouve dans la *Règle de saint Benoît*, et qui en même temps pouvait transgresser allègrement les règles qu'il se fixait pour répondre à l'appel de la charité. Cette anecdote, mais il pourrait y en avoir beaucoup d'autres semblables, constitue un éclairage révélateur pour aborder cet homme de science. Lorsqu'on considère l'œuvre du père de Vogüé, il y a là peut-être non une clé de lecture mais au moins une exigence de méthode. Certes, il ne s'agit pas de réduire une œuvre scientifique considérable aux complexités psychologiques de son auteur, mais il serait imprudent d'ignorer

1. Voir *supra* Ghislain LAFONT, « Adalbert de Vogüé. Le moine, son œuvre et ses archives ».

2. Au moment où j'ai annoncé au père de Vogüé mon départ en vue de l'enseignement à l'Institut catholique de Paris, j'ai reçu également de sa part des paroles d'encouragement qui restent gravées dans ma mémoire ; cet article est aussi un acte de reconnaissance envers un homme parfois déroutant qui pouvait manifester une grande délicatesse fraternelle.

3. Cf. Adalbert DE VOGÜÉ, *Aimer le jeûne. L'expérience monastique*, Paris, 1988 (Perspectives de vie religieuse, 3).

4. L'ouvrage publié fait 476 pages (Patrick PRÉTOT, *L'adoration de la Croix. Triduum pascal*, Paris, 2014 [Lex orandi. Nouvelle série, 2]) et on peut souligner que la précision de cette lecture se manifestait notamment par son attention aux virgules.

cet aspect. Il semble en effet qu’A. de Vogüé n’a rien à voir avec un penseur systématique produisant une œuvre dont l’architecture permettrait de désigner les arêtes<sup>5</sup>. C’est un défricheur de corpus et un historien des institutions et des pratiques monastiques. Dès lors, cette œuvre immense, impossible à maîtriser, n’est pas un bloc unique et homogène. On peut la lire comme une recherche qui interroge, plutôt que comme une mine de réponses aux questions que nous nous posons.

C’est dans cette ligne que cette contribution voudrait esquisser brièvement comment un frère de la Pierre-qui-Vire, engagé dans les études liturgiques, peut aujourd’hui entendre quelques-unes de ces questions. Il s’agira donc d’un point de vue limité, partiel, et même très « régional », face à une telle œuvre. La formulation du titre « Sur la relecture du directoire liturgique de saint Benoît par le père de Vogüé », et spécialement le mot « sur » expriment la visée : non une impossible synthèse mais des notes marginales<sup>6</sup>. Et le propos ne consistera même pas à relire comme je l’ai envisagé dans un premier temps, les commentaires proposés par le père de Vogüé concernant la question liturgique dans la règle bénédictine<sup>7</sup>, mais seulement de repérer quelques options interprétatives. Cependant, dans cette journée, cette contribution est

5. L’œuvre du père de Vogüé sur la tradition monastique est immense et elle vise une certaine exhaustivité comme l’atteste son *Histoire littéraire* (sur ce point voir *infra* la contribution de Patrick HENRIET, « Adalbert de Vogüé et le concept d’histoire littéraire ») ; mais dans sa forme, cette œuvre n’est pas comparable à celles produites par certains théologiens du xx<sup>e</sup> siècle : elle n’est pas une approche systématique de la tradition monastique à l’instar de ce que Karl Rahner a fait pour le christianisme (cf. notamment Id., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1976 ; trad. fr. : *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, par Gwendoline JARCZYK, Paris, 1983) ; ce n’est pas non plus une de ces « grandes cathédrales » de la pensée que sont certaines œuvres théologiques qui d’une certaine manière se situent dans la ligne des grandes sommes théologiques médiévales (par ex. Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, vol. I, 1932 ; trad. fr. : *Dogmatique*, 26 vol. plus un index, par Fernand RYSER, sous la direction de Jacques DE SENARCLENS, Genève, 1953-1974, ou Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, 3 vol., Einsiedeln, 1961-1969 ; trad. fr. : *La Gloire et la croix. Aspects esthétiques de la Révélation*, par Hélène BOURBOULON, Henri ENGELMANN et Robert GIVORD, 8 vol., Paris, 1965-1983 [Théologie] ; rééd. de certains volumes Paris, 1990 - ; et H. U. von BALTHASAR, *Theodramatik*, 4 vol., Einsiedeln, 1973-1983 ; trad. fr. : *La Dramatique divine*, par André MONCHOUX, Robert GIVORD et Jacques SERVAIS, 5 t., Paris-Namur, 1984-).

6. Parce que l’œuvre du père de Vogüé porte sur la vie monastique, la question liturgique revient souvent dans les écrits mais de manière dispersée ; on pourra se reporter à la grande bibliographie dressée par sœur Aquinata BÖCKMANN, o.s.b. (2005), et qui se trouve en ligne sur le site de la Confédération bénédictine, page mise à jour le : 17 mars 2015, page consultée le : 10/07/2017, URL : [http://www.osb.org/rb/rbbib/rbb08\\_0.html#P65\\_7057](http://www.osb.org/rb/rbbib/rbb08_0.html#P65_7057) ; nous n’avons pu dresser la liste des articles et des chapitres des livres portant sur cette question, mais ce travail serait utile et même nécessaire.

7. Sur les aspects liturgiques de la *Règle de saint Benoît*, outre l’édition *La Règle de saint Benoît*, introd., trad. et notes par A. DE VOGÜÉ, texte établi et présenté par J. NEUFVILLE, t. I-III, Paris, 1972 (Sources chrétiennes, 181-183 ; Série des textes monastiques d’Occident, 34-36), voir notamment *La Règle de saint Benoît*, introd., trad. et notes par A. DE VOGÜÉ, texte établi et présenté par J. NEUFVILLE, t. IV-VI : *Commentaires historiques et critiques*, Paris, 1971 (Sources chrétiennes, 184-186 ; Série des textes monastiques d’Occident, 37-39), et *La Règle de saint Benoît*, t. VII : *Commentaire doctrinal et spirituel*, par Adalbert DE VOGÜÉ, Paris, 1977 (hors collection) – voir l’important compte rendu de Jacques FONTAINE, *Revue d’histoire des religions*, t. 197, n° 3, 1980, p. 324-331 [en ligne], Persée, mise en ligne : 03/03/2009, page consultée le : 10/07/2017, URL : [http://www.persee.fr/doc/rhr\\_0035-1423\\_1980\\_num\\_197\\_3\\_5030](http://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1980_num_197_3_5030).

placée sous la bannière de la réception de l'œuvre du père de Vogüé dans la pratique des monastères aujourd'hui. Il convient donc en premier lieu de faire quelques réflexions sur cette immense question, en souhaitant ainsi honorer la légitime préoccupation des organisateurs.

### **1. L'impact d'une œuvre**

Quand on se demande quel fut l'impact des travaux érudits du père de Vogüé sur la manière de vivre la liturgie dans les monastères, depuis Vatican II et surtout aujourd'hui, le liturgiste se trouve en grand embarras. Il est même tenté de répondre : « je ne sais pas » et d'ajouter encore « je crois qu'on ne saura jamais vraiment répondre à ce genre de question ». Il faut s'expliquer un peu sur cet effroi.

En premier lieu, les travaux du père de Vogüé notamment son commentaire du traité de l'Office divin dans *La Règle de saint Benoît*<sup>8</sup>, avaient été précédés par d'autres publications mais surtout par le commentaire de la partie liturgique de la *Règle du Maître* publié dès 1964<sup>9</sup>. En d'autres termes, c'est au moment où la réforme liturgique se met en place dans les monastères que ses grands travaux liturgiques se situent. Dans la suite, il s'agira surtout de débats sur certaines questions, débats qui feront l'objet de la deuxième partie de cet exposé.

La dynamique de réforme liturgique et spécialement pour la liturgie des Heures a trouvé un puissant moteur dans les recherches du Mouvement liturgique du xx<sup>e</sup> siècle, mouvement dans lequel les moines bénédictins ont apporté une grande contribution. Il suffit de citer parmi beaucoup d'autres les noms de dom Guéranger, de dom Lambert Beauduin ou encore de dom Casel pour évoquer cette influence<sup>10</sup>. Par ailleurs, certains essais ont offert des utopies qui ouvriraient à nouveau le champ des possibles : ce fut notamment le cas de Boquen au temps de dom Alexis Presse<sup>11</sup> et surtout la fondation de la communauté de Taizé. Il est difficile – parce que cette histoire a encore été

8. Voir *op. cit. supra*, n. 7.

9. *La Règle du Maître* : t. I : *Prologue. Chapitres 1-10* et t. II : *Chapitres 11-95*, introd., texte, trad. et notes par A. DE VOGUÉ, Paris, 1964 (Sources chrétiennes, 105-106) ; voir également le t. III : *La Règle du Maître. Concordance verbale du texte critique conforme à l'orthographe du manuscrit Par. lat. 12205. Suivie d'un index orthographique du manuscrit Par. Lat. 12634*, par Jean-Marie CLÉMENT, Jean NEUFVILLE et Daniel DEMESLAY, Paris, 1965 (Sources chrétiennes, 107).

10. Cf. Cuthbert JOHNSON, *Prosper Guéranger (1805-1875). A Liturgical Theologian. An Introduction to his Liturgical Writings and Work*, Rome, 1984 (Studia Anselmiana, 89 ; Analecta liturgica, 9) ; trad. fr. : *Dom Guéranger et le renouveau liturgique. Introduction à son œuvre liturgique*, par André GILLET, Paris, 1988 (Croire et savoir, 8) ; André HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux, 1970 (Recherches et synthèses. Section d'histoire, 1) ; Raymond LOONBEEK et Jacques MORTIAU, *Un pionnier. Dom Lambert Beauduin (1873-1960). Liturgie et unité des chrétiens*, 2 vol., Louvain-la-Neuve, 2001 (Recueil de travaux d'histoire et de philologie. 7<sup>e</sup> série, 13) ; Irénée-Henri DALMAIS, « La liturgie, célébration du mystère. Dom Odo Casel (1886-1948) », *Les Quatre Fleuves*, t. 21-22, 1985, p. 65-78.

11. Voir Cardinal FUMASONI BIONDI et al., *Le message des moines à notre temps. Mélanges offerts à dom Alexis, abbé de Boquen*, Paris, 1958.

très peu écrite – de voir quels obscurs chemins a suivi l'idée de réforme alors que dans la plupart des monastères français, au début du concile Vatican II, une transformation significative et même fondamentale des institutions liturgiques, était encore très peu envisageable.

Plus encore, pour les monastères qui opteront pour l'usage de la langue vernaculaire, le grand chantier de l'aggiornamento liturgique sera mené dans l'après concile par des équipes de moines et de moniales, notamment dans le cadre de la Commission francophone cistercienne (CFC), une institution de l'ordre cistercien, à laquelle viendront s'agréger un ensemble de communautés bénédictines, mais aussi des communautés appartenant à d'autres ordres contemplatifs. Ces moines et moniales vont échanger des expériences et surtout établir progressivement des corpus (par exemple les hymnes de la CFC) mais encore revoir les pratiques, un travail immense qui ne se fera pas sans difficultés certes, mais dont les monastères continuent de vivre aujourd'hui<sup>12</sup>.

Or dans cette grande affaire, il est difficile de préciser quel fut l'impact des travaux du père de Vogüé. À titre d'exemple, et sans en faire « la » réponse à la question, on peut interroger une importante monographie portant sur l'histoire de la réforme liturgique à l'abbaye de Tamié<sup>13</sup>. Dans ce travail qui a puisé largement dans l'important fonds d'archives de l'abbaye, et notamment dans les discussions communautaires de l'époque, le nom du père de Vogüé n'apparaît pas et ses travaux ne figurent pas dans la bibliographie. Par ailleurs, et en soulignant les limites de ce genre d'évaluation par quelqu'un qui est à la fois juge et partie, il ne semble pas que ses travaux aient eu une influence directe sur la réforme de la liturgie menée à la Pierre-qui-Vire durant l'abbatiait du père Denis Huerre.

Mais ceci étant, il ne faudrait pas en déduire trop rapidement que ses travaux sont demeurés lettre morte. S'ils ont eu dans le passé et s'ils continuent dans le présent d'avoir une réelle influence de nos jours, c'est à travers notamment le commentaire abbatial de la Règle reçu par les moines tous les jours au chapitre. En d'autres termes l'influence de ces travaux est sans doute réelle sur la compréhension que les moines ont de la vie monastique en général et de la vie liturgique en particulier. Mais cette influence s'est jouée dans les marges du sens donné aux pratiques quotidiennes qui font la vie du moine.

On peut penser ici, à titre d'exemple, à l'influence concrète de son interprétation du chapitre 48 de la Règle *De opera manuum cotidiana*, qu'il présente à partir du couple office – travail<sup>14</sup>. Comme à son habitude, le père de Vogüé commence par reprendre ce que dit la *Règle du Maître*, avant de

12. Cf. le colloque organisé par la Commission francophone cistercienne (CFC) « Liturgie et vie spirituelle », Paris, Collège des Bernardins, 11 et 12 septembre 2013, dont les actes ont été publiés : *Liturgie et vie spirituelle. L'apport du monachisme à la vie liturgique de l'Église*, dir. COMMISSION FRANCOPHONE CISTERCIENNE, Le Coudray-Macouard, 2014.

13. Gaël MILLET, *La célébration de l'Eucharistie chez les moines de Tamié entre 1960 et 1981. Historique de la mise en œuvre liturgique après Vatican II et analyse de l'évolution*, mémoire présenté pour l'obtention du diplôme de l'Institut supérieur de liturgie (Theologicum / Faculté de théologie et de sciences religieuses), Institut catholique de Paris, 2010, 155 pages.

14. *La règle de saint Benoît*, t. IV-VI, éd. cit., chap. xi, p. 589 sqq.

mettre en évidence la « différence » de la règle bénédictine<sup>15</sup>. Et là on trouve une affirmation dont le langage est significatif d'une option : « Benoît innove en annonçant que les occupations consisteront soit à travailler, soit à lire ». Et entre parenthèses, il précise : « la *lectio*, on s'en souvient, ne figure pas dans le prologue du Maître »<sup>16</sup>. L'insistance actuelle, dans la plupart des monastères, sur la *lectio* comme élément essentiel de la recherche monastique constitue peut-être un exemple de réception de ses travaux érudits. On peut dire qu'à cet élément de la vie monastique est attribuée désormais une valeur « parallèle » à celle de l'*opus Dei*<sup>17</sup>. Bien sûr, il serait simpliste de penser qu'il serait à lui seul la source de ce renouveau, mais il est probable qu'il y a joué un rôle réel.

La réponse à la question de l'impact des travaux du père de Vogüé sur la vie monastique aujourd'hui est donc une question difficile à trancher. Mais sans attribuer à ces quelques remarques une portée générale, on peut estimer que l'influence des érudits sur les pratiques est médiatisée par des éléments qui échappent à un observateur trop pressé. Le monde monastique est un monde clos mais non fermé, qui obéit à des logiques assez complexes : la réception des travaux joue par imprégnation lente sur les tissus communautaires et par un réseau de capillarités qu'on ne peut mettre à jour que dans la longue durée. Pour l'instant, et en grande partie parce que les acteurs de l'aggiornamento réalisé après Vatican II sont morts depuis peu<sup>18</sup>, parfois encore vivants, voire encore en responsabilité, il semble encore trop tôt pour mesurer la réception d'une œuvre de ce type.

## 2. Si « psalmodier n'est pas prier » alors qu'est-ce que les moines font au chœur ?

Quand il considère les travaux et les approches du père de Vogüé, et dans le cadre restreint d'une contribution centrée sur la question de la liturgie, le liturgiste repère assez vite trois questions : le silence de la règle bénédictine sur l'Eucharistie, le statut de la psalmodie, et l'année liturgique comme cadre de l'expérience monastique. Pour limiter l'ampleur du propos, on se cantonnera ici surtout aux deux premiers points tout en désignant le troisième comme un chantier à ouvrir.

En effet, quand on regarde la *Règle de saint Benoît* et l'importance du cadre liturgique qu'elle donne à la vie monastique, on peut relever que la place accordée aux saisons liturgiques, à l'exception notable et significative cependant du Carême, présenté comme attente de la sainte Pâque, demeure

15. La démonstration s'appuie sur une analyse serrée des textes qu'on ne peut reprendre ici.

16. *La règle de saint Benoît*, t. iv-vi, éd. cit., chap. xi, p. 591.

17. Par prudence, j'ai évité l'adjectif « équivalente » qui pourrait susciter de grandes discussions.

18. C'est le cas notamment de dom Paul Houix, ancien abbé de Timadeuc (1993-2011), mort le 28 août 2015 ou encore du père Denis Huerre, ancien abbé de la Pierre-qui-Vire (1952-1978), mort le 8 mars 2016.

assez limitée<sup>19</sup>. Or à l'époque de saint Benoît, l'année liturgique est déjà non seulement bien en place mais pensée théologiquement, comme l'attestent les homélies de certains Pères que Benoît pouvait connaître : Augustin († 431), Chromace d'Aquilée († 409), ou Maxime de Turin († vers 420)<sup>20</sup>. Le père de Vogüé ne semble pas avoir été étonné d'un tel fait qui évidemment interroge le liturgiste et cela d'autant plus que dans la vie actuelle des monastères, le cours de l'année liturgique marque en profondeur l'expérience du moine.

À titre d'hypothèse, il est possible que la différence d'appréhension sur ce point, entre notre temps et un moine du VI<sup>e</sup> siècle, tienne en grande partie à une autre donnée, à savoir la place de la musique dans l'expérience liturgique. En effet, les couleurs des temps liturgiques sont étroitement liées à la musique et à l'hymnodie, deux aspects qui ne peuvent être considérés comme caractéristiques de l'*ordo* liturgique de la règle bénédictine. Il y a sur ce point sans doute une différence considérable entre la vie liturgique au temps de saint Benoît et celle qui se développera dans les monastères depuis le Moyen Âge.

Mais c'est sans doute sur le statut de la psalmodie que les travaux du père de Vogüé interrogent le plus le liturgiste du XXI<sup>e</sup> siècle. En effet, dans le cadre d'un enseignement sur la théologie de la prière, cette question est apparue comme une sorte de clé de compréhension portant sur les options fondamentales de ce chercheur. L'article publié en 1989 résonne en effet comme une sorte de « pavé dans la mare » des liturgistes : « Psalmodier n'est pas prier »<sup>21</sup>. On ne sait si l'effet a été voulu mais cet article a suscité un réel débat<sup>22</sup>. Le titre donné à ce paragraphe : « Si psalmodier n'est pas prier, qu'est-ce que les moines font au chœur ? » entend exprimer les réactions spontanées de moines contemporains face à une prise de position que l'on peut qualifier de provocatrice.

Il serait cependant erroné de penser que notre auteur était le seul à contester une vision de la vie monastique centrée sur la liturgie et qui a marqué certains courants du Mouvement liturgique. Dom Éloi Dekkers avait déjà publié dans *La Maison-Dieu* en 1957, un article dont le titre à l'interrogatif : « Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie ? » – et surtout le contenu –, mettaient sérieusement en question l'idée que la liturgie serait l'essence de la vie monastique<sup>23</sup>. Le moine belge s'appuyait sur la littérature

19. *La règle de saint Benoît*, t. II, éd. cit., chap. 49 ; voir A. DE VOGUÉ, « La conversion du désir dans le chapitre de saint Benoît sur le Carême », *Collectanea Cisterciensia*, t. 56, n° 2, 1994, p. 134-138.

20. *L'année en fêtes. Les Pères commentent la liturgie de la Parole*, dir. Yves FROT, éd. Adalbert-Gautier HAMMAN et al., Paris-La Ferrière, 2000 (Bibliothèque, 3) ; AUGUSTIN (saint), *L'année liturgique. Sermons choisis*, trad. et annotation Victor SAXER, Paris, 1980 (Les Pères dans la foi, 4) ; sur la liturgie au temps des Pères, voir Thomas J. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, trad. fr. Anselme DAVRIL, Paris, 1990 (Liturgie) ; François CASSINGENA TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien*, Paris, 2009 (Théologie à l'université, 5), rééd. Paris-Perpignan, 2016.

21. A. DE VOGUÉ, « Psalmodier n'est pas prier », *Ecclesia Orans*, t. 6, 1989, p. 7-32 ; voir aussi Id., « Psalmodie et prière. Remarques sur l'office de S. Benoît », *Collectanea Cisterciensia* t. 44, n° 4, 1982, 274-292.

22. Je remercie le fr. Dominique de l'Abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire pour son aide dans l'élaboration de ce propos.

23. Éloi DEKKERS, « Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie ? », *La Maison-Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, n° 51, 1957/3, p. 31-54.

monastique ancienne et notamment sur Cassien qui, d'un bout à l'autre de son œuvre, reste l'auteur de référence du père de Vogüé.

Or, ici se trouve un repère essentiel pour l'herméneutique de la règle bénédictine : à la suite de Jean Cassien, le père de Vogüé défend en effet la priorité d'une conception « scolaire » de la communauté monastique. Même si la vie cénotitique est légitime, le primat donné à la vie érémitique explique pourquoi aux yeux de notre auteur, il ne faut jamais perdre de vue que « ce n'est pas pour elle-même que la société monastique élève ses enfants [...] l'âme monastique doit "quitter sa mère" pour s'attacher à l'Époux »<sup>24</sup>.

La fréquence du vocabulaire scolaire pour qualifier la prière liturgique, comme propédeutique ou pédagogie, rejoint une option centrale constamment répétée : « L'office n'est qu'un procédé pour parvenir [au « Priez sans cesse »] comme les piles d'un pont jetées dans le cours du temps »<sup>25</sup>. Chez cet ermite dans l'âme, qui valorise le moine comme *monos*, il y a une option de lecture de la Règle qui privilégie la figure de l'école au détriment de celle de la communauté<sup>26</sup> avec le risque d'occulter l'aspect de *koinonia* dans l'institution monastique. Notre auteur ne peut certes pas l'oublier, notamment en raison de certaines sources monastiques antérieures à Benoît, telles les œuvres de Basile, Augustin et surtout de Pachôme, mais on pourrait se demander parfois, quel rôle il laisse jouer à cet aspect dans ses approches. Ce cadre global d'une certaine conception de la vie monastique étant posé, et au risque peut être de la durcir quelque peu, on peut résumer ainsi la thèse du père de Vogüé.

La liturgie communautaire – et il faut entendre l'office tel que Benoît le présente – est une école, un apprentissage pour entrer dans la prière continue : les heures de l'office forment le support communautaire de l'effort personnel de chacun en vue de la prière continue<sup>27</sup>. Les heures de l'office divin sont rendues nécessaires par la faiblesse humaine et la prière commune assure un niveau minimal de prière, en favorisant un retour régulier à la prière qui protège le moine de se laisser happer par les activités de la vie quotidienne. C'est donc la dimension d'observance qui est mise en avant et de manière corrélative, notre auteur résiste à des interprétations mettant en lumière l'assemblée monastique comme signe de la présence du Christ, une approche qui trouve sa base doctrinale dans l'enseignement de la Constitution *Sacrosanctum Concilium* :

24. A. DE VOGÜÉ, « Monachisme et Église dans la pensée de Cassien », dans *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris, 1961 (Théologie, 49), p. 213-240, ici p. 238 ; voir également Id., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie. Le monachisme latin*, t. vi : *Les derniers écrits de Jérôme et l'œuvre de Jean Cassien (414-428)*, Paris, 2002 (Patrimoines. Christianisme) ; Id., « De Jean Cassien à John Main. Réflexions sur la méditation chrétienne », *Collectanea Cisterciensia*, t. 47, n° 3, 1985, p. 179-191.

25. *La Règle de saint Benoît*, t. VII, éd. cit., p. 191, comparaison reprise dans A. DE VOGÜÉ, « Vie monastique et temps de prière commune », *Concilium*, t. 162, 1981, p. 125-132.

26. Le modèle communautaire trouve sa source dans les chap. 2 et 4 du livre des Actes des apôtres qui présente la vie de la communauté primitive (Ac 2, 41-47 et Ac 4, 32-35) ; les chap. 33 et 34 de la règle bénédictine renvoient à Ac 4, 32-35.

27. « Pour lire les anciens moines », *Collectanea Cisterciensia*, t. 37, n° 2, 1975, p. 93-113.

Il est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures. Enfin il est là présent lorsque l'Église prie et chante les psaumes, lui qui a promis : « Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis là, au milieu d'eux » (Mt 18, 20) <sup>28</sup>.

Pour le père de Vogüé, ces interprétations ont eu cours certes, mais il ne faut pas les mettre en avant en raison de « la discréption des sources anciennes » <sup>29</sup>. C'est donc le commandement « priez sans cesse » (première lettre aux Thessaloniciens, 5, 17) qui, à ses yeux, offre la clé pour comprendre l'office monastique alors que l'Évangile selon Matthieu 18, 19-20 serait la clé de l'office canonial en tant que service public et ecclésial de louange divine <sup>30</sup>. De ceci, il infère également une conséquence pratique pour la célébration de l'office aujourd'hui : la psalmodie qui est un temps d'écoute de la parole de Dieu, doit être suivie d'un temps de prière personnelle, qui est conclu par une « oraison psalmique » rassemblant – il faut donc parler de « collecte » – la prière de chacun en une seule prière <sup>31</sup>. L'insistance sur l'oraison psalmique dévoile ainsi une approche de l'office divin qui se pense comme une forme ritualisée et commune de *lectio divina*.

Le débat que cet article va provoquer constitue un exemple clair de résistance à ses thèses. Il sera mené par le père Philippe Rouillard <sup>32</sup> mais aussi par dom Armand Veilleux, dont les travaux sur la liturgie dans le monachisme pachômien <sup>33</sup> permettaient d'asseoir une vision très différente de la liturgie, parce qu'en lien avec une compréhension de la vie monastique comme communion. Le monachisme pachômien vise en effet à réunir les frères en communauté de vie <sup>34</sup>. Le rapport à la prière s'en trouve transformé : pour Pâchôme, à la synaxe, les frères « mettent en commun tous les éléments de leur vie » <sup>35</sup>. Le père Veilleux résume bien l'enjeu d'une question qui porte non d'abord sur la liturgie mais sur la compréhension de la vie monastique :

En réalité, ce sur quoi est mis l'accent, ce n'est pas la *prière commune* elle-même, comme si celle-ci était d'une nature autre que la prière accomplie en particulier ; c'est plutôt la *communion dans la prière* <sup>36</sup>.

28. CONCILE VATICAN II, Constitution sur la liturgie, n. 7 ; j'ai le souvenir d'une discussion personnelle avec le père de Vogüé sur ce point au cours de laquelle il avait clairement repoussé ce genre d'interprétation.

29. *La règle de saint Benoît*, t. VII, éd. cit., p. 240.

30. Mt 18, 19-20 : « Et pareillement, amen, je vous le dis, si deux d'entre vous sur la terre se mettent d'accord pour demander quoi que ce soit, ils l'obtiendront de mon Père qui est aux ciels. En effet, quand deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là, au milieu d'eux. »

31. Cf. description de l'oraison psalmique dans JEAN CASSIEN, *Institutions*, 2, 7-11 ; cf. A. DE VOUGÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie. Le monachisme latin*, t. VI, op. cit., p. 73-75 ; le temps de prière personnelle après chaque psaume est évalué à environ 1 mn 30, et il était accompagné du geste de la prosternation.

32. Philippe ROUILLARD, « Prière et communauté dans la *Règle de S. Benoît* », *Notitiae*, t. 16, 1980, p. 309-318.

33. Armand VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, Rome, 1968 (Studia Anselmiana, 57).

34. *Ibid.* p. 176 : *fratribus copuletur*.

35. *Ibid.*, p. 319.

36. *Ibid.*, p. 320.

En définitive, la question de la relation entre psalmodie et prière et celle connexe de la pratique de l'oraison psalmique constituent un révélateur. Car on voit ici que les options herméneutiques concernant les pratiques liturgiques cachent en fait des options bien plus fondamentales sur le sens de la vie monastique. Avec le risque de voir les options sur le plan monastique imposer des grilles de lecture trop contraignantes sur les textes en tant que sources liturgiques. Par ailleurs, le père de Vogüé, dont on ne peut certes pas soupçonner l'attachement à la tradition monastique, prenait sur ce point à rebours un millénaire de tradition monastique aussi bien dans la pratique que dans le vocabulaire, comme l'exprime une belle formule de Florus de Lyon : *orantes in psalmo dicimus*<sup>37</sup>.

Toutefois, il faut relever que loin de réviser son point de vue, pour tenir compte des arguments de ses contradicteurs, dans la suite, notre auteur va au contraire maintenir sa position en produisant parfois d'impressionnantes dossiers de textes pour la justifier<sup>38</sup>. Il faut bien reconnaître que ce débat plonge dans une réelle perplexité : à force de chercher des arguments pour défendre une thèse, l'auteur affiche le caractère militant d'une posture dont on finit par douter de la justesse.

### 3. Le silence de la Règle sur l'Eucharistie

Il y a là une immense question, et on se limitera à quelques remarques en espérant ne pas tomber dans ces simplifications qui finissent par brouiller la question. Il n'est pas facile pour un chercheur d'interpréter un silence. Mais le silence de la *Règle de saint Benoît* sur l'Eucharistie, et même l'absence de place dans l'horaire pourtant précis dans lequel saint Benoît inscrit la vie du moine, est un fait massif, dont le défaut de prise en compte demeure étrange pour le chercheur habitué à une démarche critique d'approche des sources.

Or le sujet est de réelle portée non seulement pour l'historien mais aussi pour le moine cherchant la manière de vivre la Règle aujourd'hui. Car sur ce point, passé et présent se rejoignent bien plus encore que sur la question de la psalmodie. En effet, le rythme de la célébration de l'Eucharistie n'est pas seulement une question historique, mais aussi une question actuelle notamment pour les communautés de moniales. Et on peut relever que des moines très enracinés dans l'antiquité monastique comme la communauté italienne de Bose, où les travaux du père de Vogüé sont en grande estime, ont voulu la prendre au sérieux, en inscrivant un autre rapport à l'Eucharistie dans leur rythme de vie.

Dans le cadre de cette contribution, la question peut être formulée ainsi : comment rend-t-il compte de ce silence ? Il faudrait bien sûr considérer

37. FLORUS DE LYON, *Expositio Missae*, paragr. 46, dans *Patrologiae cursus completus [...] Series latina*, éd. Jacques-Paul MIGNE, 221 vol., Paris, 1844-1865, vol. cxix, col. 45 D ; on pourrait apporter bien d'autres exemples identifiant la psalmodie à la prière.

38. Voir notamment A. DE VOGÜÉ, « Le psaume et l'oraison. Nouveau florilège », *Ecclesia Orans*, t. 12, 1995, p. 325-349 ; il n'est pas possible ici de proposer une analyse détaillée de ces dossiers et d'en évaluer la pertinence. Mais ils constituent de véritables mines pour le chercheur en fournissant une véritable cartographie des sources qu'il connaît mieux que quiconque.

l'ensemble de l'œuvre pour répondre de manière vraiment fondée<sup>39</sup>, mais il semble que pour lui, la véritable et la seule prière liturgique soit la célébration eucharistique. C'est elle qui a vocation à rassembler et à construire la communauté monastique, rôle bien différent de celui de la liturgie des Heures. En conséquence, elle doit être détachée du cursus des Heures et peut n'être célébrée que plus rarement.

On retrouve ici encore la question de la conception de la liturgie. La formation théologique du père de Vogüé lui a-t-elle permis d'être en contact avec le renouveau théologique initié par dom Casel à partir de la notion de mystère et plus précisément la doctrine de l'actualisation des mystères dans la liturgie ? Il est probable que non. L'office divin semble pour lui avant tout l'exercice de la vertu de religion, tandis que l'Eucharistie est la communication de la grâce divine qui procède de la représentation sacramentelle du sacrifice de la croix.

Toutefois, au-delà de la question de la place et du sens de l'Eucharistie dans la vie monastique, on peut être sensible aux enjeux herméneutiques de la question. En effet, l'ambiance de l'époque pré- et postconciliaire dans laquelle le père de Vogüé publie ses travaux majeurs, mettait en avant un « retour aux sources » valorisant l'époque patristique au détriment des époques postérieures de l'histoire de l'Église. Son œuvre participe largement d'un *revertimini ad fontes* dont le symbole le plus obvie fut la fondation de la collection « Sources chrétiennes » à laquelle il a d'ailleurs apporté une contribution remarquable.

Mais les présupposés épistémologiques et même anthropologiques de ce retour aux sources méritent examen. En effet, le père de Vogüé s'opposait à une herméneutique valorisant la distance culturelle entre le vi<sup>e</sup> siècle et le nôtre. Plus encore, il récusait la distinction courante dans l'après-concile entre la lettre et l'esprit : et il insistait sur l'idée que l'esprit est dans la lettre<sup>40</sup>. Mais quand il se trouve devant l'écart entre d'une part, une tradition séculaire qui a fait de l'Eucharistie le sommet de la journée monastique (et parfois aussi le sommet de l'activité du moine) et d'autre part, une lettre de la *Règle de saint Benoît* qui par son silence énonce tout autre chose, alors le réflexe d'attachement à la lettre semble se dérober.

Par ailleurs, si un chercheur a le droit de limiter son champ d'investigation, le refus non seulement de s'engager au-delà du vii<sup>e</sup> siècle mais même de prendre en compte au moins partiellement et à titre heuristique, le Moyen Âge ou l'époque moderne, doit interroger ceux qui s'appuient sur ce grand devancier. On peut s'étonner notamment de voir que l'affaire un peu rocambolesque de la publication sous le nom de Grégoire le Grand du commentaire des Livres des Rois, qu'il attribue plus tard à Pierre de Cava (mort en 1156) dans des *retractationes* qui inspirent un grand respect, ne l'a

39. Sur ce point, voir A. de VOGÜÉ, « Les chapitres de Benoît et du Maître sur le sacerdoce », *Benedictina*, t. 20, 1973, p. 6-8 ; Id., « Eucharistie et vie monastique », *Collectanea Cisterciensia*, t. 48, n° 2, 1986, p. 120-130 ; Id., « Le prêtre et la communauté monastique dans l'Antiquité », *La Maison-Dieu. Cahiers de pastorale liturgique*, n° 115, 1973/3, p. 61-69.

40. Ceci apparaît notamment à propos du jeûne : pour lui, le moine du xx<sup>e</sup> s. n'est pas différent de celui du vi<sup>e</sup> s. et les pratiques de jeûne prévues par la Règle devraient donc être prises à la lettre, ce qu'il pratiquait lui-même.

pas conduit cependant à envisager autrement certains aspects de sa démarche scientifique<sup>41</sup>.

Or une survalorisation d'une époque parfois pensée comme un âge d'or de la vie monastique ne risque-t-elle pas de cacher un certain refus de ce que le père Congar a désigné comme la « tradition vivante » ? Car cette notion, qui renvoie au processus de transmission attesté par Paul dans la première lettre aux Corinthiens (« je vous ai transmis ce que j'ai moi-même reçu »), attire l'attention sur le fait que des réalités comme les pratiques liturgiques ou encore les pratiques monastiques sont constamment réinventées par les générations à la mesure même où elles font l'objet d'une nouvelle « tradition-transmission ».

### Conclusion

Le point de départ de cette réflexion, présentée comme de simples notes marginales sur un aspect spécifique de l'œuvre du père de Vogüé, s'appuyait sur le caractère paradoxal de sa personnalité. Les quelques résultats glanés au long de ce parcours montrent que l'hypothèse a une certaine validité. Certes il ne faudrait pas absolutiser des résultats qui pourraient être complétés par des recherches plus approfondies et qui, par-là, se trouveraient sans doute nuancés voire corrigés. Mais ces acquis invitent à ne pas lire l'œuvre colossale du père de Vogüé comme une thèse construite à la manière d'une somme théologique. Il s'agit bien plutôt d'une œuvre d'exégèse portant sur un corpus très complexe et non homogène. Dans les études bibliques, peu d'exégètes s'engagent sur l'ensemble du corpus. Le projet monumental d'*Histoire littéraire* manifeste au contraire une volonté de tout embrasser de cette littérature léguée par les premiers moines. C'est donc une œuvre d'exception mais qui en même temps renvoie les successeurs à la nécessité de reprendre le chemin. L'adage de Bernard de Chartres (xii<sup>e</sup> siècle), selon lequel nous sommes des nains juchés sur les épaules de géants et que c'est pour cela que nous voyons plus loin qu'eux, demeure un guide sûr. Dès lors, la présente contribution doit être lue non comme la recherche des limites de cette œuvre immense mais comme celle des potentialités dont un obscur labeur a fait l'offrande à ceux qui voudront marcher à sa suite. Enfin, il n'est pas dépréciatif d'affirmer que le père de Vogüé a réalisé un travail d'inventaire et d'analyse d'archives qui demeurera longtemps une mine pour la recherche. Il est souvent répété que dans un monde qui va très vite, l'effritement de la mémoire peut constituer un vrai danger pour se comprendre et pouvoir vivre ensemble. Dans ses thèses « Sur le concept d'histoire », le

41. PIERRE DE CAVA [restitué à], *Commentaire sur le Premier Livre des Rois. Tome III. (III, 38-IV, 78)*, introd., texte, trad. et notes par A. DE VOGÜÉ, Paris, 1998 (Sources chrétiennes, 432), note p. 11 ; dans l'introduction, A. de Vogüé présente Pierre de Cava auquel il vient de restituer la véritable paternité de ce commentaire longtemps attribué – y compris par lui-même – à Grégoire le Grand (cf. les deux premiers tomes : GRÉGOIRE LE GRAND [attribué à], *Commentaire [...]. Tome I. (Préface-II, 28)*, introd., texte, trad. et notes par A. DE VOGÜÉ, Paris, 1989 (Sources chrétiennes, 351) ; Id. [attribué à], *Commentaire [...]. Tome II. (II, 29-III, 37)*, introd., texte, trad. et notes par A. DE VOGÜÉ, Paris, 1993 (Sources chrétiennes, 391) ; l'attribution à Pierre de Cava s'est faite au moment où le t. III allait paraître en 1998.

philosophe Walter Benjamin présentait l'historien comme un prophète. Gardien des traces du passé tout en appartenant pleinement à son époque, il est en effet celui qui oriente les regards vers ce qui est en arrière, pour mieux envisager un possible avenir. Ces travaux appartiennent à ce type de prophétisme qui invite à contribuer à une intelligence renouvelée du lien entre passé et présent. C'est sans doute de grande portée pour notre temps.

Fr. Patrick PRÉTOT, o.s.b.

Abbaye de la Pierre-qui-Vire  
Institut catholique de Paris