

## Le psaume 118 et la Règle de saint Benoît

À l'origine de ce travail, une constatation : des versets du psaume 118 interviennent à plusieurs reprises dans la Règle de saint Benoît, et, semble-t-il, à des moments clés. Pour vérifier cette hypothèse et en tirer les enseignements, nous étudierons le texte de la Règle en lui-même, donc dans une perspective davantage synchronique que diachronique<sup>1</sup>. La Règle sera considérée comme « texte », comme « œuvre littéraire », non d'un point de vue esthétique, mais selon les critères proposés par Paul Ricœur : composition, appartenance à un genre, style individuel<sup>2</sup>. Les citations du psaume 118 seront étudiées dans leur insertion comme ajoutant du sens : perspective de l'« intertextualité », dont les rhétoriciens contemporains<sup>3</sup> nous ont montré l'importance.

La présence du psaume 118 dans la *RB* n'a rien de massif, surtout si on la compare avec les *Institutions* de Cassien ou la *Règle du Maître*. Le psaume apparaît au chapitre 18, dans la répartition des psaumes à l'office. Il est, par ailleurs, cité explicitement trois fois :

- en *RB* 7, dans le 7<sup>e</sup> degré d'humilité : versets 71 et 73.
- en *RB* 16 : les versets 62 et 164 apparaissent chacun plusieurs fois.
- en *RB* 58, 21 : verset 116, *Suscipe me*.

Présence moins visible, mais bien réelle en Prologue 49 : « le cœur dilaté » (verset 32). Enfin, en *RB* 27, 8-9, une allusion possible au dernier verset du psaume. Maigre moisson peut-être, mais de qualité, nous le verrons progressivement.

---

<sup>1</sup> Dans la ligne des tendances nouvelles de l'exégèse biblique (cf. *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, Commission Biblique Pontificale, 1993).

<sup>2</sup> P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1986, « Le Discours comme œuvre », p. 107.

<sup>3</sup> Cf. G. GENETTE, *Palimpsestes, la littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, p. 8-12.

## 1. Le psaume 118 et l'office divin (RB 16 et 18)

### a) Le chapitre 18

Dans le texte de la Règle, *RB* 17, 2 est parallèle à *RB* 18, 2 :

À Prime, on dira trois psaumes séparément...

À Prime, le dimanche, quatre sections du psaume 118 devront être dites...

À vrai dire, ce chapitre 18 n'a pas sa place dans une véritable « intertextualité », puisque le psaume est pris ici en lui-même, globalement, en tant que « psaume-chanté-à-l'office », non pas cité, mais « mentionné », et disposé dans un cursus parmi d'autres psaumes. Mais cette extériorité du psaume par rapport au « texte » proprement dit de la Règle n'empêche pas de trouver une signification importante à cette mention. En effet la transformation qui met en valeur Prime du dimanche (« aussi longue que Vêpres<sup>4</sup> ») et, du coup, le psaume 118, donne à celui-ci une forte couleur dominicale, à l'instar du psaume 20 qui doit commencer les Vigiles du dimanche. La mention de ces deux psaumes, 20 et 118, encadre, en quelque manière, le petit paragraphe du chapitre 18 qui donne la répartition globale des psaumes à Prime.

Benoît passe ensuite à Tierce, Sexte, None : celles-ci, déjà mentionnées dans le paragraphe de Prime, s'y rattachent le dimanche par le psaume 118. Puis elles achèvent ce psaume le lundi, alors que Prime du lundi avait marqué le début des « jours ouvrables », en commençant le cycle des psaumes 1 à 19. Dans le flou de ce début de semaine, apparaît un deuxième parallèle intéressant :

*RB* 18, 6 : De cette façon, les Vigiles du dimanche commenceront toujours par le psaume 20.

*RB* 18, 11 : Mais le dimanche on commencera toujours par le psaume 118.

Rapproché de la « nécessité » de commencer chaque semaine le cycle des psaumes par le psaume 20, la présence du psaume 118 au début du cursus diurne des psaumes semble avoir une grande importance. On peut remarquer en outre que la mention des neuf psaumes graduels chantés aux Petites Heures est encadrée par les deux rappels du psaume 118, comme si celui-ci formait l'ossature de la semaine.

<sup>4</sup> *La Règle du Maître*, introd., trad. et notes par A. DE VOGÜÉ, (Sources Chrétiennes 105), Cerf, 1964 ; t. 2, p. 189.

b) *L'interprétation des versets psalmiques en RB 16*

En RB 16, l'utilisation des versets 164 : « Sept fois le jour j'ai dit ta louange » et 62 : « Au milieu de la nuit je me levais pour te célébrer », justifie la fréquence et la répartition de l'office de jour et de nuit. Bien entendu, Benoît puise et le nombre des Heures de l'office divin, et les versets psalmiques qui le justifient, dans la tradition qui le précède. Soit directement dans Cassien :

Cette règle [de Prime], bien qu'elle semble inventée par suite des circonstances, et être une réglementation récente pour la raison que nous avons dite [empêcher les moines d'aller se recoucher], complète très évidemment selon la lettre ce chiffre dont parle le bienheureux David – quoiqu'il ait aussi son sens spirituel : *Sept fois le jour j'ai dit ta louange pour les jugements de ta justice*<sup>5</sup>.

Soit par l'intermédiaire du Maître :

[...] suivant la coutume de l'antiquité et la règle posée par les institutions des Pères, c'est-à-dire, Matines, Prime, Tierce, Sexte, None, Vêpres et Complies, pour accomplir le désir du prophète qui dit au Seigneur : *Sept fois le jour, j'ai dit ta louange*<sup>6</sup>.

Cassien, tout en reconnaissant la validité d'une interprétation « selon la lettre », évoque l'existence d'un « sens spirituel ». En cela, il unit deux grands courants d'interprétation du verset « Sept fois le jour j'ai dit ta louange » :

La première ne reconnaît à *Septies* qu'un sens figuré (prier souvent, continuellement), ou une portée générale (principe de la louange à certaines heures), [...] l'autre dresse la liste des heures choisies en vertu d'un critère différent : les habitudes ou les possibilités de l'auteur et de ses lecteurs<sup>7</sup>.

La deuxième interprétation paraît la plus « littérale », selon Cassien, et la première « spirituelle », mais en réalité, cette « littéralité » n'est qu'un trompe-l'œil ; il n'a jamais été question de sept prières quotidiennes à heures fixes, ni dans la pratique cultuelle juive, ni dans l'esprit du Psalmiste, lequel affirme à plusieurs reprises qu'il prie « tout le jour ». Quoi qu'il en soit, Benoît semble se situer du côté de la deuxième solution, plus pratique. Mais la chose demande

<sup>5</sup> CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, III, 4, 3, trad., introd. et notes par Jean-Claude GUY, (Sources Chrétiennes 109), Cerf, 1965, p. 105.

<sup>6</sup> *La Règle du Maître*, introd., trad. et notes par A. DE VOGÜÉ, (Sources Chrétiennes 105), Cerf, 1964 ; t. 2, p. 189.

<sup>7</sup> A. DE VOGÜÉ, art. « *Septies in die laudem dixi tibi*, Aux origines de l'interprétation bénédictine d'un texte psalmique », *Regulae Benedicti Studia*, 3-4 (1975), p. 1.

à être nuancée. Si pour Cassien, la « réglementation est récente », pour Benoît, c'est « la coutume de l'antiquité et la règle posée par les institutions des Pères », parmi lesquels Cassien lui-même, la réglementation « récente » ayant eu le temps de vieillir. Pour l'un comme pour l'autre, c'est donc la dimension humaine, besoin récent ou longue tradition, qui est première et que la citation psalmique vient justifier a posteriori.

Mais pour Benoît, c'est la justification scripturaire qui est première, elle commande la totalité du chapitre. Il ne s'agit pas pour lui, comme pour Cassien, de « compléter selon la lettre le chiffre dont parle le bienheureux David ». Il désigne d'ailleurs celui-ci du nom de « Prophète », car pour lui le verset psalmique est non seulement Parole, mais même Oracle divin. Chez le Maître, on peut également trouver l'idée de prophétie (*prophetica ordinatio*), mais elle n'a pas la netteté sans réplique de l'expression de Benoît : *Ut ait Propheta*. Le verbe *aio* garde en grande partie la force de son sens premier : « dire oui, affirmer ».

C'est bien ce que nous trouvons au chapitre 16 dans l'abrupt de ce début et la vigueur du *ait* : la Parole du Prophète doit entraîner des actes, et le propos de Benoît semble moins de quantifier ces réponses, à savoir les sept offices diurnes, que d'insister sur le caractère effectif de l'obéissance à la Parole de Dieu.

On peut même aller un peu plus loin, en remarquant que « *Ut ait Propheta...* » est en fait une subordonnée, dont « *septies in die laudem dixi tibi* » est la principale, le verset suivant commençant une nouvelle proposition. Cela crée d'emblée un effet d'appropriation de la parole prophétique, laquelle est moins « citée » en référence que vivante et produisant son effet.

### c) La structure de RB 16

Le chapitre 16 est globalement construit en trois temps : citation / explication / application (*Ergo*). Le « septénaire sacré » semble ainsi attendre d'être « empli » – c'est le sens premier d'*implere*. Conjugué au passif, comme ici et en RB 10, 3 et 18, 18, où il s'agit également de l'office divin, ce verbe donne l'impression qu'un vide doit être rempli ou un squelette couvert de chair, ou plutôt qu'une attente divine demande que nous la comblions. Nous retrouvons en quelque sorte le *Dominus expectat* du Prologue. C'est cela, et non l'autorité des Pères, qui rend le septénaire « sacré ».

La répétition du v. 164 du psaume « verrouille » en quelque sorte une première partie :

*Ut ait Propheta, Septies in die laudem dixit tibi  
 qui septenarius sacratus numerus  
 a nobis sic implebitur  
 si Matutino, Primae, Tertiae, Sextae, Nonae, Vesperae  
 Completoriiue  
 tempore nostrae servitutis officia persolvamus  
 quia de diurnis horis  
 dixit : Septies in die laudem dixit tibi.*

Une structure concentrique s'ébauche, dont le cœur est constitué par la liste des sept heures diurnes, qui concrétisent la citation psalmique et reçoivent tout le poids de cette première partie. S'il s'agit sans doute d'abord pour Benoît d'exclure de ce cycle les Vigiles<sup>8</sup>, l'effet principal vient du mouvement du texte, qui va de l'Écriture à l'Écriture, ou pour mieux dire : de la louange à la louange, par l'intermédiaire, des sept offices du jour, tissant de louange la journée entière.

On peut remarquer ensuite un effet de parallélisme. Le *Ut ait Propheta* qui introduit Ps 118, 164 est repris, au v. 4, par la formule introductive de Ps 118, 62 : *idem ipse Propheta ait*, reprise soulignée par *idem ipse* – alors que la deuxième citation du v. 164, juste avant, était introduite par *dixit*. Ainsi l'insistance sur la louange nocturne est aussi forte que celle sur la louange diurne.

On retrouve ici une (discrète) structure en chiasme qui se superpose à la première :

*Ut ait Propheta* : citation du psaume  
 Offices diurnes  
 Office nocturne  
*Ipsa Propheta ait* : citation du psaume

Chiasme souligné avec art par le déplacement de *ait* par rapport à *propheta*. Ici encore, partis de l'Écriture, nous arrivons à l'Écriture, partis de la louange nous arrivons à la « confession » de la justice divine. Tout est enserré dans les citations psalmiques, Parole de Dieu, et cette disposition littéraire concrétise le fait que c'est la nécessité de louer Dieu qui embrasse et conditionne la disposition matérielle des offices.

Enfin, la troisième partie du chapitre surajoute à l'ensemble un aspect de syllogisme :

1. Voici la Parole de Dieu.
2. Nous l'accomplirons si nous faisons cela.
3. *Ergo...*

<sup>8</sup> A. DE VOGÜÉ, *La Règle de saint Benoît*, op. cit., t. V, p. 510.

La conclusion (v. 5) est en fait l'appropriation des deux versets psalmiques, qui de citations explicites deviennent des phrases en « nous ». On peut comprendre que le « je » d'une prière personnelle se transforme dans le « nous » d'une prière collective, et donc vocale et liturgique. Les citations psalmiques ont pour effet de garder le lien entre les deux. Leur sens obvie, dans le contexte du psaume 118, nous l'avons dit, est la méditation continuelle et personnelle de la Torah. Ainsi le verset psalmique se réfère à l'origine à un acte individuel, mais, appliqué par la tradition à l'office choral, il fait l'unité entre les deux.

Si la prière des heures est ordonnée à la prière continuelle, on voit aussitôt sa place dans la journée monastique et son lien avec les autres activités du moine. Il ne saurait être question de l'opposer à celles-ci comme le sacré au profane. C'est toute la vie du moine qui est par essence recherche de Dieu, effort de prière. Mais dans cette recherche et cet effort continuel, les heures de l'office marquent des temps forts où l'on peut se reprendre. Elles relancent, si besoin est, l'élan de l'oraison incessante. À ce titre, l'office n'est pas un acte du moine parmi d'autres, fût-ce le principal, fût-ce l'essentiel, il est simplement un mode particulier de l'unique activité spirituelle qui remplit toute sa journée – mode discontinu, collectif, réglé, qui doit soutenir une vie d'oraison continuelle, privée, spontanée<sup>9</sup>.

Cette perspective corrige l'impression de juridisme, voire de littéralisme que pourrait donner *RB* 16, surtout par rapport à Cassien, pour qui

ce qui est offert sans interruption a plus de valeur que ce qui est accompli à temps fixe, et un don volontaire est plus agréable que des actions accomplies sur une convocation régulière. David s'en réjouit comme de quelque chose de plus glorieux lorsqu'il dit : [...] *les bénédictions volontaires de ma bouche sont pour toi, Seigneur*<sup>10</sup>.

C'est également le psaume 118 qu'il cite à l'appui de ce point de vue, remarquons-le. Mais Benoît, qui connaît tout autant ce verset 108 du psaume, n'y voit sans doute aucune contradiction avec les versets 164 et 62. En effet, dans son verset 5 du chapitre 16, où il approprie le psaume à l'action effective de la communauté, l'accent n'est plus mis sur le chiffre 7 en tant que tel, mais sur le but et la jus-

<sup>9</sup> A. DE VOGÜÉ, « Le Sens de l'Office divin d'après la Règle de saint Benoît », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. XLII (1966) 4, n° 168, p. 398.

<sup>10</sup> *Institutions*, III, 2, 2, *op. cit.*, p. 95.

tification profonde, tant des sept offices que du lever de nuit : « Louons donc notre Créateur pour les jugements de sa justice. »

En effet, ces deux versets du psaume sont unis par leur conclusion identique dans le psaume lui-même, et pas seulement dans le texte bénédictin pour des raisons de disposition liturgique. Il ne s'agit donc pas de remplir un chiffre « selon la lettre », si l'on ose dire, ni de se lever pour se lever, mais de « rendre des louanges à notre Créateur », et de le « confesser », lui, « pour les jugements de sa justice », c'est-à-dire pour ses desseins sur sa création. Comment ne pas remarquer, alors, que la désignation de Dieu comme « notre Créateur » n'apparaît dans *RB* qu'ici et au chapitre 73, où il est désigné comme le but du « droit chemin » indiqué par les Pères ? Non, les citations du psaume 118 dans ce chapitre 16 ne sont pas là seulement pour justifier un point de vue quantitatif, elles vont bien plus loin que la détermination d'un horaire : elles ouvrent sur la relation profonde de chaque homme avec son Créateur, et sur l'existence entière du moine comme louange de l'action de Dieu et de ses volontés sur nous, pas seulement le « nous » de la communauté monastique qui chante l'office, mais celui de l'humanité entière à travers elle.

## 2. *RB* 58, 21 : « *Suscipe me, Domine...* »

« Ce verset du psaume 118 apparaît ici comme la réponse du novice à l'appel que le Seigneur lui a adressé au Prologue », affirme le père Borias<sup>11</sup> et plus loin : « Un verset de psaume, soigneusement choisi par saint Benoît condense ici sa pensée. C'est celui que le novice prononce au jour de sa profession<sup>12</sup>. » « Soigneusement choisi » ne contredit pas forcément le fait que ce verset du psaume 118 se trouve également dans le rituel de profession de la *RM* (89, 24)<sup>13</sup>. La stylisation de la *RB* ne mentionne pas de dialogue entre l'abbé et le novice, dont le verset psalmique et le *Confirma hoc* (*RM* 89, 25) serait le prolongement, et du coup le *Suscipe* est mis en valeur.

On passe directement au *Suscipe*. Celui-ci est triplé et sa forme « responsoriale » soulignée. Le verset « *Confirma hoc* » que le Maître fait dire à l'abbé paraît remplacé par un *Gloria Patri* que la communauté enchaîne au *Suscipe*<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> A. BORIAS, *En relisant saint Benoît*, Bellefontaine, (Vie monastique 23), 1990, p. 271.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 394.

<sup>13</sup> *La Règle du Maître*, t. I, p. 76-77.

<sup>14</sup> A. DE VOGÜÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. VI, p. 1332.

a) Dans l'ensemble du chapitre 58, le même verbe *suscipere* revient quatre fois :

- dans le titre : *De disciplina suscipiendorum fratrum*
- au verset 14 : *tunc suscipiatur in congregatione*
- au verset 16 : *licuit aut excusare aut suscipere*
- au verset 17 : *Suscipiendus autem*

Le premier sens de *suscipio* est concret : « prendre par-dessous, soutenir, étayer », ce qui est assez proche du verbe hébreu employé dans ce verset 116 : *samak* : « poser la main sur, prendre en main, soutenir de la main », d'où « aider ». L'emploi initial de *suscipere* est lié à la coutume romaine de la reconnaissance paternelle : le père prenait dans ses bras et soulevait le nouveau-né, manifestant ainsi publiquement qu'il le reconnaissait pour son enfant. En conséquence, le verbe a pris également le sens d'« engendrer », « mettre au monde ». Plus largement, *suscipere* peut signifier « prendre, admettre, adopter » et « répondre de », ce qui a donné le sens de « se charger de », « assumer », et enfin « subir, supporter », voire « affronter ».

On peut retrouver toute cette richesse sémantique dans le chapitre 58 :

- Dans le titre comme au verset 14, c'est la communauté qui **reçoit** le novice, l'**accueille** pour sien, et, peut-on dire, l'**engendre** à la vie monastique et à la fraternité.  
Au verset 16, c'est le novice qui **se charge** du joug de la Règle, le **reçoit**, l'**accueille** et doit désormais l'**assumer**.
- Au verset 17, est-il désigné celui qui doit **être reçu** ou celui qui **doit recevoir** ? Les deux sans doute. C'est dans la mesure où le novice **reçoit** la Règle et l'**assume**, qu'il est **accueilli** dans la communauté, ou l'inverse : **accueilli** par ses frères, il pourra **porter** le joug commun de la Règle – non pas en deux temps, mais dans le double mouvement de ce verbe unique.
- Enfin, au verset 21, c'est le Seigneur qui doit **recevoir** le nouveau moine. Le **recevoir pour sien**, comme une offrande, l'**accueillir**, mais aussi, en quelque manière « l'**engendrer** ». On pourrait presque traduire en effet : « Engendre-moi comme ton fils et je vivrai », le but de la vie monastique, et de toute vie chrétienne, n'est-il pas de devenir « fils dans le Fils » ? Et c'est dans cette filiation divine que s'enracine la fraternité communautaire.

b) « selon ta Parole » : La *RM* cite ce verset 116 dans une version particulière : « *secundum verbum tuum...* », et non « *secundum eloquium tuum...* », comme partout ailleurs. Quoi qu'il en soit du rapport



*RM / RB*, le contact de Benoît avec la Parole par ce verset est direct et non médiatisé par le Maître. La Parole-citée invoque la Parole-promesse de vie (*imrah* en hébreu, au v. 116), c'est dire que l'engagement du jeune profès n'est ni concevable ni possible, en dehors de l'engagement premier du Dieu qui s'est révélé à l'homme, et qui l'a appelé lui, comme son « ouvrier » (Prol. 14).

c) « et je vivrai » : c'est une réponse à la question du Prologue : « Quel est l'homme qui veut la vie ? » Il s'agit d'abord de la « vraie vie, l'éternelle » (Prol. 17) ; mais le chapitre 58 laisse entendre que cette vie éternelle n'est pas un « au-delà » de la vie présente. En réalité, elle semble commencer en ce jour de la profession, ce que suggère l'insistance mise sur ce « jour » comme un tournant essentiel : « *ex illa die* (v. 15)... *ex illa hora* (v. 23, juste après le *Suscipe*)... *ex illa die* (v. 25) ». Tout se passe comme si le chant du *Suscipe* marquait un basculement, un seuil, avant l'entrée sur « le chemin de la vie » que nous « montre le Seigneur dans sa bonté » (Prol. 20). Or, ce thème de la vie est un des leitmotiv du psaume 118, on y trouve seize fois, sur les vingt-deux strophes, le verbe « vivre ». Lié au thème constant de la Torah et de la volonté de Dieu, il concerne, dans la mentalité hébraïque, la vie présente comme le lieu possible et désiré d'une vie « pleine » : la vie avec Dieu. Et c'est bien aussi le désir du moine. Le commandement de Dieu à l'homme est qu'il « vive » (cf. Ez 16, 6), et la vie monastique, suivant l'adage fameux du Petit Placide<sup>15</sup>, est d'abord une **vie** qui est... monastique ! Nous allons y revenir à propos du 7<sup>e</sup> degré d'humilité. Ici, nous pouvons redire que le *Suscipe* est la demande du moine d'être « engendré » par Dieu, engendré à la vie même de Dieu, comme fils dans le Fils, dès à présent dans la grâce du baptême.

d) « et ne confonds pas » : cette « confusion » est présente au long du psaume 118, à cause des ennemis, orgueilleux et autres impies qui humilient le psalmiste. Remarquons sa présence en *RB* 7, 53, sur lequel nous allons revenir, et en 73, 7, ce *rubor confusionis* qui doit nous envahir devant les moines « de bonne vie et obéissants ». Cette confusion n'a rien de déprimant, puisque, dès la ligne suivante, Benoît nous invite à nous « hâter vers la patrie céleste », en accomplissant « cette petite Règle pour débutants ». *Minimam inchoationis regulam*. L'aspect inchoatif de la vie monastique, évoqué plus haut, est clairement indiqué ici : nous ne sommes que des débutants dans la

<sup>15</sup> G. GALLOIS, *La Vie du petit saint Placide*, Desclée De Brouwer, 1953, p. 15.

vie éternelle, et nous ne serons jamais rien d'autre avant d'arriver dans la « patrie », mais nous sommes déjà sur le chemin.

e) « mon attente » : si le *Suscipe* est bien une réponse, il est surtout un appel, une demande, l'expression d'une attente. On peut remarquer à ce propos que ce que nous traduisons couramment par « charte », aux versets 19, 20 et 29 est en réalité le même mot « *petitio* », utilisé au verset 3 dans le sens très clair de « demande ». On pourrait donc traduire : « De cette promesse, il fera la demande... il écrira cette demande... » – non pas un contrat, ni seulement un engagement au sens juridique, même si l'Abbé doit le garder dans les archives du monastère – mais bien la « demande de sa promesse », ce qui sonne étrangement, mais révèle la réalité profonde de la profession monastique. Le profès ne peut que « demander » à Dieu de pouvoir accomplir ses vœux, c'est Dieu seul qui pourra « assumer », « prendre en charge » (*suscipere*) cet accomplissement jour après jour dans la vie du moine. C'est cette attente, cette espérance qui s'exprime à la fin du *Suscipe*. C'est le début de la trajectoire, confiée à Dieu seul pour être « menée à bonne fin » (Prol. 4).

Une dernière remarque avant de quitter le chapitre 58. Ce verset 116 doit être repris par tous les frères. Au dialogue entre le nouveau profès et Dieu, fait suite un dialogue entre la communauté et Dieu. Chaque frère ne dit pas autre chose que le profès, ne dialogue pas avec lui, ne parle pas de lui à Dieu. Chaque frère demande à Dieu d'être accueilli par lui, en ce jour comme en celui de sa propre profession. Chacun participe à la demande d'un frère qui devient la demande de tous. Par le chant commun du *Suscipe*, texte en « je », chacun est remis face à sa propre « promesse-demande », toujours à refaire dans le quotidien. En même temps le corps communautaire « accueilli » par le Seigneur, manifeste son « accueil » du nouveau frère, et participe ainsi à son « engendrement » dans la filialité. Ainsi que l'écrit Denis Huerre :

Au v. 22, ils s'identifient au novice, chantent comme lui : « Accueille-moi, Seigneur... ». Ils disent ainsi : « je » et « nous » ; alors ils forment un corps. Ils louent la Trinité sainte<sup>16</sup>.

Ce que dit le *Suscipe*, l'abbé prenant la charte sur l'autel le réitère :

Le signe de l'accueil par Dieu donné par l'accueil dans la communauté est réexprimé ici par le geste de l'abbé. Si on garde dans le

<sup>16</sup> D. HUERRE, « Une lecture du chapitre 58 de la Règle », *Liturgie* 98 (1996) p. 200.

monastère la charte du frère qui un jour prend la fuite, ce n'est pas pour avoir un témoignage contre lui, c'est l'affirmation qu'il ne cesse pas d'être un membre de cette communauté ; lui part, mais elle, elle ne rompt pas l'alliance dont elle était la médiation, l'Alliance du Dieu fidèle<sup>17</sup>.

### 3. De l'humiliation à la dilatation du cœur

– RB 7, 54 : « *Bonum mihi, quod humiliasti me...* »

Nous trouvons ici un autre verset du psaume 118 : *Bonum mihi quod humiliasti me ut discam mandata tua*, « Il est bon que tu m'aies humilié pour que j'apprenne tes commandements. » En fait il s'agit d'une compilation des versets 71 : « Il m'est bon que tu m'aies humilié afin que j'apprenne tes jugements », et 73 : « Tes mains m'ont fait et façonné, donne-moi l'intelligence pour que j'apprenne tes commandements. » Peut-être Benoît, citant de mémoire, a-t-il confondu, ce qui dans ce psaume si répétitif n'aurait rien d'étonnant ; peut-être s'est-il sciemment fabriqué une version *ad hoc*, en « coupant-collant » ? Peu importe, il ne s'agit pas de chercher une « pensée de saint Benoît » ; on a seulement ici le témoignage de sa liberté et de sa familiarité avec le psaume 118, réservoir où l'on peut venir puiser à sa guise. L'intérêt est l'effet produit, livré à notre interprétation.

Le pivot de ce passage est le verbe *humiliare* répété 3 fois, en plus de l'*humilitas* mentionnée au début. Le verbe n'est employé qu'ici, au premier verset du chapitre et au v. 8 (citations dans les deux cas de Mt 23, 12 et Lc 14, 11) ; et au v. 66 (citation du psaume 37). D'une certaine manière, nous sommes, avec le 7<sup>e</sup> degré au cœur du chapitre 7, c'est-à-dire au « fond », au plus « bas » dans la dérédiction. Et nous retrouvons ici un verbe à « triple entrée », dont le sujet est tour à tour :

- Le moine « s'humiliant »
- Autrui, les « hommes » et le « peuple » du v. 52
- Dieu lui-même.

Événements, circonstances adverses, voire persécutions sont déjà évoqués au 4<sup>e</sup> degré, et transfigurés par la citation de Rm 8, 37, comme des figures concrètes de « l'épreuve » par laquelle Dieu nous fait passer pour nous purifier. Le mouvement est identique au 7<sup>e</sup> degré : l'humiliation venant des hommes devient humiliation venue de Dieu, mais, sans doute à cause de l'acceptation du moine (*humilians se*), elle se transfigure en quelque chose de positif, de créateur. Là

<sup>17</sup> *Ibid.*

encore, la citation du psaume 118 joue un rôle de « cristallisation » du sens spirituel profond. Dans ce contexte négatif, voire tragique, elle renverse la perspective : « *Bonum est...* » L'humiliation se révèle un moyen de la pédagogie divine, et, plus encore, un chemin vers le « bon », le *tov* hébreu, à la fois « bon, bien, bonheur ». On comprend l'intérêt, de mêler les versets 71 et 73, car il ne s'agit pas d'apprendre les *justificationes* (v. 71) dont la connotation de jugement (absente en fait de l'hébreu) pourrait prêter à confusion. L'humiliation n'est pas un châtiment, mais elle peut porter fruit en enseignant les *mandata Dei*, lesquels sont dirigés vers le bien, le bonheur de l'homme. Nous sommes encore une fois renvoyés à la question du Prologue : « Quel est l'homme qui veut la vie et désire voir des jours heureux (*bonos*) ? » La réponse est une liste de « bonnes actions » tirées du psaume 33 : ces « jours bons » sont donnés à celui qui « fait le bon », le latin comme l'hébreu permettant un double sens, alors que le français scinde « bonheur » et « bien ». Mais... s'il s'agissait moins de « bien se conduire », « faire le bien », que de « se faire du bien », fût-ce au prix d'une certaine souffrance, d'une certaine humiliation de notre égocentrisme, car nous sommes tous des « âmes malades » qui avons besoin de remèdes, quelquefois amers, « pour la correction des vices et la conservation de la charité » ? (Prol. 47).

On nous permettra un dernier détail. La première moitié du verset 73 affirme : « Tes mains m'ont fait et façonné. » De même que les versets du psaume 118 cités au chapitre 16 renvoyaient aux louanges à « notre Créateur », on retrouve ici le lien très fort entre le « je » du psalmiste et le Dieu auquel il s'adresse comme à celui qui l'a modelé, avec l'image du potier tirée de Gn 2, 7 et Jr 18, 11. Que Benoît ait eu ou non ce demi-verset psalmique à l'esprit, le « *Bonum est* » repose sur une confiance totale dans le dessein d'amour du Créateur, et il manifeste déjà cet « amour parfait qui chasse la crainte », aboutissement des degrés d'humilité, mais tout autant point de départ et soutien durant le voyage.

– *Prol. 49* : « *Dilatato corde* »

Nous avons déjà noté à quel point le 7<sup>e</sup> degré, par l'intermédiaire du psaume 118, renvoie au Prologue, à la question tirée du psaume 33, d'abord, mais également à la partie propre à Benoît (versets 45-50)<sup>18</sup>. Benoît y annonce qu'il veut « fonder une école du service du

<sup>18</sup> Nous devons d'emblée dire notre dette envers le père de Vogüé, qui a attiré notre attention sur le verset 32 du psaume 118 « caché » dans cet « ajouté », et sur son importance. Nous renvoyons ici à l'ensemble des p. 89-92 du tome IV de la *Règle de saint Benoît*, *op. cit.*, et aux p. 60-61 du tome VII : *Commentaire doctrinal et spirituel*.

Seigneur » sans rien d'« âpre » ni de « pesant ». Ce qu'il y aurait de *paululum restrictius* n'est là que pour « la correction des vices et la sauvegarde de la charité », mais cette « voie étroite » n'est resserrée qu'au début – ce que n'implique nullement le passage de Matthieu sous-jacent.

Hardiment, Benoît limite le passage resserré au début de la route. Ce n'est, en somme, qu'une porte à passer. Cette interprétation optimiste trouve son explication dans la dernière phrase de l'ajouté. Si la route paraît s'élargir, ce n'est pas qu'elle devienne moins étroite, mais que le cœur de celui qui y marche s'est dilaté. Cette idée d'une dilatation tout intérieure a été suggérée par un verset du Psaume 118 et lui emprunte son expression. La rencontre des mots *via* et *dilatasti* de ce verset était bien faite pour rappeler à des oreilles chrétiennes le *logion* des deux voies<sup>19</sup>.

Ce rapprochement, Benoît a pu le puiser chez plusieurs Pères de l'Église, par exemple Hilaire de Poitiers, commentant le verset 32 du psaume :

La voie qui conduit à la vie est « étroite » et tourmentée [...]. Pensera-t-on alors que le prophète est insolent, en se glorifiant de « courir dans cette voie » ? [...] Après avoir dit : *Sur la voie de tes commandements j'ai couru*, il a ajouté : *Lorsque tu as dilaté mon cœur*. Un « cœur dilaté » est un cœur qui, par la foi, s'ouvre pour accueillir l'enseignement divin. [...] Donc le prophète court librement dans la voie du Seigneur, après avoir commencé par avoir le cœur dilaté. Il n'aurait pu en effet courir dans la voie de Dieu avant d'avoir fait de lui-même une vaste habitation digne de Dieu<sup>20</sup>.

Mais il semble que Benoît s'inspire plus directement d'Augustin :

La dilatation du cœur est la joie dans les œuvres de justice et cette joie est un don de Dieu qui nous fait observer les préceptes, non dans les angoisses de la crainte, mais dans le délicieux amour de la justice<sup>21</sup>.

On trouve en effet le même jeu lexical *dilatatio* / *dilectio*, et l'opposition angoisse / dilatation, pour exprimer la même idée : dépasser la crainte et le resserrement du commencement (*angusto initio*) afin de courir ensuite dans « l'inénarrable douceur de la dilection ».

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>20</sup> HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur le psaume 118*, 4/11-12, trad. de Marc Milhau, (Sources Chrétiennes 344), Cerf, 1988, p. 193.

<sup>21</sup> *Enarratio in Psalmum 118*, S 10. On peut citer aussi *Enarratio in Psalmum 30*, En II, S I, 15 : *Certe augusta via est ; laboranti augusta est, amanti lata est. Eadem quae augusta est, lata fit.*

Ajoutons que derrière le *Dominici scola servitii* du Prologue, comme derrière le *discam* du 7<sup>e</sup> degré, ainsi que l'expression « n'ins-tituer rien de lourd », se dessine la référence à Mt 11, 29 : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur... Mon joug est facile à porter et mon fardeau, léger. » L'apparente contradiction entre ce « joug facile » et la « porte étroite » a beaucoup occupé les Pères de l'Église<sup>22</sup>. Mais Benoît la résout grâce au psaume 118 :

Ainsi, un verset de psaume suggère à Benoît la solution qui réconcilie les deux affirmations contraires de l'Évangile. Solution par la subjectivité, solution par l'amour, qu'Augustin avait déjà indiquée dans une homélie sur Matthieu. C'est l'amour, soit de concupiscence, soit de charité, qui rend douces et légères aux hommes les peines qu'ils s'imposent. Et, la charité, ajoute Benoît, se maintient et s'épanouit moyennant les mêmes peines. L'amour requiert d'abord l'austérité, puis, grandissant par elle, il la rend aimable<sup>23</sup>.

On ne trouvera pas ici une opposition entre une prétendue « loi de crainte » qui serait l'apanage de l'Ancien Testament, et la « loi d'amour » évangélique, mais un dynamisme intérieur au moine. Ce dynamisme s'exprime également à la fin du chapitre 7, qui doit beaucoup à Cassien, mais s'en écarte subtilement.

Tous ces degrés d'humilité ayant été gravis, le moine parviendra bientôt à cette charité du Christ qui, devenue parfaite, chasse la crainte ; par celle-ci, ce que d'abord il observait non sans crainte, il commencera à le garder sans peine, comme naturellement, par habitude, non plus par crainte de la géhenne, mais par amour du Christ, habitude du bien et délectation des vertus.

La « *delectatio* » rejoint le commentaire augustinien du verset 32 du psaume, cité ci-dessus, et il s'agit bien, comme à la fin du Prologue, d'un passage intérieur, d'une transformation intime, non pas brutale mais progressive, ce qu'indique la répétition de *consuetudo*, car l'arrière-fond est le même que pour la *Dominici scola servitii*, celui d'un apprentissage. Les 12 degrés ne sont pas à suivre dans l'ordre forcément, comme une *ratio studiorum* ou les programmes de l'Éducation Nationale, mais ils impliquent, de par leur distinction elle-même, une durée, un enseignement, dont Dieu, au travers des médiations de l'abbé, des frères et des événements, est le vrai maître. N'est-ce pas aussi un des thèmes majeurs du psaume 118, qui demande inlassablement au Seigneur : « ...apprends-moi tes commandements... enseigne-moi tes chemins... fais-moi comprendre tes

<sup>22</sup> Cf. A. de VOGÜÉ, *op. cit.*, t. IV, p. 89-92.

<sup>23</sup> *Ibid.*, t. VII, p. 64-65.

préceptes... ». Et cela nous ramène aux v. 71-73 cités au 7<sup>e</sup> degré : « Bon pour moi d'avoir souffert, afin que j'apprenne tes commandements. »

En fait, en transposant, à la suite d'Augustin, à l'intérieur du moine l'opposition amour/crainte, en en faisant un cheminement personnel – mais pas celui du Maître qui oppose « fardeau du péché » et « conversion monastique » – Benoît est plus vrai et plus profond, en même temps que plus libérateur. Encore une fois, on peut dire que le *bonum est* du psaume, comme le *dilatato corde*, ouvre un espace. Humiliations et souffrances sont sans doute inéluctables, dans la vie monastique comme ailleurs, mais elles enseignent au moine le décentrement de soi, la voie pour sortir du « narcissisme originel ». C'est bien ce que signifie en réalité ce 7<sup>e</sup> degré en apparence si destructeur : non pas seulement poser des actes extérieurs d'humilité, mais se mettre intérieurement à la dernière place, c'est-à-dire cesser de se placer au centre du monde et comme mesure de toutes choses. Si cela est « bon », ce n'est pas par masochisme, ni annihilation de soi, mais parce qu'au bout, il y a le bonheur. Cette affirmation suppose avant tout la foi comme confiance en Dieu, foi en un Dieu bon, en un « tendre Père » qui veut uniquement le bien de l'homme, lequel consiste surtout à devenir son fils. Aussi bien, cette même affirmation repose sur une anthropologie, qui met au centre la création de l'homme à l'image de Dieu : « Benoît voit d'emblée le postulant comme un fils pour le Père très bon [...] et plus encore comme œuvre de Dieu, ciselée par lui<sup>24</sup>. »

### Conclusion en forme d'ouverture

Nous ne développerons pas l'allusion de *RB* 27 au dernier verset du psaume, elle est seulement de l'ordre du possible : « Je m'égare, brebis perdue, viens chercher ton serviteur. » La référence évangélique de Lc 15, 4 combinée avec Mt 18, 12 est trop obvie. Mais on pourra quand même noter que, dans son chapitre parallèle sur le moine excommunié, le Maître fait le rapprochement explicite entre la parabole de l'Évangile et le verset 176 du psaume<sup>25</sup> (les deux textes ayant été d'ailleurs mis en rapport par les Pères, comme Hilaire et Augustin). À vrai dire, la perspective de Benoît est différente, puisqu'il « focalise », diraient les narratologues, non sur le

<sup>24</sup> R. LE GALL, « Regard 'déifiqué' sur l'homme, réalisme face à ses faiblesses, élan vers le Royaume, L'anthropologie de saint Benoît », *Sous le regard de Dieu*, Lettre aux Amis de l'Abbaye Sainte-Anne de Kergonan, 2001/1, p. 12.

<sup>25</sup> *La Règle du Maître*, chap. XIV, *op. cit.*, t. II, p. 49.

moine coupable, mais sur l'abbé, miséricordieux « à l'exemple du Bon Pasteur » – et nous retrouvons cette image de Dieu qui sous-tend le psaume 118, comme la Règle.

Quoi qu'il en soit de ce rapprochement, nous pouvons sans doute conclure que le psaume 118 joue un rôle important dans la RB. À quatre reprises un verset du psaume 118 a servi à enrichir le sens du texte bénédictin, et même à donner forme et structure à la pensée de son auteur, à la « cristalliser ». Porte enfoncée grande ouverte, pensera-t-on peut-être : comment, dans un psaume aussi long, chanté chaque semaine, Benoît et ses prédécesseurs n'auraient-ils pas puisé tel ou tel verset utile à leur propos ? L'important est qu'ils l'aient fait, et qu'en retour, en chantant le psaume 118, nous pouvons les entendre, et chaque semaine, redire le « *Suscipe me* ».

Finalement, on pourrait reprendre la question des rapports entre le psaume 118 et la Règle par un autre biais : ce psaume à la louange de la Loi aurait-il quelque chose à nous dire sur la façon dont nous concevons nos rapports avec notre « loi », non l'Écriture mais la Règle elle-même ? La question reste ouverte et demanderait une autre étude, que nous ne pouvons qu'ébaucher ici, en remarquant, par exemple, que Benoît emploie six fois le mot « *lex* » : une fois pour les « sarabaites » (1, 9) ; deux fois pour l'Écriture, la « *lex divina* » (53, 9 et 64, 9) ; trois fois pour la Règle elle-même, en 43, 10 dans le sens de « disposition susdite » et deux fois au chapitre 58 : « voici la loi sous laquelle tu veux militer... » et « sachant que par la loi de la Règle ... ».

Non pas qu'il confonde la Règle et l'Évangile, qu'il distingue si nettement au chapitre 73, mais cette « petite Règle pour débutants » pourrait bien avoir pour lui, et pour nous, quelques-uns des aspects si prégnants de la « Loi », des « volontés » de Dieu, de ses « préceptes... commandements... jugements » dans le psaume 118, c'est-à-dire, d'une part qu'ils sont faits pour la « vie », pour le bonheur de l'homme, et d'autre part qu'ils ouvrent un « chemin ». La Règle, elle non plus, n'est pas un carcan d'obligations extérieures, dont l'accomplissement éventuel conduirait à une perfection statique, elle est un dynamisme, ou, pour reprendre ce que nous avons vu au chapitre 58, une « promesse ». « Petite Règle pour débutants », elle a une dimension certes inchoative, mais surtout en tant qu'elle lance en quelque sorte vers la « vraie vie, l'éternelle », qu'elle indique le chemin pour y « parvenir ». En même temps, elle ne peut le faire qu'enracinée dans la Parole qui a révélé Dieu comme le *pater* du Prologue. C'est dire que la dimension de conversion non seulement s'achève mais commence dans la dimension de contemplation et



qu'on peut lui appliquer ce que Marguerite Harl dit du psaume 118 selon Origène :

Mais pour Origène il n'est pas de « débuts » dans la vie spirituelle qui ne soient en même temps possibilité d'atteinte de la perfection : les lettres de l'alphabet, répétées par huit fois chacune dans sa strophe, indiquent à la fois les débuts et l'achèvement, que symbolise l'ogdoade, à la fois l'éthique nécessaire au débutant et la perfection de qui arrive jusqu'au Christ. [...] L'interprétation « éthique » du psaume 118 n'est donc pas enseignement de la « vertu » [...] : ce psaume enseigne la conversion et le progrès ; il engage à une *θεραπεία* parfaite de l'âme ; si, pour les interprètes ultérieurs, il est capable de décrire tout l'ensemble de la sainteté, cela vient de ce qu'Origène a exposé cette conception très large, intelligente et ouverte de la vie spirituelle, – toute différente d'une simple progression à la manière stoïcienne –, fondée sur le Christ en qui sont toutes les vertus, et qui est à la fois, lui-même, l'*ἀρχή* et le *τέλος* de la sainteté<sup>26</sup>.

Ainsi, méditer quotidiennement le psaume 118, ce « psaume des moines », c'est s'ouvrir à une perception optimiste et libératrice de la Règle, et discerner toujours plus, au sein même du combat spirituel et de la *conversatio morum*, la dimension contemplative qui les soutient et où ils s'originent ; car la « Loi » n'est rien d'autre que l'appel divin à la sainteté, c'est-à-dire à l'union avec Dieu, et cette union s'est pleinement réalisée en Jésus, l'obéissant, le « doux et humble de cœur », l'origine et la fin de notre vocation. Comme le psaume 118, la Règle, en quelque manière, embrasse la totalité de la vie, la vie comme un chemin où l'on peut courir « le cœur dilaté », si l'on court dans la Voie qui est le Christ.

Abbaye Notre-Dame de Venière  
F – 71700 BOYER

Chantal ROOSZ, osb

<sup>26</sup> *La Chaîne palestinienne sur le psaume 118*, Introd., texte critique et notes par Marguerite HARL, (Sources Chrétiennes 189), Cerf, 1972, p. 122 et 124-125.