

(60) Epist., 211, 2; Trad. A. SAGE, La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits, La vie augustinienne, Paris, 1961, p. 278.

(61) Il semble que cette façon de comprendre l'anima una comme finalité de la vie monastique était déjà en germe dans le De bono conj., 18, 21. Car, à l'aide d'Ac., 4, 32 a, Augustin y présente l'unanimité comme le but même de la vie chrétienne: la cité céleste sera précisément une cité où tous vivront dans l'unité parfaite. La vie monastique n'a pas d'autre but que la vie chrétienne et elle essaie de réaliser dès maintenant ce qui est la vocation de tous.

(62) Cf. M.-F. BERROUARD, op. cit. à la note 3, p. 207.

(63) Cf. De cat. rud., 23, 42; De op. monach., 16, 17; C. litt. Pet., 2, 104, 239; En. in Ps. 66, 9; 78, 2; 101, 1, 14.15; 131, 5; 132, 2; S., 77, 3, 4; 116, 6, 6; cités par M.-F. BERROUARD, op. cit. à la note 3, p. 207, note 4.

(64) Praec., I, 2; C. Faust., V, 9; De op. monach., 25, 32; En. in Ps. 83, 4; 99, 11; 132, 6. 12; Epist., 211, 2; S., 356, 1; cités par M.-F. BERROUARD, op. cit. à la note 3, p. 208, note 7.

(65) Cf. En. in Ps. 103, s. 1, 4; S., 71, 35 (Date: environ 417); 138, 7 (Date: 411-412); 272 (405-411); Epist., 185, 36 (Date: 417); 243, 4; textes cités par M.-F. BERROUARD, op. cit. à la note 3, p. 208, note 6. Pour les dates, voir P.-P. VERBRAKEN, Etudes critiques sur les sermons de saint Augustin, Steenbrugis, pp. 125; 71; 87; et O. PERLER, op. cit., pp. 464-465.

(65 bis) S., 133, 7.

(66) En. in Ps. 103, 1, 4; trad. M.-F. BERROUARD, (date incertaine).

(66 bis) Epist., 185, 36

(67) S., 71, 25.

(67 bis) Epist., 243, 4; trad. M.-F. BERROUARD.

(68) Tract. in Io. Ev. 26, 14; B.A., 72, p. 519. Date: 414; cf. B.A., 72, p. 40.

(69) S., 272 (Date 405-411); trad. M.-F. BERROUARD.

(70) Date: O. PERLER, op. cit., p. 459.

(71) De civ. Dei, XV, 3; trad. M.-F. BERROUARD; cité par M.-F. BERROUARD, op. cit. à la note 3, p. 208, note 8.

(72) Ibid., XIX, 17; B.A., 37, p. 133.

(73) De bono conj., 18, 21; trad. M.-F. BERROUARD; cité par M.-F. BERROUARD, op. cit. à la note 3, p. 208, note 8.

(74) Cf. S., 88, 18.

- (75) De Trin., XIV, 4, 6; 8, 11; 12, 15.
- (76) Tract. in Io. Epist. 4, 6.
- (77) Conf., I, 1, 1; Trad. M.-F. BERROUARD. Date: 397; cf. B.A., 13, p. 53.
- (78) Cf. De Trin., XV, 28, 51.
- (79) Cf. Tract. in Io. Epist. 7, 10; 10, 4; Epist., 155, 13.
- (80) Cf. note 73.
- (81) Cf. T. VAN BAVEL, op. cit., à la note 5, p. 164.
- (82) M.-F. BERROUARD.
- (83) S., 47, 21; S. Guelf., 11, 5, 6; De symb. s. ad. cat., 2, 4; Tract. in Io. Ev. 14, 9; 18, 4; 39, 5; Epist., 170, 5; 238, 2, 13. 16; Collat. cum Maxim., 12; cités dans M.-F. BERROUARD, op. cit. à la note 3, p. 208, note 9.
- (84) Date: B.A., 71, p. 35.
- (85) Tract. in Io. Ev. 14, 9; trad. M.-F. BERROUARD, op. cit. à la note 3, p. 214.
- (86) Conf., IV, 6, 11.
- (87) Tract. in Io. Ev., 18, 4; trad. M.-F. BERROUARD, op. cit. à la note 3, pp. 215-216.
- (88) Cf. Ibid., 39, 5.
- (89) Symb. cat., 2, 4; trad. M.-F. BERROUARD, op. cit. à la note 3, pp. 220-221.
- (90) Cf. Tract. in Io. Epist. 8, 5.
- (91) Tract. in Io. Epist. 5, 7; S.C., 75, p. 263; cf. Ibid., 7, 10; 9, 10; Tract. in Io. Ev. 17, 8.
- (92) De Trin., VIII, 8, 12; 10, 14; Date: après 407. Traduction et date de M.-F. BERROUARD.
- (93) S., 103, s. 3, 4; Traduction M. NEUSCH, dans "La structure de la Règle", La Règle, Itinéraires Augustiniens, Centre de Recherche Augustinienne de Bonnelles, Juillet 1990, p. 13.
- (94) Cf. M. NEUSCH, op. cit., pp. 12-13.
- (95) M.-F. BERROUARD.
- (96) Conf., VI, 14, 24.

III. NOTES DU CHAPITRE III

- (1) L. VERHEIJEN, Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, t. II, Chemin vers la vie heureuse, Institut Historique Augustinien, Louvain, 1988, pp. 220-289.
- (2) De op. monach., 25, 32; B.A., 3, p. 401.
- (3) A. DUVAL, "Regard sur la charité dans la doctrine de saint Augustin", 3^e conférence; dans La vie religieuse selon saint Augustin, Didakè, 1966; cf. G. MADEC, "Le communisme spirituel", dans Homo spiritalis, Festgabe für Luc Verheijen, Würzburg, 1987, pp. 225-239.
- (4) Conf., XIII, 9, 10; B.A., 14, p. 441.
- (5) De Gen. ad litt., XI, 15, 20; B.A., 49, pp. 261-263.
- (6) De doct. christ., I, 5, 5; B.A., 11, p. 185; cf. De civ. Dei, XV, 3.
- (7) S., 88, 18; cf. Ibid., 359, 4.
- (8) En. in Ps. 131, 5-6.
- (9) De Trin., XII, 9, 14; B.A., 16, pp. 237-239; cf. B.A., 16, note complémentaire 35, p. 618.
- (10) Conf., III, 8, 16; cf. M. NEUSCH, Augustin, un chemin de conversion, Desclée de Brouwer, Paris, 1986, pp. 67-72.
- (11) En. in Ps. 131, 7; Ed. Vivès, t. XV, p. 176.
- (12) S., 359, 2; Ed. Vivès, t. XIX, p. 260.
- (13) L. VERHEIJEN, Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, Vie monastique, n^o 8, Bellefontaine, 1980, pp. 245-247.
- (14) De lib. arbit., I, 6, 14; B.A., 6, p. 161; trad. retouchée.
- (15) Cf. S., 255, 6.
- (16) S., 255, 6; cf. A.-M. LA BONNARDIERE, "Les deux vies, Marthe et Marie (Luc 10, 38-42)", dans Saint Augustin et la Bible, Bible de tous les temps, Beauchesne, Paris, 1986, pp. 414-417.
- (17) Ibid., 103, 5.
- (18) M.-F. BERROUARD.
- (19) S., 255, 6; 103, 6.

(20) Sur la distinction frui - uti, voir F. CAYRE, "Frui et uti", Année théologique, fascicule 1, 1949, pp. 50-53; B.A., 11, note complémentaire 18, pp. 558-561; B.A., 73 A, note 105, p. 328.

(21) B.A., 73 A, note 105, p. 328.

(22) De doct. christ., I, 4, 4; trad. M.-F. BERROUARD, B.A., 73 A, note 106, p. 328.

(23) "Reste une quatrième éventualité, me semble-t-il, où l'on peut trouver la vie heureuse: quand le bien souverain de l'homme est en même temps aimé et possédé. Car ce que nous appelons jouir, qu'est-ce sinon posséder ce qu'on aime? Et nul n'est heureux qui ne jouit pas du souverain bien de l'homme, et qui le possède ne peut pas ne pas être heureux. Il nous faut donc être en possession de notre souverain bien si nous désirons vivre dans le bonheur" (De mor. eccl., I, 3, 4; B.A., 1, p. 33). "Dans les biens éternels et immuables, se trouvent seulement ceux dont nous devons jouir. Les autres sont ceux dont nous devons user pour parvenir à la pleine jouissance des premiers" (De doct. christ., I, 22, 20; B.A., 11, p. 203).

(24) "Jouir, c'est s'attacher à une chose par amour pour elle-même. User au contraire, c'est ramener l'objet dont on fait usage à l'objet qu'on aime" (Ibid., I, 4, 4; Ibid., p. 185).

(25) Le chrétien doit user du monde pour ne pas s'en rendre esclave (Tract. in Io. Ev. 40, 10), comme un voyageur qui s'arrête dans une hôtellerie pour refaire ses forces, puis reprend la route sans emporter aucun des objets qu'il y a trouvés (S., 14, 6; cf. 177, 2). Jouir des biens dont nous devons seulement user, est comparable à l'attitude d'un voyageur charmé par les agréments de la route: il se détourne de la patrie dont la douceur le rendrait heureux, dont il est appelé à jouir (De doct. christ., I, 4, 4; cf. B.A., 73 A, note 107, p. 328).

(26) En. in Ps. 34, s. 1, 6; trad. M.-F. BERROUARD; B.A., 73 A, note 107, p. 328.

(27) S., 103, 5: "La conduite de Marie ne produit que les douceurs de la charité".

(28) En. in Ps. 105, 34.

(29) Epist., 140, 62-63.

(30) Cf. De Trin., XIV, 17, 23.

(31) En. in Ps. 131, 5.

(32) De sermone Domini in monte, II, 12, 41.

(33) L. VERHEIJEN, La Règle de saint Augustin, t. I, Tradition manuscrite, Etudes Augustiniennes, Paris, 1967, p. 382.

(34) En. in Ps. 33, s. 2, 19.

(35) S., 205, 3; 206, 3; 208, 1.

(36) Ibid., 211, 1.

(37) "Qu'on évite avec grand soin les discordes, qu'ils (les jeunes gens) les supportent avec patience et les terminent au plus tôt" (De ord., II, 8, 25).

L. Verheijen a mis ce texte en parallèle avec un écrit pythagoricien, la Vita Pythagoricia de Jamblique. Dans son exposé sur l'amitié pythagoricienne, cet auteur écrit en effet: "On ne doit jamais être à l'origine de discordes et de contestations, pour autant que cela dépend de nous, mais il faut les éviter absolument, dans toute la mesure du possible". Si on a un ennemi, la réconciliation avec lui doit se faire "le plus vite possible". C'est le citissime du De ordine et, plus encore le quam celerime de la Règle.

Pour les Pythagoriciens, l'amitié entre les hommes devait être libre de tout amour des disputes et de toute jalousie. Cf. L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 13, pp. 175-178; 227.

(38) S., 17, 6.

(39) Ibid., 55, 1.

(40) Ibid., 2-3.

(41) Conf., X, 37, 60; B.A., 14, p. 249.

(42) En. in Ps. 99, 12; cf. 10-12.

(43) Ibid., 12.

(44) S., 58, 8.

(45) Epist., 38, 2.

(46) S., 211, 1; cf. De ord., II, 8, 25.

(47) S., 209, 1.

(48) Epist., 210, 2.

(49) S., 58, 8.

(50) Ibid., 209, 1.

(51) Ibid., 58, 8.

(52) Ibid., 49, 7.

(53) De sermone Domini in monte, II, 19, 63; trad. A.-C. JAMMAN, Saint Augustin, explication de sermons sur le montagne, 6^e Riv. de la foi, 4, Société de Bonnes Lettres, Paris, 1978.

(54) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 13, pp. 177-178; 243-244.

- (55) S., 49, 7; 82, 1; 211, 1.
- (56) Plusieurs fois, Augustin associe, comme dans la Règle, Mt., 7, 3-5 et 1 Jn., 3, 15; cf. S., 49, 7; 82, 3; 211, 1. 2.
- (57) S., 58, 8; Ed. Vivès, t. XVI, p. 430; cf. 49, 7.
- (58) C. Faust., XIX, 23; cf. D. DIDEBERG, Saint Augustin et la première Épître de saint Jean, Une théologie de l'Agapè, Théologie historique, n° 34, Beauchesne, Paris, 1975, p. 79.
- (59) Tract. in Io. Epist. 5, 10; S.G., 75, p. 267.
- (60) S., 211, 6.
- (61) Ibid., 210, 12.
- (62) Ibid.
- (63) Ibid.
- (64) Ibid., 211, 6.
- (65) Ibid., 210, 12.
- (66) Ibid., 56, 16.
- (67) Ibid., 206, 2; Ed. Vivès, t. XVIII, p. 107.
- (68) Ibid., 17, 6.
- (69) Ibid., 211, 5, 4; Ed. Vivès, t. XVIII, p. 127.
- (70) Ibid., 58, 7; cf. 211, 4.
- (71) Ibid., 211, 4, 4; Ed. Vivès, t. XVIII, p. 127.
- (72) Ibid., 82, 6-7.
- (73) Ibid., 209, 1.
- (74) De Gen. c. Manich., II, 22, 34.
- (75) Cf. Conf., XIII, 9, 10.
- (76) Epist., 148, 1. 4. 5.
- (77) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 13, pp. 186-189; 224-227.
- (78) JAMBLIQUE, Vie de Porphyre; L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 13, pp. 224-225.
- (79) Ibid.
- (80) S., 211, 4.
- (81) Ibid., Ed. Vivès, t. XVIII, p. 128.

- (82) Tract. in Io. Ev. 32, 4.
- (83) "Ayant un Fils unique, (Dieu) n'a pas voulu qu'il fût seul; mais, pour qu'il ait des frères, il a adopté pour lui des enfants qui, avec lui, puissent posséder la vie éternelle" (Tract. in Io. Epist. 8, 14; S.C., 75, p. 371).
- (84) "Toute dilection, même celle qu'on appelle charnelle (carnalis)... suppose une certaine bienveillance à l'égard de ceux qu'on aime... Nous ne devons pas aimer les hommes à la façon dont nous entendons dire aux gourmands: j'aime les grives... Il dit qu'il les aime, mais il les aime pour qu'elles ne soient plus... Serait-ce ainsi qu'il faut aimer les hommes, en vue de les détruire? Il y a un amour, un amour de bienveillance, qui nous porte, si besoin est, à donner à ceux que nous aimons. Et s'il n'y a pas lieu de donner? La seule bienveillance suffit à celui qui aime" (Ibid., 8, 5; S.C., 75, pp. 347-349).
- (85) Ibid., 1, 9; Ibid., p. 135.
- (86) L. VERHELJEN, op. cit. à la note 13, p. 285.
- (87) Livre d'Horsière, 7-18; cf. P. DESEILLE, L'esprit du monachisme pachômien, Spiritualité orientale, n°2, Bellefontaine, 1968, pp. 84-92.
- (88) Ibid., 19; Ibid., pp. 92 et sq.
- (89) R.B., 2.
- (90) R.B. s'appuie sur Jn., 5, 38; Lc., 10, 16.
- (91) A. DE VOGUE, La Règle de saint Benoît, t. VII, commentaire doctrinal et spirituel, Cerf, Paris, 1977, p. 160.
- (92) La charité fait souhaiter d'avoir tous les autres pour égaux: "Écoute les paroles de l'Apôtre qui sortent des entrailles de la charité: 'Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi'. Comment pouvait-il vouloir que tous lui fussent égaux? Il était supérieur à tous, justement parce que la charité lui faisait souhaiter que tous lui fussent égaux" (Tract. in Io. Epist. 8, 8; S.C., 75, p. 357).
- (93) P. RAFFIN, "La tradition dominicaine de l'obéissance religieuse", V.S., n° 663, Cerf, Paris, 1985, p. 41.
- (94) De civ. Dei, XIX, 14.
- (95) De ord., II, 8, 25; trad. L. VERHELJEN, op. cit. à la note 13, p. 207.
- (96) A. ZUNKELLER, La vie monastique de saint Augustin, pro manuscripto, traduit en français par E. Derrien (d'après la seconde édition, Würzburg, 1968), pp. 132-133.

(97) De corr. et grat., III, 5; B.A., 24, p. 275; trad. retouchée.

(98) Ibid.

(99) Ibid., p. 277.

(100) Cf. M. PELLEGRINO, Le prêtre serviteur selon saint Augustin, Paris, 1968.

(101) S., 207, 1; traduction M.-F. BERROUARD.

(102) C. epist. Parmen., III, 2, 16.

(103) Epist., 134, 2; S., 46, 2; 340, 1; S. Morin guelf., 32, 1; C. Faust., XX, 56; Voir L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 13, p. 274.

(104) En. in Ps. 1, 1: "Il n'est presque personne qui soit exempt de l'amour de la domination et qui se recherche la gloire humaine".

(105) En. in Ps. 103, s. 3, 9. Trad. M.-F. BERROUARD.

(106) De civ. Dei, XIX, 14; B.A., 37, p. 121.

(107) En. in Ps. 99, 11.

(108) S. Guelf., 32, 4; traduction M.-F. BERROUARD.

(109) T. VAN DAVEL, "Libres sous la grâce, la spiritualité de saint Augustin", V.S., n° 565, 1969, p. 479.

(110) A. ZUNKELLER, Der klösterliche gehorsam beim heiligen Augustinus, dans Aug. Mag., p. 275.

(111) S., 91, 5; Trad. M.-F. BERROUARD.

(112) Ibid., 146, 1; Ed. Vivès, t. XVII, p. 389.

(113) En. in Ps. 126, 3; Ibid., t. XV, p. 99.

(114) Ibid., 66, 10; Ed. Vivès, t. XIII, p. 153.

(115) Ibid., 119, 5.

(116) S., 46, 9; Ed. Vivès, t. XVI, pp. 256-257 (trad. retouchée); cf. Quaest. in Hept., II, 119; S., 351, 11; 355, 1.

(117) En. in Ps. 39, 6.

(118) cf.: "Il nous faut arrêter les inquiets, consoler les pusillanimes, soutenir les faibles, réfuter les contradicteurs, nous garder des astucieux, instruire les ignorants, exciter les paresseux, repousser les contentieux, réprimer les orgueilleux, apaiser les disputeurs, aider les indigents..., encourager les bons, tolérer les méchants, aimer tout le monde.

Sous le poids de devoirs si importants, si nombreux et si variés, aidez-nous de vos prières et de votre soumission" (S., 340,1).

- (119) En. in Ps. 132, 12; trad. M.-F. BERROUARD.
- (120) Ibid.
- (121) C. litt. Pet., 3, 4, 5; traduction M.-F. BERROUARD.
- (122) De grat. et lib. arbitr., 17, 34.
- (123) De pat., 1. 1; B.A., 2, p. 463.
- (124) Ibid., 9, 8.
- (125) Cf. Ibid.
- (126) Ibid., 26, 22.
- (127) Ibid., 17, 14; B.A., 2, p. 489.
- (128) Le couple crainte - amour a été souvent développé par Augustin; voir infra, p. 174.
- (129) L. VERHELJEN, op. cit. à la note 13, pp. 244-245.
- (130) S., 339, 1; cf. En. in Ps. 126, 3.
- (131) Cf. S., 82, 15.
- (132) Cf. Ibid., 46, 2.
- (133) L. VERHELJEN, op. cit. à la note 13, p. 283; cf. pp. 266-268.
- (134) Ibid., p. 235.
- (135) S., 339, 1.
- (136) Cf.: "Obtenez que nous soyons moins flattés de vous commander que de vous rendre service" (S., 340, 1).
- (137) Epist., 266, 2; cf. S., 232, 8; 146, 1; En. in Ps. 106, 7; Epist., 231, 6.
- (138) De sermone Domini in monte, II, 17, 57.
- (139) P. COURCELLE, Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité, Etudes Augustiniennes, Paris, 1963, p. 25, note 2, cf. De lib. arbitr., I, 6, 14.
- (140) Conf., VI, 14, 24; B.A., 13, p. 569.
- (141) POSSIDIUS, Vita, 24; Ed. Vivès, t. I, p. 16.
- (142) De mor. eccl., I, 33, 70.

- (143) Vie de saint Euthyme, 5; dans A.-J. FESTUGIERE, Les moines d'Orient, t. III/1, Les moines de Palestine, Cyrille de Scythopolis, vie de saint Euthyme, Cerf, Paris, 1962, p.64.
- (144) A. DE VOGUE, op. cit., p. 401, note 9.
- (145) M.-F. BERROUARD; cf. L. VERHELJEN, op. cit. à la note 13, p. 396.
- (146) Chez Augustin, l'habitation par Dieu a un double sens, personnel et collectif; B.A., 71, note complémentaire 71, pp. 908-909; B.A., 72, note complémentaire 68, pp. 828-829. Sur ce même thème, cf. A. WUCHERER-MULDENFELD, Deus enim qui habitat in vobis. Die grundlegende Spiritualität der Augustinerregel, dans In unum congregati, Mitteilungen der österreichischen Chorherrenkongregationen, IX, 1962, pp. 108-113.
- (147) De sancta virg., 51, 52; cf. Tract. in Io. Epist. 8, 12.
- (148) T. VAN BAVEL, "Libres sous la grâce, la spiritualité de saint Augustin", V.S., n° 565, 1969, p. 478. Dans son commentaire de la Règle, l'auteur cite une définition du concile d'Hippone datant de l'année 393, demandant la vie commune pour les vierges solitaires: "Qu'elles habitent ensemble afin de veiller les unes sur les autres". Cf. T. VAN BAVEL, La Règle de saint Augustin, Traduction et commentaire, Institut historique Augustinien, B - 3030 Louvain, 1989, p.88.
- (149) POSSIDIUS, Vita, 26.
- (150) On trouve dans des lettres d'Augustin quelques allusions à des scandales où prêtres et religieuses ont été impliqués, malgré eux semble-t-il, lors de leurs sorties du monastère (Epist., 13*, 14*, 15*; B.A., 46 B). Dans la lettre 20*, 5, on voit encore un frère, châtié à coups de fouet par le responsable du monastère, pour "avoir été trouvé en train de parler seul à une heure indue avec des religieuses".
- (151) Pour cette question, voir L. VERHELJEN, op. cit. à la note 13, pp. 112-116; A. SAGE, La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits, La Vie Augustinienne, Paris, 1961, pp. 179-194; T. VAN BAVEL, op. cit. à la note 67 (La Règle de saint Augustin, Traduction et commentaire), pp. 89-93.
- (152) S., 82, 10.
- (153) Ibid., 7. 9.
- (154) Ibid., 11.
- (155) Ibid., 3.
- (156) Ibid., 7; Ed. Vivès, t. XVI, p. 588; cf. 11.
- (157) Ibid., 7; Ed. Vivès, t. XVI, p. 588; cf. 2.

- (158) Epist., 210, 2; cf. En. in Ps. 140, 13.
- (159) Epist., 210, 2; cf. Ep. ad Gal. expos., 56.
- (160) S., 82, 11.
- (161) Ibid.
- (162) Ibid.; Ed. Vivès, t. XVI, p. 591; cf. Epist., 13*, 1.
- (163) S., 82, 12; Ed. Vivès, t. XVI, p. 592.
- (164) Ep. ad Gal. expos., 56.
- (165) Praec., IV, 9.
- (166) Ep. ad Gal. expos., 56.
- (167) Epist., 20*, 5; B.A., 46 B; p. 299.
- (168) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 13, pp. 315-321.
- (169) De lib. arbit., III, 25, 76; B.A., 6, p. 469.
- (170) Cf. En. in Ps. 113, s. 17, 2; Enchir., 19, 71-72.
- (171) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 13, pp. 23; 328-329; 348-350.
- (172) Cf. Epist., 15*, 3.
- (173) De fide et operibus, 26, 43.
- (174) C. Epist. Parmen., III, 1, 1.
- (175) En. in Ps. 54, 9.
- (176) Epist., 95, 3.
- (177) S., 4, 20; 142, 4; 317, 5.
- (178) "Celui qui vous corrige hait ce qui est vôtre, mais il aime votre personne; il hait votre oeuvre, mais il aime l'oeuvre de Dieu. Et ce qui est vôtre, n'est-ce pas votre péché et votre vice? Et qu'êtes-vous, sinon l'oeuvre de Dieu qu'il a faite à son image et à sa ressemblance?" (Ibid., 142, 4); cf. "Que la charité soit fervente à corriger, à reprendre! Si la vie est pure, réjouis-toi; si elle est mauvaise, reprends, corrige. Ne va pas, dans l'homme, aimer l'erreur, mais l'homme; car l'homme, c'est l'oeuvre de Dieu; l'erreur, c'est l'oeuvre de l'homme. Aime l'oeuvre de Dieu, non l'oeuvre de l'homme. Aimer celle-ci, c'est détruire celle-là; chérir celle-là, c'est purifier celle-ci. Mais même s'il t'arrive de sévir, que ce soit par amour du mieux". (Tract. in Io. Epist. 7, 11; S.C., 75, p. 333).

(179) Tract. in Io. Epist. 7, 8; S.C., 75, p. 329.

(180) L. VERHEIJEN pense qu'il s'agit de la correspondance avec une femme; quicumque in tantum progressus fuerit malum, dit la Règle. Il commente: "Après avoir longuement parlé de regards peu modestes, l'auteur évoque maintenant un progrès dans le mal: la correspondance épistolaire secrète avec une femme. Nous voyons mal comment le fait de recevoir, même secrètement, une lettre de la part d'un homme, pourrait être qualifié de tantum malum. Il reste que les anciens législateurs monastiques parlent souvent de la correspondance secrète, sans insister sur le sexe des expéditeurs, et qu'ils la regardent comme un abus". Sont cités: Cassien, Inst., IV, 16; R.B., 54, 1; etc. Cf. L. VERHEIJEN, La Règle de saint Augustin, t. I, Tradition manuscrite, Etudes Augustiniennes, Paris, 1967, pp. 365-366.

(181) Tract. in Io. Ev. 12, 13; B.A., 71, p. 661; avec la note complémentaire 87: "Le commencement des oeuvres bonnes, c'est la confession des oeuvres mauvaises", pp. 931-932.

(182) Epist., 15*, 3; B.A., 46 B, p. 267.

(183) De bono conj., 24, 32.

(184) Voir A. MARRIQUE, "Concepto monástico de obediencia en san Agustín" : Revista Agustiniiana de Espiritualidad 2, 1961, 18-40; et "Obediencia agustiniana y voluntad de Dios" 6, 1965, 177-184; A. MANDOUZE, Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce, Etudes Augustiniennes, Paris, 1958, p. 224, avec la note 3.

(185) Cf. De op. monach., 16, 19; 17, 20.

(186) Cf. Tract. in Io. Ev. 19, 10.

(187) En. in Ps. 118, s. 7, 4.

(188) Tract. in Io. Ev. 8, 28; 12, 49-50; 17, 7-8.

(189) De gen. ad litt., VIII, 14, 32; Tract. in Io. Ev., 41, 7; 25, 16; De Trin., XIII, 17, 22. Dans ce dernier texte, "ce n'est plus simplement le Christ en tant qu'homme qui obéit, c'est la personne même du Fils qui s'est incarné qui accomplit la volonté du Père jusqu'à la mort de la croix" (M.-F. BERROUARD).

(190) Tract. in Io. Ev. 99, 1.

(191) De Trin., XIII, 17, 22.

(192) Ibid.

(193) Tract. in Io. Ev. 25, 16.

(194) De bono conj., 30.

(195) De civ. Dei, XIV, 12, 31; B.A., 35, p. 409; cf. En. in Ps. 71, 6: "L'obéissance est dans les hommes et dans toute créature raisonnable l'origine et la perfection de la justice".

(196) Tract. in Io. Ev. 99, 1; traduction M.-F. BERROUARD.

(197) S., 232, 8; Ed. Vivès, t. XVIII, p. 206.

(198) De op. monach., 33, 41; cf. encore la Lettre 26, 4-6, où Augustin rappelle à Licentius le devoir d'obéir par pitié pour lui.

(199) Cf. A. DUVAL, "L'autorité et l'obéissance en vie monastique", dans La vie religieuse selon saint Augustin, enregistrement de la Didakè, 1966, 9^e conférence.

(200) Coll., 2, 13; dans L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 13, p. 284.

(201) M. SCHMIDT, article "miroir", D.S., LXVIII-LXIX, col. 1290-1303.

(202) S., 49, 5.

(203) A.-M. LA BONNARDIERE, "le speculum quis ignorat", dans Saint Augustin et la Bible, Bible de tous les temps, Beauchesne, Paris, 1936, p. 401.

(204) De speculo, Préf.; dans A.-M. la BONNARDIERE, Saint Augustin et la Bible, Bible de tous les temps, Beauchesne, Paris, 1936, p. 402.

(205) Cf. S., 82, 15.

(206) Ibid., 58, 13; Ed. Vivès, t. XVI, p. 433.

(207) En. in Ps. 116, s. 8, 5.

(208) Ibid., s. 26, 9.

(209) En. in Ps. 70, s. 2, 7-8; De Gen. ad litt., VIII, 13, 28, 30.

(210) Conf., X, 29, 40; B.A., 14, p. 213; cf. Ibid., 31, 45; 37, 60.

(211) Cf. De sermone Domini in monte. S. Pinckaers a mis en lumière la caractéristique fondamentale de la morale de saint Augustin: morale de la délectation, du désir, de l'attrait et du plaisir. Il serait donc tout à fait erroné de lire les préceptes de la Règle à la lumière de la morale de l'obligation totalement étrangère à saint Augustin. (Cf. S. PINCKAERS OP, Les sources de la morale chrétienne, Sa méthode, son contenu, son histoire, Études d'éthique chrétienne, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Éditions du Cerf Paris, 1990, pp. 154-177).

- (212) Cf. Epist., 189, 3.
- (213) En. in Ps. 118, s. 14, 4; cf. Ibid., s. 14, 2.
- (214) P. BROWN, La vie de saint Augustin, traduit de l'anglais par J.-H. Marrou, Seuil, Paris, 1971, pp. 181-182.
- (215) En. in Ps. 118, s. 10, 6.
- (216) Ad Simpl., q. 1, 7.
- (217) En. in Ps. 118, s. 22, 1.
- (218) Ibid., s. 10, 6.
- (219) Ibid., s. 15, 9.
- (220) Ibid., s. 26, 8; cf. s. 26, 9; s. 3, 4.
- (221) Ibid., s. 31, 7.
- (222) Ibid., s. 14, 4.
- (223) Ibid., s. 22, 1.
- (224) Ibid.
- (225) Ibid., s. 22, 8.
- (226) Ibid.
- (227) Tract. in Io. Epist. 9, 9; S.C., 75, pp. 397-399.
- (228) S., 46, 37.
- (229) De symb. s. ad cat., II, 4; Ed. Vivès, t..
- (230) Epist., 48, 4; De op. monach., 28, 36; cf. Conf., VIII, 6, 15.
- (231) Tract. in Io. Ev. 18, 10.
- (232) Cf. B.A., 73 A; note complémentaire 25: "La dialectique de la crainte et de la joie chez le chrétien", pp. 492-497. L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 13, pp. 58-73.
- (233) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 13, p. 73.
- (234) Tract. in Io. Ev. 41, 10; B.A., 73 A, pp. 367-369; (Joie traduit delectatio).
- (235) J. PINTARD, "Le docteur de la grâce", dans Augustin, le message de la foi, causeries à Radio Notre-Dame, Présentation de Goulven Madec, Desclée de Brouwer, Paris, 1987, p. 135.
- (236) C. duas epist. Pelag., 2, 9, 21; B.A., 23, p. 454; cf. De nupt. et concup., I, 30, 33.

- (237) De nat. et gratia, 57, 67; cf. S., 251, 6.
- (238) De nat. et gratia, 57, 67; trad. B.A., 73A, p. 496.
- (239) Epist., 145, 5.
- (240) De sancta virg., 52, 53; B.A., 3, p. 221.
- (241) Cf. S., 17, 5.
- (242) T. VAN BAVEL, "Inferas - Inducas, à propos de Math., 6, 13, dans les oeuvres de saint Augustin", Rev. bénéd., 69, 1959, pp. 348-351.
- (243) S., 58, 8-9; Ed. Vivès, t. XVI, p. 430; cf. Ibid., 56, 18.

TROISIEME PARTIE

L'USAGE DES BIENS MATERIELS

A l'intérieur de la grande inclusion formée par les paragraphes 2 et 8 du premier chapitre de la Règle, Augustin développe comment doit se vivre la désappropriation des biens. D'entrée de jeu, il pose donc l'unanimité comme le fondement de la pauvreté qui prend ainsi une coloration tout à fait particulière: elle se concrétise dans une mise en commun des biens.

Mais Augustin pose un deuxième principe pour présider à l'usage des biens matériels: donner à chacun en raison de ses besoins.

Ces deux principes, il les a découverts dans les Actes des Apôtres: ce sont eux qui donnaient son visage propre au mode de vie de la première communauté chrétienne de Jérusalem.

CHAPITRE I : LA MISE EN COMMUN DES BIENS

Ne rien avoir en propre, tout mettre en commun: cet idéal de la première communauté chrétienne proposé par les Actes est indissociable de l'anima una.

Nous verrons dans un premier temps comment notre législateur en est venu à lier pauvreté et vie commune, comment au terme d'une lente évolution, son idéal de pauvreté a pris une dimension "apostolique", trouvant son fondement dans l'exemple de la première communauté chrétienne de Jérusalem (1).

Nous aborderons ensuite le problème de la réalisation concrète d'un pareil idéal, car il n'allait pas sans soulever des problèmes.

I. L'IDEAL DE LA PREMIERE COMMUNAUTE CHRETIENNE (Praec., I, 3)

1. Lien entre pauvreté et vie commune sans mention d'Ac., 4, 32-35 (386-393)

On peut constater que très tôt, avant même sa conversion, Augustin a formé un projet de vie commune reposant sur une mise en commun des biens (2). Puis, lorsque le nouveau converti présente dans le De moribus (3) le monachisme cénobitique que Jérôme lui a fait connaître par sa lettre 22 (4), il y fait un ajout très significatif: ces moines, dit-il, "rassemblés en une vie commune très chaste et très sainte... offrent à Dieu... en un sacrifice très agréable une vie de parfaite concorde et de parfaite contemplation. Aucun d'eux ne possède rien en propre, aucun n'est à charge à un autre" (5).

Il n'y a aucune citation ou allusion explicite aux Actes des Apôtres dans ces lignes, mais on pressent déjà l'orientation de l'idéal monastique augustinien: pauvreté, concorde et contemplation sont unies.

La pauvreté, cependant, n'est encore présentée que sous l'angle de la désappropriation.

2. Ac., 4, 32 b - 35: pauvreté personnelle (393-396)

Dès 393, Augustin est attentif à l'enseignement sur la pauvreté donné en Ac., 4, 32b-35. Mais de même qu'à cette époque, il donne une interprétation individuelle d'Ac., 4, 32a, il commente Ac., 4, 32b-35 en exhortant à un renoncement personnel. Il ne fait aucun lien entre Ac., 4, 32a et l'un ou l'autre verset d'Ac., 4, 32b-35.

Dans l'En. in Ps. 94 (393-394) par exemple, Augustin parle

des premiers chrétiens qui ont embrassé la foi et qui ont déposé aux pieds des apôtres le prix des biens qu'ils ont vendus. Ils sont, dit-il, "pauvres volontairement, riches de Dieu" (6).

En 396, prêchant encore sur la pauvreté volontaire des premiers convertis de Jérusalem, il la présente comme une libération pour suivre le Christ plus facilement: "ces chrétiens se déchargèrent du fardeau des affaires du siècle, et, devenus plus légers, ils suivirent plus facilement Jésus-Christ, ils se plièrent à son joug qui est doux" (7).

Toujours à la même époque, commentant Ac., 4, 32b, Augustin y reconnaît l'idéal des moines. Mais ne rien avoir en propre lui apparaît comme un bienfait, parce que la pauvreté libère et ouvre à la possession des biens spirituels. L'espérance des biens futurs, dit-il, est indispensable à ceux qui ont "décidé de ne plus rien avoir sur la terre. Ne rien avoir de superflu, rien qui soit une charge, un lien, un obstacle: les serviteurs de Dieu de notre temps, qui semblent n'avoir rien, et qui possèdent tout! De rien ne dis: ceci est mien (Ac., 4, 32b), et tout sera tien" (8).

Dans le sermon Denis enfin, Augustin rapproche encore les moines des premiers chrétiens mais ne retient de la comparaison que l'unité intérieure et la pauvreté qui libère pour le Christ (9).

Tous ces textes sont l'indice d'une lecture des Actes proche de celle qu'Antoine fit de Mt., 19, 21: la pauvreté consiste à renoncer aux biens matériels pour l'espérance de l'éternité.

3. Ac., 4, 32-35: pauvreté et unité (397-400)

A partir de 397, un important changement s'opère. Lorsqu'il parle de la pauvreté, Augustin met au premier plan la mise en commun des biens et la relie étroitement à la concorde: Ac., 4, 32a est très souvent cité avec Ac., 4, 32b-35.

Une nouvelle lecture d'Ac., 4, 32b-35 apparaît ainsi.

Voici une description du comportement des premiers chrétiens datant de cette époque: "Vivant bien unis par la charité chrétienne, ils ne disaient de rien: 'c'est à moi', mais ils possédaient tout en commun et formaient une seule âme et un seul coeur tendus vers Dieu" (10). Le texte latin, mieux que la traduction, exprime le lien établi entre pauvreté et unité: "erant illis omnia communia et anima et cor unum in Deum" (11). D. Sanchis fait remarquer que les trois sujets de l'unique verbe sont apparemment disparates: biens mis en commun, âme unique, coeur unique. En les mettant sur le même plan, Augustin a retrouvé la profondeur ecclésiale d'Ac., 4, 32-35.

Son idéal monastique va porter la marque de cette nouvelle compréhension de la règle de vie des Apôtres. Il écrit en 397: "Les moines ont distribué leurs biens..., n'ont rien en propre et tout en commun... Le feu de la charité fait d'eux une seule âme et un seul coeur tendus vers Dieu" (12).

Cependant la pauvreté - dépouillement ne disparaît pas pour autant de l'horizon spirituel d'Augustin; mais dorénavant, la mise en commun des biens en constitue l'achèvement. Celle-ci est, pour lui, une caractéristique de la vie commune: "Beaucoup d'hommes et de femmes gardent une continence virginale, sans réaliser cependant le conseil du Seigneur: 'Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel, et viens, et suis-moi' (Mt., 19, 21) et sans oser s'associer à ceux qui vivent sous le même toit et dont personne ne dit qu'il a quelque chose en propre, car tout leur est commun (Ac., 4, 32)" (13).

Le renoncement personnel reste toujours, comme pour Antoine, une démarche fondamentale, mais il est orienté vers la communion fraternelle. L'insistance porte désormais sur la mise en commun des biens. (30).

4. Conclusion

La vie monastique, pour Augustin, comporte donc deux éléments indissociables: un matériel - la mise en commun des biens -, et un spirituel - l'Amour et le Trésor uniques -; le tout ayant pour fondement la règle de vie des apôtres.

Mais la relation entre les deux est complexe. Dans certains textes, la mise en commun des biens est présentée comme un moyen conduisant à l'unité d'âme et de cœur comprise en un sens communautaire; dans d'autres, par contre, elle apparaît comme un fruit de la concorde qui est le premier but du rassemblement en communauté.

Ce dernier aspect est très fortement mis en lumière dans le De opere monachorum. Cet ouvrage nous présente un moine, ancien artisan, devenu "désireux de vivre dans la compagnie de ceux qui ont une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu, au point que (ita ut) personne ne dise posséder rien en propre, mais que toutes choses leur soient communes (Ac., 4, 32)" (14). Nous avons indéniablement ici la perspective de la Règle.

II. LA MISE EN PRATIQUE

La Règle ne se contente pas d'énoncer un idéal théorique, elle se préoccupe aussi des problèmes soulevés par la mise en commun des biens (Praec., I, 4-5), puis des tentations inhérentes à ce choix de vie (Praec., I, 6-7).

La question de l'entretien des vêtements est l'occasion de donner un exemple concret de la façon dont se vivait cette mise en commun des biens (Praec., V, 1).

1. Difficultés provoquées par la mise en commun des biens

a. Contexte culturel

Le monastère d'Hippone s'était ouvert à des frères venant d'horizons socialement très divers. A. Sage dépeint ainsi le contexte social de l'époque:

"On se fait difficilement, de nos jours, une idée des différences de fortune dans le monde romain du IV^e siècle; le luxe extrême y côtoyait l'extrême misère. Quand saint Paulin et son épouse Térésia, sur les conseils de saint Jérôme, se délivraient de leurs biens, le poète Ausone pouvait écrire, non sans emphase: 'Les royaumes de Paulin sont morcelés entre les mains de centaines de maîtres'... (Quant à la) fortune des Valerii (dont Mélanie était l'héritière), elle défiait tout calcul. En face de ces immenses domaines, qu'étaient les quelques petits champs que saint Augustin avait quittés! Riches et pauvres, en ce monde romain qu'ébranlait la poussée des Barbares, frappaient en foule aux portes des monastères" (15).

Dans la société romaine régnait une très profonde inégalité sociale; la cupidité et la volonté de puissance étaient reines.

C'est ce tableau qu'il faut garder présent à l'esprit pour comprendre ce que dit la Règle sur les riches et les pauvres - anciens sénateurs ou possesseurs de domaines et anciens artisans ou paysans (16) -.

Vivre dans une pauvreté radicale, c'est-à-dire sans possession personnelle et en mettant tout en commun, était, dans ce contexte, un excellent moyen pour favoriser une unité et une concorde véritables. La communauté fondée par Augustin témoignait ainsi d'une égalité et d'une fraternité qui n'existaient pas au dehors (17); elle rendait concrètement présent au yeux du monde, par son mode de vie économique, ce vers quoi tend l'Eglise: l'unité de tous les hommes, quelle que soit leur situation sociale, leur culture, etc. Elle était le signe d'une société établie sur un rapport de fraternité évangélique et contrastait avec la société environnante.

Mais, cela va sans dire, les difficultés étaient inévitables dans la réalisation d'un idéal aussi élevé.

b. Réactions des riches et des pauvres

Pour le riche comme pour le pauvre, mettre les biens en commun était chose difficile.

Pour les riches dans le siècle (18), la principale difficulté consistait à se dessaisir de leurs biens. Aussi la Règle leur demande-t-elle d'accepter de faire cette démarche dès leur entrée au monastère, et cela de grand coeur, sans regret. Cet acte était, pour certains, héroïque: de très gros

propriétaires voyaient ainsi leur fortune contribuer à faire vivre des frères qui, dans le monde, auraient été leurs serviteurs.

La règle de dépossession est absolue, mais nous savons qu'avec sa sagesse et sa discrétion coutumière, Augustin savait tenir compte des cas particuliers (19). Il avait par exemple permis au prêtre Janvier de conserver de l'argent pour sa fille mineure qui ne pouvait encore disposer de son avoir (20). Avec son accord, son neveu, le sous-diacre Patrice, avait retardé la renonciation à ses biens parce que sa mère en vivait (21). Il sut aussi tenir compte des conditions familiales particulières du diacre Sévère, aveugle (22).

Pour le jeune diacre Eraclius, c'est encore la prudence qui a engagé Augustin à ne pas accepter son argent. Il craignait en effet, dit-il, "que sa mère ne fût mécontente et ne m'accusât d'avoir engagé ce jeune homme à me faire l'abandon de son patrimoine, et à le laisser lui-même dans l'indigence" (23).

Les difficultés rencontrées par les anciens pauvres retiennent plus longuement l'attention d'Augustin.

Ils étaient en effet les plus nombreux dans les monastères, car "c'est la majeure partie du genre humain" (24). Ils venaient "soit de la classe servile: affranchis de longue date ou libérés, ou sur le point d'être libérés, dans ce but, par leurs maîtres; soit de la classe paysanne, ou de celle des artisans et des rangs du peuple qui travaille" (25).

Pour ceux-là, la mise en commun des biens pouvait être l'occasion de s'installer dans une vie facile qu'ils n'avaient pas connue auparavant: rentrer au monastère constituait une promotion sociale.

Le danger n'était pas illusoire, car, nous dit Augustin, "on ne voit pas, à première vue, s'ils sont venus avec le ferme propos de servir Dieu ou s'ils n'ont pas fui, n'ayant plus rien, un état de vie pénible et laborieux, avec le désir d'être vêtus et nourris et au surplus honorés par ceux mêmes qui avaient l'habitude de les mépriser et de les fouler aux pieds" (26). Et de fait, certains pauvres - vraisemblablement stimulés par l'ascétisme hérétique des Euchites (27) - ne voulaient rien faire dans le monastère. Ils alléguaient la parole du Seigneur sur les oiseaux du ciel qui ne sèment ni ne moissonnent (Mt., 6, 25-34) (28). Ils trouvaient donc normal de vivre d'aumônes et de se faire servir par d'autres. Mais, leur répliqua Augustin, seuls les oiseaux en cage sont servis par les hommes! (29).

2. Les tentations inhérentes à la mise en commun des biens (Praec., I, 6-7)

La mise en commun des biens ne demeurait pas pour tous le fruit et l'expression d'une charité sans partage, une fois soumise à l'épreuve du temps. Après la générosité des commencements, les tentations pouvaient survenir, aussi bien pour l'ancien riche que pour l'ancien pauvre. Nous allons donc essayer de percevoir quelles étaient ces tentations, et les

remèdes préconisés par Augustin pour en venir à bout.

a. Les causes des tentations

Le partage d'un même toit représente, pour des hommes de conditions sociales très différentes, un premier sujet de tentation. Les pauvres risquent de tirer vanité de leur nouvelle condition, cotoyant désormais sur pied d'égalité des frères d'un rang social plus élevé; les riches, par contre, auront tendance à mépriser des frères qu'autrefois ils auraient regardés de haut (30), oubliant l'exemple du Christ qui aimait se faire appeler frère des pauvres (31).

Une autre cause de tentation est propre aux riches: le souvenir de leurs richesses passées. De là, en effet, naît l'orgueil des richesses aux multiples visages: la gloire d'avoir des parents fortunés, d'avoir contribué par sa fortune à la vie commune, d'avoir donné ses biens aux pauvres, de s'être fait pauvre, enfin.

Vanité pour le pauvre, orgueil pour le riche; voilà les deux pièges où peut conduire une mise en commun des biens déconnectée de sa source évangélique.

b. Vanité du pauvre

Augustin s'attarde assez longuement sur la vanité du pauvre qui se glorifie de vivre avec des gens de bonne condition. Il la dépeint à l'aide d'une image suggestive: "redresser la nuque" (erigere cervicem). Qu'est-ce à dire?

Dans l'Ancien Testament, erigere prend, bien que rarement, le sens de "se dresser contre Dieu" (Jr., 50, 20). Et la nuque rappelle la "nuque raide" du peuple d'Israël qui regimbait contre son Dieu dans le désert (Ex., 32, 9; 33, 3. 5, etc.). "Relever la nuque", c'est donc l'attitude de l'orgueilleux.

Augustin va y opposer le sursum cor. Ce cri liturgique fait partie du dialogue qui ouvre la prière eucharistique. Il est très souvent rappelé par l'évêque d'Hippone dans sa prédication, justement à propos de l'usage des richesses. "Haut les coeur", c'est-à-dire: ayez votre trésor dans le ciel (cf. Mt., 6, 20) (32). Donc pour s'élever, notre coeur ne doit pas habiter les biens terrestres (33), mais le ciel (34); il doit aimer le Christ (35), habiter avec lui:

"Chacun de nous pense nécessairement à son trésor, et marche à la suite de ses richesses par un chemin que tracent les affections du coeur. Si ces richesses sont enfouies dans la terre, le coeur est obligé de descendre pour les suivre; si elles sont en réserve dans le ciel, le coeur s'élève avec elles... Si donc un chrétien veut avoir son coeur élevé au ciel, qu'il y place, oui, qu'il place tout ce qu'il aime; il est par le corps sur la terre, mais qu'il habite avec Jésus-Christ par le coeur" (36).

Erigere cervicem et sursum cor sont donc deux expressions diamétralement opposées.

Élever son cœur, c'est abandonner la poursuite des "vanités terrestres", où s'enracine la nuque qui se relève. Il s'agit donc de passer de ce qui est extérieur à ce qui est en haut: "Qu'ils aient le cœur en haut et ne cherchent pas les vanités de la terre" (Praec., I, 6). Nous avons là un raccourci de l'itinéraire spirituel augustinien qui consiste en fait à aller "de l'extérieur à l'intérieur et de l'inférieur au supérieur" (37). On ne peut pas faire l'économie du passage par l'intériorité pour s'élever.

"Vanités" doit s'entendre au sens biblique; ce sont les choses qui n'ont pas de consistance ou de solidité, par opposition à ce qui est vrai et solide (38). Ne pas poursuivre les vanités terrestres, c'est donc s'arracher à la fascination qu'exercent sur l'homme le monde extérieur, les biens palpables: ceux-ci sont une source perpétuelle de tentations.

"Revenir à son cœur" (39), tel est pour Augustin le premier temps de la montée vers Dieu. Le sursum cor suppose le redite ad cor.

Le serviteur de Dieu qui vient d'une condition laborieuse, ne doit donc pas "sortir de lui-même", être ramené à "l'extérieur", à cause de ce qui pourrait lui apparaître richesses dans le monastère. Augustin l'invite à se rappeler le vrai motif de sa venue: monter, s'élever vers Dieu qui est la vraie patrie de son cœur, la stabilité véritable.

Le 18° Tractatus sur l'Évangile de saint Jean donne un enseignement proche de celui de la Règle et confirme notre interprétation. Après avoir dit: "Laisse le terrestre à la terre, élève ton cœur en haut" (Pone in terra terrena, sursum cor) (40), Augustin indique le chemin qui va permettre d'élever son cœur: "Reviens à ton cœur" (41).

Tout un programme spirituel est donc tracé pour le pauvre; mais sa portée est aussi universelle.

c. L'orgueil des richesses (42)

Établir un lien entre richesses et orgueil peut paraître surprenant, pour nos mentalités modernes. Pourtant quelques constatations d'ordre sociologique suffisent à en montrer le bien-fondé. H. Rondet a relevé, dans la prédication d'Augustin, divers éléments brossant le portrait du riche.

Celui-ci, par sa situation même, semble sorti du commun. On s'incline devant sa fortune (43). Il éclabousse les pauvres, et lorsqu'il se préoccupe de leur sort, c'est pour leur faire sentir sa supériorité. Avare à certains jours, il devient tout à coup prodigue, donne des fêtes, finance les jeux du cirque pour recueillir les applaudissements du peuple (44). Et, remarque finement Augustin, si Notre Seigneur nous dit le nom du pauvre et non celui du riche dans sa parabole, c'est que pendant leur vie on ignorait le premier tandis que le second était dans toutes

les bouches (45)!

Cependant, ce n'est pas la richesse en tant que telle qu'Augustin poursuit par ses mises en garde; et lorsque Pélage enseignera que nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu sans renoncer préalablement à tous ses biens, l'évêque d'Hippone lui opposera la valeur chrétienne des richesses (46). Mais il a conscience de l'ambivalence des biens terrestres (47) et des conséquences spirituelles désastreuses de leur mauvais usage. L'excès des richesses - bien que sans danger pour qui les reçoit comme un don de Dieu -, nourrit généralement l'orgueil (48). Saint Paul en avertissait Timothée: "Ordonne aux riches de ce monde de n'être point orgueilleux" (1 Th., 6, 17) (49).

Les richesses n'effraient pas Augustin, mais il redoute la maladie qu'elles engendrent: celui qui les possède peut en venir à mettre en elles sa confiance, son espérance; il croit qu'il est quelque chose à cause de son avoir, oubliant le peu de solidité de ses biens (50). L'avoir prend alors la place de l'être et l'homme s'écarte de sa fin qui est divine. Les richesses n'arrivant pourtant pas à combler son désir d'infini, il désire, par une conséquence logique, posséder toujours plus pour assouvir la soif profonde de son être. Le riche n'a plus Dieu pour centre: il devient orgueilleux; Dieu ne lui suffit plus: il devient avare (51). Les richesses peuvent ainsi conduire l'homme à prendre la place de Dieu et à tout rapporter à lui-même (52). Toutes ses actions alors, même les meilleures ne procèdent plus de l'amour (53) mais sont perverties par l'orgueil, comme par un ver rongeur (54).

L'orgueil, d'ailleurs, peut imiter à merveille les bonnes oeuvres de la charité: "Voyez quelles grandes choses fait l'orgueil. Considérez en votre coeur à quel point elles ressemblent, presque à s'y méprendre, à celles que fait la charité. La charité nourrit l'affamé, l'orgueil le nourrit aussi: la charité, pour la gloire de Dieu, l'orgueil pour sa propre gloire... Toutes les bonnes oeuvres que veut faire et fait la charité, les menées de l'orgueil les font à l'opposé, et comme à grand équipage" (55).

d. Un remède: l'humilité

Pour l'orgueil qui menace tant l'ancien riche et l'ancien pauvre, Augustin propose un remède: l'humilité. Dans les monastères, nous dit la Règle, les riches s'abaissent (humiliantur) (Praec., I, 6).

Un même chemin a été tracé pour tous par le Christ, le vrai Pauvre (56), le Maître de l'humilité (57), et ce chemin nous situe au coeur de la spiritualité de saint Augustin, car au coeur de l'Évangile.

"Le remède à l'orgueil de l'homme, dit-il, c'est l'humilité de Jésus-Christ... Or, si l'orgueil est le commencement de tout péché, comment aurait-on pu guérir cette enflure de l'orgueil, si Dieu n'avait daigné se faire humble? Que l'homme superbe rougisso donc en présence de l'humilité d'un Dieu" (58).

Or l'humilité du Christ, c'est d'être devenu vrai pauvre alors qu'il possédait toutes les richesses: "Il s'est pour

nous réduit à la pauvreté lorsqu'il était riche (2 Co., 8, 9). Considérez le riche qui s'est fait pauvre pour nous, lorsqu'il était riche; considérez ce riche. 'Toutes choses ont été faites par lui, et rien n'a été fait sans lui' (Jn., 1, 3)... Qui pourra se faire une idée juste de ses richesses?" (59).

Augustin ne trouve pas de meilleure citation scripturaire que 2 Co., 8, 9 pour donner aux riches le Christ comme exemple d'humilité (60).

e. Le travail: une condition d'humilité

Augustin ne se contente pas d'indiquer le remède de l'humilité pour guérir la tumeur de l'orgueil (61). Il trace une voie qui permettra d'en imprégner la trame de la vie quotidienne: le travail des mains.

Deux objections peuvent être soulevées. La Règle parle-t-elle vraiment du travail manuel? Et si oui, établit-elle un lien explicite entre cette dimension de la vie monastique et l'humilité?

Relisons la finale de Praec., III, 4: "...de peur que ne se produise ce retournement pervers et qu'il faut détester, qui ferait que dans le monastère où les riches autant qu'ils le peuvent se font travailleurs (laboriosi), les pauvres deviennent délicats".

Laboriosi est à entendre des riches qui travaillent de leurs mains, comme le montre l'emploi de ce mot fait dans le De opere monachorum, en contexte semblable: "Dans la milice chrétienne, les riches ne s'abaissent (humiliantur) pas précisément jusqu'à la piété monastique, pour que les pauvres s'élèvent à l'orgueil. Il ne convient pas du tout que, dans un état de vie où des sénateurs deviennent travailleurs (laboriosi), des ouvriers deviennent oisifs; ni que là où se retirent d'anciens possesseurs de domaines, renonçant à leurs délices, des paysans se montrent délicats" (62).

Ce texte nous montre que dans le monastère, les anciens riches sont devenus des travailleurs manuels (laboriosi) et que par là ils se sont abaissés (humiliantur).

C'est exactement le même enseignement qui se dégage de la Règle, lorsque nous rapprochons Praec. III, 4 de Praec. I, 6.

Mais pourquoi les riches, en prenant de la peine au travail manuel, embrassent-ils l'humilité? Parce qu'ils s'abaissent par là jusqu'à la condition des pauvres. La vie monastique à laquelle ils se sont convertis les a guéris de l'orgueil puisque, après s'être débarrassés de leur superflu, ils "ne se dérobaient plus aux humbles travaux de l'artisan" (63), ils travaillent de leurs mains comme leurs frères issus d'une humble condition.

Pour les riches comme pour les pauvres, le travail est donc le test d'une authentique pauvreté - partage. Les premiers, il est vrai, n'avaient pas eu l'habitude de travailler, alors

que les seconds étaient rompus à une vie laborieuse. Mais dans le monastère, plus personne ne possédant rien, le travail manuel était exercé par tous, tout en tenant compte des possibilités de chacun (Praec., III, 4) (64).

Par son travail, le riche contribuait à gagner un pain désormais commun (65), "ne se dérochant pas aux humbles travaux de l'artisan pour subvenir aux besoins persistants, mais désormais modestes, de la nature" (66). Le pauvre, lui, continuait apparemment les mêmes occupations que dans le siècle, mais "il regarde son travail d'un autre oeil qu'auparavant: car de l'amour de son bien propre, si mince fût-il, et du désir de l'augmenter, il est passé à l'amour du bien commun, ne cherchant plus ses intérêts, mais ceux du Christ, désireux de vivre dans la société de ceux qui ont une seule âme et un seul coeur tendus vers Dieu, au point que personne ne dise posséder rien en propre mais que toutes choses leur soient communes (Ac., 4, 32)" (67).

Le riche comme le pauvre partagent désormais les bénéfices du travail de leurs mains et demandent ce qui leur manque à la réserve commune (68).

Grâce au travail, les différences sociales antérieures étaient donc abolies et la communauté pouvait mener une véritable vie d'unanimité se traduisant jusque dans la vie matérielle.

3. Tout avoir "in unum"

Les frères doivent habiter "in unum", et de même leurs vêtements doivent être rangés "in unum" (Praec., V, 1). Le vestiaire doit donc être, comme la dépense (69), l'expression du propos fondamental des serviteurs de Dieu: le rassemblement "en un".

Cela implique que les vêtements soient mis en commun, gardés en commun, de telle sorte qu'aucun frère ne puisse dire d'un habit: il est à moi.

Mais à une époque où il n'existait pas de vêtement monastique spécial, cela créait des problèmes; la qualité et la forme variables des vêtements étaient source, dans la distribution, d'inégalités inévitables, et de murmures (70): tous les frères n'étaient pas aptes à vivre l'idéal des vêtements "in unum". La Règle condescend donc à prendre en compte l'infirmité des plus faibles qui ont à être éduqués peu à peu: on leur donnera toujours les mêmes habits. Mais que chacun reconnaisse là le signe d'une attitude intérieure imparfaite: le souci du vêtement du corps, en ce cas, l'emporte encore sur le souci de l'habit du coeur. Or pour un moine l'unique préoccupation vestimentaire ne devrait-elle pas être celle du double vêtement de la charité? (71).

Quoi qu'il en soit, même si les vêtements ne sont pas "en un", ils doivent être rangés en un même lieu. Et des frères seront désignés pour en prendre soin: personne ne doit s'occuper des vêtements qui lui sont remis comme s'il s'agissait d'une possession personnelle.

L'idéal de la mise en commun des biens trouvait encore une application concrète lors de la réception de cadeaux (Praec., V, 3). Aucun frère ne devait considérer un cadeau reçu comme son bien propre: il devait le remettre au responsable, pour qu'il soit intégré au bien commun.

Augustin a eu l'occasion de faire une mise au point sur les cadeaux, dans un sermon prononcé après le scandale qui avait éclaté dans le monastère des clercs, lorsqu'un prêtre avait laissé un testament. Son enseignement montre qu'il avait comme règle de conduite personnelle l'exigence dont la Règle est le témoin:

"Si vous voulez donner quelque chose à mes clercs, sachez que c'est un devoir pour vous de ne point nourrir contre moi leurs inclinations vicieuses. Offrez à tous ce que vous voulez, et offrez-le de bon coeur. Mis en commun, ce sera distribué à chacun en raison de ses besoins... Je reçois moi-même du trésor commun; tout ce que j'ai appartient à la communauté. Ne m'offrez pas de vêtements précieux, sous prétexte qu'ils me conviendraient mieux. Il peut se faire qu'ils conviennent à l'évêque, mais non pas à Augustin, homme pauvre, né de parents pauvres. On dirait que j'ai trouvé ici des vêtements précieux que je n'aurais pu me procurer dans la maison de mon père ou dans mon ancienne profession séculière. Je ne dois point porter d'autre vêtement que celui que je pourrais donner à mon frère, prêtre, diacre ou sous-diacre, s'il en avait besoin..." (72).

Tout mettre en commun apparaît donc comme une exigence qui a un impact sur tous les détails de la vie.

CHAPITRE II : DONNER A CHACUN EN RAISON DE SES BESOINS

I. TENIR COMPTE DES PERSONNES

Donner à chacun en raison de ses besoins (Praec., I, 3) est une exigence de la vie apostolique (Ac., 4, 35b).

La vie communautaire n'implique pas pour Augustin un nivellement; elle n'est pas synonyme d'égalité et d'uniformité, comme c'était le cas du monachisme pachômien.

Dans la communauté d'Hippone, les inégalités doivent être reconnues et acceptées. Comment, en effet, les besoins pourraient-ils être les mêmes pour tous, alors que l'origine sociale, la santé, le travail effectué, ne sont pas semblables pour tous?

Augustin a su respecter les personnes, tenir compte des faiblesses de chacun, et échapper ainsi à un principe égalitaire qui sous couvert de perfection est source de tyrannie.

1. Distribution du nécessaire

Le responsable de la communauté doit tenir le plus grand compte de cet état de fait: les besoins sont différents. Il est de son devoir de se préoccuper, dans une entière confiance à la Providence, du nécessaire à distribuer à ses frères (73); c'est à lui qu'il revient de prévoir les besoins de chacun. La redistribution des cadeaux peut d'ailleurs lui permettre, à l'occasion, de donner à chacun ce qui lui est nécessaire (Praec., V, 3) (74).

Le responsable de la communauté doit procurer à chacun "vivre et vêtement" (Praec., I, 3) (75). Il y a là une réminiscence de 1 Im., 6, 8: "Si nous avons nourriture et vêtement, nous nous en contenterons" (cf. Dt., 10, 18) (76).

Le nécessaire pour se nourrir et se couvrir, c'est en fait "ce qui est nécessaire et indispensable chaque jour à la vie du corps" (77).

Les frères d'origine pauvre doivent aussi recevoir le nécessaire même s'ils ne pouvaient se le procurer dans leur ancienne condition (Praec., I, 5): la charité et le respect des personnes jouent pour tous.

Le responsable doit donc donner à chacun en fonction de ses besoins.

Pour les vêtements par exemple, il tiendra compte de la taille et de la frilosité de chacun (Praec., V, 1). C'est appliquer la Règle à la lumière du bon sens.

Le responsable ne s'occupait pas directement de distribuer le nécessaire à chacun; il en chargeait des frères qui devaient

donner ce qui leur était demandé sans retard (Praec., V, 11).

Deux conditions peuvent cependant entraîner des exigences particulières en ce qui concerne les besoins corporels: la faiblesse des forces due aux habitudes antérieures de confort (Praec., III, 3-4) et la maladie (Ibid., 5).

2. Les besoins des frères habitués au confort (Praec., III, 3-4)

Nous retrouvons le problème posé par les différences existant entre les anciens riches et les anciens pauvres. L'inégalité sociale a beau être abolie, ses conséquences continuent à se faire sentir au niveau de la résistance physique. Les anciens riches n'avaient pas "les mêmes forces" (Praec., I, 3) que les autres, mais travaillaient cependant autant qu'ils le pouvaient (Ibid., III, 4). Une nourriture plus riche leur était donc nécessaire.

Augustin, dans un sermon de carême, concède aux riches affaiblis par l'habitude, "une nourriture choisie, une nourriture de prix, puisque changer (les) rendrait malades" : il ne veut pas les "forcer à faire usage de la nourriture des pauvres" (81). Il devait en être de même au monastère.

Ceux qui avaient "reçu une éducation plus molle" (78), ne pouvaient pas non plus s'habituer au régime frugal du monastère en matière de vêtement ou de literie (Ibid., III, 3-4). La Règle prévoit pour eux des stramenta et des operimenta. L. Verheijen a montré qu'il s'agit ici de pièces de literie chaudes et moelleuses et de couvertures, utilisées habituellement pour les malades (79). Le régime normal comportait "un châssis sur pieds, tendu de courroies ou de cordes; on se couvrait d'une couverture sans doute en laine" (80).

Les frères doivent donc normalement se contenter d'un mode de vie qui est celui des pauvres mais sans en faire un absolu (81). On ne doit imposer à personne des austérités qu'il ne peut supporter (82); la nourriture, le vêtement, la literie, doivent se conformer à la charité (83). Une juste égalité doit en effet régner dans la communauté, ce qui implique de tenir compte des besoins réels de chacun.

La Règle témoigne cependant que tous les frères ne l'entendaient pas ainsi. Certains confondaient égalité et égalitarisme; l'envie guettait les anciens pauvres. Le régime accordé aux plus faibles pouvait leur paraître gênant ou injuste et les inciter à faire eux-mêmes les délicats. Ils oublièrent que dans le Corps du Christ tout est à tous (83bis).

3. Les besoins des malades

a. La santé

Les besoins provenant d'une santé déficiente doivent être pris en considération. Il faut en tenir compte dans la distribution des biens, car la santé est le patrimoine du pauvre (84); elle est le premier de tous les biens donnés par Dieu: "Que manque-t-il au pauvre qui a la santé? Et que sert au riche tout ce qu'il possède, s'il n'a point la santé?... C'est du Seigneur notre Dieu que nous adorons, c'est du vrai Dieu qui est l'objet de notre foi, de notre espérance et de notre amour, que vient ce bien si précieux que nous appelons la santé... Puisque la santé est pour nous le premier de tous (les biens), Dieu la donne non seulement aux hommes, mais aux animaux... C'est en disposant toutes choses avec douceur que (sa bonté) donne à tous le bien si doux de la santé" (85).

Augustin savait que l'humble acceptation des limites physiques dues à une santé fragile, avec les besoins qui en résultent pour la nourriture et le vêtement, est bien supérieure à une ascèse orgueilleuse. Il écrit à quelqu'un qui se choquait des chaussures qu'il portait:

"Quant aux chaussures dont nous nous servons, le Seigneur lui-même nous justifie. Car s'il n'avait pas eu de chaussures, saint Jean n'aurait pu dire: 'Je ne suis pas digne de délier la courroie de ses chaussures' (Lc., 3, 16). L'obéissance s'impose, mais une orgueilleuse dureté ne doit pas s'y immiscer. - 'Pour moi', me dit-on, 'j'accrois l'Évangile: je marche nu-pieds'. Vous le pouvez, je ne le puis pas. Gardons ce que tous deux nous recevons. Comment? par la charité. Brûlons de charité, aimons-nous mutuellement. Ainsi j'aime votre force et vous portez mon infirmité" (86).

Il est probable qu'ayant une constitution délicate (87), Augustin était mieux placé qu'un autre pour éviter le piège qui menace toute vie ascétique: une rigueur excessive prise pour norme. Il a toujours su garder le juste milieu (88), tenir compte des besoins de chacun, parce qu'il cherchait avant tout la charité.

b. LA NOURRITURE ET LES BAINS

Il ^{est} ~~est~~ deux secteurs où la Règle a le souci des besoins particuliers aux malades: la nourriture et les bains.

La nourriture

Le frère chargé des malades doit demander pour eux à la dépense ce qui leur est nécessaire (Praec., V, 8).

Les malades avaient surtout besoin d'une nourriture particulière après avoir été soumis à une diète (cf. Praec., III, 5) qui pouvait s'étendre de un à trois jours. Le jeûne médical apparaissait normal, selon une conception répandue chez les médecins de l'époque.

Une fois rétablis, les frères avaient donc besoin de

reprendre des forces, aussi bien ceux qui venaient d'une vie facile que ceux qui manquaient du nécessaire dans le siècle (Ibid.), car "celui qui montre une véritable faiblesse doit être traité avec humanité" (89). Il faut donc donner à tous les malades une nourriture appropriée à leur état (90).

Cependant, s'il faut tout faire pour favoriser un prompt rétablissement des malades, - quelle que soit leur origine sociale -, il ne faudrait pas que les anciens pauvres retrouvent de mauvais gré, après leur guérison, le niveau de vie du monastère. Augustin les met en garde: ce que la maladie rendait nécessaire ne doit pas donner prise à la passion de la volupté après la guérison. L'Écriture recommande en effet: "Interdis-toi ce qui est volupté pour toi" (Si., 18, 30) (91). Se laisser aller à la mollesse serait, pour les pauvres, mépriser leur vraie richesse: une constitution robuste qui se contente de peu.

Les bains (Praec., V, 5-6) (92)

Dans la Règle, les bains sont permis pour raison de santé. Il y a là une logique, note L. Verheijen. Car le jeûne et les bains sont incompatibles (93). La Lettre 54 explique pourquoi les candidats au baptême, et avec eux beaucoup de fidèles, ne jeûnaient pas le Jeudi Saint: ils allaient se baigner et ne pouvaient pas à la fois "jeûner et supporter les bains" (94). Les bains pris dans les thermes nécessitaient en effet une alimentation suffisante pour pouvoir être supportés. Or dans les monastères, le jeûne étant le régime normal, les bains ne pouvaient être qu'exceptionnels. Mais la mauvaise santé qui dispensait du jeûne (Praec., III, 1) les rendait possibles.

Les bains sont donc quelquefois utiles à la santé (95); aussi il ne faut pas les refuser à qui en a besoin. Mais deux cas peuvent se présenter.

Tout d'abord un médecin peut trouver qu'un bain serait nécessaire pour améliorer la santé d'un frère. Dans ce cas, le frère doit le prendre sans murmurer, - même s'il ne le voulait pas -, et obéir ainsi au responsable guidé par les conseils et les explications du médecin. Il ne faut pas refuser ce qui est bienfaisant pour la santé.

Les murmures provenaient probablement d'une réticence à l'égard des bains, courante à l'époque dans les milieux monastiques (96).

Mais il pouvait arriver qu'un frère désire, sans avis médical favorable, un bain qui ne soit pas bon pour sa santé (97). Il ne faut pas alors céder à son désir.

Le responsable doit donc en matière de bains, accorder à chacun ce qui est nécessaire à sa santé, mais en se fiant à l'avis du médecin et non aux goûts du malade. Donner à chacun en raison de ses besoins demande du discernement (98).

De là découle un principe général: il faut croire tout malade sur parole quand il se plaint d'une douleur (99), mais

pour le traitement, on doit se fier à l'avis du médecin.

II. AVOIR BESOIN DE PEU

"Il est mieux d'avoir besoin de moins que d'avoir plus"
(Praec., III, 5)

Si, pour Augustin, le principe: "donner à chacun en raison de ses besoins" est impératif, la maxime: "il est mieux d'avoir besoin de moins que d'avoir plus" ne l'est pas moins. Il faut tenir compte des besoins corporels pour bien traiter ceux qui les connaissent, mais il faut être au-dessus d'eux. L'héritage de la philosophie morale de l'antiquité apporte ici un équilibre pour éviter une interprétation abusive de l'enseignement des Actes des Apôtres.

Sénèque disait déjà: "Le sage sait que les riches ne diffèrent en rien des mendiants, qu'ils sont même plus misérables qu'eux étant donné que les mendiants ont besoin de moins, les riches de plus" (100). Cette réflexion de sagesse, chère aux Stoïciens, converge d'ailleurs avec l'enseignement de l'Écriture. Saint Paul ne disait-il pas: "Je sais vivre dans la gêne, je sais vivre dans l'abondance" (Ph., 4, 12); et encore: "La piété est d'un grand profit pour qui se contente de ce qu'il a" (1 Th., 6, 6).

A cette lumière, avoir des besoins plus grands, quelles qu'en soient les causes, même légitimes, doit apparaître aux pauvres comme l'objet d'une tolérance et ne peut être considéré comme un avantage (Praec., I, 5; III, 3. 4. 5). Augustin leur rappelle qu'ils devraient se féliciter au contraire de leur santé plus robuste et de leur "éducation d'autant plus heureuse qu'elle a été plus énergique" (101). Le bonheur n'est pas procuré par un surcroît de bien-être matériel, surtout quand celui-ci n'est pas nécessaire! Et considérer des biens superflus comme procurant le bonheur trahit un cœur de riche dont l'espérance est mal orientée. Car y a-t-il un autre bonheur à désirer pour un chrétien, et a fortiori pour un serviteur de Dieu, que la vie heureuse? (102).

- (1) Pour ce chapitre, consulter: D. SANCHIS, "Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin. Le commentaire augustinien de Actes, 4, 32-35 entre 393 et 403", Studia monastica, 4, 1962, pp. 7-33; A. SAGE, "La contemplation dans les communautés de vie fraternelle", Rech. Aug., t. VII, pp. 246-255.
- (2) Conf., VI, 14, 24.
- (3) Daté par O. PERLER de 387/389; cf. O. PERLER, Les voyages de saint Augustin, Etudes Augustiniennes, Paris, 1969, p. 433.
- (4) Epist., 22, 34-35; P. L., t. XXII, p. 419.
- (5) De mor. eccl., I, 31, 67; B.A., 1, p. 233.
- (6) En. in Ps. 94, 7-8; pour la date, voir D. SANCHIS, op. cit., p. 13, note 16.
- (7) S., 252, 3; Ed. Vivès, t. XVIII, p. 295. Pour la date de ce sermon, voir D. SANCHIS, op. cit., p. 14; Cf. Ep. ad. Gal. expos., 26; De doct. christ., III, 6, 10.
- (8) S. Mai, 14; traduction de D. SANCHIS, op. cit., p. 14; Date: 399 au plus tard (cf. D. SANCHIS, Ibid.).
- (9) Ce sermon est daté d'avant 397 par D. SANCHIS, d'avant 400 par la plupart des critiques. Cf. P.-P. VERBRAKEN, Etudes critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin, Steenbrugis, 1976, p. 163.
- (10) De cat. rud., 23, 42; B.A., 11, pp. 123-125 (traduction retouchée); daté par O. PERLER de 399; cf. O. PERLER, op. cit., p. 445.
- (11) Nous trouvons un texte identique dans le De opere monachorum: "Quibus erant omnia communia, et anima et cor unum in Deum" (De op. monach., 16, 17). Daté de 401 par O. PERLER, op. cit., p. 445.
- (12) C. Faust., V, 9; Ed. Vivès, t. XXV, pp. 505-506.
- (13) De sancta virg., 45, 46; B.A., 3, p. 207; date: peu de temps après le De bono conjugali daté de 397.
(365) C. Lit. RE., II, 235.
- (14) De op. monach., 25, 32; B.A., 3, p. 401; trad. retouchée.
- (15) A. SAGE, La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits, La vie augustinienne, Paris, 1961, pp. 110-111; cf. A.-G. HAMMAN, En Afrique du Nord au temps de saint Augustin, La vie quotidienne, Hachette, Paris, 1985, pp. 117-145.

- (16) De op. monach., 25, 33.
- (17) Cf. L. VERHEIJEN, Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, Vie monastique, n° 8, Bellefontaine, 1980, pp. 292-295.
- (18) Par saeculum, il faut entendre le monde en dehors du monastère, c'est-à-dire "la vie normale des être humains et non une séparation locale notable"; Sur les sens respectifs de saculum et de mundum, voir L. VERHEIJEN, op. cit., pp. 11-12.
- (19) A. ZUNKELLER, La vie monastique de saint Augustin, pro manuscripto, traduit en français par E. Derrien (d'après la seconde édition, Würzburg, 1968), p. 124.
- (20) S., 355, 3.
- (21) Ibid., 356, 3.
- (22) Ibid., 5.
- (23) Ibid., 7; Ed. Vivès, t. XIX, p. 241.
- (24) De op. monach., 25, 33; B.A., 3, p. 403.
- (25) Ibid., 22, 25; Ibid., p. 387.
- (26) Ibid.
- (27) A. ZUNKELLER, op. cit., p. 67.
- (28) De op. monach., 1, 2; B.A., 3, pp. 317-319.
- (29) Ibid., 23, 27; Ibid., p. 393.
- (30) De sermone Domini in monte, II, 16.
- (31) S., 36, 5; Ed. Vivès, t. XVI, p. 177.
- (32) Cf. Epist., 189, 7; 130, 8.
- (33) En. in Ps. 39, 28; Ed. Vivès, t. XII, p. 292.
- (34) Ibid., 48, s. 2, 2; Ibid., p. 346.
- (35) Ibid., 90, s. 2, 13; Ibid., t. XIII, pp. 692-693. Pour d'autres textes sur le sursum cor, cf. M. PELLEGRINO, " 'Sursum cor' nelle opere di s. Agostino", Rech. Aug., 3, 1965, pp. 179-206.
- (36) S., 86, 1; Ibid., t. XVII, p. 1.
- (37) En. in Ps. 145, 5.
- (38) I. BOCHET, Le désir de Dieu, Etudes Augustiniennes, Paris, 1982, p. 53.
- (39) M. NEUSCH, Augustin, Un chemin de conversion, Desclée

de Brouwer, Paris, 1986, pp. 88-89; M.-F. BERROUARD, B.A., 72, note complémentaire 13, pp. 733-735; A. BECKER, De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude, Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin, Lethiellieux, Paris, 1967, pp. 158-164.

- (40) Tract. in Io. Ev. 18, 6; B.A., 72, p. 137.
- (41) Ibid., 18, 10.
- (42) Consulter I. BOCHET, op. cit., pp. 78-86; 357-358.
- (43) En. in Ps. 48, 3.
- (44) S., 32, 20.
- (45) Ibid., 41, 5; Pour ce paragraphe, consulter H. RONDET, "Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin", dans Saint Augustin parmi nous, Ed. Xavier Nappus, Le Puy-Paris, 1954, pp. 118-127.
- (46) Epist., 157, 23-39; cf. H. RONDET, op. cit., pp. 125-126.
- (47) Epist., 140, 19-22.
- (48) Cf. S., 39, 4.
- (49) Ibid., 36, 2; Ed. Vivès, t. XVI, p. 174.
- (50) Ibid., 36, 5.
- (51) Ibid., 61, 3; 177, 6; 261, 5; En. in Ps. 118, s. 11, 6.
- (52) En. in Ps. 93, 15.
- (53) De Trin., VIII, 8, 12.
- (54) S., 39, 4.
- (55) Tract. in Io. Epist., 8, 9; S.C., 75, pp. 357.
- (56) En. in Ps. 40, 1.
- (57) Tract. in Io. Ev. 25, 16; cf. B.A., 72, note complémentaire 51, pp. 798-799.
- (58) S., 123, 1; Ed. Vivès, t. XVII, p. 230.
- (59) Ibid., 14, 9; Ibid., t. XVI, p. 34.
- (60) Cf. Ibid., 36, 3.
- (61) De op. monach., 25, 33.
- (62) Ibid.; B.A., 3, p. 403; traduction retouchée.

- (63) Ibid., pp. 399-401.
- (64) Ibid., p. 403.
- (65) Ibid.
- (66) Ibid., 25, 32; Ibid., p. 401.
- (67) Ibid.; trad. retouchée.
- (68) Ibid.
- (69) Cf. POSSIDIUS, Vita, 25; De op. monach., 25, 32.
- (70) A. SAGE, op. cit. à la note 15, p. 198.
- (71) "Voici un homme qui fait l'aumône à un pauvre, sans penser nullement à Dieu, mais par le seul désir de plaire aux hommes; vous pouvez voir le vêtement de laine dont il est couvert, mais il n'a certainement point dessous le vêtement de lin. En voici un autre qui vous dit: il me suffit d'adorer Dieu dans ma conscience, de lui rendre un culte purement intérieur... C'est un homme qui veut avoir le vêtement de lin sans la tunique de laine" (S., 37, 6).
- (72) Ibid., 356, 13.
- (73) De sermone Domini in monte, II, 57; Traduction A.-G. HAMPIAN, dans Saint Augustin explique le sermon sur la montagne, Les Pères dans la foi, 4, Desclée de Brouwer, Paris, 1978, p. 128.
- (74) Cf. S., 356, 13.
- (75) "Combien de congrégations de frères n'ont rien en propre, mais tout en commun, ne possédant que le nécessaire pour le vivre et le vêtement" (C. Faust., V, 9; Ed. Vivès, t. XXV, p. 506).
- (76) L. Verheijen voit dans ces termes le synonyme d'alimenta et vestimenta et non "le vivre et le couvert" comme le portent certaines traductions; L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 17, p. 86.
- (77) S., 57, 7.
- (78) De op. monach., 21, 25; B.A., 3, p. 385.
- (79) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 17, pp. 356-372.
- (80) A. ZUMKELLER, op. cit., p. 45.
- (81) S., 61, 12.
- (82) De mor. eccl., I, 33, 71.
- (83) Cf. Ibid., 73.

(84) En. in Ps. 51, 14; cf. S., 306, 4.

(85) S., 255, 3; Ed. Vivès, t. XVIII, p. 314.

(86) Ibid., 101, 7.

(87) O. Perler a relevé de nombreux passages dans les écrits de saint Augustin qui font mention de sa santé délicate. A Milan, Augustin souffrait des voies respiratoires (Conf., IX, 2, 4). De retour à Thagaste, sa santé est une des causes qui ne lui permettent pas d'aller voir son ami Nebredius: "A cela s'ajoute l'infirmité de mon corps qui, comme tu le sais, m'empêche, moi aussi, de faire ce que je veux, à moins de renoncer absolument à vouloir plus que je ne peux" (Epist., 10, 1-2). Puis, à partir de 410, l'évêque est atteint d'une grave maladie suivie d'une rechute (Epist., 118, 5, 34; 119, 1; 122, 1). Il se plaint dès lors que sa santé lui rend impossible de supporter le froid (Epist., 124, 1; 229, 1). Dans la lettre 269, il parle de son corps chétif retenu par l'infirmité. Cf. O. PERLER, op. cit., pp. 14-19; 138.

(88) POSSIDIUS, Vita, 22.

(89) De op. monach., 19, 22; B.A., 3, pp. 381-383.

(90) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 17, pp. 372-373.

A propos des frères malades, Augustin reprend dans un sermon la prescription de l'Ordo Monasterii, 8: "Voici un autre avis: s'il se trouve dans notre maison ou dans notre compagnie un malade ou un convalescent qui ait besoin de manger avant l'heure du repas, je ne défends point aux âmes chrétiennes de leur envoyer ce qu'elles jugeront à propos de leur donner, mais personne ne prendra au-dehors son dîner ou son souper" (S., 356, 13).

(91) Conf., X, 31, 45; B.A., 14, p. 221.

La voluptas forme avec la curiositas et la superbia, la triade des passions; elle "poursuit le beau, l'harmonieux, le suave, le savoureux, le moelleux" (Ibid., X, 35, 55; Ibid., p. 241).

(92) Cf. L. VERHEIJEN, Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, t. II, Chemin vers la vie heureuse, Institut Historique Augustinien, Louvain, 1988, pp. 166-173.

(93) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 17, p. 175, note 60.

(94) Epist., 54, 9-10.

(95) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 17, pp. 372-373.

(96) Cf. L. GOUGAUD, "Bains", D.S., t. IV, col. 1197-1198; R. BROUILLARD, "Bains", Catholicisme, t. I, col. 1167-1168.

(97) "Parfois le sentiment a plus de vérité que l'opinion, quand celle-ci vient de l'erreur et le sentiment de la nature:

ainsi, maintes fois, un malade trouve plaisir dans l'eau froide et avec profit, tout en croyant qu'elle lui sera nuisible, s'il en boit. Parfois l'opinion a plus de vérité que le sentiment; par exemple, si le malade croit selon l'avis compétent du médecin que l'eau froide lui sera nuisible quand elle doit l'être en effet, quoiqu'il prenne plaisir à en boire" (De lib. arbit., III, 8, 23; B.A., 6, p. 369).

(98) "Notre Père sait donner à ses enfants ce qui leur est avantageux. Voici un fils qui lui demande la santé du corps; il ne la lui donne pas. Il continue à le frapper. Est-ce qu'un Père, même en frappant, ne fait pas du bien?... Si je vous parle ainsi, mes frères, c'est pour vous détourner de vous laisser aller à la tristesse lorsque vous demandez sans obtenir et de croire que Dieu nous perd de vue si, pendant quelque temps, il n'exauce pas nos désirs. Est-ce que le médecin fait toujours la volonté de son malade? Il n'est pas douteux néanmoins qu'il ne travaille et n'aspire qu'à lui rendre la santé. Il ne lui donne pas ce qu'il demande, mais il lui procure ce qu'il ne demande point. Le malade demande de l'eau froide: il la lui refuse. Est-ce cruauté de sa part? Il est venu pour guérir le malade. Il suit les règles de son art. Il n'est pas cruel. Il ne lui donne pas ce qui, pour le moment, lui fait plaisir, mais s'il lui refuse quelque chose pendant qu'il est malade encore, c'est afin de pouvoir lui laisser toute liberté quand il sera guéri" (S., 286, 5).

(99) "Autre chose est d'alléguer une réelle infirmité du corps ou d'en prétexter une fausse... Celui qui montre une véritable faiblesse corporelle doit être traité avec humanité; celui qui en fait un prétexte et ne peut être convaincu de supercherie doit être laissé au jugement de Dieu. Aucun des deux n'affiche une règle de conduite vraiment pernicieuse; le bon serviteur de Dieu soigne son frère s'il est véritablement malade et tout en le croyant quand il en est trompé; parce qu'il ne suspecte pas sa malice, il ne l'imité pas dans sa perversité" (De op. monach., 19, 22; B.A., 3, pp. 381-383).

(100) De constantia sapientis, 13, 3; texte latin dans L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 17, p. 244.

(101) De op. monach., 22, 25; B.A., 3, p. 387.

(102) Cf. Epist., 130, 2-12.

Le monastère d'Hippone comportait toute une organisation communautaire. On y retrouve les éléments de toute vie cénobitique, avec des modalités propres.

Les frères priaient ensemble, prenaient leurs repas ensemble, participaient tous au travail manuel et étaient assidus à l'étude. Ils se rendaient mutuellement service en prenant en charge la responsabilité du secteur de la vie matérielle qui pouvait leur être confié: infirmerie, bibliothèque, vestiaire, dépense. Les relations avec l'extérieur, sous des formes diverses, avaient aussi leur caractère propre. Elles sont conçues autrement que dans d'autres formes de monachisme.

A travers cette trame de la vie quotidienne organisée de façon commune, c'est l'anima una qui s'exprime.