

Dans le De bono conjugali, en 397, il qualifie la cité céleste de "cité de ceux qui auront une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu" (50). De même, à peu près à la même époque, dans le Contra Faustum, il fait l'éloge des monastères en ces termes: "Combien de communautés de frères n'ont rien en propre, mais tout en commun, ne possédant que le nécessaire pour le vivre et le vêtement, fondues par le feu de la charité en une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu" (51).

L'interprétation communautaire se retrouve ensuite dans de nombreux autres textes plus tardifs. Dans le De opere monachorum, autre texte monastique (401) (52), Augustin commente par deux fois Ac., 4, 32. Il rappelle l'exemple des "saints qui avaient distribué le prix de leurs biens qu'ils avaient vendus et qui habitaient à Jérusalem dans une sainte communion de vie, ne disant pas que quelque chose était à eux, mais ayant tout en commun, et formant une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu (Ac., 2, 4; 4, 32)" (53). C'est cet idéal que désire vivre le pauvre qui vient au monastère, dans "la société de ceux qui ont une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu" (54).

L'âme et le cœur uniques désignent dans tous ces textes l'unité formée par ceux qui vivent ensemble unis par une même charité, les chrétiens aussi bien que les frères rassemblés dans une communauté.

Augustin n'a pas abandonné pour autant sa première interprétation d'Ac., 4, 32a. L'interprétation du cor unum comme quête de l'Un continue à se trouver dans ses écrits (55). Il prêche le 13 Septembre 397: "En leur simplicité, plusieurs sont un seul cœur, alors qu'à lui seul l'astucieux a double cœur" (56).

c. L'unanimité, but de la vie en commun

Augustin est donc passé d'une interprétation personnelle à une interprétation communautaire de l'anima una vers 397. Mais la Règle va plus loin. Les frères qui vivent ensemble dans le monastère non seulement forment une âme et un cœur uniques, mais sont venus pour cela. Cette finalité de la vie commune apparaît clairement dans l'homélie sur le Psaume 132, prêchée en 407 (57). Augustin parle de "ceux qui vivent en commun pour (ut) faire un seul homme et réaliser cette expression de l'Écriture: 'une seule âme et un seul cœur' (Ac., 4, 32a)" (58).

Augustin restera fidèle à cet idéal. Il le rappelle en 412 (59) dans une lettre à des religieuses qui voulaient changer de responsable: "Qu'elles ne se changent pas en deuil cette joie et cette consolation que d'ordinaire j'éprouve à votre sujet quand, au milieu de tant de scandales dont de tous côtés le monde regorge, je pense à votre communauté si nombreuse, à votre chasté dilection, à votre vie sainte, à l'abondante grâce qui vous a été départie: non seulement vous avez méprisé les noces charnelles, mais vous avez choisi de vivre unanimes à la maison pour avoir une seule âme et un seul cœur tendus

62
vers Dieu" (60).

La Règle est donc le premier texte où l'anima una est présentée comme la finalité de la vie monastique (61), la raison pour laquelle les frères se sont rassemblés "en un" (Praec., I, 2).

2. L'unanimité des premiers chrétiens: une figure

Nous prendrons pour point de départ de notre réflexion, une étude de M.-F. Berrouard où sont classés les passages des oeuvres de saint Augustin citant au moins quelques mots d'Ac., 4, 32a: "La multitude des croyants avait une seule âme et un seul coeur tendus vers Dieu" (62).

Une première série de textes reprend simplement la description de la première communauté ecclésiale de Jérusalem: des milliers de Juifs rassemblés le jour de la Pentecôte sont devenus, par la charité répandue dans leur coeur, c'est-à-dire par le feu de l'Esprit-Saint, une seule âme et un seul coeur, eux qui avaient crucifié le Christ. Et comme des tisons enflammés, ils allèrent embraser le monde (63).

Mais la plupart du temps, l'unité de la première communauté de Jérusalem sert à Augustin de figure. Elle évoque pour lui tour à tour la vie monastique, l'Eglise, la cité céleste et l'unité de la Trinité.

a. Ac., 4, 32a et la communauté monastique

Neuf passages proviennent d'écrits monastiques (64). Mais Augustin n'explique dans aucun ce qu'il entend par "une seule âme et un seul coeur". Il se contente de s'appuyer sur l'autorité de ces paroles pour définir l'idéal de la vie communautaire menée aussi bien par des frères laïcs que par des religieuses, ou par des clercs.

Avoir une seule âme et un seul coeur n'est cependant pas l'apanage des seules communautés monastiques; c'est en réalité l'idéal de toute l'Eglise. Le monastère est une cellule d'Eglise qui s'inspire de l'idéal de la grande Eglise et doit contribuer à l'unité de la grande Eglise.

b. Ac., 4, 32a : image de l'unité de l'Eglise

Six textes, écrits entre 411 et 417 (65), présentent l'unité d'âme et de coeur de la première communauté chrétienne comme l'image de l'unité qui doit être celle de l'Eglise en ce monde.

Augustin définit l'Eglise comme étant "une en beaucoup"
appelée l'église "l'unité" (65bis). Il la

car il est dit dans les Actes: "ils avaient une seule âme et un seul coeur tendus vers Dieu (Ac., 4, 32)" (66). *Avait une âme et un coeur, c'est être un dans le Corps du Christ (66bis).*

Dans un sermon sur le péché contre le Saint Esprit, Augustin montre que l'Esprit-Saint qui aime l'Eglise comme l'âme aime le corps est le principe de son unité, faisant des croyants une seule âme et un seul coeur (67).

Dans une lettre à Laetus, il rappelle que tous les chrétiens sont appelés à former l'âme unique du Christ. Laetus est un moine qui était allé près de sa mère pour régler des affaires et celle-ci le presse de rester, voulant, à ce qu'il semble, le détourner de la vie religieuse. Augustin l'exhorte à ne pas considérer sa mère selon la chair, mais à l'intérieur de l'Eglise. "Dans la société de la charité", sa mère est pour lui une soeur dans le Christ. Et cette vérité, Laetus doit l'appliquer aussi à son âme, car le Seigneur a déclaré: "Celui qui aime son âme ou sa vie en ce monde la perd, et celui qui hait son âme en ce monde la garde pour la vie éternelle" (Jn., 12, 25). "Même pour soi, que chacun songe à haïr l'affection privée pour soi-même qui sans aucun doute est temporelle, qu'il aime en elle cette communion et cette société dont il est dit: 'Ils avaient une seule âme et un seul coeur tendus vers Dieu'. En effet, là ton âme n'est pas à toi, elle est l'âme de tous tes frères, et leur âme est ton âme, ou plutôt leur âme et la tienne ne sont pas des âmes, mais une seule âme, l'âme unique du Christ" (67 bis).

Dans le monastère, les frères sont appelés à réaliser cette âme unique du Christ.

L'unité de l'Eglise se réalise grâce au "pain de la concorde qui fait habiter dans la maison ceux qui ont la même manière de vivre" (68); et ce pain est une image de l'unité des fidèles: "Nombreux, nous sommes un seul Corps. Rappelez-vous que le pain ne se fait pas avec un seul grain, mais avec beaucoup de grains... Soyez ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes... Pour qu'existe cette forme visible du pain, beaucoup de grains sont mouillés d'eau pour parvenir à l'unité (*in unum*), afin que se réalise ce que la sainte Ecriture dit des fidèles: 'ils avaient une seule âme et un seul coeur tendus vers le Seigneur' (Ac., 4, 32)" (69).

L'eucharistie est un signe: le signe de l'unité de l'Eglise, et ceux qui la reçoivent doivent eux-mêmes vivre dans l'unité pour recevoir le corps du Seigneur avec fruit.

c. Ac., 4, 32a : image de la cité céleste

Dans le De civitate Dei (412-426/427) (70), Augustin nous présente l'âme et le coeur uniques de l'Eglise comme l'image de l'unité existant dans la cité céleste, où sont rassemblés les "citoyens de la cité libre, participants de la paix éternelle où règnera, non pas l'amour de la volonté propre et en quelque sorte privée, mais l'amour qui jouit du même bien commun et immuable et qui d'un grand nombre fait un seul coeur, c'est-à-dire un amour en parfait accord par l'obéissance de

la charité" (71).

Nous pouvons rapprocher ce texte d'un autre passage du même ouvrage, bien que la référence à Ac., 4, 32a y soit tenue: la cité de Dieu sera "la communauté parfaitement ordonnée et parfaitement harmonieuse (concordissima) dans la jouissance de Dieu et dans la jouissance les uns des autres en Dieu" (72).

Mais dès 397, comme en témoigne le De bono conjugali, l'âme et le coeur uniques caractérisent pour Augustin la vie des bienheureux dans la cité céleste, et le mariage en est un signe: "C'est avec des âmes nombreuses que sera faite l'unique cité de ceux qui auront une seule âme et un seul coeur tendus vers Dieu, et la perfection de notre unité ne sera réalisée qu'après notre pérégrination" (73).

L'unité que les frères sont appelés à réaliser dans le monastère, comme l'unité des conjoints et l'unité de l'Eglise, est une réalité eschatologique: elle est signe de l'unité qui ne sera pleinement effective que dans le Royaume (74).

La portée de l'in Deum s'éclaire dans ce contexte eschatologique.

L'âme et le coeur uniques de ceux qui vivent dans l'unité, sont orientés vers Dieu tout comme l'âme de chaque chrétien.

In Deum, équivalent de ad Deum, indique l'orientation de l'âme vers Dieu: l'homme a été fait capable de Dieu (75). Son âme est comparable à une poche élastique (76) qui a la capacité de se dilater sans cesse pour contenir Dieu. Elle est encore semblable à un creux qui aspire à être comblé. Nous avons là toute la dimension dynamique de l'image dans l'âme: "Tu nous a faits orientés vers toi et notre coeur est sans repos jusqu'à ce qu'il se repose en toi", écrit Augustin (77).

D'où le désir de Dieu présent au coeur de tout homme, qui le lance dans une incessante recherche de Dieu. Mais celle-ci ne pourra être comblée que dans la vision béatifique, car ici-bas, si l'homme peut trouver Dieu, chaque découverte le lance dans une nouvelle recherche (78), sous la pression de l'amour (79).

Pour Augustin, cette aspiration présente au coeur de l'homme se réalise dans l'Eglise et trouve son épanouissement plénier dans la cité céleste, comme l'indique le passage du De bono conjugali que nous venons de citer (80). Ce texte d'ailleurs, pour T. Van Bavel, est celui qui fait apparaître le plus clairement le sens de l'in Deum (81): la tension vers Dieu de ceux qui ont une seule âme et un seul coeur disparaîtra dans la vision face à face. "Nous n'aurons plus alors à tendre vers Dieu car nous serons en Dieu" (82).

d. Ac., 4, 32a : image de l'unité de la Trinité

Une dernière série de textes (83) citant Ac., 4, 32a nous permettra d'entrevoir comment le modèle de la communauté des frères est en fait l'unité même de la Trinité.

Ces passages sont tous de dix ans postérieurs à la rédaction

de la Règle, mais ils nous aideront à pénétrer plus avant dans l'unité d'âme et de coeur que les frères se proposent de vivre ensemble.

En 407, avant le mois de Juin (84), Augustin, pour la première fois, se réfère à l'unité des âmes et des coeurs des croyants de Jérusalem pour faire percevoir à ses fidèles quelque chose du mystère de l'unité de la Trinité. Puisque, comme le dit l'Écriture, les croyants de Jérusalem avaient une seule âme et un seul coeur, a fortiori le Saint Esprit fait-il l'unité du Père et du Fils:

"Que dit l'Écriture de cette communauté de saints? 'Ils avaient une seule âme et un seul coeur' dans le Seigneur. Si la charité a fait de tant d'âmes une seule âme et de tant de coeurs un seul coeur, combien grande est la Charité entre le Père et le Fils! Elle peut être assurément plus grande que celle qui existait entre ces hommes qui avaient un seul coeur. Si donc cette multitude de frères avait un seul coeur à cause de la charité, si cette multitude de frères avait une seule âme à cause de la charité, diras-tu de Dieu le Père et de Dieu le Fils qu'ils sont deux dieux? S'ils sont deux dieux, ce n'est pas là que se trouve la Charité la plus haute. Ici-bas en effet si la charité est si grande qu'elle fait une seule âme de ton âme et de l'âme de ton ami, comment là-bas le Père et le Fils ne sont-ils pas un seul Dieu?" (85).

Pour appuyer le témoignage des Actes, Augustin renvoie à l'expérience de l'amitié. Il avait eu lui-même un ami qui était la moitié de son âme (86).

Pour défendre l'égalité du Père et du Fils contre les Ariens présents à Hippone, Augustin revient encore, en 414, sur l'expérience de la concorde, image du mystère trinitaire:

"Cette égalité, je la conçois de telle sorte que je conçois aussi là une indivisible Charité et, s'il y a Charité indivisible, il y a parfaite unité. En effet, si la charité que Dieu a envoyée aux hommes fait un seul coeur de multiples coeurs humains et fait une seule âme de multiples âmes humaines selon qu'il est écrit dans les Actes des Apôtres au sujet des croyants qui s'aimaient d'un amour mutuel: 'Ils avaient une seule âme et un seul coeur' tendus vers Dieu... combien plus Dieu le Père et Dieu le Fils sont-ils un seul Dieu dans la Source de la Dilection!" (87).

C'est le Saint Esprit, "la source de la Dilection", qui est la communion et l'unité du Père et du Fils (88); l'unité des premiers chrétiens de Jérusalem permet de l'entrevoir.

Un autre texte insiste sur le rôle de la charité dans l'unité des croyants. La charité ne pouvait pas, sur la terre, surmonter la multiplicité des âmes dont elle fait une seule âme, mais en Dieu elle unit le Père et le Fils dans une unité qui exclut toute inégalité:

"Il est dit dans les Actes des Apôtres: 'Les croyants avaient une seule âme et un seul coeur'. Les âmes étaient nombreuses, la foi les avait faites une. Il y avait tant de milliers d'âmes; elles s'aimèrent, et les âmes nombreuses sont une seule âme; elles aimèrent Dieu dans le feu de la charité, et de la multitude

elles en vinrent à l'unité de la beauté. Si la charité a fait de tant d'âmes une seule âme, quelle Charité est en Dieu où ne se trouve aucune diversité, mais l'égalité totale? Si sur la terre et chez les hommes il a pu y avoir une telle charité que de tant d'âmes elle a fait une seule âme, là où le Père a toujours été inséparable du Fils et le Fils du Père, est-ce que tous les deux ont pu être autre chose qu'un seul Dieu? Mais on a pu dire de ces âmes qu'elles sont beaucoup d'âmes et une seule âme; de Dieu au contraire, en qui se trouve une union ineffable et souveraine, on peut dire qu'il est un seul Dieu, mais non qu'il est deux dieux" (89).

L'unité de la communauté de Jérusalem que les frères se proposent de réaliser ensemble en venant au monastère apparaît comme une image intermédiaire du véritable modèle de la communauté monastique: l'unité des Trois qui sont un seul Dieu.

Le Père, le Fils et le Saint Esprit sont une communion et cette communion va jusqu'à l'unité. Chacun est distinct des deux autres par sa relation aux autres, mais ils sont tous les trois égaux.

C'est ce modèle qu'Augustin propose, dès le début de la Règle aux frères d'Hippone: une communion dans la charité où chacun partage avec l'autre le don reçu, mais reste cependant son égal (90).

Dans cette expérience de communion fraternelle, à l'image de la communion entre les personnes divines, l'oeil du coeur pourra contempler quelque chose du mystère de Dieu:

"Tu peux me dire: je n'ai pas vu Dieu; mais peux-tu me dire: je n'ai pas vu d'homme? Aime ton frère. Si tu aimes ton frère que tu vois, par le fait même tu verras aussi Dieu, car tu verras la charité même, et Dieu habite en elle" (91).

Dans le De Trinitate, l'intuition d'Augustin s'est affinée; voir la charité, dit-il, c'est voir la Trinité, puisque Dieu est Amour:

"Tu me diras: 'Je vois en effet la Charité; autant que je le puis, je porte sur elle le regard de l'esprit et je crois à l'Écriture qui affirme: 'Dieu est Charité et celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu' (1 Jn., 4, 16), mais quand je la vois, je ne vois pas en elle la Trinité'.

Ré bien! si, tu vois la Trinité si tu vois la Charité. Mais je vais m'efforcer, si je le puis, de te faire voir que tu vois... Quand nous aimons la Charité, nous l'aimons aimant quelque chose par le fait même que la Charité aime quelque chose. Qu'aime donc la Charité pour que même la Charité puisse être aimée elle-même? En effet, la Charité n'existe pas si elle n'aime pas quelque chose. Et si elle s'aime elle-même, il est nécessaire qu'elle aime quelque chose pour s'aimer comme Charité... L'amour suppose quelqu'un qui aime, et par l'amour quelque chose est aimé. Voici donc trois choses: celui qui aime, ce qui est aimé et l'amour" (92).

Pour Augustin, pas d'expérience possible du mystère trinitaire en dehors de l'expérience de la charité fraternelle: "A cet Un (La Trinité qui ne forme qu'un seul Dieu), rien ne nous conduit, si ce n'est d'avoir, si nombreux que nous sommes, un seul coeur" (93).

L'unanimité est bien un chemin de contemplation pour Augustin, mais nous saisissons combien cette expérience est essentiellement ecclésiale, communautaire. Des alternatives modernes comme: primauté de la contemplation ou de la vie fraternelle; contemplation: fin visée, communauté: moyen, etc. (94) sont totalement étrangères à l'interprétation augustinienne de l'anima una et cor unum.

Il faut aussi se souvenir que pour Augustin, toute vie commune est de soi contemplative, qu'elle soit d'ailleurs païenne ou chrétienne (95). Cet héritage de la culture antique est présent dans les diverses formes de vie commune successivement envisagées par Augustin. On le trouve dans son premier projet bien avant sa conversion (96) aussi bien qu'à Cassiciacum, et la découverte de la dimension collective d'Ac., 4, 32a enfin, ne modifiera pas la ligne maîtresse de la pensée d'Augustin: elle lui fera atteindre sa plénitude ecclésiale.

CHAPITRE III : L'UNITE, FONDEMENT D'UN MODE DE VIE

Toute la vie dans le monastère va être structurée par la charité qui crée entre tous les frères une âme et un coeur uniques.

La charité va transfigurer tout le quotidien et lui donner valeur d'éternité; c'est elle qui qualifie les moindres actions des frères. Aussi tout ce qui pourrait la blesser doit trouver au plus vite un remède dans le pardon mutuel. La vocation même des frères - l'âme et le coeur uniques - l'exige.

Les menus détails du quotidien sont orientés vers l'unité à promouvoir, mais aussi le type de gouvernement envisagé par la Règle. Le responsable de la communauté est lui-même au service de l'unité. Il doit surtout veiller à ce que les frères observent les préceptes de la Règle qui montrent à tous et à chacun comment progresser dans l'unité.

I. LA REGLE D'OR DE L'UNITE DES AMES ET DES COEURS (Praec., V, 2)

La charité est la pierre de touche de la vie dans le monastère. Deux passages de 1 Co., 13 - les versets 5 et 8-13 - vont être utilisés pour en montrer aux frères toute l'importance.

1. La charité ne cherche pas son intérêt (1 Co., 13, 5) (1)

Augustin livre aux frères la règle d'or qui doit les guider dans le quotidien de la vie: l'intérêt personnel doit le céder en tout à l'intérêt de la communauté.

Pour entrer plus avant dans la portée de cette règle d'or, il est bon de la comparer à un passage du De opere monachorum qui en est en quelque sorte le commentaire. Augustin y rappelle que le travail dans le monastère ne peut être accompli en vue d'augmenter sa fortune personnelle, car le serviteur de Dieu ne s'occupe plus de ses intérêts personnels mais de ceux de Jésus-Christ, c'est-à-dire de ce qui est commun.

S'il travaille, c'est pour partager le fruit de son travail avec ses frères. Il "est passé à l'amour du bien commun, ne cherchant plus ses intérêts, mais ceux du Christ" (2). Augustin fait ici appel à Ph., 2, 21 pour justifier la préférence qui doit être donnée à l'intérêt commun. Dans la Règle, c'est 1 Co., 13, 5 qui est mis en avant. D'autres versets de saint Paul servent aussi à l'évêque d'Hippone pour enseigner cette vérité fondamentale, par exemple 1 Co., 10, 24: "Que personne ne cherche son propre intérêt, mais celui d'autrui", ou encore 1 Co., 10,

33: Efforcez-vous de plaire à tous en tout, "tout comme moi-même je m'efforce de plaire à tous en tout, ne cherchant pas mon propre intérêt, mais celui du grand nombre, afin qu'ils soient sauvés".

La règle d'or oppose donc l'amour des intérêts personnels à l'amour du bien commun. Ceci nous amène à réfléchir à ce qu'Augustin entend par amour privé et amour social (3).

Une constatation s'impose: personne ne peut vivre sans amour. Chacun tend de tout son poids vers l'objet de son amour ("Mon poids, c'est mon amour" (4)), car l'amour est attiré par un bien, dans un mouvement libre; il y trouve sa délectation qui est sa source et sa fin. Le bien dans lequel l'âme trouve sa délectation va qualifier l'amour.

Dans le De genesi ad litteram, Augustin ramène tous les mouvements de délectation de l'âme à deux amours qui, l'un et l'autre, engagent tout l'être: "l'un est saint, l'autre impur; l'un tourné vers les autres (socialis), l'autre centré sur soi (privatus); l'un est soucieux du bien de tous (communi utilitati) en vue de la société céleste, l'autre va jusqu'à subordonner le bien commun à son propre pouvoir en vue d'une domination arrogante". Ces deux amours "ont établi la frontière entre les deux cités fondées dans le genre humain, sous le contrôle de l'admirable et ineffable providence de Dieu qui régit et ordonne tout ce qu'il a créé; d'une part la cité des justes, d'autre part la cité des méchants" (5).

L'amour social est caractérisé par le souci du bien commun. Or le bien commun par excellence, c'est la Trinité, "Bien commun de tous ceux qui en jouissent" (6); il "est possédé pareillement par tous et tout entier par chacun" (7). Cet amour social établit dans une relation particulière avec les choses: celui en qui il habite ne les considère pas comme sa propriété, mais comme un bien commun que tous partagent à l'instar de l'air respiré en commun, ou du soleil regardé en commun (8). L'amour social engendre donc la concorde.

A l'inverse, l'amour privé, l'amour de soi est un amour pervers, il est cupidité. Et celui qu'il habite préfère à Dieu des biens particuliers: les biens sensibles. Ayant quitté Dieu par orgueil, il cherche à retrouver dans les biens particuliers un bien universel: "L'âme qui aime son propre pouvoir, glisse de l'universel, qui est commun à tous, au particulier qui lui est propre. La faute en est l'orgueil" (9). La volonté prend alors les biens particuliers comme s'ils étaient le tout: par un "orgueil particulariste, on chérit dans une partie un faux univers", dit Augustin dans ses Confessions (10).

Accaparer ce qui est le bien commun au service du bien propre, c'est le péché: c'est posséder en dehors de Dieu, de manière exclusive, au détriment des autres; c'est le mensonge qui pare le particulier de la valeur de ce qui est réservé à l'universel. C'est pourquoi le péché par excellence, c'est l'orgueil: "Tout homme est inévitablement orgueilleux de ce qu'il possède en propre: cet orgueil excite un homme contre un autre homme" (11).

A l'inverse de l'amour social, l'amour privé engendre la

discorde:

"D'où vient la discorde entre les frères? D'où vient le trouble dans les familles les plus tendrement unies? ... N'est-ce point parce que leur âme est courbée vers la terre, qu'ils ne considèrent chacun que ce qu'ils ont en partage, qu'ils ne cherchent qu'à le multiplier, qu'à l'augmenter, et qu'ils veulent avoir l'unité dans ce qu'ils possèdent, alors que leur possession est séparée de celle de leurs frères..." (12).

Faire passer les intérêts communs avant les intérêts privés, et non l'inverse, est une idée classique (13); Augustin la rappelle dans le De libero arbitrio: les intérêts de la société dans son ensemble passent avant les intérêts particuliers:

"Si la nation est de moeurs calmes et sérieuses, gardienne très zélée de l'utilité commune; si, chez elle, chacun préfère le bien public à son intérêt privé, ne fera-t-on pas bien de porter une loi permettant à cette nation de se créer des magistrats chargés d'administrer ses affaires, c'est-à-dire les affaires publiques?" (14).

L'enseignement de la Règle est identique, mais avec une terminologie où se manifeste l'influence d'Ac., 4, 32-35.

Dans cette dialectique du privé et du commun, préférer ce qui est commun à ce qui est privé devient le critère du progrès dans la vie monastique.

Il s'agit d'abord d'une démarche ascétique: le serviteur de Dieu qui, comme tout homme, est un pécheur apprend à se défaire de son asservissement spontané au sensible, au particulier, pour rentrer dans son coeur et se tourner vers ce qui est universel: Dieu. Dieu redevient pour lui le Bien commun par excellence qu'il partage avec ses frères.

Mais préférer ce qui est commun dans les mille détails de la vie de tous les jours devient ensuite l'expression de la conversion du coeur à l'amour social: l'amour de Dieu et du frère est devenu pour le serviteur de Dieu la source de son agir, et il le traduit par un renoncement joyeux à tout ce qui lui est propre. Là est la source de la concorde. Or pourquoi sommes-nous réunis? Pour n'avoir qu'une âme et qu'un coeur tendus vers Dieu.

La règle d'or du Praeceptum est donc bien un critère du progrès spirituel.

2. La charité demeure (1 Co., 13, 8-13)

"Que la charité qui demeure l'emporte sur tout ce qu'utilise la nécessité qui passera" (Praec., V, 2).

En une phrase, Augustin évoque le thème de la patrie et de la route, vrai pour tout chrétien mais plus encore pour le serviteur de Dieu. Tout ce qui est lié à la nécessité doit donc être entendu de ce qui appartient à notre condition de voyageur en exil loin de la patrie, loin de l'éternité de Dieu qui seul

est stable, qui seul est l'unique nécessaire (cf. Lc., 10, 41-42), l'unique et le seul bien (15).

Le thème des deux vies dont Marthe et Marie sont les figures permet de préciser ce qu'Augustin entend par nécessité, car Marthe est précisément la figure du temps présent marqué du sceau de la nécessité:

"Il y a deux vies: l'une est une vie tendue vers la jouissance, l'autre une vie tendue vers la nécessité (ad necessitatem). Celle qui doit subvenir aux besoins du corps est une vie de travail; celle où nous n'aurons plus qu'à jouir est une vie de délices" (16).

"Le fardeau de la nécessité" comporte des "soins multiples et variés qui ont pour objet les besoins corporels et temporels" (17).

La nécessité est à entendre des besoins de tout genre qu'il faut subir et accepter et dont on ne peut se dispenser (18).

On comprend dès lors que la "nécessité" soit passagère car toutes ces choses "cesseront d'être nécessaires": dans la patrie, aucune de ces nécessités n'existera (19).

C'est pourquoi nous devons simplement utiliser (uti) les biens de la terre, les travaux que l'homme doit accomplir, mais pas en jouir (frui) (20).

Comme le note M.-F. Berrouard, "la dialectique augustinienne frui - uti, met l'accent sur le sens instrumental de l'usage en le liant au thème eschatologique du pèlerinage" (21).

"Voyageant loin du Seigneur (cf. 2 Co., 5, 8) dans cette vie de mortalité, si nous voulons revenir dans la patrie où nous pourrions être heureux, il nous faut user de ce monde (cf. 1 Co., 7, 31), et non en jouir" (22), explique Augustin.

Dieu seul et les biens éternels doivent être l'objet de notre jouissance (23); "tout ce qu'utilise la nécessité" est donné à l'homme pour le ramener à Dieu (24). Il s'agit de réalités comparables à celles qui agrémentent un voyage (25): le serviteur de Dieu doit s'en servir tout le long de la route, mais les abandonner au fur et à mesure pour devenir toujours davantage l'anima una. "Toute cette vie et tout ce dont tu uses en cette vie, dit saint Augustin, doit être pour toi ce que l'hôtellerie est pour le voyageur et non ce qu'est la maison pour celui qui l'habite" (26).

Est-ce à dire qu'il faut mépriser toutes les contingences matérielles de la vie monastique puisqu'elles sont destinées à passer? Certes non. Car nous avons vu que lorsque dans les travaux quotidiens, le serviteur de Dieu ne cherche plus son intérêt mais le bien commun, le plus banal des éléments de sa vie se trouve mis au service de l'unité de l'amour. Or nous avons précisément là l'unique nécessaire qui ne passera pas, celui que nous trouverons dans l'éternité (27): la charité qui demeure et donne à tout valeur d'éternité. N'est-ce pas cet amour qui bâtit la cité des justes qui traverse les siècles et atteint à la vie éternelle?

Ceux qui vivent selon la règle d'or goûtent déjà quelque chose de la vie du ciel, car "quand cette très glorieuse cité possèdera l'héritage qui lui est promis... elle n'aura pas de

citoyens qui jouissent seuls de possessions exclusivement à eux, car Dieu sera tout en tous. Tous ceux qui, pendant ce pèlerinage terrestre, désirent fidèlement et ardemment vivre dans cette société, s'accoutument déjà à préférer leurs intérêts communs à leurs intérêts privés, cherchant non pas leurs propres intérêts mais ceux de Jésus-Christ" (28).

Dans le Royaume, où règnera la charité, Dieu sera offert à tous comme objet de jouissance dans la société des saints, et personne n'y jouira plus de ses biens propres: "la charité, toujours occupée du bien commun plus que de son bien propre, ne cherche pas ses intérêts... Ceci marque la communion d'une certaine république céleste et divine: les pauvres y sont rassasiés parce qu'ils ne cherchent pas leurs intérêts mais ceux de Jésus-Christ, c'est-à-dire qu'ils ne poursuivent pas leur bien privé mais le bien commun où s'accomplit le salut de tous, car l'Apôtre a dit de ce pain qui rassasie les pauvres: 'Nous ne sommes tous ensemble qu'un seul pain et un seul corps' " (29).

"La charité qui demeure": cette simple phrase donne valeur d'éternité à toute l'activité quotidienne des frères.

3. Transfigurés par la charité

Tout le paragraphe 2 du chapitre V de la Règle nous est apparu centré sur l'hymne à la charité de l'Épître aux Corinthiens: "La charité ne cherche pas ses intérêts",... "la charité demeure". Augustin y reconnaît la voie supérieure indiquée par saint Paul (superimineat est une allusion à 1 Co., 12, 31), dont le mouvement est éminemment pascal: la charité unit chacun à Dieu et à ses frères, elle le fait participer à l'unité éternelle qui unit les trois personnes divines, à la vie de la cité céleste, mais en l'arrachant d'abord à son moi égoïste et en le dépossédant de lui-même. Cela, à travers les humbles réalités de la vie commune.

Le serviteur de Dieu est ainsi transfiguré par la charité (30). C'est dans cette purification et dans cette transformation de l'âme par l'amour que s'enracine la contemplation de Dieu à laquelle l'in Deum du début de la Règle faisait allusion. Tous les frères qui peu à peu sont ainsi transfigurés forment, comme le dit saint Augustin, un lieu pour le Seigneur, ce lieu où Dieu est contemplé:

"Beaucoup de gens ne veulent pas créer un espace pour le Seigneur, mais cherchent leurs propres intérêts, placent leur bonheur dans le fait d'avoir des choses en leur pouvoir, possèdent avec passion leur bien privé. Mais celui qui veut créer de l'espace pour Dieu, ne doit pas mettre son bonheur dans ce qui est privé, mais dans ce qui est commun. C'est précisément ce que les Juifs de Jérusalem ont fait lors de leur conversion: ils ont mis en commun leurs biens privés. Toi, David, tu seras ainsi toi-même un lieu pour le Seigneur et, avec tous ceux qui auront su être un lieu pour le Seigneur, tu seras un" (31).

4. La règle d'or dans la vie quotidienne (Praec., V, 3-4)

Augustin va montrer comment la règle d'or doit se vivre dans quelques situations concrètes.

Par exemple, comment envisager l'entretien des vêtements dans une telle perspective? (Praec., V, 4).

Augustin exige la propreté du vêtement (32), mais peu importe la façon dont les habits sont lavés: l'essentiel est de ne pas se préoccuper de son linge dans un intérêt personnel, mais d'agir selon la détermination commune. Il faut rechercher avant tout la propreté de l'âme; et la Règle nous a montré que pour cela, la charité doit l'emporter sur les intérêts personnels (Praec., V, 2).

Autre lieu où doit se vivre la règle d'or: la réception des cadeaux (Praec., V, 3).

L'amour du bien commun est si important que le serviteur de Dieu doit mettre à la disposition de la communauté tout ce qu'il reçoit, même si c'est un objet donné par des proches, et même si c'est quelque chose d'indispensable. Lorsqu'un frère reçoit un cadeau, l'amour des intérêts communs doit l'emporter sur l'amour de son bien particulier. Recevoir des cadeaux secrètement est, dans ce contexte, une manifestation d'égoïsme plus qu'un vol (33).

II. L'UNITÉ BLESSEE. LA CONCORDE RETROUVÉE (Praec., VI, 1-3)

Saint Augustin a regroupé dans le chapitre VI de la Règle diverses questions touchant l'unité blessée. Il s'y attarde longuement, rappelant ainsi indirectement le primat de la charité, but de la vie dans le monastère. C'est elle qui doit présider à toutes les relations entre les frères. Le Seigneur ne nous a-t-il pas demandé d'aimer notre prochain comme nous-mêmes? (34).

Cependant, même dans les monastères, la concorde ne peut être parfaite: elle est toujours à gagner. Pour la préserver, chacun doit chercher à éviter les disputes (35), selon la recommandation de l'Apôtre Paul (1 Th., 2, 8), tout en sachant que la colère est "une faiblesse naturelle à l'homme" (36).

Éviter les disputes ou en venir à bout au plus tôt n'est pas spécifiquement chrétien. C'était déjà une exigence de l'amitié pythagoricienne qu'Augustin avait faite sienne de longue date (37). Dans la Règle cependant, une exigence purement évangélique est greffée sur ce terreau philosophique qui sert de soubassement au chapitre VI: les disputes doivent être évitées

parce que la haine est homicide, et de plus celui qui a blessé son frère doit lui demander pardon. La charité chrétienne authentique se traduit par le pardon demandé et le pardon accordé.

Nous rappellerons donc d'abord l'enseignement de saint Augustin sur la gravité de la colère, puis nous nous arrêterons au remède qu'il faut lui apporter: le pardon.

1. La colère

La colère s'extériorise principalement par la langue qui vomit alors outrages, injures (38), médisances, accusations graves, paroles dures (Praec., VI, 2). Or le Seigneur s'est montré sévère pour celui qui injurie son frère. Comme personne n'est totalement étranger à la colère, "qui ne redouterait la Vérité même quand elle s'écrie: 'quiconque dira à son frère: fou, sera condamné à la géhenne de feu' (Mt., 5, 22). Aucun homme, en effet, ne peut dompter sa langue (Jc., 3, 8). Il dompte un animal farouche, mais ne peut dompter sa langue. Il dompte un lion, il ne peut mettre un frein à sa parole; il dompte et ne se dompte pas lui-même" (39).

La langue s'avère le membre le plus difficile à maîtriser, et la dompter est impossible à l'homme sans le secours de Dieu (40). D'où la constatation d'Augustin: "chaque jour notre creuset, c'est la langue des hommes" (41).

Il ne faut donc pas s'étonner que le vent de la colère pénètre parfois même dans la maison de Dieu et que les vaisseaux s'y entre-choquent. Quelle n'était pas l'illusion de ce serviteur de Dieu entré au monastère pour y "trouver le calme et n'avoir personne à supporter"! (42). Découvrant qu'il arrivait à certains frères de succomber à la colère, il devint lui-même "d'une impatience intolérable: 'Qui m'appelait ici? s'écrie-t-il, je croyais rencontrer la charité!' Irrité alors par ce qu'il y a d'irritant chez quelques hommes et n'ayant pas le courage d'accomplir son dessein, il abandonne son projet de sainteté" (43).

Mais quelle est la source de tant de méfaits? "Qu'est-ce que la colère?". Augustin répond: "C'est la passion de la vengeance" (44). Mais paradoxalement, il n'y a personne de courroucé qui ne trouve sa colère juste (45). Il faut donc apporter une particulière attention pour en déceler la présence dans le coeur et pour la terminer au plus vite (46), avant le coucher du soleil (Ep., 4, 26) (47): elle ne doit pas demeurer plus d'un jour dans le coeur sous peine de ressembler au vinaigre qui infeste le vase lorsqu'il y reste plus longtemps (48); la maison de Dieu, le coeur, en serait souillée (49).

Par suite de négligence cependant, la colère bien souvent n'est pas étouffée aussitôt (50). L'âme amasse alors de mauvais soupçons (51), elle prête l'oreille aux discours flatteurs qui lui rapportent des propos outrageants d'un ami (52), etc.

Et insensiblement, la colère devient de la haine, d'une paille faisant une poutre (Praec., VI, 1). Nous avons ici une allusion à Mt., 7, 3: "Qu'as-tu à regarder la paille qui est dans l'oeil de ton frère, mais à ne pas voir la poutre qui est

dans le tien?"

Pour Matthieu, la paille est le symbole d'un petit rien dans le domaine du péché, tandis que la poutre est l'image d'un grand défaut. Augustin, lui, assimile la paille à la colère et la poutre à la haine. Cette interprétation se trouve pour la première fois dans le De sermone Domini in monte:

"Jésus ajoute: 'qu'as-tu à regarder la paille qui est dans l'oeil de ton frère, mais à ne pas voir la poutre qui est dans le tien?' (Mt., 7, 3). Un homme par exemple pêche par colère, tu le reprends avec haine. Même écart entre la haine et la colère qu'entre la paille et la poutre. La haine est une colère invétérée, qui avec le temps a pris une telle dimension qu'elle mérite justement le nom de poutre. Il peut t'arriver de te mettre en colère, en désirant corriger, mais la haine ne corrige jamais" (53).

On peut se demander d'où Augustin a tiré cette exégèse. L'idée de la poutre a évoqué dans son esprit quelque chose de très dur et qui s'endurcit de plus en plus à mesure que le temps passe. Et cette pensée a réveillé chez lui un souvenir littéraire. Il s'est rappelé, pense L. Verheijen, les Tusculanes de Cicéron (IV, 9, 21): odium est ira invetera.

La haine ressemble à une poutre; plus elle devient vieille, plus elle devient dure. Mais si elle est assimilable à une poutre, alors ce qui dans l'Évangile est indiqué par la paille doit être la colère (54). Au début, en effet, la haine était une simple colère. Cette interprétation est constante dans l'oeuvre d'Augustin (55).

L'évêque d'Hippone va mettre les frères en garde contre cette haine en laquelle la colère est transformée; son effet est sans proportion avec la colère initiale: elle rend meurtrier! C'est l'affirmation de saint Jean dans sa première épître: "Quiconque hait son frère est un homicide" (1 Jn., 3, 15) (56).

Augustin explique cette parole de l'Écriture dans un sermon. Il rappelle d'abord aux fidèles que par leur négligence, leur colère est devenue invétérée, d'une paille faisant une poutre. Il continue: "Tremblez devant ces paroles: 'Celui qui hait son frère est un homicide' (1 Jn., 3, 15). Vous n'avez point tiré le glaive contre lui, vous ne lui avez fait aucune blessure, vous n'avez porté à son corps aucun coup mortel; une seule pensée s'est emparée de votre coeur et vous êtes regardé comme homicide, vous êtes coupable aux yeux de Dieu. Votre ennemi est vivant, et cependant vous l'avez tué. Oui, autant qu'il dépend de vous, vous mettez à mort celui que vous haïssez" (57).

Une clef de compréhension nous est donnée dans le Contra Faustum. L'homicide n'est pas "le meurtre qui prive de vie le corps de l'homme", mais "tout mouvement mauvais qui nous porte à nuire au prochain" (58).

La haine est donc d'une gravité qu'il ne faut pas traiter à la légère: "Ne vous figurez pas, frères, que ce soit une faute légère de haïr ou de ne pas aimer. Écoutez ce qui suit: 'Quiconque hait son frère est un homicide' (1 Jn., 3, 15). Si donc jusqu'alors quelqu'un prenait à la légère la haine qu'il a pour son frère, prendra-t-il à la légère l'homicide qu'il commet en son coeur? Il ne fait pas un geste pour tuer un homme que déjà le Seigneur le tient pour homicide. Cet homme vit, et lui déjà est jugé meurtrier" (59).

La gravité de la colère vient de ce qu'elle est un acte de haine qui tend vers l'homicide. Le Seigneur nous en a averti dans l'Évangile: "Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens: Tu ne commettras pas de meurtre; celui qui commet un meurtre en répondra au tribunal. Et moi je vous dis: Quiconque se met en colère contre son frère en répondra au tribunal" (Mt., 5, 21-22).

2. Un remède à la colère: le pardon

Pour venir à bout des inimitiés inévitables, Augustin indique un remède: demander pardon à celui qu'on a offensé (Mt., 5, 23-24) et pardonner à celui qui a offensé (Mt., 6, 12). Dès lors, si deux frères se sont mutuellement offensés, ils doivent mutuellement se demander pardon et se pardonner (Col., 3, 13; cf. Ep., 4, 32) (60). La paix et l'unité seront ainsi recouvrées.

Mais accomplir cette démarche n'est pas sans soulever des difficultés; car si éviter les injures est quasi impossible dans un monastère, y apporter le remède approprié est exigeant. Cependant ici, la faiblesse corporelle n'est pas un obstacle (61). Anciens riches et anciens pauvres, santés robustes et santés délicates, tous peuvent demander pardon ou pardonner: c'est une question de bonne volonté (62).

a. Difficulté de pardonner

L'offensé a besoin, pour pardonner, de douceur et d'humilité. Le pardon alors lui sera facile (63). S'il garde sous ses yeux l'exemple du Seigneur, il imitera plus facilement celui qui, n'ayant offensé personne, a pardonné à tous ceux qui se sont rendus coupables à son égard (64). Et si le Christ nous a demandé d'aimer même nos ennemis, à combien plus forte raison doit-on accorder le pardon à un frère qui le demande? (65). "Lorsque votre ennemi implore votre pardon, hâtez-vous de le lui accorder. Est-ce trop pour vous? C'était beaucoup d'aimer un ennemi acharné contre toi, est-ce trop d'aimer un homme qui te supplie de lui pardonner?" (66). Le pardon des offenses est une aumône faite à son frère et "lorsqu'il s'agit de cette sorte d'aumône, personne ne peut alléguer la pauvreté" (67).

b. Difficulté de demander pardon

L'offenseur, quant à lui, peut se sentir humilié d'avoir à dire à son frère: "J'ai mal fait, j'ai péché" (68). Mais, exhorte Augustin, "faites cette démarche et ne rougissez point de demander grâce" (69).

Et ce pardon doit être demandé du fond du coeur, là "où pénètre le regard de Dieu" (70): "Que le nombre est grand, se

plaint-il à ses fidèles, de ceux qui ont conscience d'avoir offensé leurs frères, et qui ne veulent point leur dire: pardonnez-moi! Ils n'ont pas rougi de les outrager, et ils rougissent d'implorer leur pardon; ils n'ont pas rougi de l'iniquité, et ils rougissent de l'humilité" (71).

En fait, le frère qui ne veut pas demander pardon refuse de s'abaisser; et pourtant il n'a pas craint de tomber en offensant son frère! (72). Une honte inspirée par l'orgueil lui fait dédaigner de faire cette démarche (73).

Si un frère refuse absolument de rétablir les liens de la charité qu'il a brisés par sa colère, il n'est pas à sa place dans le monastère. Le rassemblement "en un" n'a pas d'autre but, en effet, que la charité. Et celui qui refuse de demander pardon se renferme sur lui-même, dans son égoïsme; il refuse d'apporter réparation aux offenses qu'il a faites et qui blessent la charité.

Le serviteur de Dieu qui ne veut pas demander pardon n'a plus de raison de rester dans la communauté: il n'a pas en lui la charité qui fait habiter "en un".

Même s'il n'est pas renvoyé, il s'exclut de la communion. Il prend le même chemin qu'Adam; le poids de son péché le pousse dehors:

"Par le poids de ses péchés, Adam fut poussé de lui-même vers le lieu qui lui convenait. Sa place n'était plus au paradis. La même chose arrive à l'homme pervers. Au point de départ, il vit parmi les bons. Mais il est pervers, et s'il ne veut pas se corriger, il est expulsé de l'assemblée des bons par le poids des mauvaises habitudes qu'il a contractées. Alors les bons l'excluent, mais non pas contre son gré: ils le laissent partir là où son coeur le porte" (74).

Le poids de l'homme, c'est en effet l'amour, qu'il s'agisse de la charité ou de la cupidité. C'est l'amour bon ou pervers qui est le moteur profond de toute existence humaine (75).

c. Une demande de pardon exemplaire

Augustin demande aux frères de demander pardon. Lui-même le faisait et une de ses lettres nous en a laissé le témoignage.

Augustin avait repris un évêque de tendance anthropomorphite dans une lettre au ton sévère. Celui-ci s'en était choqué. Aussi l'évêque d'Hippone rédige-t-il une seconde lettre. Il ne renie pas ce qu'il a écrit, il le maintient, mais il demande pardon pour le ton employé qui manquait de douceur et de patience. Et pour demander et mieux, obtenir, son pardon, il préfère prendre un intermédiaire. Il écrit:

"J'ai été excessif et inconsidéré en reprenant, et je n'ai pas eu présent à l'esprit la personne du frère et de l'évêque comme celle d'un frère et d'un évêque, ainsi qu'il aurait convenu; cela, je ne le justifie pas, mais je le blâme: je ne l'excuse pas, mais je l'accuse. Je lui demande de me pardonner, de se rappeler notre affection de naguère, et d'oublier l'offense récente... Dans cette affaire, je n'ai pas trouvé quelque chose de meilleur à faire que de demander pardon au frère qui s'est plaint d'avoir été offensé par la dureté de ma lettre" (76).

3. Paroles dures à l'égard des plus jeunes (77)

Dans le dernier paragraphe du chapitre VI, Augustin en vient à parler des serviteurs de Dieu qui exercent un devoir de correction fraternelle vis-à-vis de frères plus jeunes (minores) (Praec., VI, 3).

Que les anciens corrigent les jeunes avec bienveillance, était déjà une idée pythagoricienne. Jaablique, néoplatonicien du IV^e siècle et disciple de Prophyre, parle de la "correction" en usage chez les Pythagoriciens en disant: "Quant aux corrections et admonitions, les Pythagoriciens les appelaient pedartaseis (mot dorien qui signifie "remise en meilleur état"). Ils estimaient que les plus anciens, en adressant des reproches à leurs cadets, devaient y mettre beaucoup de bienveillance de langage et beaucoup de circonspection. Leurs observations devaient être des manifestations de sollicitude et de bonté. C'est ainsi, pensaient-ils, que la correction devenait quelque chose de beau et d'utile" (78).

Chez les Pythagoriciens, le redressement des moeurs faisait partie du programme quotidien, après la promenade solitaire de chacun pendant la matinée. La sollicitude stimulante à l'égard des plus jeunes devait être dépourvue de tout esprit de dénigrement (79).

Lorsqu'on connaît l'influence pythagoricienne sur Augustin, et tout spécialement sur sa "première règle" contenue dans le De ordine (II, 8, 25), on n'est pas étonné de voir des frères reprendre les minores dans la Règle.

Mais les plus anciens pouvaient quelquefois manquer de bienveillance et dépasser la mesure dans les paroles de reproches.

Cette expérience, Augustin avait dû la faire. Aussi savait-il que demander pardon à un frère plus jeune pouvait avoir des inconvénients pour la bonne marche d'un groupe vivant ensemble et continuant à vivre ensemble.

Il décrit une situation analogue dans un sermon de Carême et l'analyse avec beaucoup de nuances (80).

Un maître a offensé un de ses serviteurs. Doit-il lui demander pardon? La situation est complexe et ne peut se résoudre par une solution uniforme, valable dans tous les cas.

Tous normalement, "hommes et femmes, petits et grands (minores et majores), simples fidèles et clercs" doivent demander pardon à un frère offensé. Augustin lui-même, bien qu'il soit évêque, ne s'en sentait pas dispensé. Et lorsque l'offensé est d'une condition sociale inférieure, l'exigence reste identique, même si la démarche paraît dure.

Cependant un serviteur, par exemple, risquerait de concevoir de l'orgueil en entendant son maître lui demander pardon. Que doit donc faire le maître en pareil cas?

"Qu'il se repente en présence de Dieu, qu'il punisse son coeur sous les yeux de Dieu, et, s'il ne peut, s'il ne doit pas dire à son serviteur: pardonne-moi, qu'il lui adresse la parole avec

douceur. Cette forme plus douce de langage équivaut à une demande de pardon" (81).

Il peut donc être préférable de ne pas demander pardon à un plus jeune sur qui on a autorité, mais alors il faut demander pardon à Dieu. Les paroles dures, de toute façon, ne doivent pas mettre en cause la bienveillance du coeur, la volonté de bien à l'égard de celui qui a été réprimandé, le désir de lui être utile (82).

Cette bienveillance est le fruit d'un amour qui vient du Saint Esprit (Rm., 5, 5). Elle fait ressembler à Dieu qui ne veut que notre bien (83). C'est cette bienveillance qu'il faut avoir à l'égard des plus jeunes, non une bienveillance liée à un amour charnel (84), qui ne cherche pas vraiment le bien de l'autre mais son intérêt propre.

Cette exhortation à la bienveillance que mentionne la dernière phrase du chapitre VI pourrait peut-être aussi être regardée comme la conclusion de tout le chapitre. L'amour spirituel inclurait alors l'amour des "ennemis" au terme d'un enseignement sur les offenses et le pardon des offenses. Augustin recommanderait aux frères le pardon dont le Christ a donné l'exemple sur la croix: "Quelle est la perfection de la dilection? D'aimer même nos ennemis, et de les aimer à cette fin qu'ils deviennent nos frères. Notre dilection en effet ne doit pas être charnelle" (85).

III. AUTORITE ET OBEISSANCE : AU SERVICE DE L'UNITE (Praec., VII-VIII)

Augustin aborde le problème de l'autorité et de l'obéissance au chapitre VII de la Règle. Dès l'abord, on ne peut qu'être étonné par la disproportion existant entre le nombre des lignes consacrées à l'un et l'autre aspects (86): c'est au responsable qu'Augustin adresse les plus longues recommandations. Mais les quelques lignes sur l'obéissance n'en ont pas moins de poids pour autant. Nous allons donc dégager la doctrine de l'autorité et de l'obéissance contenue dans la Règle.

1. Le service de l'autorité

Dans la Règle, deux personnages interviennent dans le gouvernement du monastère: le responsable et le prêtre. Ce dernier a d'ailleurs un rôle plutôt marginal.

a. Le responsable de la communauté

Augustin aborde le rôle du responsable de la communauté en finale de la Règle. Une comparaison avec celui que joue l'abbé dans le monachisme pachômien et dans la Règle de saint Benoît permet de mesurer la portée de la place qui lui est donnée, et qui, de prime abord, risquerait de ne pas retenir l'attention.

Le Livre d'Horsière - document capital pour connaître les origines du monachisme pachômien - examine sans transition, immédiatement après l'introduction, tout ce qui touche à la hiérarchie des supérieurs (87) et il n'aborde qu'ensuite les questions concernant les simples frères (88). La même structure est reprise dans la Règle de saint Benoît : le chapitre sur l'abbé est placé en tête. De part et d'autre, en effet, le monastère est considéré comme une scola où l'abbé, Maître et Docteur, tient la place principale (89). Dans cette perspective, des disciples sont réunis autour du Maître qui les enseigne et leur montre le chemin du salut. Ce Docteur est un Père spirituel qui apprend à ses disciples à renoncer à leur volonté propre pour parvenir au salut (90) : la visée est ascétique (91).

Le point de vue augustinien est tout autre : au premier plan, nous avons une communauté de frères, dont le but n'est autre que l'unité des âmes et des coeurs. La place du responsable, dans ce contexte, est de servir ses frères. Premier parmi des égaux (92), il rend aux autres le service fraternel d'assurer la direction de la communauté (93).

Augustin détaille assez longuement les devoirs du responsable de la communauté, sachant combien c'est une mission difficile et pleine de danger. Nous allons essayer d'en expliciter tous les aspects en recourant le plus souvent à ce qu'Augustin dit des évêques. Pour lui tous ceux qui sont placés à la tête d'une communauté, quelle qu'elle soit, ont des devoirs similaires.

"Il appartiendra principalement au responsable de veiller à ce que toutes ces choses soient observées et si quelqu'une ne l'avait pas été, qu'elle ne soit pas passée sous silence par négligence, mais qu'il prenne soins de la redresser et de la corriger".

(Praec., VII, 2)

La principale mission du responsable est donc de faire observer la Règle, c'est-à-dire de veiller à ce que tous les frères vivent toujours mieux l'idéal qu'elle propose d'entrée de jeu : avoir une seule âme et un seul coeur tendus vers Dieu. Il doit veiller à ce que les frères rassemblés forment vraiment une communauté. Le responsable a donc pour fonction d'assurer la communion fraternelle, en ayant la Règle pour guide. La communauté est première, et c'est l'intérêt de la communauté, non le sien, que doit chercher le responsable. De par sa fonction, il remplit auprès d'elle le rôle de représentant de la volonté de Dieu qui est un propos d'unité.

Le responsable est celui qui est placé à la tête

(praepositus). Ce terme est employé dans la traduction de l'Épître aux Hébreux pour désigner les chefs des communautés chrétiennes (He., 13, 17). Augustin l'utilise pour désigner aussi bien le responsable du monastère que l'évêque.

Placé à la tête de sa communauté, avec pour charge de maintenir l'unité, le responsable peut être comparé à un père. Non parce qu'il jouerait auprès de ses frères un rôle de père, mais parce qu'il remplit un rôle comparable à celui du père dans une famille (94).

Notons qu'Augustin ne parle pas de prier, mais de responsable.

Gardien de la Règle, le responsable doit être vigilant pour ne pas garder le silence lorsqu'un frère n'est pas fidèle à ce qu'elle demande. Il doit même reprendre et corriger si besoin est. La Règle mentionne par exemple le cas d'un frère coupable qui ne veut pas reconnaître son tort. C'est au responsable qu'il doit être dénoncé pour être confondu, et c'est de lui qu'il recevra la punition qui le rendra meilleur (Praec., IV, 9-12). Le responsable de la communauté partage d'ailleurs avec les autres frères ce souci de veiller à l'observance des préceptes, comme nous le verrons plus loin.

Déjà dans le De ordine, Augustin demandait pour ceux qui exerçaient l'autorité dans la vie civile: "Qu'il n'y ait pas de vice auquel ils ne s'efforcent de remédier. Qu'ils fassent grande attention à éviter la prodigalité dans la punition, l'avarice dans le pardon. Qu'ils ne punissent que pour améliorer, qu'ils évitent toute indulgence favorisant le mal" (95).

Vers la fin de sa vie (en 426), Augustin a été amené à intervenir pour justifier le sens de la réprimande dans les monastères; ce qui nous a valu le De correptione et gratia (96). Certains moines, en effet, insistaient tellement sur la nécessité de la grâce gratuite de Dieu pour transformer la volonté et la rendre capable de bien, qu'ils trouvaient déplacées les réprimandes de ceux qui avaient autorité sur eux. Leur raisonnement ne manquait pas de logique: "Que ceux qui sont à notre tête (qui nobis praesunt) se contentent de nous ordonner ce que nous devons faire et qu'ils prient pour nous afin que nous le fassions, mais qu'ils ne nous reprennent pas ni ne nous blâment, si nous ne le faisons pas" (97). Car si le coupable a péché, disent-ils, c'est qu'il a manqué de grâce; il n'est donc pas responsable! Alors pourquoi le réprimander et le corriger?

Augustin répond que ceux qui gouvernent les autres "doivent faire tout cela, car les docteurs des Églises, les apôtres, faisaient tout cela: ils prescrivait ce qu'il fallait faire, reprenaient si ce n'était pas fait, et priaient pour qu'on le fît" (98). Et il en donne la raison: en vue de la charité. L'Apôtre, continue Augustin, "ordonne pour qu'on ait la charité; il reprend parce qu'on n'a pas la charité; il prie pour que déborde la charité. O homme, apprend par le précepte ce que tu dois avoir; apprend par le reproche que tu es coupable de ne pas l'avoir; apprend par la prière d'où tu reçois ce que tu veux avoir" (99).

"Quant à celui qui est à votre tête, qu'il ne s'estime pas heureux de dominer par son autorité, mais de servir par charité".

(Praec., VII, 3) (100)

La charité doit aussi guider le responsable. Il ne doit pas dominer mais servir. C'est la grande nouveauté apportée par Jésus concernant l'exercice du pouvoir.

"Jésus dit: Vous le savez, les chefs des nations les tiennent sous leur pouvoir et les grands sous leur domination. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous. Au contraire, si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur, et si quelqu'un veut être le premier parmi vous, qu'il soit votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir" (Mt., 20, 25-28).

Dans un sermon de Carême, Augustin rappelle que le Christ est le modèle du responsable: "Quelle plus grande miséricorde que d'être créé, pour le Créateur, de servir, pour celui qui domine" (101). Et toute sa vie, il ne cessera de comparer l'autorité à un service (102), en jouant sur les mots praeesse et prodesse : celui qui est "en avant" est "pour les autres". L'autorité n'est pas exercée pour être à la tête, mais pour être utile aux autres (103), et ceux qui l'exercent doivent toujours se méfier du désir de la domination qui les guette (104).

Servir ses frères, c'est servir le Christ: en nous rendant la liberté, le Seigneur a fait de nous des serviteurs semblables à lui:

"Tu es un bon serviteur du Christ si tu sers ceux que le Christ a servis... Écoutons ce qu'il dit lui-même dans son Évangile: quiconque parmi vous veut être le plus grand, qu'il soit votre serviteur (Mt., 20, 26). Celui qui t'a fait mon serviteur... celui qui t'a fait libre par son sang... qu'il nous donne donc d'être de bons serviteurs, car, que nous le voulions ou non, nous sommes des serviteurs et pourtant, si nous le voulons, nous servons par charité et non par nécessité" (105).

Augustin prend l'exemple d'une maison: celui qui y exerce le commandement doit prendre soin de ceux auxquels il commande pour que règne une concorde harmonieuse dans le commandement et l'obéissance. "Dans la maison du juste qui vit de la foi et qui voyage encore loin de cette cité céleste, ceux qui commandent sont au service de ceux à qui ils paraissent commander. Ce n'est pas, en effet, la passion de dominer qui leur fait commander, mais le désir de se dévouer, non l'orgueil d'être le maître, mais le souci d'être la providence de tous" (106).

Celui qui est préposé à ses frères dans un monastère doit donc pareillement être leur serviteur (107).

Il doit trouver son bonheur dans le service des autres accompli par charité et non dans l'exercice de son autorité, dans les honneurs et considérations qui y sont attachés. Il risque cependant, tout autant qu'un évêque, de mettre sa joie

dans l'honneur dû à sa charge:

"Quel est l'évêque qui porte le titre d'évêque et qui ne l'est pas? Celui qui se réjouit plus de cet honneur que du salut du troupeau de Dieu, celui qui dans cette élévation du ministère cherche ses intérêts, non ceux de Jésus-Christ; il est appelé évêque, mais il n'est pas évêque; c'est pour lui un nom vide" (108).

Avoir explicitement préféré "la charité qui sert" au "pouvoir qui domine", montre l'enracinement évangélique de la Règle de saint Augustin. Il ne faut pas oublier la nouveauté que pouvait représenter une pareille option en un temps où la puissance de quelques-uns dominait une masse d'esclaves (109). C'est d'autant plus original que la plupart des règles, dont celle de saint Basile par exemple, insistaient sur la relation Maître-serviteur (110).

Par l'honneur devant vous, qu'il soit à votre tête; par la crainte devant Dieu, qu'il soit à vos pieds".

(Praec., VII, 3)

L'honneur dû à celui qui exerce l'autorité, lui donne droit au premier rang. Ceci est vrai du responsable d'une communauté de frères comme d'un évêque:

"Au serviteur de Dieu qui a quelque honneur dans l'Eglise, il faut que soit donnée la première place; si elle ne lui est pas donnée, c'est un mal pour celui qui ne la lui donne pas, pourtant ce n'est pas un bien pour celui à qui elle est donnée... Qu'il ne s'enfle pas d'orgueil au sujet de son siège, mais qu'il songe à la charge (sarcina) dont il aura à rendre compte" (111).

Le responsable, mis à l'honneur devant tous, doit reproduire la conduite du Christ serviteur: "Dès lors que je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le maître, vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns aux autres; car c'est un exemple que je vous ai donné" (Jn., 13, 14-15). Celui qui commande doit se tenir aux pieds de ceux qui lui obéissent.

Augustin avait parfaitement conscience que telle était sa place d'évêque au milieu des fidèles:

"Nous-mêmes qui vous parlons de ce lieu plus élevé, la crainte nous jette sous vos pieds" (112).

Evêque signifie surveillant, ce qui nécessite qu'il se tienne en un lieu plus élevé que les fidèles. Mais il doit rester humble:

"Nous occupons cette place avec de tels sentiments que notre humilité nous tienne sous vos pieds" (113).

C'est l'humilité, mais c'est aussi la crainte, qui plaçaient Augustin sous les pieds de ses fidèles:

"Nous parlons comme de bien haut, mes frères; mais Dieu qui est propice aux humbles, et qui voit que nous aimons moins les louanges que la piété de ceux qui confessent leurs fautes et les bonnes actions de ceux qui ont le coeur droit, Dieu sait combien, par la crainte que nous ressentons, nous nous plaçons sous vos pieds" (114).

La crainte ressentie par le responsable, comme par l'évêque,

n'est pas une crainte servile; elle n'est pas peur de Dieu. C'est la crainte suscitée par le souci de ne pas être totalement fidèle à ses devoirs à l'égard de chacun de ceux dont il a la charge. Le responsable craint donc de ne pas avoir eu assez d'amour et d'humilité.

"Devant tous, qu'il se montre lui-même un modèle de bonnes œuvres".

(Praec., VII, 3)

Augustin s'inspire ici de la recommandation de Saint Paul à Tite: "Montre en ta personne un modèle de bonnes œuvres" (Tt., 2, 7; 1 P., 5, 3; 1 Tm., 4, 12).

C'est cet enseignement qu'Augustin applique au responsable du monastère, comme d'ailleurs à l'évêque.

Tout d'abord, celui qui commande doit commencer par donner l'exemple de ce qu'il dit: "C'est peu de combattre avec des paroles, il faut y joindre les exemples" (115).

Il peut ainsi être un exemple pour ceux qui modèlent leur attitude sur la sienne:

"Est-ce sans raison que l'Apôtre dit à un serviteur de Dieu qui occupait une place éminente parmi les membres du Pasteur suprême: 'Montrez-vous à tous comme un modèle de bonnes œuvres' (Tt., 2, 7) et dans un autre endroit: 'Soyez l'exemple des fidèles' (1 Tm., 4, 12). En effet, la brebis même vigoureuse considère la conduite scandaleuse du pasteur qui la conduit, et si elle détourne les regards des règles divines pour les reporter sur l'homme seul, elle se dit en elle-même: Si mon pasteur vit de la sorte, qui suis-je pour agir autrement... Celui qui donne l'exemple d'une vie coupable à ceux dont il est pasteur et chef, donne la mort, autant qu'il est en lui, aux brebis fortes et vigoureuses" (116).

Ceux qui gouvernent doivent donner l'exemple, mais eux-mêmes suivent l'exemple du Christ. Tous donc, premiers et derniers, ont un unique modèle: le Christ.

"Tel est l'ordre qui règne dans l'Eglise: les uns précèdent, les autres suivent. Ceux qui précèdent servent de modèles à ceux qui viennent après; et ceux qui suivent prennent exemple sur ceux qui précèdent. Mais ceux qui se donnent en exemple à ceux qui les suivent, n'ont-ils donc pas de guide? S'ils ne suivent personne, ils vont s'égarer! Ils suivent donc aussi un guide qui est le Christ" (117).

"Qu'il corrige les agités, qu'il encourage les pusillanimes, qu'il soutienne les faibles, qu'il soit patient envers tous".

(Praec., VII, 3)

Ici encore, Augustin ne fait qu'appliquer, une recommandation de Paul: "Nous vous y exhortons, frères; corrigez les agités, donnez du courage à ceux qui n'en ont pas; soutenez les faibles, soyez patients envers tous" (1 Th., 5, 14) (118).

Des frères difficiles à supporter dans la vie commune, il en existe dans tout monastère, si l'on en croit Augustin:

"Ceux en qui la charité du Christ n'est point parfaite, et bien qu'ils soient un, sont désagréables à l'égard des autres, ils sont à charge, ils sont agités, par leur caractère anxieux ils troublent les autres et ils cherchent ce qu'ils auraient à dire à leur sujet, de même que dans un attelage une bête inquiète non seulement ne tire pas, mais que par ses ruades elle brise l'attelage lui-même" (119); ils sont encore semblables à la roue d'un chariot qui porte du foin: elle ne peut tourner sans murmurer! (120).

A propos des Donatistes, Augustin a été amené à commenter le verset de Paul que nous étudions. Ce commentaire peut éclairer la compréhension de la Règle; le responsable doit amener les frères à l'observance de la Règle, mais il doit être animé d'une charité qui s'adapte à chacun:

"Il ne faut pas négliger la discipline de l'Eglise pour laisser chacun faire ce qu'il veut, sans aucune réprimande ou punition qui guérissent, sans douceur qui se fait craindre, sans la sévérité de la charité, car que deviendra alors la parole de l'Apôtre: corrigez les agités..." (121). Il faut corriger avec charité pour le meilleur bien de celui qui trouble la communauté, même s'il trouve les réprimandes "dures et amères" (122).

Le responsable doit non seulement corriger ceux qui perturbent la communauté, mais aider ceux qui n'ont pas confiance en eux-mêmes et soutenir les faibles qui risquent d'avoir peur de continuer la route.

Et envers tous, il doit faire preuve de patience, imitant "la patience avec laquelle (Dieu) attend l'amendement des méchants" (123), laissant croître l'ivraie avec le bon grain (124).

Cette patience envers tous garde le responsable de vouloir amener les frères à la perfection de la charité "avec trop de précipitation" (125): par elle, il respecte le rythme de chacun et le rythme de Dieu.

Comme la charité dont elle est une application, cette patience est un don de Dieu (126): "elle lui vient de Celui qui diffuse en eux la charité" (127).

"Qu'il observe volontiers cette règle de vie, qu'il en impose le respect, et bien que les deux soient nécessaires, que cependant il désire plus être aimé par vous que redouté, songeant sans cesse qu'il devra rendre compte à Dieu à votre sujet".

(Praec., VII, 3)

Le responsable de la communauté doit être le premier à obéir à la Règle avec joie.

Qu'il ait la conviction que tout ce qu'elle prescrit est le meilleur chemin pour parvenir à l'unité des âmes et des coeurs, pour vivre le plus parfaitement possible dans la charité; et si toute sa vie le montre, il suscitera chez ses frères un vif désir de l'imiter. Il doit aussi imposer le respect de la

Règle, car elle est l'expression pour tous de l'autorité de Dieu.

Autre conseil donné par Augustin : le responsable doit désirer être aimé plus que redouté (128). Cet idéal fait référence à une réflexion classique sur l'autorité. Il est l'inverse du principe de toute tyrannie dont l'empereur Caligula avait magistralement formulé le principe: "qu'ils me haïssent, pourvu qu'ils me craignent". Il concorde par contre avec l'enseignement que Cicéron donnait à son fils, dans son De officiis (II, 7, 23): "Parmi tous les moyens, il n'en est pas de plus approprié pour défendre et maintenir sa puissance que d'être aimé, et pas de plus contre-indiqué que d'être craint". Sénèque disait de même dans la Lettre 47, 17-18 : "Que tes esclaves te respectent plus qu'ils ne te craignent... Le respect crée l'affection, et l'affection ne se combine pas avec la crainte " (129) .

Le responsable cherche cette affection fraternelle, signe que la sollicitude témoignée à chacun porte du fruit. Là est la grande préoccupation du responsable, car il ne doit jamais oublier qu'il devra rendre compte à Dieu de ses frères (cf. He., 13, 17; 4, 13). Comme d'ailleurs à l'évêque, c'est un lourd fardeau qui lui est confié:

"Telle est, remarque Augustin, la différence qui existe entre chacun de vous et nous. Vous n'avez presque à rendre compte que de vous seuls, tandis que nous, nous devons rendre compte et de nous et de vous. Aussi notre fardeau est-il plus lourd. Il est vrai que, bien porté, il nous prépare une gloire plus grande" (130).

Augustin revient souvent sur ce fardeau, lorsqu'il expose à ses fidèles sa responsabilité d'évêque: les enseigner est un "lourd fardeau" et qui ne préférerait se taire sans avoir à rendre compte du troupeau?

Cependant, ce fardeau est porté avec joie (He., 13, 17) lorsque les auditeurs de la Parole de Dieu en tirent profit et la font fructifier (131).

L'évêque devra rendre compte à Dieu non seulement pour lui-même mais aussi pour la gestion du troupeau qui lui est confié: pour lui-même au titre de chrétien, pour les fidèles au titre de responsable (132).

"Il est exposé à un danger d'autant plus grand qu'il occupe une place plus élevée".

(Fraec., VII, 4)

C'est ce danger plus grand qu'Augustin redoutait dans le sacerdoce beaucoup plus que la perte de son loisir contemplatif (133). Ce danger consiste à opposer un écran entre Dieu et son peuple, alors que les chefs ne doivent être que d'humbles serviteurs (134). La vanité tirée des éloges peut être une des formes que prend ce danger: "Aujourd'hui (qui est l'anniversaire de mon ordination) je dois vous souligner le danger que je cours afin que vous deveniez ma joie. Mon danger, c'est d'être attentif aux éloges que vous me donnez sans rien dire de la manière dont

vous vivez" (135).

Mais le grand danger, c'est de se prendre pour un maître, alors que le seul maître, c'est le Christ: les chefs et les maîtres ne doivent pas refuser leur modeste secours, mais sans en tirer orgueil; le goût du pouvoir ne doit pas les dominer (136): "Il faut bien qu'un maître occupe un lieu plus élevé, mais à ce niveau, il est malaisé de se défendre contre les attaques de l'orgueil" (137).

"Que vivre et vêtements soient distribués à chacun de vous par votre responsable, ... à chacun en raison de ses besoins".

(Praec., I, 3)

Le chapitre VII de la Règle présente le responsable au service de l'unité. Le chapitre I met en lumière un aspect complémentaire de sa fonction. La vie matérielle du monastère étant confiée à ses soins, il doit avoir un souci attentif des personnes en donnant à chacun selon ses besoins (138).

C'est lui qui fournit aux frères nourriture et vêtements (Praec., I, 3); il surveille l'entretien du vestiaire (Ibid., V, 4); il prend soin des santés en tenant compte au besoin de l'avis des médecins: c'est lui qui juge de la fréquence des bains à prendre (Ibid., V, 5); il contrôle aussi les sorties: chacun reçoit de lui le compagnon nécessaire (Ibid., V, 7).

Cette prise en charge de la vie matérielle peut être rapprochée du rôle des magistrats rapporté dans la "Vie pythagoricienne": ils étaient élus pour gérer les biens mis en commun (139). Augustin avait déjà retenu ce mode de gouvernement lorsqu'avant même sa conversion, il avait envisagé de s'adonner à la vie commune. Il rapporte dans les Confessions: "Nous avons projeté que, chaque année, deux d'entre nous seraient chargés, tels des magistrats, de veiller à tout le nécessaire" (140).

De plus, la ressemblance entre le responsable du monastère et le responsable des biens dans l'Eglise, n'est probablement pas fortuite. Comme le rapporte Possidius, Augustin "donnait et confiait tour à tour aux clercs les plus capables, le soin de la maison de l'Eglise et l'administration de ses biens. Il n'eut jamais en main ni clef ni anneau: mais ceux qui étaient préposés aux soins de la maison mettaient par écrit tout ce qu'ils recevaient et tout ce qu'ils dépensaient. À la fin de l'année on lui soumettait les comptes pour qu'il sût combien on avait reçu et dépensé et combien il restait de disponible. Et pour beaucoup de titres, il s'en rapportait à la bonne foi de celui qu'il avait mis à la tête de la maison" (141).

Augustin est toujours resté fidèle à un même type d'organisation de la vie matérielle d'une communauté.

b. Le prêtre

Le prêtre "porte le souci de tous", nous dit la Règle (Praec., VII, 1). Mais son rôle est plus difficile à cerner

que celui du responsable.

Plusieurs documents mentionnent ce prêtre. Dans l'Ordo Monasterii, le Père dont il est question au numéro 6 désigne le prêtre qui veille sur le monastère. Le De moribus ecclesiae mentionne "un prêtre, homme excellent et très savant", à la tête du monastère de Milan (142). On nous dit aussi d'Euthyme: "Il est ordonné malgré lui prêtre de la très sainte Eglise de Mélitène par l'évêque de ce temps-là et se voit confier le soin et la préfecture des monastères voisins de la cité... Il fut chargé du soin et de l'institution des moines" (143).

Comme on le voit, c'est à l'évêque que revenait la nomination du prêtre.

Enfin, il est intéressant de noter que dans la Règle de saint Césaire d'Arles, qui s'inspire de celle de saint Augustin, le prêtre a disparu: peu à peu le contrôle extérieur des clercs sera repoussé par les moines (144).

En ce qui concerne le monasterium d'Hippone, c'est Augustin, nouvellement ordonné prêtre et membre de la communauté, qui assura la fonction de prêtre jusqu'à son ordination épiscopale.

Quel était donc le rôle du prêtre?

Il représente auprès du monastère l'autorité de l'Eglise, ce qui explique que son autorité soit plus grande que celle du responsable (Praec., VII, 2). Il aide le responsable de ses conseils et lui prêle son concours dans les domaines qui pourraient dépasser la capacité ou les forces de ce frère laïc.

Par exemple, lorsqu'un frère récalcitrant refuse de s'amender, le responsable juge d'abord le cas dans le cadre de la vie communautaire, puis fait appel au prêtre si la faute a une portée ecclésiastique, c'est-à-dire si elle va contre un commandement de Dieu (Praec., IV, 12; cf. IV, 14).

Surtout, en tant que prêtre, il est auprès du responsable celui qui est chargé de la doctrine, de la formation intellectuelle et de l'explication des Ecritures (145).

2. Veiller à l'observance des préceptes: un devoir pour tous

Mais le responsable et le prêtre ne sont pas les seuls à avoir une responsabilité dans l'observance de la Règle. Tous les frères doivent y apporter leur concours. La Règle montre plusieurs cas où cette collaboration de tous doit se manifester: les frères sont présentés comme étant les gardiens mutuels de leur chasteté; ils ont aussi un rôle à jouer dans la pratique de la correction fraternelle, etc.

a. Les frères, gardiens mutuels de leur chasteté

Les frères ont les uns à l'égard des autres une responsabilité mutuelle pour leur pureté et par eux, c'est Dieu qui garde chacun de la faiblesse qui pourrait l'entraîner

(Praec., IV, 6).

Dieu, en effet, dit l'Écriture, habite en vous (Ep., 3, 17) (146). Il habite le cœur plein de charité et d'humilité (147) d'où sortent les bonnes oeuvres. Il s'ensuit que, quand les frères sont ainsi disposés, ils peuvent être les instruments de Dieu.

Augustin attachait une grande importance au soutien que les frères pouvaient s'apporter dans la garde de la chasteté. "Ce rôle de la communauté, note T. Van Bavel, apparaît très clairement dans le canon 33 du troisième concile de Carthage de l'an 397, canon composé par Augustin lui-même où il plaide pour le rassemblement en communauté des vierges qui, jusque là, vivaient seules et isolées. Il pense que la virginité se maintient difficilement dans ces conditions et que la communauté est une garantie de la virginité personnelle. Augustin emploie ici la même expression que dans la Règle: 'Dieu vous gardera de vous-mêmes' " (148).

Il est donc important, pour des serviteurs de Dieu, de rester ensemble là où leur chasteté pourrait être en péril, car les frères sont les uns pour les autres une présence visible de Dieu. À travers leur aide mutuelle, c'est Dieu qui accorde sa protection. Avertir son frère qui pèche, c'est lui rappeler ce que Dieu attend de lui à travers la Règle, et par là le protéger de la perdition qui surviendrait s'il s'enracinait dans son péché. Ceci va amener Augustin à parler longuement de l'aide à apporter, par la correction fraternelle, à un frère qui pêcherait par un regard de convoitise.

Mais avant d'aborder ce sujet, notons ce que la Règle spécifie au sujet de l'entraide fraternelle: elle doit s'exercer spécialement dans les endroits où il y a des femmes. L'attitude personnelle d'Augustin à l'égard des femmes peut nous éclairer sur la portée de son propos. Nous apprenons par Possidius qu'il "n'admettait pas de femmes dans sa maison (épiscopale transformée en monastère de clercs), pas même sa soeur qui, veuve et servante de Dieu, fut longtemps et jusqu'à la mort, responsable des servantes de Dieu. Pas davantage sa cousine ni sa nièce, également servantes de Dieu, et du nombre de ces personnes pour lesquelles les saints conciles prévoyaient des exceptions... Pour ne donner prise à aucun soupçon, on ne devait pas voir de femmes, même les plus chastes, demeurer avec les serviteurs de Dieu... Si des femmes demandaient à le voir, Augustin ne les faisait jamais entrer sans demander à être accompagné de quelque clerc; jamais il ne leur parlait seul à seul, s'il s'agissait même d'affaires secrètes" (149).

Si Augustin prenait de telles mesures par crainte des soupçons, cela venait peut-être de ce que certains scandales avaient eu lieu dans les monastères et ailleurs (150).

b. La correction fraternelle (151)

Augustin, dans le chapitre IV de la Règle, aborde la question de la correction fraternelle, ou "médecine du péché" (Praec., IV, 7-12).

Si, par exemple, un frère jette sur une femme un regard

de convoitise, comment le ramener sur le droit chemin tracé par le Seigneur lui-même? (cf. Mt., 5, 28).

La Règle demande la collaboration de tous, selon un processus qui n'est autre qu'une mise en oeuvre de la sollicitude mutuelle inhérente à toute charité fraternelle authentique.

Il est évident que Mt., 18, 15-17 a inspiré les prescriptions de saint Augustin en matière de correction fraternelle. Il ne s'agit pourtant pas d'une application à la lettre de la péricope matthéenne: Augustin en a adapté l'enseignement aux besoins des monastères comme d'ailleurs de l'Eglise d'Hippone.

Le sermon 82 va nous permettre de situer le texte dans le contexte de l'époque. Augustin y commente Mt., 18, 15-17. Lorsqu'un péché a été commis, dit-il, le pécheur doit être repris en secret (Mt., 18, 15) (152), comme d'ailleurs lorsque l'offense ne concerne qu'une personne. Mais s'il n'écoute pas, il faut le dénoncer à toute l'Eglise conformément à Mt., 18, 17 (153). Cependant, avant de porter le péché à la connaissance de tous, l'évêque d'Hippone cherchait à reprendre en tête à tête le pécheur qu'on lui avait dénoncé. Il essayait ainsi d'éviter d'en arriver à la dénonciation publique (154).

Ces quatre étapes de la correction fraternelle qui avaient cours dans l'Eglise d'Hippone (avertissement, réprimande en secret, dénonciation publique, punition) se retrouvent dans la Règle, moyennant quelques adaptations.

Nous allons essayer de suivre les étapes de la correction fraternelle dans leur complexité. Mais il faut garder à l'esprit le principe de cette démarche: la charité, pour ne pas fausser la pensée de saint Augustin.

"Avertissez-le aussitôt" (Praec., IV, 7).

Si un frère pêche par un regard de convoitise, celui qui en est témoin doit l'avertir aussitôt, seul à seul certainement bien que ce ne soit pas dit. Le sermon 82 nous apprend que, lorsqu'un fidèle est tombé dans une faute grave, il faut l'avertir par amour et non par haine (155), et dans un but précis: pour corriger et non pour accuser. "Reprenez-le seul à seul... Ne vous proposez que de le corriger, épargnez sa honte. Peut-être, en effet, la honte lui inspire-t-elle de défendre son péché, et en voulant le rendre meilleur vous le rendez plus mauvais" (156). Négliger ce devoir, c'est être plus coupable que le pécheur, c'est rester insensible à sa blessure: "Vous le voyez périr, peut-être même est-il déjà mort, et vous restez indifférent?" (157).

Mais le coupable n'accueillait pas toujours avec gratitude l'enseignement reçu, comme la lettre 210 le met en évidence. Cette lettre, écrite par Augustin à la responsable d'une communauté, soeur Félicité, au frère Rusticus et aux soeurs, contient une exhortation au support mutuel et à la correction fraternelle. Cet acte de charité doit être accompli, même si des dissensions doivent en résulter. Car une charité plus profonde peut en sortir dans un second temps. Cependant, écrit-il, "on ne trouve pas aisément quelqu'un qui veuille être

repris; où est le Sage dont il est dit: 'Reprenez le sage et il vous aimera' (Pr., 9, 8)? Faut-il pour cela ne rien dire à notre frère et le laisser tomber dans la mort lorsqu'il croit marcher en sûreté? Souvent il arrive que celui qui est repris s'afflige au moment même: il résiste, il conteste; mais ensuite il repasse en silence, avec lui-même, ce qu'il vient d'entendre; il le repasse quand il n'y a plus que Dieu et lui; il ne craint plus de déplaire aux hommes en se corrigeant, mais il craint de déplaire à Dieu en ne se corrigeant pas; il ne retombera plus dans la faute qu'on lui reproche; et autant il haïra son péché, autant il aimera le frère qu'il sentira avoir été l'ennemi de son péché" (158).

La fin de la lettre pourtant, laisse transparaître les difficultés engendrées par un avertissement: le coupable peut rendre haine pour amour (159). Avertir un frère n'aboutit pas forcément à sa conversion. D'où la récurrence possible envisagée par la Règle.

Si, après avoir été averti, le frère ne se corrige pas et récidive, il faut le dénoncer devant tous.

"Il doit d'abord être signalé au responsable".

(Praec., IV, 10)

Le témoin doit donc être prêt à dénoncer, mais avant de passer à l'acte, il doit commencer par avertir le responsable. Une réprimande secrète évitera peut-être d'en arriver à la dénonciation publique devant la communauté: il faut tout faire pour essayer de remettre un frère dans le droit chemin sans nuire à sa réputation en l'affichant publiquement pécheur (160). Le responsable pouvait d'ailleurs se rendre compte, à l'occasion, si la jalousie avait eu sa part dans la démarche du témoin (161).

L'évêque d'Hippone nous indique les propos qu'il tenait au coupable en pareil cas: "Je reprends le coupable en secret, je mets devant ses yeux les jugements de Dieu, je porte l'épouvante dans cette conscience, je lui persuade de faire pénitence. Telle est la charité dont nous devons être animés" (162). Devant ces reproches, le pécheur pouvait s'amender: "Je sais, dit Augustin, que celui qui aura la crainte de Dieu se corrigera" (163).

La crainte devant la perspective d'une dénonciation publique pouvait aussi avoir quelque influence.

"Une fois confondu, il doit subir la punition".

(Praec., IV, 11-12; cf. 8-9)

Si le coupable, repris secrètement par le responsable, refuse encore de se corriger, il faut le dénoncer à la communauté selon le précepte du Seigneur (Mt., 18, 17).

Augustin rappelle fermement qu'il ne faut pas se soustraire à ce devoir de dénonciation publique; c'est un acte de charité

(Praec., 9). Le frère qui s'entête dans sa faute doit être dénoncé comme un malade qui a besoin d'un traitement (ibid., IV, 8. 9; cf. Mt., 9, 12) pour ne pas laisser la gangrène (164) et la pourriture (165) envahir son coeur: c'est la pureté du coeur qui est en cause. Dès lors tout frère doit en être persuadé: c'est charité de dénoncer le péché, comme on le ferait pour une blessure corporelle qu'un malade voudrait cacher par crainte des soins. La comparaison se comprend aisément quand on se rappelle le fer et le feu utilisés par les médecins de l'époque, sur un malade ligoté! (166).

La deuxième personne du singulier employée au paragraphe 9, manifeste d'ailleurs l'insistance attachée par Augustin à cet acte de miséricorde.

Avant de le dénoncer devant tous, le témoin prévient d'abord un ou deux frères qui serviront à le confondre (ces frères ne sont pas forcément des témoins oculaires) (Praec., IV, 7. 8. 10. 11). La procédure publique commence alors. Le coupable est dénoncé "devant tout le monde" (1 Tm., 5, 20; Ga., 2, 14) par le témoin accompagné des frères qu'il a avertis.

Une sanction est ensuite donnée par l'autorité compétente, le responsable ou le prêtre, "avec la sévérité qui convient" (Praec., IV, 8. 12): ce pouvait être un châtement corporel (167). Cette peine est destinée à rendre le coupable meilleur: la poena est emendatoria (168), c'est-à-dire purificatrice (emendatorius est un terme strictement augustinien).

Le châtement d'Adam n'avait d'ailleurs pas d'autre but: "La peine infligée à l'homme fut destinée à le corriger plutôt qu'à lui donner la mort" (169).

La peine ne doit donc pas procéder d'un sentiment de vengeance, mais être un acte de miséricorde, d'espérance (170).

"Qu'il soit renvoyé" (Praec., IV, 12). (171)

Si le coupable refuse encore de se soumettre et ne quitte pas le monastère de lui-même, qu'on le renvoie (cf. 1 Co., 5, 2. 13; Tt., 3, 10).

Faire cela, c'est encore suivre le conseil du Seigneur: "S'il refuse d'écouter la communauté, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain" (Mt., 18, 17).

Cette mesure s'explique par le contexte historique: les grands pécheurs étaient alors séparés de la communauté des fidèles (172) et faisaient partie du groupe des pénitents qui seraient réconciliés publiquement dans une célébration à laquelle participait toute la communauté chrétienne. Or le renvoi du monastère était du même ordre: il concernait un frère qui avait péché dans un domaine grave et refusait de se corriger et de recevoir la punition qu'il méritait pour son acte.

Le renvoi était le traitement des péchés graves. Quand le "remède quotidien" - le "Notre Père" -, ou les remèdes d'admonestations et de reproches (Mt., 18, 15) - destinés à faire rentrer les coupables dans leurs devoirs (173) - avaient échoué, arrivait le moment où seul le renvoi pouvait encore

préserver les autres contre de mauvaises influences, car il fallait à tout prix éviter une contagion pernicieuse. L'unité de la communauté, comme celle de l'Eglise, était donc le but visé dans toute intervention de ce genre.

La discipline n'a en vue que l'unité de l'esprit par le lien de la paix. Aussi tout remède punitif qui ne sauvegarderait pas l'unité s'avèrerait non seulement superflu, mais en plus néfaste, car il ne serait pas un procédé médicinal valable (174). Renvoyer un frère, dans ce contexte, n'est donc pas cruauté, mais bonté (175).

Les étapes de la correction fraternelle, si bien marquées dans la Règle, pourraient faire croire que son exercice était simple. Mais il n'en était pas ainsi dans le concret de la vie, comme le montre une lettre de saint Augustin. Lui-même a connu des difficultés pour trouver la juste mesure. Il a même tremblé d'effroi devant le devoir de punir, comme il en fait l'aveu à son ami Paulin de Nole:

"Quelle question obscure et profonde que celle de la mesure à garder dans les peines, non seulement selon la nature et le nombre des fautes, mais encore selon les forces de chacun. Il faut considérer ce que chacun peut ou non supporter de peur de l'arrêter dans ses progrès ou même de le pousser à des chutes. Je ne sais pas non plus si la crainte de la punition suspendue sur la tête des hommes n'a pas rendu pires plus de gens qu'elle n'en a corrigé. Quel tourment d'esprit quand souvent il arrive que si vous punissez quelqu'un, il périt et que si vous le laissez impuni, un autre périra? Pour moi, je l'avoue, tous les jours je pêche en cela." (176).

c. Lutter contre tout péché (Praec., IV, 13)

La chasteté n'est pas le seul domaine où un serviteur de Dieu peut avoir à reprendre son frère pour lui rappeler l'exigence de la Règle.

Il faut avoir souci de tous les péchés, car tous éloignent de Dieu. A tout péché grave, doit donc être appliqué la même "médecine": découvrir, écarter, dénoncer, confondre et punir.

Mais un principe, souvent rappelé par Augustin, doit guider cette démarche: aimer le pécheur et haïr son péché (177). Il faut aimer l'homme créé à l'image de Dieu et donc appelé à partager sa vie, et haïr les vices qui défigurent cette image (178).

A la racine de cette attitude doit se trouver la charité qui discerne nos actes: "Si tu corriges, corrige par amour" (179).

d. Lettres ou présents reçus en secret (Praec., IV, 14)

Toute faute doit donc être corrigée; Augustin en signale une qui concerne encore la chasteté: recevoir en cachette une lettre ou quelqu'autre présent d'une femme. C'est encore

l'occasion de donner quelques précisions sur la conduite à tenir à l'égard du coupable (180).

Tout pécheur pris sur le fait doit être puni, mais s'il avoue sa faute, il ne faut pas sévir contre lui; c'est l'enseignement de l'Ecclésiastique: "Celui qui s'accuse d'une faute évite la peine" (Si., 20, 3). Et il faut prier pour celui qui a avoué (confitetur) sa faute: "Confessez donc vos péchés les uns aux autres et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris", dit en effet saint Jacques (Jc., 5, 16).

Le pécheur qui se reconnaît coupable accuse son péché, et fait ainsi un pas vers la libération. Agir ainsi n'est d'ailleurs pas seulement le point de départ de la conversion, mais encore de la restauration de l'âme, car "le commencement des oeuvres bonnes, c'est la confession des oeuvres mauvaises" (181).

Ceci explique le traitement plus clément infligé à celui qui avoue son péché, selon une pratique habituelle à Augustin. Il regrette dans une lettre, d'avoir été obligé de sévir à l'égard d'un serviteur qui avait violé une religieuse: "S'il avait avoué spontanément et révélé par crainte du jugement divin ce qu'on ignorait et que personne ne lui avait reproché, qui serait d'une sévérité assez déplacée pour réclamer une correction plus importante?" (182).

3. L'obéissance: au service de Dieu et des frères

a. La vertu d'obéissance

"Une vertu générale".

La Règle ne fait que deux mentions de l'obéissance des serviteurs de Dieu (Praec., VII, 1. 4). Pour comprendre la portée proprement augustinienne de cette valeur, il faut se replacer dans la perspective qui émerge de l'ensemble des oeuvres d'Augustin.

Pour lui, l'obéissance est "une vertu générale" (183), il ne connaît pas d'obéissance religieuse spéciale (184). Mais il ne minimise pas pour autant la valeur de l'obéissance pratiquée dans les monastères (185). D'ailleurs le fait d'en avoir parlé en finale de la Règle, montre l'importance qu'il attache à cette vertu; elle va qualifier la façon de vivre tout ce qui a été prescrit auparavant aux serviteurs de Dieu: tout l'idéal proposé par la Règle doit se vivre dans une attitude globale d'obéissance.

Mais que recouvre cette vertu générale d'obéissance?

Pour le comprendre, il faut se référer à l'obéissance de Jésus, sur laquelle Augustin a longuement médité en commentant l'Évangile de saint Jean.

Pour parler de l'obéissance de Jésus, le Nouveau Testament emploie le terme upakouo (Ph., 2, 8; He., 5, 8; Rm., 5, 19).

Or ce mot signifie: écouter la parole, mais en se mettant sous la parole. Comme le remarque M.-F. Berrouard, ceci permet de caractériser l'obéissance que nous devons pratiquer envers Dieu: écouter la parole pour ensuite la mettre en pratique, et accomplir ainsi la volonté de Dieu. Entendre signifie obéir, dit Augustin en commentant Jn., 5, 25 (186). Et encore: "On garde les paroles de Dieu par l'obéissance" (187).

Cette obéissance a commandé toute la vie du Christ: il n'a été qu'écoute de la parole du Père (188) pour adhérer à sa volonté tout au long de sa vie jusqu'à la mort de la croix (189) et accomplir son oeuvre (190). Il est un "modèle d'obéissance" (191) pour nous qui "avons péri par désobéissance" (192). Cette obéissance du Christ à son Père est humilité, car "l'orgueil fait sa volonté, l'humilité fait la volonté de Dieu" (193).

Etant une disposition de l'âme à l'égard de Dieu, l'obéissance commande toutes les attitudes de l'homme, si bien qu'elle se trouve ainsi à la racine de toutes les vertus: elle en est la mère (194), elle leur donne leur perfection. Telle était l'obéissance demandée par Dieu à Adam: elle n'avait pas d'autre but que de le faire parvenir à son meilleur bien: "En donnant un ordre, c'est l'obéissance qu'il (Dieu) considérait, cette vertu mère en quelque sorte et gardienne de toutes les vertus de la créature raisonnable. Car cette créature est ainsi faite qu'il lui est avantageux d'obéir, pernicieux au contraire de faire sa volonté propre et non celle de son Créateur" (195). Mais Adam a désobéi par orgueil; il a refusé d'écouter: "Adam, cet homme par la désobéissance duquel beaucoup ont été rendus pécheurs, n'a pas jugé selon ce qu'il a entendu puisqu'il a transgressé ce qu'il a entendu et qu'il a commis de lui-même le mal qu'il a commis en faisant, non la volonté de Dieu, mais la sienne" (196).

Tout chrétien se trouve placé devant cette alternative: imiter la désobéissance d'Adam par orgueil ou l'obéissance du Christ dans l'humilité. Aussi, en demandant l'obéissance aux serviteurs de Dieu, la Règle les engage-t-elle à suivre l'exemple du Christ obéissant. A cette lumière obéir au responsable comme à un père "pour que Dieu ne soit point offensé en lui" (Praec., VII, 1) se comprend ainsi: lui désobéir serait désobéir à Dieu, et être cause de son propre malheur.

"Par une meilleure obéissance, ayez pitié de vous mais encore de lui (le responsable)" (Praec., VII, 4).

En obéissant, le serviteur de Dieu a pitié de lui-même. Tout acte mauvais, en effet, nuit à celui qui le commet (cf. Tb., 12, 10; Si., 30, 24); a fortiori la désobéissance, puisqu'elle détourne l'âme de l'attitude fondamentale qui doit être la sienne à l'égard de Dieu.

Celui qui obéit a aussi pitié du responsable du monastère. Obéir est un acte de charité à l'égard de celui qui a la charge de faire observer la Règle. Ce fardeau sera pour lui plus léger à porter, si les frères vivent dans la concorde et cherchent à faire en tout la volonté de Dieu. L'obéissance apparaît comme un acte d'amour envers le responsable.

Augustin évoque souvent dans sa prédication, cette charité due à ceux qui gouvernent: "Je n'ai point d'autre joie, d'autre consolation, d'autre soulagement au milieu de mes dangers et des tentations de cette vie, que de vous voir vivre chrétiennement; je vous en conjure donc, mes frères, si vous vous oubliez vous-mêmes, ayez pitié de moi" (197).

Parlant des moines qui ne voulaient pas obéir, Augustin écrit: "qu'ils n'aggravent pas la douleur et le tourment de notre coeur" (198).

La joie du responsable, c'est l'obéissance de ses frères, leur ferveur à vivre dans l'amour de Dieu et l'amour fraternel (199).

Obéir à la Parole de Dieu à travers la Règle.

Les serviteurs de Dieu doivent obéir au responsable, avant tout parce qu'il est chargé de faire observer la Règle; et ainsi, ils se mettent à l'écoute de la Parole de Dieu. Lorsqu'ils obéissent en conformant leur vie à cette Parole, ils réalisent la vocation à laquelle Dieu les a appelés: avoir une seule âme et un seul coeur tendus vers Dieu.

L'obéissance est au service de la communion fraternelle.

La perspective d'Augustin rejoint celle de saint Basile. Dans ses règles les plus anciennes, le législateur de la vie monastique en Orient présente en effet l'obéissance comme une adhésion aux commandements de Dieu. "Il est nécessaire, écrit-il, de se soumettre et à Dieu en suivant son commandement, et aux autres à cause de son commandement" (Petites Règles, 1). Il ne s'agit pas d'abord d'obéir à une personne, mais à Dieu.

Augustin, comme Basile, est tout à fait étranger au courant qui connaîtra un grand essor en Occident sous l'influence de Cassien. Par ses Conférences, celui-ci a contribué à transposer l'idéal d'obéissance des anachorètes dans la vie cénobitique. Obéir équivaut alors à être disponible à "recevoir la direction des pères dont la vie a été louable et bien exercée dans leur jeunesse monastique, et qui se sont réglés sur les saines traditions de leurs aînés" (200).

La Règle du Maître, puis celle de saint Benoît se situeront dans ce sillage; et plus tard saint Ignace, bien qu'avec sa note propre.

Nous lisons par exemple dans la Règle de saint Benoît: "Le premier degré de l'humilité est l'obéissance sans délai... Aussitôt qu'un supérieur leur demande quelque chose, comme si c'était commandé par Dieu, (les moines) ne peuvent souffrir le moindre délai dans l'accomplissement..." (R.B., 5, 1-4).

b. Obéir: des préceptes à observer

La Règle : des préceptes.

L'obéissance nous est apparue comme une obéissance aux commandements de Dieu. Ceci peut nous permettre de comprendre la structure même de la Règle: son contenu se présente comme un ensemble de préceptes à observer. La vaste inclusion formée par Praec., I, 1 et Praec., VIII, 1 en est un signe. En écho de l'introduction: "Voici ce que nous vous prescrivons d'observer", se retrouve en finale: "que le Seigneur vous accorde d'observer tout cela avec amour".

Une ambiguïté pèse sur le mot "préceptes" dans nos mentalités modernes: nous risquons d'y voir des lois disciplinaires plus ou moins sèches. Or il n'en est rien pour Augustin.

La Règle : un miroir.

Augustin compare la Règle à un miroir (Praec., VIII, 2) (201). Ce thème du miroir, d'origine biblique (Jc., 1, 23-25), se rencontre fréquemment chez Augustin ; il désigne un enseignement. L'Écriture est le principal miroir: "Prends l'Écriture pour te servir de miroir; tu t'y verras sans mensonge" (202).

Un livre d'Augustin, intitulé "De speculo", peut tout particulièrement nous aider à comprendre en quoi la Règle est un miroir.

Dans cet ouvrage, une compilation de textes sur le comportement moral de l'homme est proposée à celui qui possède déjà la foi et veut sincèrement obéir à Dieu (203). La préface situe ainsi le but de cet écrit: "En composant cet ouvrage, nous nous proposons... d'exhorter celui qui, possédant déjà la foi, veut sincèrement obéir à Dieu, à se regarder dans ce livre comme dans un miroir et à se rendre compte des progrès qu'il a faits dans la pureté des mœurs et les bonnes oeuvres ainsi que de ce qui peut lui manquer encore" (204). Le parallèle avec Praec., VIII, 2 est évident.

Les préceptes de la Règle ne sont pas autre chose que les préceptes donnés par le Seigneur, mais présentés sous une forme adaptée à la vie des frères dans le monastère. Il s'agit de paroles de Dieu (205) qui ont pour but de conduire les frères à une obéissance plus parfaite. Ceci correspond à une vision très ancienne des règles monastiques: elles sont un enseignement et non une loi qui oblige à faire quelque chose. L'enseignement donné par la Règle reflète l'idéal que les serviteurs de Dieu sont appelés à réaliser et qui n'est autre que celui proposé par les Actes des Apôtres.

Pour permettre à la Règle de jouer son rôle de miroir, il faut en faire une lecture fréquente. Il en est comme du symbole qu'apprenaient les catéchumènes: "la répétition est nécessaire pour préserver de l'oubli" (206).

Des préceptes , pour servir Dieu.

Les préceptes de Dieu sont utiles et bons (207). Ils sont

la cargaison qui nous est donnée pour faire voile vers la patrie (208). Celui qui les écoute connaît la volonté de Dieu, peut y conformer sa vie par l'obéissance et ainsi servir Dieu: il aime alors la volonté divine et la préfère à la sienne. Obéissant aux préceptes, il intériorise la volonté de Dieu et lui devient semblable (209).

L'obéissance aux préceptes conduit au service de Dieu.

c. L'obéissance est un don

"Que le Seigneur vous donne d'observer tout cela avec amour".

(*Praec.*, VIII, 1)

L'observance des préceptes est placée dans sa perspective fondamentale: elle est une grâce. La Règle contient déjà en germe la célèbre prière qu'Augustin adresse à Dieu dans les Confessions: "Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux" (210). Les nombreux impératifs de la Règle ne peuvent plus, à cette lumière, apparaître comme une invitation au volontarisme. Comme ceux qui jalonnent le sermon sur la montagne par exemple (211), ils sont une invitation à collaborer avec la grâce de Dieu. La grâce est toujours première, elle est à la source de tout ce que les serviteurs de Dieu sont appelés à vivre.

C'est le "dispensateur de tous les biens" (*Praec.*, VIII, 2) qui donne d'accomplir ce qui est écrit dans la Règle (212) avec fidélité et obéissance.

Les sermons sur le Psaume 118, longue méditation sur la loi de Dieu, développent abondamment ce thème de l'obéissance qui est un don.

L'Esprit d'amour, en répandant la charité dans le coeur des fidèles (*Rm.*, 5, 5), le dilate (213). Cette dilatation est appelée par Augustin "délectation" (214). Par elle, l'âme trouve ses délices dans la justice (215); un attrait la pousse, préalablement à toute décision de la volonté, à trouver son bonheur dans tout ce qui la porte vers Dieu: "La pratique de la justice devient aimable" (216). L'âme aime tout ce que Dieu ordonne d'aimer, et, pour cela, aime le commandement qui l'ordonne (217). C'est un pur don de la grâce, un secours accordé par Dieu, un présent de sa part (218): Dieu lui-même opère ce qu'il commande, car "il opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir (*Ph.*, 2, 13)" (219).

L'âme aime alors les commandements plus que l'or et que la pierre précieuse (220), elle les garde véritablement et de bon coeur (221), dans la gaieté (222).

La concupiscence, principal obstacle à l'accomplissement des préceptes est vaincue par la délectation (223). Plus rien ne tient l'âme à l'étroit dans la pratique des commandements de Dieu, car toute crainte a disparu. Elle s'écrie avec le psalmiste: "Ton commandement est large à l'excès" (*Ps.* 118, 96). Or "la largeur de la loi, c'est la charité" (224).

Celui qui obéit ainsi à Dieu par la soumission aux commandements, parvient à la sagesse des mystères: "Pour recevoir la sagesse, il faut garder l'obéissance" (225). Et à ceux qui

gardent avec amour les commandements, Dieu accorde plus abondamment la doctrine de la sagesse (226).

L'obéissance aux préceptes procède donc de l'amour, lorsque l'âme par un don de l'Esprit-Saint trouve sa délectation dans les commandements de Dieu. C'est cette grâce qu'Augustin souhaite aux frères du monastère, à la fin de sa Règle.

"Comme des amants de la beauté spirituelle".

(Praec., VIII, 1)

Celui qui observe ainsi les préceptes, se comporte comme un "amant de la beauté spirituelle".

Il met sa délectation dans les préceptes. Or ceux-ci ne sont pas autre chose que l'expression du double commandement de la charité et la beauté spirituelle n'est rien d'autre que la beauté de la charité, de l'unité.

C'est par l'amour que l'âme devient belle: "Comment deviendrons-nous beaux? En aimant celui qui est éternellement beau. Plus croît en toi l'amour, plus croît la beauté: car la charité est la beauté de l'âme" (227).

Si la charité donne à l'âme sa beauté, l'unité revêt l'Eglise de beauté. Augustin interpelle ainsi l'Eglise: "Etre belle, cela veut dire qu'en toi se trouve l'unité... Là où il y a division, il y a laideur et non pas beauté" (228).

L'idéal de l'âme et du cœur uniques donne à l'Eglise, et par suite à la communauté des frères, leur beauté: "Il est dit dans les Actes des Apôtres: 'La multitude des croyants avait une seule âme et un seul cœur' (Ac., 4, 32). Les âmes étaient nombreuses, la foi les avait faites une seule. Il y avait tant de milliers d'âmes: elle se sont aimées et ces âmes nombreuses sont une seule; elles ont aimé Dieu dans le feu de la charité et elles sont venues de leur multitude à la beauté de la charité" (229). Cette beauté provient et de l'amour réciproque des âmes et de l'amour de Dieu.

La beauté spirituelle dont sont épris les serviteurs de Dieu apparaît comme la charité qui rassemble tous les frères "en un". Etre amant de la beauté spirituelle est intimement lié à la concorde, à la délectation trouvée dans le premier précepte de la Règle.

"Exhalant par votre vie bonne la bonne odeur du Christ".

(Praec., VIII, 1)

Les préceptes sont le chemin qui permet de se revêtir de la beauté de la charité; grâce à eux, la vie devient bonne et répand par ses vertus la bonne odeur du Christ (Cf. 2 Co., 2, 15).

Par son unité, la communauté des frères manifeste l'unité du Christ Total. La vie de pauvreté des frères est à l'image du vrai Pauvre; leur humilité est signe du Maître de l'humilité. L'obéissance à la Règle est imitation du Christ obéissant en tout à la parole du Père. Le pardon mutuel témoigne du pardon que le Christ nous a accordé par sa croix. Le service de

l'autorité confié au responsable n'est autre qu'un prolongement de la condition de serviteur que le Christ a voulu assumer, etc.

L'unique mention du Christ dans la Règle ne prend tout son sens qu'à la lumière de la dimension évangélique de tout le texte. Chaque chapitre n'est en fait qu'une invitation à suivre le Christ, à imiter son exemple.

Cette bonne odeur du Christ, Augustin l'avait rencontrée chez les moines de Caparia et chez ceux de Carthage (230).

La "bonne odeur du Christ" répandue par chaque frère et par la communauté toute entière, est faite pour toucher "l'odorat spirituel" de ceux qui approchent du monastère, c'est-à-dire leur coeur; car c'est le coeur qui voit, qui entend, qui a des yeux, des oreilles et des narines (231).

Ainsi le monastère, par la sainteté des frères, possède un rayonnement apostolique.

"Non comme des esclaves sous la loi, mais comme des hommes libres sous la grâce" (Praec., VIII, 1). (232)

Rm., 6, 14 se profile derrière cette phrase de la Règle: "Le péché n'aura plus d'empire sur vous, puisque vous n'êtes plus sous la loi mais sous la grâce".

Pour Augustin, le couple "sous la loi - sous la grâce", va de pair avec les antithèses: "crainte - amour"; "esclavage - liberté". L'accomplissement des préceptes doit procéder de l'amour et doit donc être libre. Le serviteur de Dieu ne ressemble pas à un esclave qui, sous le joug de la loi, craindrait les sanctions (233).

L'homme, en effet, porte sa volonté vers ce qu'il aime pour y trouver sa joie. Et il agit d'autant plus librement qu'il se porte avec plus de joie vers ce qu'il aime. Voilà pourquoi celui qui observe la loi par amour en y trouvant sa joie, est libre: "Dans la mesure où nous servons Dieu, nous sommes libres et, dans la mesure où nous 'servons la loi du péché', nous sommes encore esclaves. C'est pourquoi l'Apôtre déclare...: 'Je trouve ma joie dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur'. Voilà ce qui nous rend libres, voilà comment nous trouvons notre joie dans la loi de Dieu. La liberté est en effet cause de joie. Car tant que tu fais ce qui est juste par crainte, Dieu n'est pas la cause de ta joie; tant que tu le fais étant encore esclave, il n'est pas la cause de ta joie; qu'il soit la cause de ta joie et tu es libre" (234).

En obéissant avec amour aux préceptes, le serviteur de Dieu devient libre. En mettant tout son plaisir, toute sa joie en Dieu, c'est-à-dire en aimant Dieu et tout ce qu'il commande, il est libre. Mais, encore une fois, seul un don de la grâce peut mettre dans le coeur la joie qui attire vers ce qui plaît à Dieu, délivrant ainsi le libre arbitre des attraites mauvais et donc de la servitude du péché (235): "La bénédiction de cette douceur est une grâce de Dieu par laquelle il se fait en nous que ce qui nous est commandé cause notre joie et que nous le désirons, c'est-à-dire que nous l'aimons" (236).

La crainte, au contraire, engendre le tourment (237); elle empêche la volonté de se porter vers ce qui lui procurerait de la joie, en exerçant sur elle une contrainte de l'extérieur.

Celui qui observe les préceptes par crainte, "comme un esclave sous la loi", agit à l'encontre de sa liberté. Sa conduite peut sembler bonne, mais "il est coupable dans sa volonté même, car par elle il aimerait mieux, s'il était possible, que n'existe pas ce qu'il craint afin de faire impunément ce qu'il désire secrètement" (238). Observer les préceptes par crainte, c'est en réalité ne pas les observer.

Pour observer les préceptes comme des êtres libres sous la grâce, il faut donc avoir reçu de l'Esprit-Saint la liberté et la joie de son amour (239).

La désobéissance aux préceptes (Praec., VIII, 2).

Si un frère n'a pas été fidèle à l'observance de la Règle, c'est contre Dieu qu'il a péché, n'obéissant pas à sa parole.

Qu'il redise alors la prière du Seigneur: "remets-nous nos dettes... Ne nous induis pas en tentation" (Mt., 6, 12-13). Ce conseil, Augustin le donne aussi aux vierges consacrées: "Priez pour vos péchés; évitez-les à l'avenir par la vigilance, effacez ceux du passé en les confessant" (240).

Dire à Dieu: "remets-nous nos dettes", lave et purifie le coeur (241); y ajouter: "ne nous induis pas en tentation", (242) revient à demander la grâce de ne plus pécher, comme l'explique Augustin:

" 'Pardonne-nous nos offenses' ... 'Ne nous induis pas en tentation'. Pardonne-nous les péchés commis, fais-nous la grâce de ne plus en commettre. Or, on en commet toutes les fois qu'on succombe à la tentation" (243).

L'authentique serviteur de Dieu est celui qui trouve sa délectation à mettre les préceptes en pratique. Mais si, cette délectation s'estompant, il pêche, la Règle comme un miroir l'avertira et le remettra sur la bonne voie. Sans nul doute, les préceptes sont des préceptes de vie.

I. NOTES DU CHAPITRE I

(1) Traduction M.-F. BERROUARD.

(2) Cf. L. VERHEIJEN, La Règle de saint Augustin, t. II, Recherches historiques, Etudes Augustiniennes, Paris, 1967, p. 163.

(3) Pour ce paragraphe, nous nous inspirons d'une conférence de M.-F. BERROUARD.

(4) Sur l'utilisation de "Ante omnia" par saint Augustin, voir T. VAN BAVEL, " 'Ante omnia' et 'In Deum' dans la 'Regula sancti Augustini' ", Vig. Chr., 12, 1958, pp. 157-162.

(5) F. CHATILLON, "Quelques remarques sur 'ANTE OMNIA' ", R.E.A., 2, 1956, p. 367.

Il est intéressant de rapprocher ces diverses valeurs posées comme essentielles, du début de la règle de saint Césaire d'Arles, bien que ce document commence par Prima et non par Ante omnia. Pour lui ce qui est premier, c'est la clôture! Et la citation d'Ac., 4, 32 empruntée à saint Augustin ne vient que beaucoup plus loin dans le texte. Cf. CESAIRE D'ARLES, Oeuvres monastiques, t.I; S.C., 345, p. 181.

(6) De mor. eccl., I, 33, 73; trad. M.-F. BERROUARD.

(7) Tract. in Io. Ev. 32, 8. On peut multiplier les citations de formules équivalentes. En voici quelques-unes relevées par M.-F. BERROUARD: "Sans la charité l'homme n'est rien, quoi qu'il possède par ailleurs" (Ibid., 7, 3); "Quelle est donc la valeur de la charité puisque sans la charité tout est possédé en vain tandis qu'avec elle on possède tout" (Ibid., 9, 8); "Ajoute la charité, tout est utile; enlève la charité, tout ne te sert de rien" (S., 138, 2); "Où se trouve la charité, qu'est-ce qui pourrait manquer? Mais où elle ne se trouve pas, qu'est-ce qui pourrait être utile?" (Tract. in Io. Ev. 83, 3).

(8) Epist., 155, 13; Trad. M.-F. BERROUARD.

(9) Tract. in Io. Epist. 7, 8; trad. M.-F. BERROUARD.

(9 bis) A.-M. LA BONNARDIERE rapproche cette sentence de saint Augustin du "Donet Dominus ut observetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritualis pulchritudinis amatrices" de la Règle. Cf. A.-M. LA BONNARDIERE, "Quelques maîtres mots d'Augustin", dans Saint Augustin et la Bible, Bible de tous les temps, Beauchesne, Paris, 1986, pp. 452-453 n° 11; voir aussi p. 451 n° 8.

(10) Tract. in Io. Epist. 5, 7; Trad. M.-F. BERROUARD.

- (11) De nat. et gr., 70, 84.
- (12) S., 265, 10.
- (12 bis) A.-M. LA BONNARDIERE, "Le verset paulinien Rm., V, 5 dans l'oeuvre de saint Augustin", dans Aug. Mag., t. II, pp. 657-665.
- (13) De perf. just. hom., 10, 21; trad. M.-F. BERROUARD.
- (14) M.-F. BERROUARD.
- (15) Cf. B.A., 72, note complémentaire 5, pp. 723-725; D. DIDEBERG, Saint Augustin et la première Epître de saint Jean, une théologie de l'agapè, Théologie historique, 34, Beauchesne, Paris, 1975, p. 64, note 31.
- (16) Cf. Tract. in Io. Ev. 17, 6. 8; B.A., 72, p. 89; cf. Ibid., 17, 8; Tract. in Io. Epist. 10, 7; S., 350, 2.
- (17) Tract. in Io. Ev. 17, 8; B.A., 72, p. 95.
- (18) P.-P. VERBRAKEN, Etudes critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin, Steenbrugis, 1976, p. 122.
- (19) S., 265, 9; Trad. M.-F. BERROUARD, B.A., 72, p. 724.
- (20) Ibid.
- (21) De doct. christ., I, 27, 28 - 28, 29.
Sur la subordination de l'amour du prochain à l'amour de Dieu, cf. M.-L. AMADEI, "Le Docteur de la charité", dans Augustin, le message de la foi, Causeries à Radio Notre-Dame, présentation de Goulven Madec, Desclée de Brouwer, Paris, 1987, p. 146.
- (22) Tract. in Io. Ev. 17, 8.
- (23) S., 265, 9; Tract. in Io. Ev. 17, 8.
- (24) Cf. S., 265, 9.
- (25) Tract. in Io. Ev. 17, 8; B.A., 72, p. 95.
- (26) Cf. D. DIDEBERG, op. cit., p. 138.
- (27) De mor. eccl., I, 26, 48; B.A., 1, p. 209; date 387-388; Cf. O. PERLER, Les voyages de saint Augustin, Etudes Augustiniennes, Paris, 1969, pp. 432-433.
- (28) Ibid., 26, 50; Trad. dans S.C., 75, p. 47.
- (29) De musica, VI, 14, 46; Ed. Vivès, t. III, p. 244; Pour la date, cf. O. PERLER, op. cit., pp. 434-435.
- (30) C. Adimantum, 6; Ed. Vivès, t. XXV, p. 378; Date: cf. O. PERLER, op. cit., pp. 436-437.

(31) Cf. P. AGAESSE, Introduction à Saint Augustin, commentaire de la première Epître de saint Jean, S.C., 75, Cerf, Paris, 1960, pp. 47-48.

(32) Date: O. PERLER, op. cit., pp. 436-437.

(33) Ep. ad Gal. expos., 45; Ed. Vivès, t. XI, pp. 104-105.

(34) Ibid.; cf. D. DIDEBERG, op. cit., pp. 138-139.

(35) Pour cette fin de paragraphe, nous nous référons à une conférence de M.-F. BERROUARD.

(36) Tract. in Io. Epist. 7, 4.

(37) Cf. Ibid., 6, 9. 10.

(38) Ibid., 9, 10; trad. M.-F. BERROUARD.

(39) De Trin., VIII, 8, 12; trad. M.-F. BERROUARD.

(40) Ibid.; cf. "Par la charité dont nous aimons le prochain, nous aimons aussi Dieu" (S., 265, 9); trad. M.-F. BERROUARD.

(41) Tract. in Io. Epist. 10, 7; De Trin., VIII, 7, 10; De cat. rud., 4, 8; S., 350, 2.

(42) Tract. in Io. Ev. 17, 7; B.A., 72, p. 91.

(43) De perf. just. hom., 5, 11; trad. M.-F. BERROUARD. Cf. Epist., 55, 38. Augustin écrit à Januarius qui l'avait félicité de sa science: "Si j'ai dans le Seigneur une espérance qui n'est pas sans fruit, c'est que non seulement j'ai cru à la parole de mon Dieu disant que toute la Loi et les Prophètes dépendent des deux préceptes, mais encore que j'en ai fait l'expérience et que j'en fait chaque jour l'expérience puisque nul mystère, aucun passage particulièrement obscur des saintes lettres ne s'ouvre à moi si je n'y retrouve pas ces mêmes préceptes". (Trad. M.-F. BERROUARD).

(44) S., 350, 2; Ed. Vivès, t. XIX, p. 180.

(45) Cf. De doct. christ., I, 34, 40; trad. M.-F. BERROUARD.

(46) Epist., 258, 1; Ed. Vivès, t. VI, p. 297.

(47) Ibid., 2.

(48) Cf. Ibid., 4.

(49) Ibid.

II. NOTES DU CHAPITRE II

(1) Pour ce paragraphe, consulter: L. VERHEIJEN, Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, Vie monastique, n° 8, Bellefontaine, 1980, pp. 36-37, note 13; A. SAGE, "La contemplation dans les communautés de vie fraternelle", Rech. Aug., t. VII, pp. 245-302.

(2) C. LAMBOT, Sancti Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti, S.P.M., t. 1, Utrecht, 1950, pp. 132 et 133.

(3) Les versions latines des Actes disponibles à cette époque ne portaient pas toutes cette inversion, comme en témoigne l'ordre du texte grec utilisé par Maximin (cf. M.-F. BERROUARD, "La première communauté de Jérusalem comme image de l'unité de la Trinité. Une des exégèses augustiniennes d'Act., 4, 32 a", dans Homo spiritualis, Festgabe für Luc Verheijen, Augustinus - Verlag, Würzburg, 1987, p. 209). Paulin de Nole fait de même dans une lettre adressée à Augustin (Lettre 30 dans la correspondance d'Augustin; cf. L. VERHEIJEN, op. cit., p. 81).

(4) Ces deux remarques sont faites par M.-F. BERROUARD, op. cit., p. 209.

(5) T. VAN BAVEL, " 'Ante omnia' et 'In Deum' dans la 'Regula sancti Augustini' ", Vig. Chr., 12, 1958, pp. 162-165.

(6) T. VAN BAVEL, op. cit., p. 165.

(7) Conf., VI, 14, 24.

(8) S., 71, 12, 18; trad. M.-F. BERROUARD.

(9) Conf., IV, 4, 7.

(10) En. in Ps. 132, 12.

(11) Ibid., 12.

(12) "Nous vous prescrivons".

(13) En. in Ps. 132, 2; trad. M.-F. BERROUARD.

(14) Ibid., 1.

(15) Ibid., 2.

(16) Ibid., 3.

(17) Ibid., 6; trad. M.-F. BERROUARD.

(18) Ibid., 2.

(19) Ibid., 9.

(20) Ibid., 12.

- (21) Ibid., 10; trad. M.-F. BERROUARD.
- (22) Ibid., 11; trad. M.-F. BERROUARD.
- (23) Ibid., 2.
- (24) Ibid., 7.
- (25) C. litt. pet., II, 239; Ed. Vivès, t. XXVIII, p. 490.
- (26) En. in Ps. 132, 7-9.
- (27) Ibid., 9.
- (28) C. litt. Pet., II, 239; Ed. Vivès, t. XXVIII, p. 490.
- (28 bis) A. SOLIGNAC, "Le monachisme et son rôle dans l'Eglise d'après l'Enarratio in Psalmum 132", dans Homo spiritualis, Festgabe für Luc Verheijen, Würzburg, 1987, pp. 327-339.
- (29) En. in Ps. 132, 12.
- (30) M.-F. BERROUARD.
- (31) En. in Ps. 67, 7; trad. M.-F. BERROUARD; cf. B.A., 72, note 134, p. 519.
- (32) En. in Ps. 67, 7. 8; trad. M.-F. BERROUARD.
- (33) S., 336, 1.
- (34) Ibid.
- (35) En. in Ps. 131, 4; trad. M.-F. BERROUARD.
- (36) Tract. in Io. Ev. 76, 2; trad. M.-F. BERROUARD.
- (37) Ibid., 26, 13.
- (38) En. in Ps. 130, 1; trad. M.-F. BERROUARD, B.A., 71, note complémentaire 71: "Le vrai Temple de Dieu", pp. 908-909.
- (39) Augustin considère généralement le chrétien comme un temple de Dieu, selon 1 Co., 3, 17; très rarement comme le temple du Christ, probablement pour rester fidèle aux expressions de l'Écriture; et plus facilement comme temple de l'Esprit-Saint, selon 1 Co., 6, 19; Cf. B.A., 72, note complémentaire 68: "Le chrétien, temple du Christ", pp. 828-829.
- (40) De magistro, I, 1, 2; B.A., 6, pp. 17-19. Le De magistro est daté de 388/390 par O. PERLER, op. cit., pp. 434-435. La traduction donnée dans B.A., 6, p. 19 portait son temple, mais dans le texte latin on lit: sua templa (p. 16). D'autres citations concernant le même thème pourront être trouvées dans l'article de D. SANCHIS, "Le symbolisme communautaire du temple chez saint Augustin", R.A.M., 37, 1961, note 28, p. 14.

- (41) D. SANCHIS, op. cit., pp. 13-15.
- (42) De civ. Dei, X, 3, 2; B.A., 34, p. 434.
- (43) Epist., 187, 38; Ed. Vivès, t. V, p. 623; Date: 417; cf. O. PERLER, Les voyages de saint Augustin, Etudes Augustiniennes, Paris, 1969, pp. 464-465; cf. En. in Ps. 131, 5 prêchée en 407: cf. O. PERLER, op. cit., p. 451.
- (44) De vera rel., 55, 110; cf. D. SANCHIS, "Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin. Notes sur le plan de la regula", Augustiniana, 8, Louvain, 1958, p.13.
- (45) A. ZUMKELLER, La vie monastique de saint Augustin, pro manuscripto, traduit en français par E. Derrien (d'après la seconde édition, Würzburg, 1968), p. 107.
- (46) POSSIDIUS, Vita, 5; Ed. Vivès, t. I, p. 5.
- (47) En. in Ps. 4, 10; Traduction et date (393) données par D.SANCHIS, dans "Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin. Le commentaire augustinien de Actes, 4, 32-35 entre 393 et 403, Studia Monastica, 4, 1962, pp. 11-12.
- (48) L. VERHEIJEN, op. cit., p. 78.
- (49) Cf. L. VERHEIJEN, op. cit., pp. 81-84.
- (50) De bono conj., 18, 21; traduction M.-F. BERROUARD.
- (51) C. Faust., V, 9; O. PERLER date le C. Faust. de 397-398; cf. op. cit., pp. 442-443.
- (52) Date donnée par O. PERLER, op. cit., pp. 444-445.
- (53) De op. monach., 16, 17.
- (54) Ibid., 25, 32. Cf. encore En. in Ps. 101, s. 1, 14-15; De cat. rud., 42; En. in Ps. 93, 8; S., 77, 4; C. litt. Pet., II, 239.
- (55) S., 284, 4; Ed. Vivès, t. XVIII, p. 462. Date: 6 Mai 397; cf. O. PERLER, op. cit., pp. 438-439.
- (56) S. Denis, 11, 7; trad. A. SAGE, op. cit., p. 248. Date donnée par O. PERLER, op. cit., pp. 442-443.
- (57) Date donnée par O. PERLER, op. cit., pp. 450-451.
- (58) En. in Ps. 132, 6; Ed. Vivès, t. XV, p. 198.
- (59) Date donnée par L. VERHEIJEN. Voir Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, t. II, Chemin vers la vie heureuse, Institut Historique Augustinien, Louvain, 1988, p. 74.