

ENTRE ÉRUDITION ET PASTORALE : LA CONGRÉGATION DE SAINT-MAUR¹

par

Daniel-Odon HUREL

L'histoire de l'abbaye de Compiègne à la période moderne, c'est l'histoire d'un des deux cents monastères d'une congrégation centralisée à chapitre général, divisée en six provinces, ayant, dans chacune d'elles, un ou deux noviciats et quelques monastères d'études, à partir des années 1660. C'est donc avoir en permanence en tête certains caractères structurels, ou culturels, qui définissent la vie de ce monastère et son insertion dans le tissu local : près d'une quarantaine de prieurs nommés par le chapitre général tous les trois ans dont l'identité et la carrière de certains font de Saint-Corneille un lieu non négligeable (trois futurs supérieurs généraux, un des plus grands spécialistes de plain-chant, Dom Jumilhac, un auteur spirituel de base, Claude Bretagne) ; un des premiers monastères d'études de la Province de France vers 1654, à côté de Corbie, de Saint-Denis et de Saint-Germain-des-Prés ; la rivalité avec les Jésuites puis les difficultés avec l'évêque de Soissons autour de questions de juridiction, la défense de l'abbaye étant assurée à l'aide de l'érudition déployée par Martène, Montfaucon et Vaissette ; enfin, la participation de plusieurs mauristes de l'abbaye à la loge maçonnique du Mont Ganelon vers 1780 et la responsabilité du collège à la même période.

Désenclaver l'histoire mauriste de son isolement historiographique et problématique aboutit nécessairement à relire certaines sources. Cette démarche nous a amené à reprendre la notice du Père Hélyot dans son *Histoire des Ordres monastiques* parue en 1718. Ce document, sorte de

(1) Nous proposons ici les principales conclusions de notre dossier d'Habilitation à diriger des recherches (Clermont-Ferrand, 2004) à paraître sous le titre : *De l'Age de l'érudition au Siècle des Lumières. Le parcours des Bénédictins de Saint-Maur.*

témoignage ou même “d’histoire au présent”, diffère assez nettement de la construction faite par les mauristes eux-mêmes de leur image, celle d’une congrégation dont l’utilité à l’Eglise et à l’Etat serait essentiellement liée à l’érudition. La démarche que nous avons suivie a en quelque sorte confirmé ce premier regard extérieur. Le Père Hélyot est pragmatique. Il ² établit un lien direct entre “l’esprit” de la congrégation, le fait de “faire revivre celui de saint Benoît par la pratique de la Règle”, et sa traduction première, “former les jeunes religieux” à travers la mise en place des noviciats provinciaux et du cursus d’étude (philosophie, théologie, année de récollection...). Très pratique, le Père Hélyot n’hésite pas à rappeler l’uniformité des exercices, des offices, de l’oraison mentale, des veilles, jeûnes et obéissance dans l’ensemble des cent quatre-vingt monastères ³, autant d’aspects absents, sans doute car coulant de source et “affaire de clercs”, dans l’historiographie traditionnelle et interne.

Bien plus original est le sens que Hélyot donne à la notion d’utilité des moines au service de l’Eglise. Là où les mauristes et les historiens parlent essentiellement de travaux d’érudition et, dans certains cas, d’enseignement, le Père Hélyot, comme de nombreuses sources locales (livres des choses mémorables, récits d’installation des mauristes...) insiste sur ce que l’on pourrait appeler une insertion pastorale et pédagogique des mauristes dans la France de la fin du Règne de Louis XIV ⁴ :

Sans parler des Religieux de cette Congrégation qui s’appliquent à la prédication, & aux autres fonctions du Sacerdoce, dans l’administration des Cures, & autres juridictions ecclésiastiques, dont jouissent les Eglises de plusieurs de leurs Abbaïes, il y en a qui sont destinés à l’instruction de la jeunesse ; mais principalement de la Noblesse de campagne, ne pouvant leur refuser cette assistance que S. Benoît accorda de son tems à divers Seigneurs, par une charité si universellement pratiquée depuis dans l’Ordre, qu’elle a passé en quelque façon pour une Loi ; & delà se sont formés quelques Seminaires remplis de jeunes enfans de condition que l’on y envoie de toutes les Provinces, même des païs étrangers, comme sont ceux qui sont établis dans les Abbaïes de Tyron, de Pont-le-Roi ⁵, de Saint-Germer de Floix ⁶, au Diocèse de Beauvais, et de Sorrèze en Bourgogne ⁷... Il y a encore plusieurs monastères de la

(2) Pierre-Hyacinthe Hélyot, *Histoire des Ordres monastiques, religieux et militaires*, Paris, Coignard, 1718, t. VI, p. 286-295 : “des bénédictins réformés de la congrégation de Saint-Maur” ; ici, p. 288.

(3) P.-H. Hélyot, *Idem*, p. 290.

(4) P.-H. Hélyot, *Idem*, p. 290-291.

(5) Pontlevoy (Loir-et-Cher).

(6) Saint-Germer de Fly.

(7) Sorèze dans le Tarn bien entendu !

Congrégation où il y a grand nombre de jeunes enfans que l'on y instruit dans les petites classes, qui servent à l'Eglise, & y assistent en surplus toutes les Fêtes & Dimanches, sans parler des autres où l'on reçoit avec les Religieux les jeunes gens de la ville dans les cours de philosophie et de théologie.

Hélyot termine en signalant l'importance accordée par les constitutions à l'occupation des religieux dans les cloîtres et la création dans certains monastères de quelques "Ecoles de Positive, de Droit canon, de cas de Conscience, & des Langues grecque et Hébraïque" d'où sont sortis les "célèbres Ecrivains" mauristes⁸.

Ce texte est important dans la mesure où il rappelle l'enfermement qui menace l'historien dans la lecture et l'analyse de toute source. La dimension pastorale de Saint-Maur est un autre aspect de cette relecture historiographique. Une dimension qui n'a rien d'exceptionnel puisqu'elle répond en grande partie à l'organisation de l'Eglise gallicane (exemption, juridiction spirituelle et territoriale des abbayes, paroisses incorporées à certaines abbayes) et s'inscrit dans une tradition monastique dont la remise en cause peut mettre en péril l'avenir de l'installation des réformés des années 1620-1660 et dans la définition par des spirituels comme Dom Claude Martin (le fils de Marie de l'Incarnation) d'une complémentarité historique dans le monachisme bénédictin entre vie contemplative et vie active mesurée. Mais ce que le Père Hélyot ne peut nous dire, c'est la dimension évolutive de cette relation à la vie de l'Eglise et à la société. Le XVIII^e siècle, loin d'apparaître comme une période de "prodromes révolutionnaires" qu'évoque la dernière synthèse sur l'histoire de la congrégation de Saint-Maur⁹, celle de Dom Chaussy, apparaît bien plus, après les années de la secousse janséniste, comme celle d'une insertion du monachisme bénédictin dans la société parisienne et provinciale et de la diffusion d'un modèle monastique érudit et spirituel pour l'Europe. Les débats des années 1760 et 1780 autour des constitutions et du fonctionnement même de la structure congréganiste, révèlent la tension plus que l'opposition entre deux camps qui se réclament tous les deux d'un attachement à la Règle et à la dimension intellectuelle de l'utilité bénédictine. Une tension qui rejoint ce que Bernard Plongeron appelle la dialectique "récusation/présence" au monde moderne¹⁰. Mais s'agit-il vraiment d'une opposition entre un refus ou une acceptation d'une société en pleine évolution ? Quels qu'ils soient, les bénédictins parisiens ou provinciaux sont présents au monde, participent sur les plans spirituels, politiques, économiques et sociaux à des réseaux.

(8) P.-H. Hélyot, *Idem*, p. 291-292 (Hélyot cite les éditions des Pères alors publiées et les noms de Mabillon, Ruinart, Massuet, Montfaucon... et donne les noms de quelques monastères "célèbres" : Saint-Germain-des-Prés, Fécamp, Vendôme et la congrégation de Chezal-Benoît).

(9) Celle de Dom Yves Chaussy.

(10) *Histoire du Christianisme*. t. 10. *Les défis de la modernité (1750-1840)*, 1997, p. 13.

1. Tradition et réforme

Aux origines du mouvement réformateur bénédictin moderne, il y a certes une relecture de la règle débouchant sur le rappel des principes que sont la vie commune, la pauvreté et l'obéissance. Mais il y a aussi un réalisme politique qui permet de rendre compatible la mise en pratique de cette relecture avec le contexte religieux et politique des premières décennies du XVIII^e siècle. Cette prise en compte qui s'impose aux religieux dits "réformateurs" les conduit à créer une structure qui, ne pouvant être que nationale et centralisée, impose des "nouveautés"¹¹ que sont la stabilité pour l'ordre et non pour un seul monastère et l'abandon définitif de l'élection par le chapitre conventuel du supérieur local au profit de l'élection d'un supérieur général lors d'un chapitre en théorie représentatif. Les auteurs de certains textes des années 1760, réclamant à leur tour une adaptation à l'évolution culturelle, les dénoncent et invoquent un retour à la "vraie" tradition, celle en particulier de l'élection locale des supérieurs et d'une stabilité bénédictine compatible avec les besoins du corps. Ces nouveaux "réformateurs" sont alors considérés comme des destructeurs de la "tradition" redéfinie par les fondateurs de Saint-Maur cent trente années auparavant.

Mais encore, ces mêmes religieux réformateurs des années 1620-1660 sont confrontés à une autre réalité politique et culturelle : celle réaffirmée par les anciens religieux, c'est-à-dire, ceux qui occupent le monastère à l'arrivée de la communauté des réformés, et les réseaux relationnels et familiaux des monastères. Les anciens n'invoquent-ils pas la tradition et le respect des volontés des fondateurs médiévaux dans leur refus de voir leur monastère pluriséculaire être incorporé à une congrégation "nouvelle" ? La tradition est alors, plus que les fondamentaux contenus dans la Règle elle-même, l'ensemble des usages et des coutumes élaborés au fil des temps, qu'il s'agisse d'activités pastorales de voisinage, de respect des liturgies locales ou de modalités de rapport au monde environnant. Ainsi, l'on constate dans de nombreux cas que les réformés durent accepter de poursuivre une certaine activité pastorale pour pouvoir être acceptés par certaines communautés villageoises. Dans d'autres, comme à Fécamp où se trouvait une maîtrise musicale importante, les anciens acceptent la réforme mauriste à la condition que les réformés continueront à soutenir, y compris financièrement, cette activité musicale liturgique et éducative qui était une des marques visibles de l'insertion de l'abbaye de la Trinité dans le paysage politique et religieux de la ville et de sa région. Dans tous les cas, le partage des lieux monastiques, en particulier dans le cadre de l'abbatiale, entre anciens

(11) Nouveautés que l'on retrouve pour certaines d'entre elles au Mont Cassin, à Chezal-Benoît ou surtout à Saint-Vanne.

bénédictins et réformés, tient compte des exigences sociales et religieuses des moines et du prestige du monastère. Le cas de Saint-Ouen de Rouen est significatif : à toutes les cérémonies telles que la réception du nouvel archevêque, l'inhumation de notables laïcs ou la réception du gouverneur, ce sont les anciens et surtout le grand prieur qui tiennent les premières places dans le cérémonial. Les mauristes, bien accueillis par les religieux de Saint-Ouen, ont compris tout l'intérêt de cette relative discrétion pour leur insertion durable, sachant comme vous le savez, que la communauté des anciens était vouée à la disparition progressive par décès des religieux. Ainsi, et au-delà d'individualités très fortes, c'est bien de rapports de forces entre deux communautés dont il s'agit : la communauté centralisée de militants bénédictins réformateurs d'une part, la communauté de religieux liés par des réseaux de recrutements locaux et des usages pluriséculaires de l'autre. Si l'on a retenu les moments de confrontation les plus durs entre ces deux visions communautaires, on a souvent oublié combien les anciens, certains d'entre eux au moins, ont contribué à l'embellissement intérieur des églises par leurs dons et legs qui touchent, dans tous les monastères, les objets sacrés, les reliques des saints locaux, la statuaire, la construction de nouveaux autels mais aussi à l'enrichissement des bibliothèques par des dons similaires financiers ou de livres.

Il y a cependant une vraie nouveauté au XVIII^e siècle, faite à la fois de l'articulation de la religion sur le sentiment national¹² et de la "démocratisation de la querelle religieuse"¹³. Ces deux données, la seconde plus encore, transforment les rapports hiérarchiques internes aux congrégations centralisées, en particulier issues du monachisme médiéval. Ce que des prémontrés de Pont-à-Mousson expriment lorsqu'ils écrivent "pour avoir fait vœu d'obéissance aux supérieurs de la réforme de Prémontré, nous ne sommes pas moins citoyens et chrétiens", nous avons constaté que bien des mauristes l'ont aussi affirmé¹⁴.

Les rédacteurs des textes normatifs mauristes des années 1640 avaient intégré l'obéissance et la subordination bénédictine dans une formulation moderne prenant en compte les transformations culturelles et structurelles (développement de la correspondance interne et externe dans une institution centralisée à chapitre général, essor des bibliothèques, reprise en mains des bâtiments, communautés de taille très modeste, bien souvent autour de dix religieux maximum). Le XVII^e siècle monastique est bien celui d'un esprit de corps soucieux avant tout d'affirmer le primat de la communauté sur

(12) Cf. en particulier B. Plongeron, dans *Histoire du Christianisme*, op. cit., p. 247-291.

(13) Selon la formule de Dominique Julia dans *Histoire de la France religieuse*, 1988, III, p. 13.

(14) Cité par B. Plongeron, *Histoire du Christianisme*, op. cit., p. 265.

l'individu. Mais cet équilibre interne qui ne signifie en aucun cas refus du monde est remis en cause non pas seulement par la crise janséniste en elle-même mais par l'apparition et l'essor rapide de nouveaux modes de communication qui l'accompagnent et qu'elle suscite, permettant des prises de paroles individuelles et la constitution de réseaux multiples à la fois internes à la congrégation et liés à d'autres familles religieuses comme les Oratoriens. Bien plus, l'histoire des débats autour des constitutions, dans les années de la Commission des Réguliers, met en valeur à Saint-Maur comme ailleurs une aspiration à plus de démocratie religieuse, ce qui est d'autant plus net que cette aspiration rencontre la tradition monastique médiévale revisitée. La revendication de l'élection abbatiale ou prieurale par chaque communauté, la notion de représentativité, revendication classique dans l'Eglise gallicane depuis le concordat de Bologne, prend ici l'allure d'une remise en cause de l'institution centralisée considérée comme une nouveauté.

2. Erudition

Dans ce cadre, qu'en est-il de l'érudition et de l'activité enseignante, composantes qui se retrouvent aussi soumises à des évolutions conjoncturelles qui n'ont rien à voir avec un quelconque déclin ? Ces deux activités s'imposent dans les sources comme une nécessité conforme à la tradition et constituent les preuves de l'utilité des moines à l'Eglise et à l'Etat. A toute période difficile, elles apparaissent dans les discours des uns et des autres, avec certaines différences : les tenants de la "tradition" mauriste étant plus réservés que les "nouveaux réformateurs" à l'égard du développement du secteur enseignant dans les années 1760. Bien entendu, l'érudition des années 1750 n'est pas celle des années 1680. La méfiance à l'égard de la critique historique appliquée à l'Eglise, la crise janséniste et l'insertion culturelle de Saint-Maur (sociétés savantes, journaux) sont autant de facteurs qui se conjuguent pour expliquer ces transformations qui aboutissent certes à une sécularisation des sujets de recherche, mais après un effort non négligeable, comparable aux jésuites à une période antérieure, de relecture et d'édition des Pères latins et grecs. Ainsi, ne peut-on considérer, dans la France d'Ancien Régime, l'existence pour une congrégation bénédictine d'un double rayonnement interne (l'effort patristique et historique de mise à disposition des religieux d'un corpus et d'une identité monastiques) et externe (en tant qu'acteur culturel et politique à travers l'ensemble de près de deux cents monastères urbains et ruraux) qui définit un rapport au monde ? La sécularisation des études (en particulier la participation des mauristes à l'histoire nationale) ne fait-elle pas partie d'une définition d'un monachisme des lumières, plus rationnel dans sa relation au Livre à travers les réformes des bréviaires de Saint-Vanne (1777) et de Saint-Maur (1787) ?

D'autres interactions entre monachisme et société interviennent dans les débats des années 1760 et 1780, au-delà de la seule commission des réguliers¹⁵ : érudition et histoire nationale, choix ou non de l'enseignement, monachisme et nouvelles formes de sociabilité comme la Franc-maçonnerie ou les académies provinciales, adaptation aux transformations de la vie religieuse (pastorale, pratiques dévotionnelles et liturgie). Plus encore, les progrès mêmes de l'érudition et surtout de l'histoire monastique sont intégrés à ces querelles internes. Ainsi, que l'on soit en 1640 ou en 1780, la même question est posée au monachisme : comment établir un rapport au monde cohérent, sachant que le rapport au monde se définit comme un ensemble de données à la fois organisationnelles et spirituelles, impliquant l'économique, le politique et le social, à l'image de la Règle bénédictine elle-même ? Comment rendre compte des transformations culturelles dans ce rapport au monde vu par les uns, en particulier dans les années 1760-1780, comme immuable ? Le "doute monastique" des années 1780 qui se manifeste parfois dans la nostalgie d'un âge d'or (celui de Mabillon) mais aussi dans des plans de réorganisation globale de la vie monastique en France voire même dans la destruction du monachisme au profit d'une éducation nationale témoignent d'un profond malaise qui ne doit pas, cependant, passer pour une remise en cause de toute vitalité spirituelle, comme en témoigne la rédaction du nouveau bréviaire et la littérature pieuse et apologétique de certains bénédictins.

Ces relectures sont intimement liées au développement de l'érudition bénédictine et à ses enjeux en matière spirituelle. Au-delà du désormais bien connu retour théologique et critique aux Pères de l'Église que connaît le XVII^e siècle avec les conséquences que l'on sait sur les courants jansénistes, gallicans et rigoristes¹⁶, il semble nécessaire d'en saisir les conséquences sur la spiritualité bénédictine des XVII^e et XVIII^e siècles et sur la vie des religieux eux-mêmes pour lesquels l'effort initial de Dom Luc d'Achery et de Dom Tarrisse fut réalisé. La question de l'érudition nous renvoie alors à la fois au mythe et à la réalité. Mythe car l'érudition mauriste a été idéalisée comme un élément fondateur de l'école historique française. Mythe car les mauristes eux-mêmes ont statufié de leur vivant Montfaucon et surtout Mabillon alors que l'examen de monographies réalisées par des bénédictins restés en province et la lecture de leur correspondance montrent à la fois le dévouement de ces religieux et les obstacles qu'ils ont rencontrés (primat

(15) Cf. Pierre Chevallier, *Loménie de Brienne et l'ordre monastique (1766-1789)*, Paris, 1959, 2 vol.

(16) Dans la tradition des travaux de Bruno Neveu, citons ceux de Jean-Louis Quantin : *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, 1999 (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen-Âge et Temps modernes, 33) et *Le rigorisme chrétien*, Paris, 2001.

des nécessités conventuelles sur les travaux personnels, inégalité voire pauvreté de certaines bibliothèques, mauvaises relations personnelles).

Structurellement, l'érudition et plus encore l'histoire et les études monastiques ont été un enjeu identitaire chez les bénédictins du XVII^e siècle et érigés en fondement originel de la tradition bénédictine et donc du modèle réformateur proposé par les mauristes. Une réalité qui touche l'ancrage historique de l'érudition bénédictine, qui concerne le retour aux Pères de l'Eglise et du monachisme, entre histoire et spiritualité. Mais la spiritualité n'est pas un bloc monolithique, fermé à toutes influences. Bien au contraire, la multiplication des manuels et méthodes de méditations spécifiques montre toute l'importance accordée à la conversation intérieure avec Dieu, une conversation qui permet d'envisager d'éventuelles tensions entre piété individuelle et dimension communautaire du monachisme bénédictin¹⁷. L'étude, si elle peut être le soutien de l'oraison mentale et de la méditation, rencontre aussi l'oraison vocale à travers la question liturgique aussi bien sous la forme de la rédaction de cérémoniaux et d'offices propres locaux que dans l'élaboration d'un nouveau bréviaire à la fin du XVIII^e siècle, travail dont on a sous-estimé l'importance en terme d'appropriation des Saintes Ecritures. Réalité enfin lorsque, en plein XVIII^e siècle, les études monastiques sont confrontées à la question de l'enseignement et de la prise en charge des collèges et donc à la réflexion sur le statut pastoral et social du religieux.

3. De l'érudition à la spiritualité et à la pastorale : la question liturgique

Livre liturgique essentiel, le cérémonial apparaît dans la Congrégation de Saint-Maur comme l'un des trois textes fondateurs produits par la jeune Congrégation après trente années d'existence vers 1645-1648. Pourtant, si quelques études évoquent les Déclarations sur la Règle et les Constitutions, le troisième panneau de ce triptyque normatif est totalement oublié. Cet "oubli" ou ce désintérêt historiographique eut pour conséquence première de mettre de côté la dimension liturgique de la vie monastique à l'époque moderne, véritable non sens qui nous prive d'éléments essentiels parmi lesquels les liens entre réforme mauriste et spiritualité monastique, la dimension érudite et ses implications religieuses et liturgiques, l'uniformité du centralisme mauriste et l'affirmation nécessaire des diversités locales. Ce désintérêt est bien sûr lié aussi à l'image des liturgies dites néo-gallicanes diffusée par Dom Guéranger mais surtout par ses successeurs. Le cérémonial

(17) Voir en particulier "La prière dans le christianisme moderne", *Revue de l'histoire des religions*, 217, 2000.

serait le premier texte publié suivi, quelques mois plus tard, des déclarations qui sont, comme on le sait, un commentaire pratique de la règle bénédictine, chapitre par chapitre, et des constitutions qui concernent le fonctionnement du chapitre général et de l'échelon central de la Congrégation. Cérémonial et déclarations méritent des analyses croisées puisque les déclarations s'appuient essentiellement sur la Règle bénédictine dont les chapitres VIII à XIX organisant l'office divin suggèrent des prescriptions liturgiques et des rubriques. Mais ce n'est pas tout : les déclarations renvoient pour l'office divin aux rubriques du bréviaire monastique, pour la célébration de la messe, au missel romain avec les messes des saints bénédictins approuvés par Rome.

Le plan du cérémonial traduit bien entendu le souhait d'uniformité. Une seconde édition du cérémonial en 1680 prend en compte les remarques et corrections effectuées par les chapitres généraux des années 1650-1675.

Reçu dans chaque monastère, le cérémonial est lu au chapitre conventuel¹⁸. La prise en compte de ce cérémonial se heurtait à plusieurs difficultés : adaptation aux lieux et aux personnels monastiques, sachant que les chœurs mauristes n'ont pas tous la même disposition dans ces années 1650 et que nous sommes encore loin de la tridentinisation des églises mauristes ; sachant aussi que les communautés sont encore souvent doubles jusque dans les années 1670-1680 et loin de réunir partout les quinze ou vingt religieux. Sachant enfin que le reproche fait aux mauristes par les anciens bénédictins opposés à leur venue du non respect des usages locaux et en particulier des fêtes propres.

Le cérémonial a donc son complément local destiné à enraciner chaque communauté dans la connaissance de ses traditions liturgiques propres et ancestrales et à éviter la multiplication de changements qui pourraient être initiés pas les supérieurs locaux qui, comme vous le savez, étaient changés tous les trois ou six ans¹⁹. Ainsi, dès 1646, dans les déclarations, est signalée la nécessité de dresser un cérémonial local mais à une condition : que les cérémonies en question soit reçues par un usage antique. Il faut alors avoir un *Liber particularis* approuvé par le chapitre général comme pour les offices propres. Ce devoir est étendu à tous les monastères à partir du chapitre général de 1660 et est une des fonctions du cérémoniaire. Ce cérémonial est examiné par le visiteur puis envoyé pour approbation au chapitre général suivant. Les modalités de rédaction du cérémonial local ont imposé un travail de recherche que l'on a longtemps sous-estimé et qui, à mon sens, est tout à fait comparable aux travaux en matière d'histoire monastique et de

(18) Leroy, *Curieuses recherches du Mont Saint-Michel*, II, 336-337.

(19) *Revue Mabillon*, VII, 1911-1912, p. 205.

repérage de manuscrits patristiques en vue des grandes éditions élaborées. La reprise en main et le classement des archives et des bibliothèques de chaque monastère trouvait comme débouchés naturels : l'histoire monastique locale, l'hagiographie, le catalogage des manuscrits patristiques en lien avec des nécessités précises et imposées que furent par exemple : la formation des religieux, les éditions des Pères, la connaissance de l'histoire locale en vue d'une histoire générale de la congrégation voulue et méthodiquement organisée par les textes normatifs et enfin, la rédaction d'un cérémonial local devant justifier par l'érudition la validité de telle ou telle spécificité liturgique locale. Ceci est d'autant plus sensible que la question centrale que rencontre l'adaptation du cérémonial local au cérémonial mauriste concerne le calendrier liturgique et la question des saints locaux et des offices propres.

Ces quelques réflexions au sujet du cérémonial me permettent de rétablir les liens entre développement des pratiques érudites et nécessités religieuses en matière de liturgie, de vision du monachisme et d'identité. L'autre court exemple est celui du bréviaire mauriste. Jusqu'en 1787, Saint-Maur, contrairement à Cluny qui publie son propre bréviaire dès 1686, utilise le bréviaire romain bénédictin. Cette fidélité à Rome et ce manque d'audace réformatrice méritent bien entendu des analyses de fond et de véritables analyses comparées entre les livres liturgiques, en particulier les bréviaires, des différentes familles monastiques d'héritage médiéval, analyses qu'il n'est pas question d'aborder ici. Ce qui paraît frappant, ce sont les deux éléments suivants :

1. premièrement, sur le plan de l'histoire de la liturgie monastique, l'audace clunisienne se fait au nom de son antiquité et de la spécificité de ses traditions face, et suite, aux tentatives d'union avec les mauristes sous Richelieu puis Mazarin. En regard, la congrégation de Saint-Maur, qui se définit comme un retour et une réforme authentique, malgré le jansénisme affiché de nombre de ses membres, reste d'une grande fidélité au bréviaire romain jusqu'en 1787, malgré des pressions et des tentatives de réforme dès les années 1740.
2. deuxième point, le redécoupage des leçons, la composition des antennes et des répons, à partir de l'ensemble des textes de l'ancien et du nouveau testament, montrent s'il en était besoin une véritable lecture de la Bible, y compris chez les vannistes et les mauristes après 1760. Cette appropriation des textes et cette audace réformatrice traduisent une profonde volonté d'adapter la liturgie monastique des heures à l'évolution culturelle et religieuse des dernières décennies du XVIII^e siècle.

La question liturgique est donc à la fois en lien avec la dimension érudite de la congrégation comme de toutes les réformes néo-gallicanes et avec la question de l'évolution de la vie religieuse, en particulier dans le domaine

de la pastorale et de la piété, au cœur du “bouillonnement religieux” du XVIIIe siècle, cher à Louis Chatellier.

4. La pastorale

Peut-on parler d'une pastorale mauriste ? C'est sans doute la grande question délaissée par l'historiographie traditionnelle. S'interroger sur la façon dont les bénédictins eux-mêmes définissent leur rôle dans l'Église au XVIIe siècle est alors nécessaire. Ils se perçoivent non comme une société isolée mais comme acteurs à part entière de la réforme catholique tout en étant bien conscients de l'importance que constitue la spécialisation pastorale, enseignante, charitable ou missionnaire des nouvelles familles religieuses. Loin de se sentir relégués au second plan, les bénédictins comme Dom Claude Martin rappellent le rôle ponctuel mais actif des bénédictins dans la conquête des âmes ou dans la lutte contre les hérésies au Moyen Âge et reconnaissent aux mauristes, en vertu de cette actualité et de cette histoire, un devoir ponctuel de participer à la sanctification des âmes. C'est bien entendu le cas des missions mais c'est aussi la réalité d'une prédication active, en particulier jusque dans les années 1740 et dans les monastères ruraux, avant que le clergé séculier formé par les séminaires trouve toute sa place dans cette pastorale, incarnant une sorte “de service public d'utilité sociale”²⁰, et que les missions paroissiales tentent de diffuser idéal de piété, dévotions et moralisation de la société.

Les missions ou l'apostolat ponctuel imposé par les circonstances

Les missions intérieures des mauristes se concentrent autour de deux périodes principales : les années 1667-1679 d'une part, les années 1686-1687 d'autre part, au lendemain de la révocation de l'Édit de Nantes. À la base de ces missions, il faut sans doute considérer le rôle de Dom Bernard Audebert, supérieur général de 1660 à 1672, qui demanda à Clément IX l'autorisation de contribuer à la reconquête spirituelle des fidèles vivant dans les dépendances des monastères de la Congrégation²¹. Dans leur déroulement, ces missions n'offrent que peu de caractères spécifiques par rapport aux descriptions bien connues des missions intérieures des Jésuites, Capucins, Oratoriens, Eudistes et prêtres de la Mission comme le montre un texte de circonstance, intitulé *Conduite des Religieux Bénédictins de la Congrégation de Saint Maur, occupés dans les missions*²².

(20) Selon les mots de Nicole Lemaître dans, Nicole Lemaître, sous la direction, *Histoire des curés*, Paris, 2002, p. 229 (plus largement l'ensemble du chapitre 9, p. 227-246).

(21) Michel Félibien, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denis en France*, Paris, 1706, p. 508-509.

(22) Avignon, Bibliothèque municipale, ms. 1442, cahier de 31 folios.

La géographie des missions

La liste des missions offre la cartographie d'une activité missionnaire éclatée qui s'explique par divers facteurs parmi lesquels on peut citer la personnalité de certains prieurs locaux, la demande et l'aide financière de certaines élites locales, la volonté des Mauristes d'affirmer leur reprise en mains temporelle mais aussi spirituelle de leurs dépendances, la situation de certaines abbayes en milieu urbain ou rural, la personnalité des évêques des diocèses concernés, l'activité missionnaire des ordres récents à proximité et enfin l'importance de la présence protestante (en particulier dans les missions de la Révocation). En effet, l'élan missionnaire mauriste des années 1670 correspond aussi à une reconquête catholique plus méthodique telle que l'envisage l'épiscopat français²³.

Pour les premières missions, il est clair que les mauristes veulent accompagner le travail entrepris par les autres religieux dans d'autres diocèses en prenant en mains, souvent à la demande de notables locaux, la reconquête des âmes vivant dans leurs domaines et dépendances diverses : la mission de Saint-Valéry se fait sur le territoire de l'exemption de la Trinité de Fécamp, celle de Chanteuges se fait dans un prieuré important dépendant de l'abbaye de la Chaise-Dieu. Les mauristes peuvent aussi répondre à la volonté testamentaire d'un abbé commendataire comme dans les missions de Saint-Julien de Tours²⁴.

Il en est tout autrement pour les secondes missions, celles des années 1685-1687. Le contexte est différent. C'est celui, bien connu, du recours systématique aux dragons et à une campagne de missions de très grande ampleur dans les mois qui précédèrent et suivirent la révocation de l'Edit de Nantes : la liste des missions mauristes de cette période rejoint parfaitement la géographie des événements, sauf la Champagne et la Bourgogne, régions où le réseau mauriste est moins important. Quelques abbayes précises et non l'ensemble des monastères apparaissent dans les régions les plus impliquées dans les "conversions" massives. Ainsi, on ne voit pas les grands centres monastiques provinciaux, comme Sainte-Croix de Bordeaux ou La Daurade de Toulouse mais des abbayes secondaires sans doute plus au contact des populations protestantes de petites villes : Saint-Maixent, Villemagne, Sorèze, Saint-Jean d'Angély (véritable centre de la reconquête catholique mauriste dans cette région) mais aussi Saint-Jean de Laon et Nogent-sous-Coucy en Picardie. Plus significatif encore, le fait que les religieux qui parti-

(23) Bernard Dompnier, *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle*, Paris, 1985, p. 214.

(24) Edmond Martène, *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur*, op. cit., t. V, p. 195-196.

cipent à ces secondes missions sont souvent des prieurs et sous prieurs d'autres monastères des régions concernées : Saint-Thibéry, Saint-Maurin, Bassac, Saint-Cyprien de Poitiers, Nouaillé, Solignac, Saint-Jouin de Marnes, Saint-Michel-en-L'Herm.

A partir de *l'Histoire de la Congrégation de Saint-Maur* de Dom Martène, on relève les noms de soixante-dix religieux envoyés en mission. Ce chiffre est sans doute inférieur à la réalité mais il permet néanmoins de rendre compte des différents types de religieux engagés dans cette activité apostolique momentanée. Prenons tout d'abord le cas des supérieurs locaux. La mission est décidée par le supérieur général, sans doute à la demande d'un supérieur local²⁵ ou, plus vraisemblablement pour les missions des années 1686-1687, de l'évêque. Le supérieur majeur confie le plus souvent au prier de l'abbaye concernée, le soin de diriger la mission. Il n'est donc pas étonnant de voir parmi ces soixante-dix religieux des prieurs et sous prieurs de plusieurs monastères. Dans les missions de la première période (1667-1680), les missionnaires en général sont tous issus, sauf parfois les prédicateurs, des abbayes dont dépendent les paroisses concernées. Par contre, les entreprises des années 1685-1687, réunissent dans chaque région des religieux, souvent supérieurs locaux, de plusieurs monastères de la région voire même d'autres régions si nécessaire. On fait alors appel aux religieux les plus expérimentés en matière de prédication et de catéchisme. Si les prieurs locaux participent régulièrement aux prédications, les missions permettent à certains religieux de déployer un talent oratoire réel. Les noms d'une vingtaine de prédicateurs apparaissent parmi lesquels on trouve de véritables professionnels de la mission.

Les prédications

Mais ces prédicateurs ne sont pas forcément occasionnels. Le chapitre général ou la diète annuelle réunissant les supérieurs majeurs nomme environ deux cents prédicateurs pour cent cinquante ans et pour un ensemble de monastères qui ne change guère entre 1650 et 1750. A ceux-ci s'ajoutent des prédicateurs occasionnels approuvés par les ordinaires (tout comme les premiers d'ailleurs) qui semblent avoir prêché l'Avent et le Carême en divers couvents urbains et cathédrales. Bien entendu, la nomination de prédicateurs est une nécessité canonique. Mais faut-il pour autant s'en désintéresser comme l'a fait l'historiographie traditionnelle ? La prédication des dimanches, des fêtes, de l'Avent et du Carême est une réalité à Saint-Maur comme ailleurs, réalité qui nécessite des décisions en terme de nomination et la rédaction de textes normatifs.

(25) C'est le cas pour la mission de Saint-Valéry-en-Caux en 1670, voulue par le prier de La Trinité de Fécamp, Dom Bugnie, après avoir pris connaissance de la bulle de Clément IX.

Les principaux monastères cités dans ces nominations officielles de prédicateurs ne sont sans doute pas un hasard. Cinquante monastères seulement sur cent quatre vingt dix sont mentionnés. En tête : Corbie, Fécamp, Redon qui se voient affectés un prédicateur annuel pendant plus de trente années, essentiellement entre les années 1680 et 1740. Viennent ensuite une dizaine de monastères qui connurent un prédicateur officiel pendant dix à vingt-cinq années. Parmi ceux-ci, on trouve aussi bien de grands et prestigieux monastères urbains comme Saint-Germain-des-Prés et Saint-Remi de Reims que des monastères ruraux comme La Chaise-Dieu ou Souillac. La pratique de la prédication trouve sa justification tant dans la représentation extérieure d'une puissance spirituelle et politique locale que dans un souci pastoral affirmé par les mauristes eux-mêmes de se consacrer aux campagnes, délaissées par les grands prêcheurs. Cette répartition intègre aussi d'autres données : le statut de l'abbaye et de la paroisse de l'abbaye (Saint-Germain-des-Prés), la localisation stratégique par rapport à une forte minorité protestante (Saint-Maixent par exemple), une "revendication" liée à l'exemption comme pour l'abbaye de la Trinité de Fécamp. En dehors de la province de Toulouse, la répartition est à peu près équilibrée (deux ou trois monastères, centres de prédication pendant plusieurs dizaines d'années, et cinq ou six de façon plus occasionnelle, comme une nomination pour Compiègne en 1719).

Les prédicateurs mauristes

Les sources livrent cent quatre-vingt-dix moines considérés comme prédicateurs "officiels", c'est-à-dire nommés comme tels et destinés à telle date à occuper cette fonction dans un monastère précis. A ceux-ci, il faut ajouter un nombre important de religieux, une trentaine au moins, qui sont reconnus comme bons prédicateurs, religieux qui furent par exemple supérieurs locaux dans des abbayes urbaines.

La reconstitution des carrières des prédicateurs nommément cités dans les sources "administratives" est instructive. Les années 1680-1720 sont les grandes années de la prédication mauriste. Ce sont aussi les années où le bon fonctionnement de l'institution accompagne la cohérence de la production érudite et patristique. C'est enfin à cette période que les grands textes de Mabillon (n'oublions pas qu'un chapitre entier du *Traité des Etudes monastiques* concerne la prédication) et de Martin touchant la prédication sont rédigés et publiés. La crise janséniste ne put qu'avoir des conséquences sur la prédication qui nécessite le plus souvent l'approbation de l'ordinaire. Si on ajoute à cette question, la politique menée contre les appelants dans les années 1720-1735²⁶, il n'est guère étonnant de constater un net recul de la

(26) Daniel-Odon Hurel, "Jansénisme et générations dans la Congrégation de Saint-Maur dans les années 1710-1710", dans *Chroniques de Port-Royal*, 52, 2003, p. 137-157.

prédication mauriste à partir de ces années, en particulier en dehors des abbayes aux privilèges juridictionnels particulièrement affirmés (Fécamp, Corbie, Redon, Saint-Denis, Saint-Florent-le-Vieil, Saint-Germain-des-Prés). Parallèlement, l'absence de tout prédicateur "officiel" mauriste après 1720 et surtout à la fin de la décennie à La Chaise-Dieu peut aussi s'expliquer par la présence en exil de Soanen après le concile d'Embrun. Enfin, sur quatre-vingt-dix prédicateurs qui ont connu l'appel de la bulle *Unigenitus*, trente-deux sont appelants, soit 35,5 %. Cette présence des appelants se limite à deux cas de figures : les premiers sont d'anciens prédicateurs. Les seconds sont plus souvent nommés prédicateurs à partir des années 1730 lorsque la situation se stabilise puis s'apaise progressivement.

La carrière des prédicateurs rejoint aussi la place des petits monastères campagnards dans l'ensemble de la congrégation. En effet, cinquante-cinq des cent quatre-vingt-dix prédicateurs sont par la suite prieurs et quelques-uns d'entre eux sont aussi d'anciens zéloteurs et professeurs de théologie, de philosophie ou de rhétorique. Le cas des prieurs est significatif. Si la prédication mauriste en théorie doit s'attacher particulièrement aux monastères et dépendances campagnardes, les anciens prédicateurs devenus prieurs sont le plus souvent à la tête de petites communautés parmi lesquelles ces mêmes lieux de prédication. Mais que deviennent ces prédicateurs lorsqu'ils ne sont plus, officiellement tout du moins, prêcheurs ni prieurs mais qu'ils redeviennent simples religieux ? La connaissance de leur lieu de décès confirme une nouvelle fois le fait qu'ils sont, avec les cellériers, les principaux animateurs des petites communautés (c'est le cas de Compiègne où décèdent trois anciens prédicateurs, Pierre Bretagne, François Poussin et Pierre Gonfreville, ancien prier du monastère et ancien prédicateur en Normandie et à Saint-Germain-des-Prés). En effet, si près de 60 % d'entre eux décèdent dans des lieux destinés à un moment ou à un autre des années 1660-1770 à la prédication par le régime, ils sont presque autant à finir leurs jours dans des monastères modestes, en dehors des grandes "métropoles" mauristes telles qu'Angers, Rouen ou Auxerre. Ainsi, les prédicateurs forment, avec les prieurs et les enseignants mais aussi les moines étudiants, l'ensemble des religieux soumis à l'itinérance imposée par le centralisme de la congrégation.

A l'image de la plupart des monastères de la congrégation, celui de Compiègne qui mériterait une véritable étude monographique renouvelée, comme en témoigne la reprise en mains du collège et la bibliothèque, illustre l'histoire originale de la Congrégation de Saint-Maur, née au nom d'un retour aux sources spirituelles du monachisme structurellement conciliable avec la naissance de l'Etat moderne, s'insérant dans cette histoire multiséculaire par l'érudition, tout en devenant acteur des transformations culturelles que connut le XVIII^e siècle et ce, non sans débats et interrogations.
