

29
distinguent par la gravité, et la prudence et la science divine commandent à ceux qui habitent avec eux, vivant tous dans la charité, la sainteté et la liberté chrétienne" (42).

II. LES REALISATIONS

1. Le monastère de Thagaste

En 388 seulement, Augustin rentre en Afrique et s'installe à Thagaste avec ses amis. C'est par son biographe Possidius que nous connaissons la fondation de Thagaste: "Après avoir reçu la grâce (du baptême), et en même temps que certains de ses compatriotes et amis qui, tout comme lui se consacraient au service de Dieu, il (Augustin) prit la décision de revenir en Afrique s'installer dans la maison et sur les terres qui lui appartenaient. Il y vint en effet et y resta à peu près trois années, mais sans plus tenir ces biens comme propriété personnelle. Il les partageait, en même temps que sa vie, avec ceux qu'attachaient à Dieu les mêmes liens. Jeûnes, prières et bonnes oeuvres l'aidaient à méditer jour et nuit la loi du Seigneur. Et ce que Dieu lui faisait comprendre et lui révélait dans sa méditation et sa prière lui servait à enseigner présents et absents, les premiers par ses conversations, les seconds par ses livres" (42 bis).

Augustin reprend des éléments de la vie cénobitique des couvents visités en Italie, avec une nouveauté cependant: le travail intellectuel prend place à côté du travail manuel. L'intérêt se portait tant sur des sujets philosophiques que sur des textes bibliques (43).

L'idéal de Thagaste reste proche de celui de Cassiciacum. Et d'ailleurs ni Augustin, ni Possidius, ne donnent à cet essai de vie commune le nom de monasterium, comme le remarque A. Mandouze (44): il s'agissait encore d'une "confrérie de lettrés" (45) rassemblant des amis cultivés désireux de servir Dieu.

Cette vie communautaire n'avait pas d'autre règle que l'évangile et les commandements de la charité chrétienne.

2. Le monastère des frères à Hippone

En 391, Augustin vient à Hippone pour voir un ami qu'il pensait gagner à Dieu et l'inviter à partager sa vie au monastère de Thagaste. Il commençait à être connu et craignait d'aller dans une ville où le siège épiscopal était vacant. Mais Hippone ayant un évêque, il s'y rend sans crainte. Or voilà que ce jour-là l'évêque Valère demanda aux fidèles de lui choisir quelqu'un pour l'aider dans son ministère. "Je fus empoigné,

fait prêtre", raconte Augustin, évoquant la violence qui lui fut faite (46).

Connaissant le désir de vie monastique de son nouveau prêtre, l'évêque lui offre un jardin pour y établir un monastère: "Mon idée, déclarera plus tard Augustin à ce propos, était de vivre dans un monastère avec des frères. Ayant appris mon projet et mon désir, le vieux Valerius, de sainte mémoire, me donna le jardin dans lequel est actuellement le monastère" (47).

Le style de vie du monastère d'Hippone n'était guère différent de celui du monastère de Thagaste. Augustin cependant, fonde désormais la vie monastique sur Ac., 4, 32 bc et 35 b, c'est-à-dire sur "la forme et la règle établies par les saints Apôtres": "on ne devait rien posséder en propre, mais tout devait être en commun et distribué à chacun selon ses besoins" (48).

Le premier monastère d'Hippone n'avait pas d'autre règle que l'idéal de vie institué par les Apôtres et pratiqué par la première communauté de Jérusalem. Et lorsqu'en 425, Augustin rappellera à ses fidèles comment s'est faite la fondation d'Hippone, il ne fera pas la moindre allusion à une règle monastique particulière: Ac., 4, 32 était la règle de vie de la communauté:

"Je me mis à réunir des frères qui avaient cette même intention, des hommes pareils à moi, qui n'avaient rien comme, moi-même, je n'avais rien et qui suivaient mon exemple afin que, comme j'avais vendu le très peu qui m'appartenait et en avais donné le prix aux pauvres, ceux qui voudraient vivre avec moi en fassent autant pour que nous vivions de ce qui nous serait commun; notre propriété commune, grande et opulente, ce serait Dieu lui-même" (49).

L'évêque d'Hippone insiste sur la vie commune et sur le fait que chacun est pauvre et vit de ce qui est commun.

L'idéal de saint Augustin nous était apparu jusqu'à présent comme un héritage de la sagesse antique - l'otium philosophique - auquel il avait allié des composantes du monachisme égyptien et italien. Désormais, la référence explicite à la première communauté de Jérusalem pour caractériser la forme de vie commune et de pauvreté que le nouveau prêtre entend réaliser, donne à cet idéal sa nuance propre.

Mais Augustin est prêtre: il lui faut allier l'otium monastique et le negotium sacerdotal. Il est donc amené à expérimenter la vie d'un "moine-prêtre", ce qui le prépare à la dernière étape que les circonstances, une fois encore, vont l'amener à franchir.

Remarquons que l'ensemble des frères du monastère du jardin sont des laïcs, qui ne sont d'ailleurs plus seulement des amis, comme à Thagaste. La communauté s'ouvre à d'anciens officiers, d'anciens fonctionnaires, des affranchis (50), etc. Et lorsqu'Augustin sera évêque, c'est du monasterium que viendront de nombreuses vocations sacerdotales.

3. Le monastère des clercs à Hippone

Devenu évêque d'Hippone en 396-397, Augustin est à nouveau obligé de repenser son propos de vie monastique, pour l'adapter à sa situation d' "évêque-moine". Il crée pour cela une fondation absolument nouvelle.

"Je parvins à l'épiscopat, dit-il, et je vis que c'est un devoir pour l'évêque d'exercer continuellement la bienfaisance à l'égard de tous ceux qui viennent ou qui passent... Mais il ne serait pas convenable de donner ainsi l'hospitalité dans un monastère. C'est pour cela que j'ai voulu avoir dans la maison épiscopale une monastère de clercs" (51).

"Evêque malgré lui", Augustin entend rester "moine malgré tout" (52), fidèle à son idéal de vie communautaire.

Un scandale survenu dans le monastère, amène Augustin à rappeler dans un sermon (après l'Epiphanie 426), le genre de vie de sa communauté de clercs, qui n'était autre que celui décrit en Ac., 4, 31-35:

"Comme ils (les Apôtres) étaient en prière, le lieu où ils étaient réunis fut ébranlé; tous furent remplis de l'Esprit-Saint et ils disaient avec assurance la parole de Dieu à tous ceux qui voulaient. La multitude des croyants avait une seule âme et un seul coeur, et personne ne déclarait sien quelque chose qui lui appartenait, mais tout était commun entre eux. Avec une grande puissance, les Apôtres rendaient témoignage à la résurrection du Seigneur Jésus et une grande grâce était sur eux tous. Personne en effet parmi eux n'était dans le besoin, car tous ceux qui possédaient des terrains ou des maisons les vendaient, en apportaient le prix et le déposaient aux pieds des Apôtres; on distribuait à chacun selon ses besoins" (53).

Bien que parlant d'une communauté de clercs, Augustin n'insiste pas sur la prédication de la Parole par les Apôtres, mais sur la vie commune concrétisée par la mise en commun des biens. Ces versets d'Ecriture constituaient la seule règle de vie ou presque de la communauté (54).

Quelques semaines auparavant (Décembre 425), Augustin avait déjà rappelé dans un sermon que les clercs vivant avec lui cherchaient avant tout à "imiter les saints dont parle en ces termes le livre des Actes des Apôtres: 'Nul ne considérait comme à lui rien de ce qu'il possédait, mais toutes choses leur étaient communes' (Ac., 4, 32)" (55). Et il rapprochait cette manière de vivre de la parole du Ps. 132, 1: "Qu'il est bon, qu'il est doux pour des frères d'habiter en un" (56). L'idéal de l'episcopium reste donc le même que celui du monasterium.

Nous savons peu de choses sur l'organisation du monastère de clercs. Il rassemblait les prêtres de la ville, des diacres et des sous-diacres (57). Augustin avait d'abord proposé aux clercs qui le voulaient de vivre avec lui en mettant tout en commun. Puis il décida de n'ordonner aucun clerc qui n'accepterait pas de mener avec lui la vie commune; et celui

qui changerait d'avis serait dépouillé de son titre de clerc. Un scandale survenu dans le clergé - un prêtre de la communauté avait laissé un testament à sa mort -, amena l'évêque à modifier sa position. Désormais ceux qui voulaient posséder quelque chose le pourraient tout en restant clercs, mais devraient habiter en dehors de la maison épiscopale (58). N'habiteraient plus dans le monastère des clercs que ceux qui choisiraient librement la vie commune. Mais si l'un d'eux se montrait infidèle à son engagement, il serait effacé du tableau des clercs (59).

Nous possédons aussi quelques renseignements sur la vie quotidienne du monastère des clercs: Possidius nous a laissé une description de la vie menée par l'évêque d'Hippone. "Dans ses habits, ses chaussures et son coucher, il gardait la simplicité et la convenance que réclamait son état... Sa table était modeste et frugale... Il se servait de cuillers d'argent mais les plats dans lesquels on apportait les mets sur la table étaient de terre, de bois et de marbre non par nécessité et par indigence mais parce qu'il le voulait ainsi. Il pratiqua toujours l'hospitalité. A table, il préférait la lecture ou la discussion au boire et au manger... Les clercs vivaient toujours avec lui dans la même maison et à la même table, nourris et vêtus à frais communs... Il reprenait et supportait les infractions des siens à la règle et aux convenances, autant qu'il était à propos... Si quelqu'un, disait-il, étant sur le point d'offrir son présent à l'autel se souvient que son frère a quelque chose contre lui, il doit laisser son présent à l'autel, aller se réconcilier avec son frère et ne venir qu'après cela offrir son présent à l'autel. Mais si lui-même a quelque chose contre son frère, il doit le reprendre et s'il en est écouté favorablement, il aura gagné l'âme de son frère; sinon qu'il prenne une ou deux personnes avec lui; et si son frère méprise aussi ces derniers, il faut le dire à l'Eglise; s'il ne lui obéit pas, il sera regardé comme un païen... Pardonnez, ajoutait-il, à votre frère coupable et qui vous demande pardon..." (60).

Ce texte présente de nombreuses ressemblances avec la Règle.

CHAPITRE IV : L'APPARITION DES TEXTES

Après notre rapide parcours de l'itinéraire communautaire de saint Augustin - ses rêves, ses projets, ses réalisations -, nous allons nous interroger sur les textes. Nous essayerons de dégager ce qu'on peut tenir avec certitude, à propos des quatre principaux textes du dossier: la Règle, la transcription de la Règle au féminin, le Règlement du Monastère, la Règle reçue.

I. LA REGLE

Nous examinerons deux questions majeures: l'authenticité et la date de la Règle.

1. Authenticité augustinienne directe (61)

L. Verheijen a découvert divers indices permettant d'affirmer l'authenticité augustinienne de la Règle.

Tout d'abord, dans sa Vie de saint Augustin, Possidius utilise Ac., 4, 32 bc + 35 b à propos du premier monastère d'Hippone. Or cet assemblage de versets ne se retrouve qu'en Praec., I, 3. De plus, le Praeceptum comporte de très nombreux parallèles avec les oeuvres de saint Augustin: le style est incontestablement celui de l'évêque d'Hippone.

Quelques arguments permettent en outre d'affirmer l'authenticité directe. Nous les trouvons dans la tradition manuscrite.

Le plus ancien manuscrit de la Règle, qui date de l'an 600 environ, se termine ainsi: Explicit Regula sancti Augustini.

Et surtout, Défensor de Ligugé introduit trois phrases de la version masculine de la Règle en les attribuant à saint Augustin. Or deux de ces phrases ne peuvent provenir de la version féminine.

2. Date de la Règle (62)

L'opinion de N. Merlin (1933) est actuellement généralement retenue: "C'est au moment où, devenu évêque, il s'appretait à quitter le premier monastère d'Hippone pour se rendre à l'évêché, que saint Augustin dut compenser par cet écrit son absence personnelle". L. Verheijen, T. Van Bavel (63) et M.-F. Berrouard, en particulier, confirment la date de 397 pour la rédaction de la Règle, adoptant cependant une formulation plus nuancée pour les conditions de cette rédaction.

On comprend dès lors que la Règle se présente comme un document destiné à des laïcs (le prêtre y occupe une place marginale) et soit d'une grande concision: elle a simplement pour but de rappeler un enseignement entendu pendant quatre ou cinq ans.

Nous allons examiner brièvement l'argumentation qui conduit à cette datation.

En 397, apparaît pour la première fois dans l'oeuvre de

saint Augustin l'utilisation d'Ac., 4, 32 en un sens communautaire. Et cela, aussi bien dans un texte monastique (le Contra Faustum), que dans un écrit non monastique (le De bono conjugali) (64).

Cette interprétation nouvelle s'est produite sous l'influence d'une lettre de Paulin de Nole (Lettre 30 dans la correspondance d'Augustin). Paulin y cite en effet Ac., 4, 32a dans un contexte "collectif"; il écrit au sujet de ses messagers Romanus et Agilis: "Ils sont avec nous un seul coeur et une seule âme dans le Seigneur" (65).

Il ne semble pas que l'on puisse faire remonter la rédaction de la Règle au-delà de 397: auparavant, Augustin lisait Ac., 4, 32 dans un sens individuel.

Un autre indice permet de délimiter la fourchette dans laquelle se situe la date: l'interprétation du sub lege - sub gratia. La Règle témoigne en effet d'une exégèse de ce binôme antérieure à 412. L'interprétation postérieure est tout autre: elle porte la marque de la crise pélagienne (66).

La Règle ne peut donc être postérieure à 412; cela revient à abandonner la date tardive - fin de la vie de saint Augustin - soutenue jusque là par certains (67).

II. LA TRANSCRIPTION DE LA REGLE AU FEMININ (68)

Dans la traduction manuscrite, la Regularis Informatio est combinée avec l'Objurgatio: lettre envoyée par Augustin (69) à un monastère de femmes dont sa soeur avait été la responsable. Les soeurs ne voulant pas obéir à leur nouvelle responsable, Augustin prend la plume pour leur rappeler leur idéal et leur faire des remontrances.

Il se trouve que le manuscrit de base de cette lettre fournit une indication précieuse pour déterminer la date de la rédaction: "Cum de Donatistis in unitate gaudeamus". Il s'agit d'une référence explicite à la paix conclue avec les Donatistes en Juin 411 (70). Cette lecture du texte corrige l'édition de Goldbacher qui donnait la version: "Cum de deo natis in unitate gaudeamus". La modification est d'importance, car la lettre, dans ces conditions, ne peut dater que des années qui suivent 411.

Plusieurs indices montrent que la lettre de reproches et la Règle féminine sont deux textes indépendants, juxtaposés après coup. L'Objurgatio présente cependant un lien manifeste avec la Règle. Augustin y cite le Ps. 67, 7 et Ac., 4, 32a: "Vous avez choisi de vivre ensemble unanimes dans la maison, afin d'avoir une seule âme et un seul coeur tendus vers Dieu" (71). Or l'assemblage de ces deux citations ne se trouve que dans cette lettre et dans la Règle. Nous avons donc ici le rappel d'un texte connu des correspondantes d'Augustin, expression de leur idéal et fondement de leur vie.

On peut en conclure que ces moniales vivaient sous la même

règle que les frères d'Hippone.

La transcription du Praeceptum au féminin est probablement l'oeuvre des moniales auxquelles l'Objurgatio est adressé. Pour M.-F. Berrouard, elle est de peu postérieure à la rédaction de la version masculine de la Règle.

III. LE REGLEMENT DU MONASTERE (72)

C'est un livret très bref, comportant des réglementations précises. En voici le texte (73):

"1. Avant tout, frères très chers, que Dieu soit aimé, ensuite le prochain, puisque ce sont là les préceptes qui nous ont été donnés en premier lieu.

2. Nous allons exposer comment il convient de prier ou de psalmodier: à l'office du matin, qu'on dise trois psaumes: le 62°, le 5° et le 89°; à la troisième heure, d'abord un psaume chanté par un soliste et suivi d'un répons (74), puis deux chantés en chœurs alternés, une lecture et les prières finales (75); de même à la sixième heure et à la neuvième heure; au coucher du soleil, un psaume chanté par un soliste et suivi d'un répons, quatre chantés en chœurs alternés, encore un psaume chanté par un soliste et suivi d'un répons, une lecture et les prières finales. Et au moment favorable, après les Vêpres, tous étant assis, qu'on fasse des lectures; ensuite qu'on dise les psaumes habituels avant le coucher. Les prières nocturnes, d'autre part, comprendront en Novembre, Décembre, Janvier et Février, douze psaumes chantés en chœurs alternés, six psaumes chantés par tous, trois lectures; en Mai, Juin, Juillet et Août, huit psaumes chantés en chœurs alternés, quatre psaumes chantés par tous, deux lectures (76).

3. Qu'ils travaillent depuis le matin jusqu'à la sixième heure; de la sixième heure à la neuvième heure, qu'ils s'appliquent à l'étude; à la neuvième heure, qu'ils rendent les livres; et, après le repas, qu'ils travaillent jusqu'à l'heure du lucernaire soit au jardin, soit partout où ce sera nécessaire.

4. Que personne ne revendique ni vêtement ni quelque autre objet comme son bien propre: car nous désirons mener la vie apostolique.

5. Que personne n'agisse en murmurant afin de ne pas périr par un châtement semblable à celui de ceux qui ont murmuré.

6. Qu'ils obéissent fidèlement, qu'ils honorent leur Père après Dieu, et qu'ils vénèrent leur responsable comme il convient à des saints.

7. A table, qu'ils gardent le silence en écoutant une lecture.

Si quelque chose manque, que leur responsable y veille. Le Samedi et le Dimanche, selon la coutume, que ceux qui le veulent reçoivent du vin à boire.

8. S'il est nécessaire d'être envoyé pour quelque nécessité du monastère, qu'il partent à deux. Que personne ne mange ni ne boive en dehors du monastère sans en avoir reçu la permission; car cela n'est pas conforme à la discipline du monastère. Si des frères sont envoyés vendre les travaux du monastère, qu'ils prennent grand soin de ne rien faire contre ce qui leur a été prescrit, parce qu'ils offensent Dieu en ses serviteurs; et s'ils font quelque achat pour la nécessité du monastère, qu'ils agissent avec soin et fidélité, comme des serviteurs de Dieu.

9. Qu'il n'y ait pas d'oisiveté parmi eux. Dès le matin, qu'ils s'appliquent à leur travail. Après la prière de la troisième heure, qu'ils aillent de même à leur travail. Qu'ils ne perdent pas leur temps à raconter des histoires, à moins qu'il ne s'agisse de ce qui est utile à l'âme. Qu'ils gardent le silence pendant le travail, à moins peut-être que la nécessité du travail n'exige que l'un ou l'autre parle.

10. Et si quelqu'un ne se disposait pas à accomplir tout cela de tout son pouvoir, avec l'aide de la miséricorde du Seigneur, mais le méprisait d'un cœur opiniâtre, et si, averti par deux fois, il ne se corrigeait pas, qu'il sache se soumettre à la discipline du monastère, comme il le faut. Et si son âge y invitait, qu'il soit battu.

11. Observant cela, au nom du Christ, avec fidélité et piété, vous, vous ferez des progrès et notre joie, à nous, ne sera pas petite au sujet de votre salut. Amen".

Des hypothèses très nombreuses ont été émises sur l'origine de l'Ordo Monasterii. Il semble qu'Alypius soit l'auteur du "corps" du texte. Il l'aurait rédigé, à son retour de Palestine, pour la communauté de Thagaste et l'aurait ensuite montré à Augustin. Celui-ci, l'ayant approuvé, y ajoute la première et la dernière phrase. Nous avons là l'opinion de L. Verheijen, partagée par M.-F. Berrouard (77). Le style sec et précis correspond d'ailleurs bien à celui de l'ami juriste d'Augustin.

Un autre argument milite en faveur de cette hypothèse. L. Verheijen a remarqué la ressemblance existant entre les prescriptions liturgiques de notre document et la distribution des Psaumes des monastères de Bethléem. Or Alypius a séjourné auprès de Jérôme avant de devenir évêque vers 394-395. Il se serait inspiré des règles monastiques qu'il avait connues là-bas pour rédiger l'Ordo Monasterii à l'intention des frères de Thagaste.

S'il en est ainsi, le texte daterait de 390-394 environ, donc après le départ d'Augustin de Thagaste, et avant l'ordination épiscopale d'Alypius. C'est alors qu'il était prêtre à Hippone qu'Augustin en aurait eu connaissance et lui aurait donné un souffle spirituel en y ajoutant la première et la dernière phrase qui portent indéniablement sa marque.

IV. LA RÈGLE RECUE (78)

On appelle Règle reçue, la Règle précédée de la première phrase du Règlement du monastère.

P. Mandonnet avait pensé que l'union de la Règle et du Règlement du Monastère était ancienne. Et l'origine de la suppression de presque tout le texte de l'Ordo Monasterii aurait été une lettre envoyée par le Pape Gélase II (1118-1119) à des Chanoines Réguliers allemands.

L. Verheijen fait quelques objections. Tout d'abord la lettre en question ne dit pas de supprimer l'Ordo Monasterii mais de ne pas s'inquiéter des éléments désuets qu'il contient. De plus les premiers témoins de la Regula recepta ne sont pas germaniques. Il avance donc une autre hypothèse. Plusieurs arguments, ayant leur source dans l'étude des manuscrits, font penser que c'est Yves de Chartres (1040-1116) (79) qui a "créé" la Règle reçue et l'a diffusée dans les milieux des Chanoines Réguliers. On sait d'ailleurs qu'il fut un partisan de l'abandon de l'Ordo Monasterii trop rigoureux et démodé.

Cette interprétation concorde avec une constatation faite par M.-F. Berrouard: on ne trouve pas le texte de la Règle reçue dans les manuscrits avant la fin du XI^e siècle.

Cette Regula recepta est encore la règle de nombreux ordres et congrégations religieuses.

C'est elle en particulier que saint Dominique a adoptée pour son Ordre. Son choix se porta sur cette règle car il voyait en Augustin un grand prêcheur. Jourdain de Saxe rapporte au sujet des premiers frères: "Ils firent profession de la règle de saint Augustin, cet éminent prêcheur, eux, les Prêcheurs futurs" (80).

La Règle reçue est la Règle de saint Augustin au sens traditionnel. Ce texte peut être considéré comme la Règle de saint Augustin aussi légitimement que le Praeceptum (Règle au sens historique) puisque l'un et l'autre sont entièrement de saint Augustin (81).

CHAPITRE V : PLAN DE LA RÈGLE RECUE (82)

Il ne faut pas chercher dans la Règle un plan strict. Mais n'y voir qu'une juxtaposition de paragraphes est aussi erroné. La Règle est un texte construit et, selon l'habitude qui est la sienne pratiquement dans tous ses écrits, Augustin commence par l'essentiel (83).

Or la Règle reçue a deux commencements à peu près synonymes: Ante omnia et Primum. Ces deux expressions introduisent chacune le fondement de la vie monastique augustinienne: la charité. La charité pour Dieu et le prochain d'une part, la charité réalisée dans l'unité des âmes et des cœurs (Ac., 4, 32 a) tendus vers Dieu, d'autre part. Suit immédiatement la traduction concrète de cette charité: la mise en commun des biens qui doit elle-même se vivre dans la charité: on accordera à chacun ce dont il a besoin (Ac., 4, 32 bc + 35 b). La communauté est une communauté de personnes et non un agrégat d'individus.

Or en utilisant Ac., 4, 32 a.b.c. + 35 b, Augustin place au fondement de la vie monastique l'imitation de la première communauté chrétienne de Jérusalem. C'est cet idéal qui va éclairer la suite du texte (84). D'où le plan que nous proposons:

1. L'exorde: la primauté de la charité.

2. La préface (Praec., I, 1)

La Règle s'ouvre de façon abrupte. Parlant à des gens qu'il connaît bien et qui le connaissent bien, Augustin n'a pas besoin d'entrée en matière. Et la formule employée indique qu'il engage son autorité d'évêque: "nous vous prescrivons", dit-il.

Il se propose d'indiquer aux frères d'Hippone les grandes lignes de la spiritualité qui doit orienter leur vie, comment ils ont à mener leur vie monastique en Église (85).

3. L'unité des âmes et des cœurs (Praec., I, 2-8).

En huit paragraphes formant une grande inclusion, Augustin pose la clef de voûte de la Règle que nous comprenons ainsi:

- La raison d'être du rassemblement en un: l'unité des âmes et des cœurs (Ac., 4, 32 a).

- Le fondement et l'expression de cette concorde: mettre tous les biens en commun et les distribuer en tenant compte des besoins de chacun (Ac., 4, 32 bc + 35 b).

- Les dispositions d'humilité indispensables à la réalisation authentique de cet idéal.

4. La vie du monastère regardée à la lumière d'Ac., 4, 32 abc + 35 b) (Praec., II-VII).

a. Les prières (Praec., II, 1-4).

b. Le réfectoire (Praec., III, 1-5).

c. Les relations avec l'extérieur (Praec., IV, 1-14).

d. La vie quotidienne au monastère (Praec., V., 1-11).

e. Le pardon mutuel (Praec., VI, 1-3).

f. Les relations entre le responsable et les frères (Praec., VII, 1-4).

5. La conclusion (Praec., VIII).

Augustin situe dans leur vraie dimension tous les préceptes qu'il vient de rappeler aux frères: les observer est un don de Dieu, une grâce.

De cette approche de la Règle, découle le plan choisi pour notre étude, entièrement articulé autour des trois citations

d'Ac., 4 faites en Praec., I, 2-3.

Nous étudierons d'abord les deux volets de ce qui constitue le cœur de la vie monastique selon saint Augustin: la charité et l'unité, les deux étant d'ailleurs indissociables.

Nous nous arrêterons ensuite à l'usage des biens matériels. Là se trouve, pour Augustin, le lieu où s'exprime avec prédilection l'idéal de l'unité qui est celui des frères. Nous en étudierons les deux composantes: tout avoir en commun, donner à chacun en raison de ses besoins.

Nous serons alors à même de comprendre l'organisation de la vie communautaire: toute la vie des frères doit manifester l'unité des âmes et des cœurs.

Dans un dernier chapitre, nous aborderons ce qui est au cœur de la spiritualité augustiniennne: l'intériorité. Celle-ci doit imprégner tout ce que font les frères; elle souligne la tension vers Dieu qui doit être au cœur de leur vie.

- (1) Cf. L. VERHEIJEN, Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, t. II, Chemin vers la vie heureuse, Institut Historique Augustinien, Louvain, 1988, pp. 325-326.
- (2) L. VERHEIJEN, La Règle de saint Augustin, t. II, Recherches historiques, Etudes Augustiniennes, Paris, 1967, pp. 7-17.
- (3) Ibid., pp. 18-24.
- (4) Ibid., pp. 24-70.
- (5) Ibid., pp. 71-85.
- (6) Cf. P. MANDONNET, Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'oeuvre, t. 2, perspectives, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1937, pp. 107-162.
- (7) Pour ce paragraphe, consulter: A. ZUMKELLER, La vie monastique de saint Augustin, pro manuscripto, traduit en français par E. Derrien, (d'après la seconde édition, Würzburg, 1968); A. HANDOUZE, Saint Augustin, L'aventure de la raison et de la grâce, Etudes Augustiniennes, Paris, 1963, pp. 165-242; P. MORCEAUX, "Saint Augustin et saint Antoine, contribution à l'histoire du monachisme", Miscellanea Agostiniana, vol. 2, Roma, 1931, pp. 61-89; P. MANDONNET, op. cit., pp. 126-128; M. NEUSCH, "Saint Augustin inlassable chercheur de Dieu", Itinéraires augustiniens, n°1, Centre de Recherche Augustinienne de Bonnelles, 1989, pp. 13-25; G. MADEC, "Notre patriarche", Ibid., pp. 35-40; L. VERHEIJEN, "Le monachisme de saint Augustin", dans Augustin, le message de la foi, causeries à Radio Notre-Dame, présentation de Goulven Madec, Desclée de Brouwer, Paris, 1987, pp. 63-70.
- (8) Conf., IV, 4, 7; 8, 13 . 14.
- (9) Ibid., VI, 16, 26; Traduction M.-F. BERROUARD.
- (10) Cf. I. HADOT, "Amicitia", Augustinus-Lexikon, 1, col. 287-293.
- (11) Cicéron, Laelius, De amicitia, 6, 20; cité dans Epist., 258, 1.
- (12) Conf., VI, 14, 24; B.A., 13; pp. 567-569.
- (13) Ibid., p. 569.
- (14) Ibid., VIII, 2, 3.
- (15) Ibid., VIII, 6, 14-15; B.A., 14, pp. 37-39.
- (16) Ibid., VIII, 6, 15.
- (17) Ibid., VIII, 12, 29; B.A., 14, p. 67.

- (18) Ibid.
- (19) Sur les contacts d'Augustin avec Antoine, voir D. SANCHIS, "Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin, le commentaire augustinien de Actes, 4, 32-35 entre 393 et 403", Studia monastica, 4, 1962, note 5, pp. 8-9.
- (20) De mor. eccl., I, 31, 67: "Mais si cela nous dépasse...".
- (21) Ibid., I, 31, 67 - 33, 73.
- (22) Conf., IX, 3, 5.
- (23) De beata vita, I, 6; B.A., 4/1, p. 63.
- (24) Conf., IX, 4, 7; B.A., 14, p. 83.
- (25) L. VERHEIJEN, Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, Vie monastique, n° 8, Bellefontaine, 1980, pp. 206-207.
- (26) Ibid., p. 228.
- (27) De ord., II, 8, 25; trad. op. cit., à la note 25, p. 207.
- (28) Sol., I, 13, 22.
- (29) Ibid., I, 12, 20; Ed. Vivès, t. II, p. 581.
- (30) P. MONCEAUX, op. cit., p. 69.
- (31) Conf., IX, 2, 4.
- (32) Sol., I, 1, 2-6; 14, 26; De ord., I, 10, 29; 8, 22; 3, 6; cf. Epist., 3, 1.
- (33) Conf., IX, 4, 8; B.A., 14, p. 85.
- (34) H.-I. MARROU, Saint Augustin et la fin de la culture antique, Ed. de Boccard, Paris, 1938, avec une retractatio de 1949, 4° éd. 1958, p. 176.
- (35) A. MANDOUZE, op. cit., p. 202 (citation de N. MERLIN).
- (36) D. SANCHIS, op. cit., p. 7.
- (37) Conf., IX, 6, 14; 8, 17.
- (38) Ibid., IX, 8, 17; B.A., 14, p. 103.
- (39) Ibid.; trad. M.-F. BERROUARD.
- (40) De mor. eccl., I, 33, 70.
- (41) M.-F. BERROUARD.
- (42) De mor. eccl., I, 33, 70; trad. M.-F. BERROUARD.

- (42 bis) POSSIDIUS, Vita, 3, 2; trad. A. MANDOUZE, op. cit., pp. 205-206.
- (43) cf. 83 q.
- (44) A. MANDOUZE, op. cit., p. 211, note 4.
- (45) P. MONCEAUX, op. cit., p. 73.
- (46) S., 355, 2.
- (47) Ibid., trad. A. MANDOUZE, op. cit., p. 213.
- (48) POSSIDIUS, Vita, 5; Ed. Vivès, t. I, p. 5.
- (49) S., 355, 2; trad. M.F. BERROUARD.
- (50) Praec., I, 4-7; cf. Epist., 64; 125, 5; 159, 1; S., 356, 4 . 7; cités dans P. MONCEAUX, op. cit., note 3, p. 77.
- (51) S., 355, 2; Ed. Vivès, t. XIX, p. 231.
- (52) A. MANDOUZE, op. cit., pp. 121. 165.
- (53) S., 356, 1; trad. M.-F. BERROUARD.
- (54) L. VERHELJEN, op. cit. à la note 2, p. 172.
- (55) S., 355, 2; Ed. Vivès, t. XIX, p. 230.
- (56) Ibid., 6.
- (57) Ibid., 356, 3.
- (58) Ibid., 355, 6.
- (59) Ibid., 356, 14.
- (60) POSSIDIUS, Vita, 22. 25; Ed. Vivès, t. I, pp. 15 . 17.
- (61) L. VERHELJEN, op. cit. à la note 1, pp. 347-353.
- (62) Ibid., pp. 358-371.
- (63) T. VAN BAVEL, La Règle de saint Augustin, Traduction et commentaire, Augustiniana, Packenstraat 109, B - 3030 Leuven, p. 7.
- (64) C. Faust., V, 9; De bono conj., 18, 21. Pour la date du De bono conjugali, voir M.-F. BERROUARD, Bono conjugali (de), Augustinus-Lexikon, 5. Dans cet article, l'auteur constate en effet que cet ouvrage répond aux questions sur le mariage soulevées par la polémique de Jovinien et la réplique de Jérôme en 391-392. Or, pense M.-F. BERROUARD, Augustin n'a pu écrire cette oeuvre que pendant que la crise était encore vive. (Sur cette controverse, cf. J. QUASTEN, Initiation aux Pères de l'Eglise, Du concile de Nicée (325) au concile de Chalcedoine

- (451), vol. IV, Les Pères latins, Cerf, Paris, 1986, p. 313).
- (65) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 25, p. 81.
L. VERHEIJEN a montré l'antériorité de la Lettre 30 par rapport au C. Faustum et M.-F. BERROUARD l'admet par rapport au De bono conjugali.
- (66) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 1, pp. 359-362.
- (67) J. BESSE, "Augustin (Règle de saint)", D.T.C., t. I, col. 2473.
- (68) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 1, pp. 371-377; op. cit. à la note 2, pp. 201-205.
- (69) L'authenticité augustinienne de cette lettre n'a pas été contestée jusqu'en 1948 (cf. L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 2, p. 202). L. VERHEIJEN aussi bien que M.-F. BERROUARD pensent qu'elle porte bien la marque de saint Augustin.
- (70) Date: O. PERLER, Les voyages de saint Augustin, Etudes Augustiniennes, Paris, 1969, p. 456.
- (71) "...verum etiam eligeretis societatem in domo unanimes habitandi, ut sit vobis anima una et cor unum in deum" (Epist., 211, 2). Texte cité dans L. VERHEIJEN, La Règle de saint Augustin, t. I, Tradition manuscrite, Etudes Augustiniennes, Paris, 1967, p. 105.
- (72) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 1, pp. 360-367.
- (73) Traduction faite sur l'édition critique du texte donnée dans L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 71, pp. 148-152.
- (74) Pour le sens de psalmus ad respondendum, antiphona, psalmus, etc. cf. C. LAMBOT, "Un 'Ordo officii' du V^e siècle", Rev. bénéd., 42, 1930, p. 79; A.-G. MARTINOT, "La prière des heures", dans A.-G. MARTINOT, L'Eglise en prière, t. IV, Edition nouvelle, Desclée, Paris, 1983, p. 219.
- (75) Sur le sens de completorium, cf. C. LAMBOT, op. cit., note 1, p. 79.
- (76) Cf. A. de VOGUE, "L'horaire de l'Ordo Monasterii. Ses rapports avec le monachisme égyptien", dans Mélanges offerts au Père Luc Verheijen, Sonderdruck aus Homo Spiritualis, Augustinus - Verlag, Würzburg, 1987, pp. 240-258.
- (77) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 1, p. 366.
- (78) Ibid., pp. 377-379.
- (79) Yves de Chartres est devenu prévôt des chanoines de Saint-Quentin de Beauvais, qu'il dote de leur règle en 1078; évêque de Chartres de 1091 à 1116.
- (80) Jourdain de Saxe, Libellus, 42; dans M.-H. VICAIRE, Saint

Dominique et ses frères, Evangile ou croisade?, Cerf, Paris, 1967, p. 85.

(81) cf. M.-F. BERROUARD.

(82) D. SANCHIS, "Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin, notes sur le plan de la Regula", Augustiniana, 8, Louvain, 1958, pp. 5-21.

(83) Nous reprenons la pensée de M.-F. BERROUARD.

(84) L. VERHEIJEN, à la suite d'un parallèle établi entre la Règle et le De ord., II, 8, 25, pense que le sommet de la Règle est à la fin. Cela ne nous semble pas probant car dans cet ouvrage de jeunesse de saint Augustin, dès le début le thème de la beauté est annoncé (De ord., I, 2, 4), donnant ainsi l'intention du livre; or ce n'est pas le cas dans la Règle. Cf. L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 25, pp. 201-206; 212-213.

(85) M.-F. BERROUARD.

DEUXIEME PARTIE

DEUX FACETTES D'UN

MEME IDEAL :

CHARITE - UNITE

La vie monastique a toujours été pour Augustin une façon de vivre dans son absolu l'idéal de la vie chrétienne: la charité.

La Règle reçue le montre dans un raccourci d'une densité étonnante, par son double commencement qui donne le ton à toute la suite du texte. Elle est bien l'oeuvre du Docteur de la charité.

Dans un premier chapitre nous expliciterons le commentaire augustinien du double commandement laissé par le Seigneur. Et nous verrons ensuite, dans un second chapitre, comment Augustin a découvert une réalisation exemplaire de cette charité chrétienne dans les Actes des Apôtres. C'est désormais l'unité des âmes et des coeurs de la première communauté chrétienne de Jérusalem qui devient le modèle de la vie menée dans le monastère, le but même de la vie monastique et le fondement de tout ce qui s'y vit.

CHAPITRE I : LA PREEMINENCE DE LA CHARITE

La Règle de saint Augustin, est précédée, depuis le XII^e siècle, d'un exorde: la première phrase de l'Ordo Monasterii: "Avant tout, frères très chers, que Dieu soit aimé, ensuite le prochain, puisque ce sont là les préceptes qui nous ont été donnés en premier lieu" (1).

Par cette simple phrase, la vie monastique est enracinée dans ce qui est le plus fondamental en christianisme: la charité. Le "nous" employé n'est pas, en effet, un "nous" monastique, mais un "nous" universel (2).

Dans le monastère, les frères sont d'abord des chrétiens qui ont reçu du Seigneur le double précepte de la charité, l'amour de Dieu et l'amour du prochain, qui résume tout son enseignement.

I. AVANT TOUT, LA CHARITE (3)

Ante omnia se retrouve souvent dans les textes de saint Augustin (4), mais aussi dans le latin chrétien des V^e-VI^e siècles. Son correspondant grec pro panton sert aussi de formule initiale dans une dizaine de documents orientaux concernant la vie monastique. Mais que convient-il de faire "avant tout"? Une grande variété de réponses est donnée: "L'un préconise l'humilité, un autre la garde de soi, un autre la crainte de Dieu, un autre encore le renoncement au monde" (5).

Dans ce contexte, l'originalité de saint Augustin est manifeste: il a voulu poser la charité au fondement de toutes les observances monastiques contenues dans l'Ordo Monasterii. La charité l'emporte sur la liturgie, sur le travail manuel, sur l'obéissance, etc., ou plutôt, elle donne à tous ces éléments leur qualité chrétienne propre.

Augustin cependant n'innove pas: il reprend à son compte l'idéal des communautés monastiques de Rome. Il les avait visitées avant son retour à Thagaste et en donne une description un peu idyllique dans son De moribus ecclesiae: en toute chose, expose-t-il aux manichéens, ces moines n'ont en vue que la charité. "C'est la charité qui est gardée avant tout le reste: à la charité est adaptée la nourriture, à la charité le langage, à la charité la tenue, à la charité le visage. On s'unit et on s'accorde ensemble en vue de la seule charité. La violer est considéré comme un sacrilège envers Dieu; si quelque chose lui résiste, elle est repoussée et rejetée; si quelque chose la blesse, on ne le laisse pas durer un seul jour. Ils savent qu'elle a tellement été recommandée par le Christ et les Apôtres que, si elle seule manque, tout est vain, que, si elle est présente, tout est plein" (6). En un mot, dans ces monastères,

la charité réglait toute la vie.

C'est ce même idéal de la charité qu'Augustin enseigne aux fidèles d'Hippone. Il s'inscrit dans la ligne tracée par saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens. Il commente ainsi 1 Co., 13, 1-3, en 414, dans sa prédication: La charité, dit-il, est une voie suréminente (1 Co., 12, 31); elle l'emporte sur le don de parler les langues des hommes et des anges, sur les miracles de la foi, sur la science et la prophétie, sur le don de ses biens aux pauvres, et même sur le martyre du corps. Il conclut: "Aie la charité et tu auras tout parce que, sans elle, tout ce que tu pourrais avoir ne te servira de rien" (7).

La charité l'emporte sur tout. Il ne s'agit pas, pour Augustin, de nier la grandeur des valeurs chrétiennes, mais d'affirmer que la charité est la valeur indispensable, première. Toute la vie prend valeur de la charité, tous les actes du chrétien sont qualifiés par elle: "Notre manière de vivre a l'habitude d'être jugée, non pas à partir de ce que chacun connaît, mais à partir de ce qu'il aime, et ce qui fait notre manière de vivre bonne ou mauvaise, n'est rien d'autre que notre amour bon ou mauvais" (8).

De la charité naissent des actes fort divers, voire même contradictoires: "Les actes des hommes ne se distinguent que par la charité qui est à la racine... Une fois pour toutes, t'est donné ce précepte bref: aime d'un amour vrai et fais ce que tu veux. Si tu te tais, tais-toi par amour; si tu parles, parle par amour; si tu corriges, corrige par amour; si tu pardones, pardonne par amour. Que la racine de l'amour soit en toi; d'une telle racine il ne peut rien sortir que de bon" (9). "Dilige et quod vis fac" (9bis) n'est pas une invitation au laxisme. Cette phrase invite plutôt le chrétien à ne prendre que la charité pour principe de ses actes: sa conduite alors ne sera plus tracée d'avance; car chercher le bien du prochain avec un total désintéressement, ne peut engendrer un comportement uniforme dans tous les cas.

C'est la charité seule qui fait le partage entre les hommes: "les fils de Dieu ne se distinguent des fils du diable que par la charité. Ceux qui ont la charité sont nés de Dieu, ceux qui ne l'ont pas ne sont pas nés de Dieu. C'est là le grand signe, le grand principe de discernement" (10).

Pour Augustin, la charité c'est la sainteté (11). Et cette charité qui est le tout de la vie chrétienne, n'est pas le fruit de nos efforts, elle ne vient pas de notre propre fonds (12), elle est un don de Dieu: elle a été répandue dans nos âmes par le Saint Esprit (Rm., 5, 5) (12 bis).

La crise pélagienne sera l'occasion de le mettre en lumière: "Pour posséder la charité autant qu'on peut la posséder dans le corps de cette mort, le pouvoir décisif de notre volonté est peu de chose à moins que ne l'aide la grâce de Dieu par Jésus Christ Notre Seigneur, car, il faut le répéter souvent, elle est répandue dans nos coeurs, non par nous-mêmes, mais par le Saint Esprit qui nous a été donné" (13).

En mettant le double précepte de la charité en tête du Règlement du Monastère, Augustin ne fait que transcrire au niveau d'un document écrit sa conviction fondamentale: la charité l'emporte sur toutes les autres composantes de la vie monastique. "De fait, il est significatif que les serviteurs de Dieu qui vivaient avec lui à Thagaste n'avaient d'autre règle pour guider leurs relations et leur vie en commun que la règle de la charité. De même, les frères laïcs qui ont vécu avec lui au monastère d'Hippone, n'avaient pas d'autre règlement que les deux préceptes de la charité" (14).

II. LE DOUBLE COMMANDEMENT

1. L'ordre de la charité (15)

L'évêque d'Hippone rappelle très souvent à ses fidèles que "les préceptes de la charité recommandés par le Seigneur sont au nombre de deux: 'Tu aimeras le Seigneur de tout ton coeur, de toute ton âme et de tout ton esprit', et: 'tu aimeras ton prochain comme toi-même' (Mat., 22, 37-40)" (16).

La Règle introduit une petite modification: "Que Dieu soit aimé, ensuite le prochain". Quelle signification peut revêtir "ensuite", que nous retrouvons aussi dans des textes postérieurs? En 414, Augustin écrit par exemple: "Qui t'ordonnerait cet amour avec ses deux préceptes ne pourrait pas... te présenter le prochain comme le premier objet de ton amour et Dieu comme le second, mais il t'ordonnerait d'abord d'aimer Dieu et ensuite le prochain" (17). La même idée se retrouve dans un sermon de 412 environ (18): "Dieu est autre que le prochain... Il faut donc recommander tout d'abord l'amour de Dieu et l'amour du prochain ensuite" (19).

Dieu doit être aimé d'abord et le prochain ensuite car l'objet de notre amour n'est pas unique: Dieu est autre que notre prochain (20). "Dieu doit être aimé pour lui-même" et tout homme "pour Dieu". C'est là apprécier les choses à leur vraie valeur, c'est avoir un amour ordonné (ordinatum dilectionem) (21): cet ordre est l'ordre du précepte.

Cependant, en 414, dans une homélie sur la guérison du paralytique, Augustin va distinguer un deuxième ordre dans la charité: l'ordre de la pratique. Car si l'amour de Dieu est premier dans l'ordre de ce qui est commandé, l'amour du prochain est premier dans l'ordre de ce qui doit être pratiqué (22), selon la parole de saint Jean: "Si tu n'aimes pas ton frère que tu vois, comment pourras-tu aimer Dieu que tu ne vois pas?" (1 Jn., 4, 20) (23).

Augustin donne deux interprétations complémentaires de ce verset. Par la charité fraternelle, nous parvenons à l'amour

de Dieu (24); et par elle nous nous préparons à la vision de Dieu: or voir celui qui est aimé, n'est-ce pas le voeu de l'amour?

"Parce que tu ne vois pas encore Dieu, c'est en aimant le prochain que tu mérites de voir Dieu; en aimant le prochain, tu purifies ton oeil pour voir Dieu, Jean le déclare formellement: Si tu n'aimes pas ton frère que tu vois, comment pourras-tu aimer Dieu que tu ne vois pas (1 Jn., 4, 20)?" (25).

2. Deux amours? Un seul amour?

La lecture des oeuvres de saint Augustin conduit à se poser une question. Aimer Dieu et aimer le prochain, est-ce avoir un amour ou deux amours?

La réflexion d'Augustin sur ce point a connu, en effet, une importante évolution.

Dans les premiers temps de sa vie chrétienne, il regardait l'amour du prochain comme une étape conduisant à l'amour de Dieu (26).

Nous citerons quelques passages significatifs, avec leurs dates.

- 388-389: "Il ne peut y avoir de degré plus certain, pour s'élever à l'amour de Dieu, que la charité de l'homme à l'égard de l'homme" (27).

"Ces actes par lesquels nous aimons le prochain sont comme le berceau de l'amour de Dieu" (28).

- 388-390: "L'amour du prochain, pratiqué comme le veut le divin commandement, nous devient un degré très certain pour nous élever à Dieu" (29).

- 394: "L'amour du prochain est un degré certain pour s'élever à l'amour de Dieu" (30).

L'amour du prochain apparaissait à Augustin, dans les premières années de sa conversion, comme une activité morale qui servait en quelque sorte d'exercice préalable à l'amour de Dieu (31).

- En 394-395, dans son commentaire de l'Épître aux Galates (32), Augustin réfléchit longuement sur la charité.

Dans l'Épître aux Galates comme dans l'Épître aux Romains, remarque-t-il, il n'est fait mention que de l'amour du prochain et pas de l'amour de Dieu. Il explique: "Ces deux préceptes sont tellement unis qu'on ne peut accomplir l'un sans l'autre... C'est ce qui fait dire à saint Jean: 'Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas?' (1 Jn., 4, 20)" (33). Augustin ne sépare pas l'amour du prochain et l'amour de Dieu. Cependant, l'amour du frère est encore perçu uniquement comme une obéissance au commandement de celui qu'il faut aimer plus que tout: "Qui peut aimer son prochain, c'est-à-dire tout homme comme soi-même, à moins d'aimer Dieu qui nous commande d'aimer notre prochain, et nous donne la grâce pour accomplir ce précepte?" (34).

Telle est la pensée d'Augustin avant son épiscopat. Or comme il a certainement écrit la première phrase de l'Ordo Monasterii entre son ordination presbytérale et son ordination

épiscopale, il faut la situer dans le contexte que nous venons d'évoquer. L'amour de Dieu et du prochain sont unis, mais distincts.

Ce n'est que plus tard, pendant la semaine pascale 407, qu'une importante évolution se fait jour dans la pensée d'Augustin (35). Il lit dans la Première Epître de saint Jean qu'il commente à ses fidèles: "la dilection vient de Dieu" (1 Jn., 4, 7), et encore: "Dieu est dilection" (1 Jn., 4, 8 . 16) (36). La source et le principe de tout amour est, en effet, l'Amour qui est en Dieu, l'Esprit, dont l'oeuvre propre est de répandre la charité de Dieu dans nos coeurs (Rm., 5, 5) (37). Donc la charité vient de Dieu. Mais plus profondément, Dieu est charité. En aimant son frère, l'homme participe à la charité qu'est Dieu et que l'Esprit met dans son coeur. Il aime alors Dieu et ses frères du même amour: "Toi qui aimes ton frère, tu aimes la Dilection. Or la Dilection est Dieu. Il est donc nécessaire que quiconque aime son frère aime Dieu" (38).

Analysant l'amour de Dieu dans le De Trinitate, Augustin aboutira à la même conclusion: "La charité fraternelle... est prêchée par une si grande autorité (saint Jean) non seulement comme venant de Dieu, mais encore comme étant Dieu. Par conséquent, quand nous aimons un frère par charité, nous aimons ce frère par Dieu et il ne peut se faire que nous n'aimions pas avant tout cette charité par laquelle nous aimons notre frère. On conclut de cela que ces deux préceptes ne peuvent pas exister l'un sans l'autre" (39).

Pour Augustin, la charité est une: "C'est d'une seule et même charité que nous aimons Dieu et que nous aimons le prochain" (40).

Une seule et unique charité nous fait aimer Dieu et le prochain. Il n'y a pas deux amours, mais un seul amour en deux préceptes. D'où l'appellation de double charité ou de charité jumelle que nous trouvons sous la plume d'Augustin.

III. LA CHARITE, PLENITUDE DE LA LOI

Les deux préceptes de l'amour de Dieu et du prochain nous ont été donnés "en premier lieu": ils sont fondamentaux; et, comme le suggère M.-F. Berrouard, "peut-être aussi, en songeant à l'étymologie, nous ont-ils été donnés comme les principes qui doivent inspirer et commander notre manière de vivre". Le Seigneur lui-même a donné la raison de leur importance capitale: à eux "se rattachent toute la Loi et les Prophètes" (Mt., 22, 37-40) (41).

"Le Seigneur est venu en personne, docteur de la charité, rempli de la charité, 'abrégéant' comme il avait été prédit de lui 'la parole sur la terre', et il a montré que 'la Loi et les Prophètes' sont contenus dans les deux préceptes' de la charité" (42).

Dans un traité antipélagien, Augustin explicite comment tous les préceptes de l'Écriture sont contenus dans le double commandement: la charité est la substance des Écritures:

"Il y a de multiples préceptes divins dans les Écritures,... mais le Seigneur a dit que la Loi et les Prophètes dépendent de ces deux préceptes pour nous faire comprendre que tout ce qui est ordonné d'autre par Dieu a sa fin dans ces deux préceptes et doit leur être rapporté... Par conséquent, tout ce qui nous est interdit et tout ce qu'il nous est prescrit de faire par la loi de Dieu nous est interdit et nous est prescrit pour que nous accomplissions ces deux préceptes. Il y a pour ainsi dire une prohibition générale: tu ne convoiteras pas (Ex., 20, 17) et une prescription générale: Tu aimeras" (43).

Si toute l'Écriture est résumée dans les deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain, la charité - la charité en acte - va ouvrir la compréhension des Écritures: "Celui qui garde la charité dans sa conduite possède tout à la fois ce qui est clair et ce qui est obscur dans les divins oracles" (44), il a l'intelligence vraie des Écritures: "Quiconque pense avoir compris les Écritures divines ou une partie d'entre elles sans édifier sur cette compréhension la double charité envers Dieu et envers le prochain n'a pas encore compris" (45).

Tous les préceptes de l'Écriture sont donc contenus dans le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain. En ajoutant à l'Ordo Monasterii un exorde sur le double commandement de la charité, Augustin indique le sens profond des préceptes contenus dans cette règle monastique: faire croître la charité dans le cœur des frères.

IV. CHARITE JUMELLE ET AMITIE

Inviter les frères de Thagaste à l'amour de Dieu et du prochain, c'était encore leur proposer de porter à sa plénitude l'idéal d'amitié qui les avait réunis.

Une lettre à Marcianus montre avec clarté la profondeur de l'amitié augustinienne: elle trouve son accomplissement dans la charité chrétienne. Nous pouvons ainsi percevoir la portée du rappel de la charité jumelle en tête de l'Ordo Monasterii.

Marcianus venait au premier rang des amis du jeune Augustin. Portant sur cette amitié un regard plein de sa foi au Christ, l'évêque d'Hippone la considère comme imparfaite et ne répondant qu'à moitié à la définition de l'amitié donnée par Cicéron. Cette définition reste pour lui parfaitement adéquate, mais il y découvre une profondeur que le "grand orateur" lui-même n'avait pu percevoir.

L'amitié d'Augustin et de Marcianus était un accord sur les choses humaines, mais non pas sur les choses divines, bien qu'elle comportât une volonté de bien et d'amour (46). Marcianus souhaitait alors à son ami "santé et prospérité dans les choses

que le monde regarde comme le vrai bonheur" (47), mais l'accord sur les choses divines n'existait pas.

Et d'ailleurs l'accord sur les choses humaines n'atteignait pas sa pleine mesure, car comment estimer les choses humaines à leur vraie valeur, sans connaître les choses divines? Comment aimer les hommes, sans aimer leur créateur?

Une véritable amitié doit se vivre "dans le Christ", explique Augustin. L'accord sur les choses divines n'est effectif que dans la mise en pratique du premier commandement: l'amour de Dieu; et l'accord sur les choses humaines, dans la mise en pratique du second: l'amour du prochain (48).

Cette amitié est véritable, mais de plus éternelle: elle unit les amis les uns aux autres et tous ensemble à Dieu (49).

Pour les frères de Thagaste, cette amitié portait à son achèvement une amitié humaine antérieure. L'idéal proposé par la Règle, habiter "en un", est cependant plus large que la réalisation de ce parfait accord de l'amitié humaine accomplie dans le Christ, même s'il en a certains caractères.

CHAPITRE II : LA PREEMINENCE DE L'UNITE

Les paragraphes 2 et 8 du premier chapitre de la Règle forment une grande inclusion: "une seule âme et un seul coeur tendus vers Dieu"... "dans l'unité d'âme et de coeur". D'entrée de jeu, Augustin pose l'unanimité comme le but de la vie monastique telle qu'il la conçoit.

Il enrichit par son approfondissement personnel du texte des Actes des Apôtres (4, 32. 34-35) (1), l'idéal de "vie apostolique" mentionné en passant par l'Ordo Monasterii (§ 4). Précisons qu'il ne s'agit pas d'une vie d'apostolat, au sens moderne du terme, mais de l'imitation de la vie des apôtres telle que la décrivent les Actes des Apôtres.

Le coeur de cet idéal de vie apostolique est explicité en Praec., I, 2 à l'aide de trois citations bibliques: Ps. 132, 1; 67, 7; Ac., 4, 32a; Nous avons là le sommet de la Règle.

Avant de commenter ces trois passages de l'Écriture, nous allons rapidement présenter le texte d'Ac., 4, 32-35 utilisé par Augustin.

Le Sermon 356, 1 rapporte par deux fois la péricope d'Ac., 4, 32-35 selon la version du codex de l'Eglise d'Hippone dont disposait saint Augustin.

- 32a. Multitudinis autem erat credentium anima et cor unum;
 32b. Et nemo eorum quae possidebat, dicebat aliquid suum esse,
 32c. sed erant illis omnia communia.
 33. Et uirtute magna reddebant testimonium apostoli resurrectionis domini Iesu: gratiaque magna erat super omnes illos.
 34. Neque enim egens quisquam fuit inter illos. Quotquot enim possessores praediorum vel domorum erant, uendentes adferebant pretia illorum,
 35a. et ponebant ante pedes apostolorum.
 35b. Distribuebatur autem unicuique prout cuique opus erat (2).

Si nous confrontons ce texte avec les citations qui en sont faites en Praec., I, quelques remarques s'imposent:

- La séquence anima et cor unum, commune au S., 356, 1 et à Praec., I, renverse l'ordre du grec. Mais ceci se rencontre aussi chez Hiltaire de Poitiers et chez Julien d'Eclane (3).

- Dans la Règle, Augustin a rajouté una après anima, selon son habitude, lorsqu'il cite librement Ac., 4, 32. Il semble qu'Ambroise fasse de même (4).

- In Deum, par contre est une modification d'importance, nous le verrons plus loin. Elle est propre à Augustin, comme l'a montré T. Van Bavel (5). (Sur 48 citations d'Ac., 4, 32a, 28 portent cet ajout).

- Enfin, la version d'Ac., 4, 32b donnée dans la Règle, présente aussi une particularité fréquente chez Augustin: propriam est substitué à suum (6).

I. "IN UNUM" (Ps. 132, 1)

Les frères sont venus au monastère pour vivre ensemble, en communauté. Chacun cherche Dieu, mais avec des frères. Augustin traite donc en premier lieu du propos qui motive leur vie communautaire.

1. In unum: un but

Les frères sont venus pour habiter "in unum": l'accusatif montre un but à atteindre. Cette unité est le but de la venue au monastère, elle n'est pas le point de départ. Autrement dit, l'amitié n'est plus à la base du rassemblement de la communauté. Le monastère d'Hippone est donc très différent du projet communautaire caressé par Augustin à Milan (7), ou des réalisations de Cassiciacum et de Thagaste. Les frères qui y vivent viennent d'horizons divers, mais désirent tous parvenir à un authentique amour mutuel. Ils tendent vers ce qui est la caractéristique de toute l'Eglise: l'unité réalisée par le Saint Esprit: "Par ce qu'ils ont en commun, le Père et le Fils ont voulu que nous ayons communion et entre nous et avec eux, et ils ont voulu nous rassembler en un par ce Don que tous les deux possèdent dans l'unité, ce Don qui est le Saint Esprit, Dieu et Don de Dieu" (3). Cette unité n'est pas aussi visible que l'unité qui existe entre des amis: elle n'est pas partagée des sentiments, des goûts (9), mais elle est pourtant plus profonde.

Les frères doivent réaliser cette unité ensemble: ils ne sont pas simplement juxtaposés, dans une simple cohabitation in uno (10). Avec réalisme, Augustin constate pourtant que certains peuvent n'habiter le monastère que de corps (11).

Ce qu'Augustin prescrit dans sa Règle avec son autorité d'évêque (12), n'aura donc d'autre but que d'indiquer comment réaliser concrètement cette unité.

2. In unum: un fruit de la charité

Pour saisir toute la richesse de l'habitation in unum, nous pouvons nous référer à l'homélie sur le Psaume 132 qui est presque entièrement consacrée à la vie monastique.

Le premier verset de ce psaume est en quelque sorte le leit-motiv de l'homélie: "Voyez qu'il est bon, qu'il est doux pour des frères, d'habiter en un". Or, pense Augustin, "ce sont

ces paroles du psautier, c'est ce doux chant, c'est cette mélodie suave qui ont donné naissance aux monastères. À ce chant se sont réveillés les frères qui ont désiré habiter en un" (13); il est aussi doux que la charité qui est à l'origine du rassemblement des frères (14).

C'est bien pour habiter en un que des frères sont venus au monastère, poussés par la charité. Ils ont répondu en cela à une vocation divine, car ce verset est "le cri de Dieu, le cri de l'Esprit-Saint" (15).

Pour Augustin, c'est encore de ce verset de psaume que dérive le nom de moine donné aux frères (16). Il explique: "monos signifie un seul, mais non pas de n'importe quelle manière, car, dans une foule aussi, il y a un homme, mais il ne peut pas être appelé monos, c'est-à-dire un seul, car monos signifie un seul. Par conséquent ceux qui vivent en un de telle sorte qu'ils fassent un seul homme... sont très justement appelés monos, c'est-à-dire un seul" (17).

La différence est grande entre l'unité temporaire d'une foule et celle d'une communauté de frères unis par l'amour venant du Saint Esprit. Les noms même de moine, monastère, proclament donc l'idéal poursuivi: l'unité de ceux qui y sont établis.

Cette unité suppose chez les frères un amour parfait (18), c'est-à-dire la mise en pratique de la parole de saint Paul: "portez les fardeaux les uns des autres" (Ga., 6, 2) (19). Pour cela, chacun doit ouvrir son coeur à l'amour donné par le Christ (20).

Cette charité qui fait habiter en un est une grâce de Dieu, un don du Père: "c'est la grâce de Dieu qui fait que les frères habitent en un: cela ne vient pas de leurs forces, ni de leurs mérites, mais cela vient du don qu'il leur fait, cela vient de sa grâce, comme la rosée descend du ciel" (21). Cette grâce, cette rosée, Augustin lit - toujours dans le Psaume 132 -, qu'elle descend de l'Hermon, qu'elle nous est donnée par la médiation du Christ: "Hermon, explique-t-il, signifie lumière élevée. C'est du Christ en effet que vient la rosée, car il n'y a aucune lumière élevée si ce n'est le Christ, élevé d'abord sur la croix, puis élevée au ciel... Le Christ est donc la Lumière élevée; c'est de lui que vient la rosée de l'Hermon. Vous tous qui voulez habiter en un, souhaitez cette rosée, laissez-vous ensemble pénétrer par elle" (22).

3. In unum: une mission ecclésiale

Habiter en un n'est pas seulement donné aux frères pour leur sanctification personnelle; c'est une grâce faite à certains pour qu'elle "découle sur les autres" (23). En effet ces frères ainsi unis "sont comme un parfum sur la tête, qui descend sur la barbe, la barbe d'Aaron, qui descend sur le bord de son vêtement" (Ps. 132, 2).

Le parfum, c'est le Saint Esprit (24), c'est "le parfum de l'unité, le parfum de l'amour spirituel" (25). Ce parfum est descendu de notre Tête, le Christ, sur la barbe qui représente les Apôtres. Puis de la barbe, il est descendu sur

le vêtement du Christ: l'Eglise; et plus précisément, il a commencé à couler sur le bord supérieur du vêtement, celui qui entoure le cou et qui figure les moines. Les monastères ont été enfantés par l'Eglise sous l'action de l'Esprit (26).

Et, conclut Augustin, "le Christ entre par la concorde fraternelle, lui qui est notre Tête, pour qu'il soit vêtu, pour que l'Eglise lui soit attachée" (27). Ce commentaire du verset 2 du Psaume 132 est surprenant et assez obscur. L'explication qu'Augustin donne de ce même verset de psaume au donatiste Petilianus, peut aider à en pénétrer le sens. Augustin écrit: "C'est de ce bord du vêtement que l'unité se répand toute entière dans toutes les nations. (Le bord du vêtement est ici la première communauté de Jérusalem telle qu'elle est décrite en Ac., 4, 32 et annoncée dans le Ps. 132, 1). C'est par là que la tête est entrée dans le vêtement, et que le Christ s'est revêtu du manteau de l'univers tout entier" (28). C'est par la première communauté de Jérusalem qui vivait dans l'unité que le Christ s'est attaché tous les peuples pour en faire son vêtement, son Eglise.

Dans les communautés où les frères habitent en un, est réalisée l'unité de l'Eglise; et à partir de là, l'unité se propage, pour ainsi dire, à tous les hommes pour les unir à leur Tête, le Christ. Tous deviennent alors membres de l'Eglise (28 bis).

4. In unum: une âme et un coeur

Dans l'homélie sur le Psaume 132, habiter in unum, c'est avoir une seule âme et un seul coeur tendus vers Dieu (Ac., 4, 32) (29). Or cette phrase des Actes est justement une des deux références scripturaires utilisées par Augustin dans la Règle pour expliciter ce qui est le but même du rassemblement en communauté: habiter en un.

Signalons déjà que l'unité recherchée par les frères n'est pas uniformité ou nivellement: la Règle va montrer quel soin il faut prendre des personnes! C'est "une unité qui est faite de pluralité, cette pluralité cherchant à s'élever jusqu'à l'unité, l'unité du Christ" (30).

II. "VIVEZ UNANIMES A LA MAISON" (Ps. 67, 7)

Vivre unanimes à la maison, c'est vivre unanimes au monastère. Mais appeler le monastère "maison", cela évoque, en contexte augustinien, l'Eglise - Temple de Dieu, et encore les temples de Dieu que nous sommes.

1. La maison de Dieu

Le verset 7 du Ps. 67 évoque pour Augustin la maison de Dieu, son temple que sont les fidèles en qui Dieu habite. Car qu'est-ce qu'un temple? Le lieu où Dieu réside, où on le rencontre, où on lui offre des sacrifices; c'est le lieu de la recherche de Dieu.

Lorsqu'en 415 Augustin commente le verset 7 du Ps. 67, il y voit une explication du verset 6: "Le Seigneur habite dans son lieu saint". Il explique: "Quel est son lieu saint, il l'a fait connaître quand il dit: Dieu qui fait habiter dans la maison ceux qui ont une même manière de vivre, ceux qui sont unanimes, ceux qui ont les mêmes sentiments" (31). La concorde, tel est donc le lieu saint où Dieu habite, le lieu que "lui-même se construit... Il édifie ce lieu par sa grâce, et non en raison des mérites de ceux avec lesquels il le construit" (32).

La vraie maison de Dieu, "c'est nous-mêmes" (33), "ceux qui sont unis ensemble par la charité" (34); c'est notre cœur car "c'est dans le cœur que le Seigneur a sa demeure, puisque tous ceux qui sont unis dans la charité n'ont qu'un seul cœur" (35).

C'est par la charité que Dieu se construit une maison: "La dilection qui fait habiter unanimes dans la maison distingue les saints du monde. Dans cette maison, le Père et le Fils font leur demeure (Jn., 14, 23), eux qui donnent la charité à ceux auxquels ils donneront à la fin la vision d'eux-mêmes" (36).

2. Les temples de Dieu

La maison de Dieu, c'est le temple formé par le Corps du Christ (37), mais c'est aussi chacun des chrétiens. Augustin parle alors des temples de Dieu: Dieu habite non seulement dans la concorde, mais en chacun des membres du Christ qui vivent dans la charité, en "tous ceux qui croient dans le Christ et qui croient en aimant" (38).

Le pluriel templa souligne donc une dimension personnelle. Mais le rapprochement opéré en Praec., I, 8 entre "les temples" et l'âme et le cœur uniques, donne à ce terme de "temples" une dimension collective; c'est parce qu'il y a unanimité que chacun devient temple de Dieu. N'est temple, en effet, que celui qui est habité par l'unique et double amour.

L'enseignement de saint Paul a permis à Augustin d'approfondir sa réflexion sur les chrétiens temples de Dieu. "Ne savez-vous pas, dit l'Apôtre, que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous?" (1 Co., 3, 16) (39).

Saint Paul emploie le singulier: "temple". Mais jusque vers 400, Augustin en donnera une interprétation individuelle: "les temples" que nous sommes.

On peut lire dans le De magistro: "Dieu doit être cherché et prié dans les profondeurs mêmes de l'âme raisonnable, dans ce qu'on appelle l'homme intérieur. C'est là qu'il veut avoir ses temples" (40).

L'approfondissement de la doctrine monastique amènera Augustin à percevoir la dimension communautaire de ce terme (41), sans qu'il délaisse pour autant la première interprétation.

Deux textes témoignent d'une synthèse entre les deux perspectives:

"Tous ensemble et chacun en particulier, nous sommes son temple puisqu'il daigne habiter dans la concorde de tous et en chacun" (42).

"Dieu habite en chacun de nous comme dans autant de temples, et il habite dans tous les hommes réunis comme dans son temple" (43).

3. Le monastère

Le monastère apparaît comme la maison de Dieu où les serviteurs de Dieu habitent en frères. Dieu construit lui-même cette maison par la charité et vient habiter la concorde qui y règne. Mais si tous les frères forment la maison de Dieu, chacun d'eux est lui-même la maison où la Trinité vient faire sa demeure.

La maison de Dieu de Praec., I, 2 et les temples de Dieu de Praec., I, 8, mettent donc en relief que le lien spirituel avec Dieu est éminemment personnel mais s'enracine dans une dimension communautaire ecclésiale.

La concorde fraternelle est inséparable du respect mutuel. D'où l'honneur dont chacun doit entourer ses frères. Cet honneur d'ailleurs n'est autre, pour Augustin, que la charité (44).

L'évêque d'Hippone a su respecter une juste relation entre communauté et personnalité. Ceci est particulièrement remarquable à une époque où la notion de communauté impliquait plutôt une masse collective (45).

Cette maison de Dieu formée par la communauté monastique n'est elle-même qu'une cellule de la grande maison de Dieu qu'est l'Eglise.

Notons que dans la Règle, Augustin parle de monastère, mais non de moines. Les membres de la communauté sont appelés frères ou serviteurs de Dieu.

III. UNE AME ET UN COEUR TENDUS VERS DIEU (Ac., 4, 32a)

Ac., 4, 32a a occupé une place centrale dans la vie, la réflexion, la prédication de saint Augustin, et au fil des ans, il n'a cessé d'en déployer les harmoniques.

L'étude des textes nous montre que son exégèse s'est approfondie dans deux directions. La première l'a conduit d'une interprétation individuelle de ce verset à une interprétation communautaire: la répercussion de cette évolution sur son idéal monastique est capitale. La deuxième concerne l'interprétation symbolique de l'unanimité de l'Église primitive de Jérusalem: Augustin y a vu l'image de différentes réalités spirituelles.

397, date de la rédaction de la Règle, marque un tournant décisif dans cette évolution, mais l'exégèse augustinienne d'Ac., 4, 32a est encore loin d'avoir déployé toutes ses richesses à cette époque. Nous aborderons cependant les aspects mis en lumière après cette date car, d'une certaine façon, Praec., I, 2 les contient en germe.

1. D'une interprétation individuelle à une interprétation communautaire d'Ac., 4, 32a

a. La dimension individuelle d'Ac., 4, 32a

Lorsque Possidius écrit la vie de saint Augustin, il décrit le premier monastère fondé à Hippone comme une communauté vivant "selon la forme et la règle établies par les saints Apôtres. On ne devait rien y posséder en propre, mais tout devait être en commun et distribué à chacun selon ses besoins" (46).

Possidius cite Ac., 4, 32bc + 35b, mais pas le verset 32a: l'anima una ne fondait pas encore pour Augustin la vie communautaire. Ceci est cohérent avec l'interprétation qu'il donnait à cette époque d'Ac., 4, 32a dont témoigne l'homélie sur le Psaume 4. Après avoir cité ce verset, Augustin commente: "Il nous faut devenir simples et uns, c'est-à-dire nous retirer du tourbillon multiple de tout ce qui naît pour mourir, être amants de l'éternité et de l'unité, si nous voulons nous attacher à notre Dieu et Seigneur Unique" (47). L'âme et le cœur uniques, c'est le cœur unifié, le cœur "qui sait se tenir à l'écart de la multitude désordonnée des choses temporelles qui viennent puis s'en vont, qui naissent et qui meurent. Le cœur simple, pour cette raison un, renonce aux choses temporelles et passagères, parce qu'il aime ce qui est éternel et un, et désire rester attaché à Dieu notre Seigneur qui est un" (48). Ac., 4, 32a est compris comme la quête de l'Un.

Quand Augustin est-il donc passé de cette interprétation à celle dont témoigne la Règle?

b. La dimension collective d'Ac., 4, 32a (49)

Au début de son épiscopat, Augustin franchit une première étape pour l'interprétation d'Ac., 4, 32a en un sens collectif.