

La Règle rappelle quelques aspects communautaires de la prière: il faut être assidu à l'office commun (Praec., II, 1); il ne faut pas gêner la prière personnelle des autres (Ibid., 2); tous enfin doivent suivre, pour le chant, les normes prescrites (Ibid., 4).

I. TEMPS ET LIEUX COMMUNS (Praec., II, 1) (1)

Augustin commence par rappeler le conseil de l'apôtre Paul: "Soyez assidus à la prière" (Col., 4, 2; cf. Rm., 12, 12), mais il modifie légèrement le texte; "la prière" fait place "aux prières". Nous sommes situés à un niveau pratique. Les frères d'Hippone, comme toute communauté chrétienne, se retrouvent à des moments fixés pour la prière commune, et la Règle leur demande d'y être fidèles.

Il n'est pas possible de préciser quels sont ces heures et ces temps où les prières doivent être dites. Les mêmes termes se retrouvent dans la lettre à Proba (2), mais sans plus de précisions. On peut cependant s'en faire quelque idée par l'Ordo Monasterii (3). L. Verheijen pense qu'il y avait dans le monastère des heures précises (Tierce, Sexte et None) et des temps variables d'après la longueur des journées: peut-être les Nocturnes, la Matutina sollemnitatis, le lucernaire et les prières avant le coucher. Toute la série, dit-il, se trouve déjà énumérée chez saint Basile et saint Jérôme (4).

Nous sommes mieux informés sur le lieu des célébrations liturgiques. Praec., I, 2 nous apprend que les moines ont un lieu de prière dans le monastère, où ils se retrouvent pour la prière commune. Et Praec., IV, 6 nous permet de conclure à une participation des frères aux liturgies de l'Eglise d'Hippone, contrairement à l'usage en vigueur dans la plupart des monastères à cette époque.

Mais nous n'avons pas plus de précisions pour la fréquence de l'assistance à la liturgie de l'Eglise locale, que pour le rythme des prières à l'oratoire.

II. UN ORATOIRE (Praec., II, 2)

La présence dans un monastère d'un oratoire destiné uniquement à la prière nous paraît, aujourd'hui, aller de soi.

Mais en fait Augustin se montre un précurseur en ce domaine.

1. Un oratoire pour la prière

La Règle demande que l'oratoire serve non seulement à la prière commune mais aussi à la prière personnelle. Les frères, en effet, avaient du temps pour vaquer à la prière, une fois leur travail achevé (5); et Augustin recommandait cette prière, comme en témoigne la lettre à Proba: "Il faut avoir des heures et des temps établis... Ceci étant, il n'est ni mauvais ni inutile de prier longuement quand on le peut, c'est-à-dire quand on n'en est pas empêché par d'autres bonnes oeuvres et des devoirs essentiels" (6).

L'oratoire est donc réservé à un usage bien déterminé, indiqué d'ailleurs par l'étymologie du mot: oratoire vient de orare, prier. Cette indication de la Règle, note A. Zumkeller, est pour l'Occident la plus ancienne attestation d'oratoires particuliers dans les couvents (7). Jusque là, c'est la coutume orientale qui avait été adoptée.

Les oratoires n'étaient pas inconnus des moines d'Orient, mais ils jouaient un autre rôle que celui spécifié par Augustin.

2. Comparaison avec la coutume orientale

En Orient, la prière privée se faisait en cellule, on ne ressentait pas le besoin d'avoir un lieu particulier pour s'y livrer. Cassien, par exemple, nous parle des moines d'Egypte en ces termes: "Chacun dans sa cellule, ils travaillent sans cesse de leurs mains sans pourtant omettre la méditation des Psaumes et des autres Écritures; à tout moment ils y mêlent des prières et des oraisons, passant ainsi tout le jour dans des offices que nous, nous célébrons en des temps déterminés" (8).

On n'allait donc pas à l'oratoire pour la prière privée, mais seulement pour les synaxes. Et pendant celles-ci, tous travaillaient. Par exemple, le règlement des monastères pachômiens prescrit: "Ne reste pas assis sans rien faire à la synaxe: mais tu prépareras d'une main alerte les ficelles qui serviront à tresser les cordes des nattes" (9).

On peut donc mesurer l'originalité de l'oratoire conçu par Augustin. Il ne s'agit pas d'un lieu de travail (10), mais uniquement d'un lieu de prière, réservé à la prière communautaire et personnelle. Il faut donc veiller jalousement à le protéger des travaux profanes. Mais tous ne devaient pas y être fidèles, puisque la Règle laisse entendre que certains pensaient devoir y faire autre chose.

3. comparaison avec la Règle de saint Benoît

Comparer l'oratoire augustinien et l'oratoire bénédictin s'avère enrichissant.

Pour parler de l'oratoire, saint Benoît reprend en effet des éléments de la Règle de saint Augustin (11). Voici le texte: "L'oratoire sera ce que signifie son nom. On n'y fera et on n'y déposera rien d'étranger à sa destination. Après l'oeuvre de Dieu, tous les frères sortiront dans un profond silence, et ils auront pour Dieu la révérence qui lui est due; en sorte que, si peut-être un frère veut y prier en particulier, il n'en soit pas empêché par l'importunité d'autrui. D'ailleurs, si, à d'autres moments, un moine désire faire secrètement oraison, qu'il entre simplement et qu'il prie" (12).

Les ressemblances entre les deux règles sont grandes, mais les différences aussi. Dans le monastère bénédictin, c'est à l'oratoire qu'on célèbre non seulement les matines (13) et les Laudes (14), mais aussi toutes les heures de l'oeuvre de Dieu (15). Le Dimanche, on y célèbre la messe et on donne la communion (16).

L'oratoire "devient ainsi l'égal d'une église séculière, apte qu'il est à des célébrations régulières, avec ses ministres propres. La scola monastique n'est donc plus seulement une société parallèle à l'Eglise, semblable à celle-ci par son magistère, mais dépourvue de pouvoirs sacramentels. Désormais elle s'assimile davantage à son modèle et en devient moins dépendante" (17).

L'oratoire du monastère augustinien témoigne au contraire d'une insertion dans l'Eglise locale: les frères y prient entre eux, mais ils se rendent aussi aux célébrations de la basilique d'Hippone.

III. LES PRIERES UTILISEES (Praec., II, 3)

Les paroles sont indispensables pour la prière (18), elles la stimulent (19). La Règle mentionne comme prières utilisées par les frères, les hymnes et les psaumes. Il faut y ajouter les prières et les cantiques spirituels (20) conseillés par saint Paul (Ep., 5, 19; Col., 3, 16) (21).

Les psaumes et les hymnes étaient particulièrement chers à Augustin. Il a souvent eu l'occasion d'expliquer à ses fidèles ce qu'était un hymne:

"Un hymne, vous savez ce que c'est: c'est un chant contenant la louange de Dieu. Si tu loues Dieu, mais sans chanter, tu ne dis pas un hymne; si tu chantes mais sans louer, tu ne dis pas un hymne; si tu loues quelque chose d'autre, sans rapport avec la louange de Dieu, même si c'est en chantant que tu exprimes la louange, tu ne dis pas un hymne. L'hymne comporte donc trois éléments que voici: et du chant, et de la louange, et de la louange de Dieu" (22).

Augustin avait assisté à l'introduction des hymnes, par Ambroise, dans l'Eglise de Milan. "Cette coutume des régions d'Orient" avait peu à peu gagné "le reste du monde" (23).

IV. MODERER L'ARDEUR INTEMPESTIVE POUR LE CHANT (Praec., II, 4)

"Ne chantez que ce que vous lisez devoir être chanté; mais ce qui n'est pas écrit pour être chanté, qu'il ne soit pas chanté"

Il faut avouer que le contenu concret de cette phrase nous échappe malgré les diverses hypothèses avancées (24), faute de renseignements précis sur la pratique du chant liturgique dans le monastère d'Hippone.

Nous comprenons toutefois qu'Augustin donne deux conseils: ne chanter que les parties de l'office qui doivent l'être - ne pas introduire d'innovations -; ne chanter que les textes qui sont adaptés au chant (25) - certains frères zélés devaient vouloir chanter des textes inchantables sans discernement, peut-être par manque de culture -.

Augustin, dans ce paragraphe, donne donc des directives pour les célébrations liturgiques afin que des initiatives mal éclairées n'amènent pas la confusion.

CHAPITRE II : UNE TABLE COMMUNE
 NOURRIR LE CORPS ET L'ESPRIT
 (Praec., III, 1-2)

Les serviteurs de Dieu prenaient leurs repas en commun. Augustin a retenu deux aspects de la table commune: la nourriture corporelle (Praec., III, 1) et la nourriture de l'esprit (Ibid., III, 2).

I. LA NOURRITURE DU CORPS (Praec., III, 1) (26)

1. Modalités du jeûne

Le régime alimentaire du monastère se caractérise par sa sobriété. Le jeûne était la règle normale en matière de nourriture: les frères prenaient un unique repas, la cena - le dîner -. C'était le repas principal qui se prenait vers trois heures de l'après-midi. Cela signifiait qu'ils supprimaient le prandium - le déjeuner -, repas qui se prenait vers midi, (27). Le jeûne impliquait aussi la suppression de viande et de vin (28); et il devait se vivre dans un climat d'abstinence (29), c'est-à-dire être accompagné d'une restriction de nourriture. Cette précision prend sens lorsqu'on sait que des chrétiens jeûnaient légalement mais remplaçaient les mets interdits - la viande et le vin - par des mets licites mais encore plus délicieux (30). Il est probable que les frères pouvaient avoir la tentation de faire de même.

Le rythme du jeûne est difficile à connaître avec certitude (31) car nous avons peu de documents et, de plus, la pratique différait d'une Eglise à l'autre (32). Une lettre de saint Augustin laisse cependant penser que les frères pouvaient jeûner jusqu'à cinq jours par semaine, excepté le Samedi et le Dimanche. Ceci était en effet "pratiqué par beaucoup de chrétiens pendant toute leur vie, et surtout par ceux qui sont dans les monastères" (33).

La Règle est d'une grande discrétion en matière de jeûne. Augustin a su se garder des excès de certains anachorètes d'Egypte (33 bis).

2. But du jeûne

Augustin assigne au jeûne accompagné de l'abstinence, dont nous venons de voir les modalités pratiques, un but précis:

"maîtriser la chair". Il a maintes fois développé ce thème dans ses sermons de Carême en s'appuyant sur de nombreux textes scripturaires: Ga., 5, 24; Ps. 118, 120; Rm., 12, 1; 13, 13-14 (cités dans le S., 205, 1); I Co., 9, 27 (cité dans le S., 208, 1). Le verbe domare employé dans la Règle, se rencontre dans les sermons 205, 2 et 207, 2).

Maîtriser sa chair par le jeûne ne signifie pas seulement juguler le corps, mais mortifier le vieil homme avec ses désirs tournés vers la terre (34), "dompter la concupiscence" (35) pour prendre la nourriture "en toute liberté d'esprit sans honteuse cupidité" (36). En maîtrisant la chair, "l'esprit veut soumettre le corps en brisant sa concupiscence et ses inclinations perverses... pour faire naître la paix, fruit de l'inclination vertueuse" (37).

Le jeûne doit nous permettre de marcher plus allègrement vers la patrie, pendant le temps de notre voyage. Saint Paul en est pour nous un exemple: "Admire ce cocher et ce voyageur: comme il maîtrise sa monture par la faim et la soif et les jeûnes répétés (2 Co., 11, 27)! 'Je meurtris ma chair et la traîne en esclavage' (1 Co., 9, 27). Agis de même, toi qui désires avancer. Maîtrise ta chair et marche" (38).

3. Jeûne et santé

Le jeûne cependant s'impose "dans la mesure où la santé le permet". Les Confessions peuvent nous aider à comprendre le pourquoi de cette précision. Au livre X, Augustin réfléchit sur la concupiscence de la chair, qui concerne tous les plaisirs des sens et donc, par conséquent, le plaisir du manger et du boire. Or son expérience lui a fait découvrir dans la nourriture, une source continuelle de tentation: "Nous réparons les ruines journalières du corps par le boire et le manger... Mais cette nécessité m'est douce, et contre cette douceur je me bats pour n'être pas pris chaque jour, je lui fais la guerre par le jeûne, et bien souvent je réduis mon corps en servitude... Ce que tu m'as appris, (Seigneur), c'est d'en arriver à prendre les aliments ainsi que des remèdes. Mais, tandis que je passe du malaise du besoin au bien-être de la satiété, dans ce passage même un piège m'est tendu avec les filets de la convoitise..."

Bien que la santé soit la raison du boire et du manger, une périlleuse jouissance se joint à elle comme une suivante,... afin que se fasse pour elle ce que je déclare faire ou veux faire pour la santé" (39).

Lutter par le jeûne contre la convoitise qui accompagne la satisfaction des besoins alimentaires du corps ne doit donc pas porter atteinte à la santé. Ce serait tuer au lieu de guérir! Le jeûne n'est qu'un moyen: il ne doit pas nuire à la santé qui est "la raison du boire et du manger".

Dans ces conditions, une mesure commune s'avère impossible en matière de jeûne: chacun est seul juge de ce qui lui permettra d'atteindre le but. C'est le discernement spirituel qui, en dernier ressort, sert de critère pour le jeûne. Et pour certains, le jeûne est même impossible "à cause de leur mauvaise santé

et de leurs habitudes de vie alimentaires" (40). A ceux-là, la Règle permet de prendre le prandium vers midi, et plus tard la cena avec tout le monde. C'était là, pendant le carême, le régime des chrétiens qui ne pouvaient jeûner, : "Vous ne pouvez pas jeûner? Prenez donc votre déjeuner (prandite), mais faites-le sobrement" (41).

II. LA LECTURE PENDANT LES REPAS (Praec., III, 2) (42)

La Règle ne se préoccupe pas seulement du bon usage de la nourriture du corps, mais aussi d'une nourriture supérieure, d'une nourriture de l'esprit: la lecture. Augustin lui-même d'ailleurs, au dire de Possidius, aimait mieux la lecture que la nourriture (43). Il tolérait le plaisir procuré par la nourriture à condition qu'il laisse à l'esprit la liberté et le désir de se nourrir: "Pendant nos repas... malgré le travail de la mastication et de l'absorption, ne montrons-nous pas un grand empressement à entendre, à parler, ou à trouver dans la lecture l'occasion d'apprendre ce que nous ne savons pas ou de nous rappeler ce que nous avons oublié?" (44).

La lecture de table n'est pas une particularité du monachisme africain; elle vient d'Orient. D'après Cassien, elle remonte non aux Egyptiens mais aux Cappadociens (45). Dans les Petites Règles, à la question: "Avec quels sentiments et quelle attention faut-il écouter la lecture qui nous est faite pendant le repas?", saint Basile répond: "Avec plus de plaisir que nous n'en avons en mangeant et en buvant, de sorte que notre esprit montre qu'il n'est point distrait par les voluptés du corps mais se délecte plutôt des paroles du Seigneur, tout comme celui qui a dit: 'Elles sont plus douces que le miel et le rayon de miel' (Ps. 18, 11)" (46).

L'Ordo Monasterii prescrit lui aussi la lecture de table. Peut-être a-t-il servi d'intermédiaire entre l'Orient et la Règle (47)?

Il est demandé dans le Règlement du monastère que la lecture soit écoutée en silence (48). La Règle insiste plutôt sur ce qui pouvait troubler ce silence: le bruit et les protestations.

Le tempérament africain suffit peut-être à rendre compte du bruit qui pouvait troubler la lecture. Les protestations sont plus énigmatiques. Contre quoi pouvaient-elles bien être dirigées?

Augustin fait mention plusieurs fois dans ses écrits, de protestations des chrétiens contre la Parole de Dieu (49) parce que le sens leur échappait (50). Cette réaction était peut-être celle des frères d'Hippone lorsqu'on leur lisait l'Écriture au réfectoire? Mais n'y lisait-on que cela?

Quoi qu'il en soit, la Parole de Dieu était lue au moins à certains jours puisque la Règle indique l'attitude spirituelle

qui doit habiter celui qui l'écoute: "Que votre bouche ne soit pas seule à prendre de la nourriture, mais que vos oreilles aussi aient faim de la parole de Dieu" (Praec., III, 2).

Augustin paraphrase ici la parole du Seigneur: "L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu" (Mt., 4, 4).

La Parole de Dieu est une nourriture, elle est ce pain que nous demandons dans la prière du Seigneur, le pain "dont vivent, non pas nos corps mais nos âmes. Ce pain nous est maintenant nécessaire à nous, ouvriers de la vigne du Seigneur, c'est notre nourriture" (51). Il est donné pour le temps du pèlerinage terrestre (52), pour stimuler notre marche, alors que la nourriture du corps, si l'on n'y prend garde, peut la ralentir. Il nous donne la force de lutter contre le vieil homme: "...Que la parole de Dieu... nourrisse votre coeur, pendant que vous pratiquez le jeûne corporel, et que l'homme intérieur, ainsi fortifié par la nourriture qui lui est propre, puisse entreprendre et supporter avec plus de force la mortification de l'homme extérieur" (53).

Mais il ne suffit pas que cette nourriture spirituelle soit proposée; il faut en avoir faim. Cette faim, c'est l'attitude de l'humble qui reconnaît ses limites de créature et de pécheur et qui attend son rassasiement de Dieu, source de la vie. Seul en définitive, celui qui ne se laisse pas accaparer par les biens extérieurs peut avoir son désir tendu vers Dieu, peut connaître la faim de sa Parole (54).

Ceci permet de comprendre pourquoi l'écoute de la Parole de Dieu est liée au jeûne aussi bien dans la Règle que dans les sermons de Carême: celui qui jeûne, en effet, retient son désir des attraits charnels par les plaisirs de la vérité et de la sagesse (55). "Le repas des serviteurs de Dieu dans le monastère, écrit L. Verheijen, est un repas de jeûneurs, où les 'estomacs spirituels' se creusent et se trouvent en appétit de la parole de Dieu. D'autre part, le fait de manger ainsi le 'pain des anges', la Vérité et la Sagesse, donne la force nécessaire pour vouloir sentir ce creux dans l'estomac" (56).

L. Verheijen parle d'estomacs spirituels; mais Augustin, lui, se réfère aux sens spirituels: Aures esuriant. Ce sont les oreilles de notre corps qui captent le son de la Parole de Dieu, et qui doivent par conséquent être constamment à l'écoute. Mais à quoi servirait l'organe de l'ouïe, si notre coeur n'avait lui aussi des oreilles (57)? Les oreilles qui ont faim sont en réalité les "oreilles intérieures". Cependant, dans notre condition charnelle, ce désir de Dieu se traduit par une attention extérieure.

I. LES SERVICES COMMUNAUTAIRES

Tous les frères doivent avoir le souci du bien commun (Praec., V, 2), mais certains se voient confier une collaboration à la tâche du responsable. Dans ces emplois, leur charité va prendre la forme du service de tous (Ga., 5, 13) mais surtout des plus faibles, car tous sont membres du même corps (58).

Ceux qui ont à veiller à la garde des vêtements (Praec., V, 1) le feront donc avec zèle, de même ceux à qui peut être confié le soin de faire la lessive (Ibid., 4). Le frère chargé des malades se préoccupera, quant à lui, de leur fournir tout ce dont ils pourraient avoir besoin (Ibid., 8). Il servira ses frères plus faibles avec compassion et miséricorde. Se faisant en quelque sorte malade avec les malades, il pensera avec le sentiment même des malades, et servira à la manière dont il voudrait être servi s'il était à leur place (59). Il pourra ainsi mieux comprendre leurs besoins.

Pour tout ce qui est nécessaire - nourriture, vêtements, livres - ceux qui ont à le distribuer à leurs frères le feront sans murmurer (Praec., V, 9). Car Dieu aime qui donne avec joie et de bon coeur (60).

Lorsque manquent des choses nécessaires qui pourrait porter atteinte à la santé, par exemple des vêtements ou des chaussures, le serviteur de Dieu responsable de les distribuer, doit satisfaire sans délai les besoins de ses frères (Praec., V, 11). Le conseil donné par Augustin aux riches sollicités par des indigents résume l'attitude de charité qui doit être à la source de tout service: "Si tu peux donner, donne-le. Si tu ne le peux, au moins sois affable... Que nul ne dise: 'Je n'ai rien'. Ce n'est pas d'un coffre que la charité tire ce qu'elle donne" (61). Non seulement la charité doit accompagner tout don fait à un frère, mais elle est le premier des dons.

II. L'ETUDE (Praec., V, 10) (62)

Les monastères augustiniens, de soeurs aussi bien que de frères, avaient une bibliothèque et l'étude y occupait une grande place. Ne lit-on pas dans la vie de saint Augustin par Possidius, que "leurs bibliothèques étaient remplies des livres et sermons (de l'évêque d'Hippone) et de ceux d'autres auteurs chrétiens" (63)? Il faut ajouter aussi les livres de l'Écriture.

Les frères disposaient de livres (codices) et non de rouleaux. Un codex est un livre sous la forme de plusieurs feuillets soit pliés, soit collés ensemble. Ces livres étaient généralement en papyrus (64).

Chaque jour, les frères pouvaient les emprunter. Mais par un souci d'ordre, une heure était fixée pour cela.

Les serviteurs de Dieu avaient beaucoup de loisirs pour l'étude. L'Ordo Monasterii demande d'y consacrer trois heures par jour (65). L'étude de l'Écriture occupait une place de choix: c'est elle qu'il s'agissait de scruter avant tout. Aussi Augustin regrettera-t-il toute sa vie de ne plus avoir ces moments libres pour "lire, prier et étudier quelque passage des Écritures", comme lorsqu'il était dans le monastère (66). C'est le Christ qu'il cherchait dans les Livres Saints, lui qu'il y voyait, lui qu'il y entendait (67): dans toutes les parties de l'Écriture, il entendait résonner le nom de Jésus-Christ (68).

A. de Vogüé note que cette discipline de la lecture était une nouveauté par rapport aux coutumes pachômiennes et basiliennes (69).

III. LES RELATIONS AVEC L'EXTERIEUR

Les frères sortaient du monastère pour des raisons communautaires ou personnelles.

La communauté se rassemblait parfois à l'église ou dans d'autres endroits (Praec., IV, 6) et les frères devaient aussi rester ensemble pendant le trajet (Ibid., 2).

Rester ensemble dans les sorties communautaires, c'était pouvoir compter sur l'aide de ses frères: dans le frère qui accompagne, c'est Dieu qui est présent et qui apporte son secours (Ibid., 6).

Mais des sorties pouvaient avoir lieu pour des nécessités personnelles (les bains par exemple: Ibid., V, 7), ou pour les besoins du monastère (cf. Ordo Monasterii, 8). Ce qui a retenu l'attention d'Augustin, c'est la nécessité dans ce cas, de sortir à deux.

C'était une mesure de prudence comme l'indique l'incident rapporté dans la lettre 13*. Un clerc en voyage demanda l'hospitalité pour la nuit dans une maison; or une femme vint le rejoindre sur la terrasse alors qu'il dormait (70). Un orage dénoua cette situation délicat! Mais, se plaint Augustin, il est difficile d'obtenir des prêtres qu'ils ne se déplacent pas seuls (71).

Sortir à deux pouvait aussi permettre de continuer à bénéficier des bienfaits de la vie commune. Par exemple le farniente inévitable dans les bains pouvait ainsi être comblé

par des conversations respectables (72). Comme le remarque L. Verheijen, les dialogues de Cassiciacum avaient trouvé leur origine dans des entretiens balnéaires.

Notons encore que, même sans sortir du monastère, les frères pouvaient avoir des contacts avec des personnes de l'extérieur: des parents, des amis et même des femmes. La possibilité de recevoir des lettres ou des cadeaux en secret (Praec., IV, 14; V, 3) en est un signe.

Il n'y avait donc pas de clôture chez les frères d'Hippone, et pas davantage, d'ailleurs, dans les monastères de femmes. En effet, les soeurs qui ont adapté la règle masculine pour leur usage propre n'ont pas éprouvé le besoin de faire des modifications en ce qui concerne les contacts avec l'extérieur; elles ont le même statut que les frères. La prudence et la charité servaient seules de critères pour régler les relations avec les personnes étrangères au monastère.

On voit d'ailleurs dans des lettres de saint Augustin que des religieuses avaient parfois l'occasion d'aller travailler à l'extérieur de la communauté (73), et que des entretiens avec des hommes ne posaient pas de problème (74). La perspective est très différente de celle qui prévaudra plus tard en Occident pour les monastères de femmes.

Ceci s'explique par l'attitude d'Augustin à l'égard du monde. Il n'a jamais préconisé un départ du "monde", comme l'ont fait beaucoup de branches du monachisme. Il a mis l'accent sur la séparation d'avec le "siècle" (cf. Praec., I, 4. 7; III, 4) (75), c'est-à-dire avec le mode de vie normal des gens: mariage, possession de biens matériels, carrière, etc. Les frères quittent le siècle mais pas le monde. Le monachisme d'Augustin est un monachisme compatible avec une insertion urbaine (76).

- (1) Pour ce chapitre, consulter: F. VAN DER MEER, Saint Augustin pasteur d'âmes, t. I, éd. Alsatia, Colmar-Paris, 1959, pp. 275-276; A. ZUMKELLER, La vie monastique de saint Augustin, pro manuscripto, traduit en français par E. Derrien (d'après la seconde édition, Würzburg, 1968), pp. 48-50; A. SAGE, La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits, La vie augustiniennne, Paris, 1961, pp. 131-132.
- (2) Epist., 130, 18.
- (3) Ordo Monasterii, 2.
- (4) L. VERHEIJEN, La Règle de saint Augustin, t. II, Recherches historiques, Etudes Augustiniennes, Paris, 1967, p. 152.
- (5) De op. monach., 29, 37; B.A., 3, p. 415.
- (6) Epist., 130, 18-19.
- (7) A. ZUMKELLER, op. cit., p. 156.
- (8) CASSIEN, Inst., III, 2; cf. Ibid., 11.
- (9) P. DESEILLE, L'esprit du monachisme pachômien, Spiritualité orientale, n° 2, Bellefontaine, 1968, p. 16.
- (10) A. ZUMKELLER, op. cit., p. 156.
- (11) A. DE VOGUE, La Règle de saint Benoît, t. VII, Commentaire doctrinal et spirituel, Cerf, Paris, 1977, p. 351.
- (12) R.B., 52.
- (13) Ibid., 11.
- (14) Ibid., 35.
- (15) Ibid., 44. 50.
- (16) Ibid., 38.
- (17) A. DE VOGUE, op. cit., p. 406.
- (18) De sermone Domini in monte, II, 3, 13.
- (19) Epist., 130, 18.
- (20) De op. monach., 1, 2; B.A., 3, p. 321.
- (21) L. VERHEIJEN, Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, t. II, Chemin vers la vie heureuse, Institut Historique Augustinien, Louvain, 1988, pp. 290-322.

- (22) En. in Ps. 148, 17; cf. Ibid., 72, 1.
- (23) Cf. Conf., IX, 7, 15; B.A., 14, p. 99.
- (24) Cf. L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 4, pp. 152-153; Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, Vie monastique, n° 8, Bellefontaine, 1980, pp. 381-386; A. ZUMKELLER, op. cit., p. 156.
- (25) Ita ut exprime un fait réel, un résultat, et non un but.
- (26) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 24, pp. 165-172; 305-314.
- (27) S., 207, 2.
- (28) Ibid., 205, 2.
- (29) cf. Ibid., 208, 1; 207, 2. Abstinence ne signifie pas ici privation de viande, car celle-ci est incluse dans le jeûne.
- (30) Ibid., 205, 2; cf. Ibid., 209, 3.
- (31) cf. F. VAN DER MEER, op. cit., pp. 282-285; A. SAGE, op. cit., p. 149; L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 4, pp. 143-147.
- (32) Cf. Epist., 36, 30-32; 54, 2-3.
A Rome, à Thagaste, les fidèles jeûnaient le Samedi pour commémorer la mort du Seigneur; à Hippone, à Milan, par contre, on ne jeûnait pas le Samedi, en souvenir du repos de Dieu au septième jour, excepté le Samedi Saint.
- (33) Epist., 36, 8; Ed. Vivès, t. IV, p. 362.
- (33 bis) De mor. eccl., I, 31, 66; cf. A.-J. FESTUGIERE, Les moines d'Orient, t. I, Culture ou sainteté, Cerf, Paris, 1961, pp. 59-74.
- (34) Cf. S., 208, 1; 210, 8. 10; 209, 3.
- (35) De mor. eccl., I, 33, 71; B.A., 1, p. 329.
- (36) Ibid.; p. 241.
- (37) De doctr. christ., I, 22, 24.
- (38) De cantico novo, 3.
- (39) Conf., X, 31, 43-44; B.A., 14, pp. 217-219.
- (40) S., 209, 2.
- (41) Ibid., 198, 2.
- (42) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 24, pp. 387-388.

- (43) POSSIDIUS, Vita, 22.
- (44) C. Julianum, IV, 71.
- (45) Inst. cénobitiques, IV, 17.
- (46) Petites règles, q. 180; cf. SAINT BASILE, Les règles monastiques, Maredsous, 1969, p. 266.
- (47) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 24, p. 388.
- (48) Ordo Monasterii, 7.
- (49) Epist., 171 A; S., 347, 3; cf. L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 24, pp. 388-394.
- (50) S., 347, 3; De sermone Domini in monte, I, 2, 32.
- (51) S., 56, 10; Ed. Vivès, t. XVI, p. 407; cf. Ibid., 103, 6: "Ici-bas, Marie recueillait les miettes d'une table opulente, les miettes de la Parole de Dieu".
- (52) Ibid., 57, 7.
- (53) Ibid., 205, 1; Ed. Vivès, t. XVIII, p. 103.
- (54) Ibid.; cf. En. in Ps. 42, 1; 106, 6. 11.
- (55) Ibid., 210, 4.
- (56) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 24, p. 171.
- (57) S., 17, 1.
- (58) De op. monach., 29, 37; B.A., 3, p. 417.
- (59) Epist., 40, 4.
- (60) En. in Ps. 42, 8.
- (61) Ibid., 103, s. 1, 19.
- (62) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 21, pp. 174-177.
- (63) POSSIDIUS, Vita, 31.
- (64) Ibid.
- (65) Ordo Monasterii, 3.
- (66) De op. monach., 29, 37; B.A., 3, p. 415.
- (67) En. in Ps. 98, 1; S., 99, 1.
- (68) Tract. in Io. Epist. 2, 1; cf. Tract. in Io. Ev. 9, 3-6.
- (69) A. DE VOGUE, op. cit., p. 343.

- (70) Epist., 13*, 2; B.A., 46 B, p. 259.
- (71) Ibid., 13*, 3.
- (72) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 21, p. 173.
- (73) La lettre 15*, 3 mentionne le déplacement d'une religieuse allant dans une bourgade voisine pour travailler la laine.
- (74) Dans la lettre 20*, 5, on voit un frère châtié à coups de fouet pour avoir parlé à une heure indue et seul avec des religieuses. Mais le fait même de la conversation n'est pas réprouvé.
- (75) Dans les Confessions, Augustin oppose "la vie de loisir tranquille" aux "voies larges et battues du siècle" (Conf., VI, 14, 24; B.A., 13, pp. 567-569). A Cassiciacum, rapporte-t-il, "loin du bouillonnement du siècle, nous trouvâmes le repos en toi" (Ibid., IX, 3, 5; B.A., 14, p. 79). Augustin oppose encore "la milice du siècle" à celle du Christ (Ibid., IX, 8, 17). Evodius a quitté la première pour la seconde, lorsqu'il se fit baptiser et renonça à son poste de chargé de mission.
- (76) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 24, p. 12.

CINQUIEME PARTIE

PRIORITE DE L'INTERIORITE

Dans le monastère, les serviteurs de Dieu, comme les autres chrétiens, continuent leur pèlerinage terrestre. Voyageurs habités par le désir de la patrie, ils élèvent leur cœur vers Dieu, sans chercher leur joie dans les biens de ce monde.

Et toutes les réalités de la vie quotidienne leur sont données ~~par~~ pour faire croître ce désir, pour éveiller leur cœur aux biens célestes. Le jeûne, l'écoute de la Parole de Dieu, les prières, les contingences de la vie matérielle, les services communautaires, tout doit être vécu dans une tension vers Dieu.

Nous retrouvons partout présent dans la Règle ce qui, pour Augustin, est essentiel: l'intériorité, c'est-à-dire le cœur (1), le moi profond, le dedans opposé au dehors.

Les frères sont appelés à ouvrir leur cœur à Dieu, leur Bien Commun, à l'unité qui préfigure l'unité des concitoyens de la cité céleste, à la charité qui demeure pour l'éternité.

Cela leur est possible grâce aux sens spirituels dont leur cœur est pourvu: le cœur goûte, entend, sent, etc.

Il est trois domaines concrets pour lesquels Augustin, dans la Règle, invite les frères à se souvenir avec une particulière attention du primat de l'intériorité: les prières, les vêtements et la tenue, les regards.

"Lorsque vous priez Dieu... que soit ruminé dans le coeur ce qui est proféré par la voix" (Praec., II, 3).

L'assiduité est une première exigence de la prière en commun. Mais elle perd toute valeur sans la prière du coeur. La Règle rappelle donc dans quelle attitude intérieure doivent être vécues les prières chantées ensemble.

Les frères doivent ruminer les paroles proférées par la voix. A l'image du cultivateur qui retourne son champ, les serviteurs de Dieu retournent sans cesse dans leur coeur les paroles utilisées dans la prière (versetur) (1 bis).

En effet, la parole proférée dans la liturgie, comme toute parole, a une double dimension: elle est communiquée à l'extérieur pour être recueillie par ses auditeurs, et en même temps, elle demeure dans le coeur de celui qui l'a énoncée (2). Mais il ne s'agit pas d'une présence statique: le coeur doit enfanter ce que la bouche fait retentir (3). Pour cela, il faut "creuser" les paroles jusqu'à atteindre le roc - c'est-à-dire le Christ - (4), les ruminer (5), les repasser en soi-même (6).

Alors sera écarté le danger des prières fréquentes contre lequel Jésus nous a mis en garde: rabâcher comme font les païens (Mt., 6, 7) (7), et ressembler de la sorte aux merles, aux perroquets, aux corbeaux, aux pies et autres oiseaux parfois dressés par l'homme pour émettre des sons qu'ils ne comprennent pas (8). Mais l'expérience montre que garder les paroles dans le coeur, les retourner sans cesse, est difficile; souvent l'attention "s'envole vers je ne sais quel désir" ou se laisse "surprendre par le soin des intérêts terrestres et mortels" (9).

Nous sommes introduits ici au plus profond de la réalité de la prière. Elle est dans une étroite dépendance de nos désirs, et plus encore de notre désir qui est le "fond du coeur" (10), elle en est l'interprète. Or nous ne sommes pas maîtres de modifier l'orientation de notre désir profond lorsque nous le voulons, fût-ce aux moments fixés pour la prière. Lorsque nous entrons dans la liturgie, il continue de se porter vers ce qui l'attire de façon habituelle.

Aussi, pour que la prière intérieure accompagne la prière liturgique, l'âme doit être ordinairement unifiée et tendue vers Dieu.

Cela est si vrai qu'Augustin identifie désir et prière du coeur: "Votre désir, c'est votre prière; et si votre désir est continuel, votre prière est continuelle aussi. Ce n'est donc pas inutilement que l'Apôtre a dit: 'priez sans relâche' (1 Th., 5, 17)... Il y a une prière intérieure que nous pouvons ne pas interrompre, c'est le désir. Si vous voulez ne jamais

cesser de prier, ne cessez jamais de désirer. Un désir continuel de votre part est aussi pour vous une parole continuelle" (11).

La prière suit donc le mouvement du désir:

"Le désir est une prière continuelle, alors même que la langue garde le silence. Si vous ne cessez de désirer, vous ne cessez de prier. Quand la prière sommeille-t-elle? Lorsque le désir s'est refroidi" (12).

Il ne s'agit cependant pas de n'importe quel désir. Le désir qui prie jaillit de la foi, de l'espérance et de la charité (13): "la ferveur de la charité est le cri du coeur. Si votre amour subsiste constamment, vous priez sans cesse"... Par contre "vous vous tairez, si vous cessez d'aimer... Le refroidissement de la charité est le silence du coeur" (14).

"Vos prières doivent être d'autant plus pures qu'elles sont plus fréquentes".

(Praec., VI, 2)

Dans la Règle, Augustin convie donc les serviteurs de Dieu à faire de leurs prières liturgiques l'expression du désir profond de leur coeur habité par la charité. Et il en tire les conséquences: la concorde est la condition indispensable pour que les prières soient pures et vraies. Le désir est le profond du coeur: il ne peut pas jaillir de la charité pour donner naissance à la vraie prière, si la charité fraternelle n'est pas dans le coeur.

La prière est en lien étroit avec la vie (15), aussi bien avec les dispositions du coeur qu'avec les actes qui en sont la traduction dans la vie commune.

Car à quoi sert-il d'être assidus aux prières, de chanter des hymnes, des Psaumes et des cantiques, si la vie témoigne du contraire? Commentant la fin du verset 3 du Psaume 132, Augustin explique: "C'est là que le Seigneur a commandé la bénédiction. Où l'a-t-il commandée? Dans les frères qui habitent en un. Là il a prescrit la bénédiction. Là bénissent le Seigneur ceux qui habitent dans la concorde, car dans la discorde tu ne bénis pas le Seigneur. C'est sans aucune raison que tu dis que ta langue prononce les bénédictions du Seigneur si tu ne les fais pas entendre par ton coeur; tu bénis de bouche et tu maudis de coeur" (16).

Il ne suffit pas que la louange soit sur les lèvres, il faut qu'elle soit chantée dans le Temple où Dieu habite en vérité: l'âme et le coeur unifiés. Participant plusieurs fois par jour aux offices communautaires, les serviteurs de Dieu doivent donc se soucier de se réconcilier promptement avec les frères, de rétablir la concorde. Ainsi leurs prières seront pures, sincères, agréables à Dieu.

Dans une vie où habiter "en un" est le but poursuivi, la réconciliation après les disputes qui peuvent se produire entre les frères est donc une disposition essentielle. Si le pardon est accordé au frère par qui on a été offensé, la prière sera pure: elle sera prière pour l'offenseur et non occasion d'exhaler

son ressentiment; elle procèdera de la charité et non de la cupidité (17). Le pardon est aussi un auxiliaire précieux de la prière parce qu'il est une aumône; il est donc une des deux ailes sur lesquelles la prière s'envole vers Dieu (17 bis).

Et non seulement la colère, mais tous les actes du vieil homme doivent être extirpés du cœur de celui qui veut chanter pour Dieu en vérité:

"Chantez-lui un cantique nouveau! Rejetez les vieilles souillures... Pour savoir le chanter, il faut des hommes nouveaux, renouvelés par la grâce, arrachés aux vieilles souillures, appartenant déjà à la Nouvelle Alliance qui ouvre le royaume des cieux. C'est vers lui qu'aspire tout notre amour quand il chante un cantique nouveau. Qu'il le chante, ce cantique, non des lèvres, mais par toute sa vie" (18).

Ainsi le pardon, n'est-il qu'une des dispositions requises pour la prière. La vraie louange est celle "de ceux qui font le bien" (19). Ceux-là louent Dieu par la sainteté de leur vie:

"Louer Dieu en paroles, on ne le peut toujours; le louer par sa vie, on le peut toujours. Les oeuvres de miséricorde, les sentiments de charité, une piété sainte, une chasteté incorruptible, une tempérance qui garde la mesure, ce sont là les vertus auxquelles nous devons toujours être fidèles" (20).

Si les psaumes sont chantés avec la voix et avec les actes, la prière est continuelle:

"Veux-tu chanter un psaume? Ne te contente pas de faire retentir les louanges de Dieu avec ta voix, mais que tes actes rivalisent avec ta voix. Si tu ne chantes qu'avec la voix, il y aura des silences, tâche de faire de ta vie un chant qui ne se taise pas... Lorsque Dieu est glorifié par tes actions bonnes, tu loues Dieu par tes actions; et quand Dieu est blasphémé par tes actions mauvaises, tu blasphèmes Dieu par tes actions. C'est pourquoi chante avec ta voix de façon à instruire tes oreilles: que ton cœur ne se taise pas, que ta vie ne devienne pas muette..." (21). Ainsi pour louer Dieu, le chant des lèvres ne suffit pas, il faut l'accompagner sur le "psaltérion des bonnes oeuvres" (22), c'est-à-dire par l'observance des commandements. La voix de celui qui vit ainsi chante, et "ses oeuvres sonnent comme une musique" (23), à condition qu'elles soient accomplies dans la joie, "car le chant suppose la joie" (24).

II. LES VETEMENTS ET LA TENUE

1. La discrétion dans les vêtements (Praec., IV, 1)

"Que votre habit ne vous fasse pas remarquer".

Cette recommandation de la Règle s'explique en un temps où l'habit monastique ne se distinguait de l'habit séculier que par une plus grande modestie.

Nous voyons Augustin, par exemple, tancer une femme du monde qui, sans y avoir été autorisée par son mari, entendait se vêtir humblement comme une moniale: "Quoi de plus absurde, pour une femme, que de vouloir, par l'humilité de son vêtement, braver orgueilleusement son mari auquel elle doit plutôt chercher à plaire par la candeur de ses mœurs, qu'à lui déplaire par la couleur noire de ses habits? Si l'habit de moniale vous plaisait, il fallait par vos observations et vos prières, amener votre mari à vous le permettre plutôt que de le prendre sans l'avoir consulté" (25).

Augustin trouve normal que chacun s'habilte suivant sa situation sociale; aussi une femme mariée doit chercher avant tout à plaire à son mari par ses vêtements. Et l'humble vêtement monastique ne peut avoir aucun sens, s'il n'est pas accompagné de l'humilité du coeur.

La lettre que nous venons de lire situe donc la signification de l'habit religieux dans sa vraie perspective, comme une traduction visible des dispositions du coeur. Elle nous renseigne aussi sur la couleur de l'habit monastique, plus foncée que celle des habits portés habituellement. D'autres écrits d'Augustin nous permettent de nous faire une idée assez précise de cet habit. Le sermon 356, 13 indique le birrus et la linea tunica (26). La bure, vêtement de dessus en laine, descendait jusqu'aux genoux et comportait un capuchon. Il pouvait être de qualité ordinaire ou précieuse (27). La tunique de lin - sans manche ou avec manches étroites - était le "vêtement intérieur" (28). O. Perlier nous la décrit avec précision: "elle pouvait laisser nus le bras droit et l'épaule. Pour le travail et le voyage, on la retroussait au moyen d'une ceinture, geste qui, dans la Bible, avait une signification symbolique: la tunique ceinte signifie la vigilance, le travail, l'attitude du pèlerin en marche vers la patrie céleste, de sorte qu'il n'est pas difficile de comprendre pourquoi la ceinture fit partie du costume monastique... La lettre 211, 12 mentionne la ceinture dont se servaient les religieuses. De son côté, le fidèle disciple d'Augustin que fut l'évêque Fulgence de Ruspe portait une ceinture de cuir comme au temps où il avait été simple moine" (29). Les frères portaient aussi des chaussures (Praec., V, 11). Comme les simples citoyens, ils devaient faire usage de mules sans ornements ou de sandales, lacées comme nos spartiates ou sorte de nu-pieds (30).

Comme les frères avaient l'occasion de sortir du monastère, il était doublement important de leur rappeler la nécessité d'un habillement discret.

Augustin lui-même, comme le rapporte Possidius, gardait la simplicité et la convenance dans les vêtements, et cela parce qu'il recherchait non ses propres intérêts, mais ceux de Jésus-Christ (31).

"Ne cherchez pas à plaire par les vêtements mais par les mœurs".

L'essentiel n'est pas le vêtement extérieur, mais les mœurs. La priorité de la beauté de l'âme (cf. Praec., VIII, 1) doit être le premier souci des frères; elle doit leur faire oublier toute préoccupation excessive de leur apparence extérieure.

Pour plaire à Dieu seul, ils renoncent aux ornements extérieurs et cherchent plutôt à embellir leur âme par la beauté de leurs mœurs (32). La vraie parure, ce sont les bonnes mœurs (33) et par dessus tout la charité (34).

Ce rappel du primat de l'intériorité à propos des vêtements n'était pas superflu. Augustin a eu l'occasion de s'insurger contre l'élégance des vêtements de certaines femmes consacrées, contre leurs coiffures compliquées et leurs voiles transparents (35), car dit-il, "Dieu n'aime pas les fards trompeurs" (36). La recherche dans les vêtements devait exister aussi chez certains frères. Les écrits ne nous ont gardé le souvenir que de serviteurs de Dieu à la chevelure excentrique. Ils portaient de longs cheveux, voyant là l'essence de l'ascèse. Augustin ne manque pas de les fustiger pour leurs crinières ridicules: "ils craignent pour leur sainteté, qu'on l'apprecie moins, tondue, que chevelue!" (37).

2. La tenue (Praec., IV, 3)

Lorsqu'ils sortaient du monastère, les frères ne devaient choquer personne, ne rien faire qui les fasse remarquer, soit dans leurs gestes, soit dans leur démarche; ils devaient faire "ce qui est conforme à leur sainteté", c'est-à-dire à leur état de consacrés à Dieu.

Pour Augustin, en effet, la continence pour le Royaume est "une sainteté plus haute" que le mariage (38). La chasteté vouée à Dieu met dans un état "plus parfait" (39), "supérieur" (40).

Augustin qualifie aussi la virginité de "sainte" (41) et il peut dire aux moniales, à la fin du De sancta virginitate: "Nous avons assez parlé de la sainteté qui fait qu'on vous appelle en propres termes saintes moniales" (42). La virginité lui apparaît comme "le plus haut degré de la sainteté" (43) à cause de l'excellence de ce bien qu'est l'offrande volontaire de tout l'être à Dieu (44). C'est de cette excellence que provient le nom de "saint" donné à l'état de chasteté consacrée, et le qualificatif de "saint" attribué dans la Règle au serviteur de Dieu (Praec., IV, 5).

Si l'état embrassé par les frères est un saint état, il demande à être vécu dans l'humilité, plus encore que tout autre. Augustin insiste très vigoureusement sur le lien entre virginité et humilité: "la virginité étant un si grand bien chez les saints de Dieu, il faut empêcher avec une extrême vigilance qu'elle ne soit gâtée par l'orgueil" (45).

Il est donc demandé aux frères de se montrer dignes de l'état de chasteté qu'ils ont voué, et tout particulièrement dans leurs relations avec les femmes, en veillant même à leurs regards.

III. LES REGARDS (Praec., IV, 4-5)

1. L'idéal d'Augustin sur la virginité en 397

Augustin recommande aux frères de garder, dans les lieux où ils peuvent rencontrer des femmes, une fidélité sans partage à ce Dieu auquel ils ont voué leur chasteté - seul vœu fait à cette époque -.

Comme dans les autres chapitres de la Règle, Augustin traite de questions concrètes; ici des regards impurs. Un examen attentif du chapitre IV montre que les paragraphes 4 à 13 comportent presque tous un terme se rapportant aux regards (46), faisant ainsi une unité d'un texte qui recouvre presque le quart de la Règle. Il est indéniable qu'Augustin attache une grande importance aux regards impurs. Il ne faut pas, dit-il, en sous-estimer la gravité, même si elle est moindre que celle du toucher, du mouvement du cœur (Praec., IV, 4), des paroles échangées ou de la souillure du corps (Ibid., 5): ils mettent la chasteté en péril.

De tels propos n'ont pas manqué de susciter l'étonnement: comment Augustin peut-il avoir une vue aussi étroite de la chasteté? Comment n'a-t-il pas trouvé mieux à dire sur le sujet? Et d'aucuns ont douté qu'il ait eu un idéal précis de la chasteté consacrée au moment où il écrivait la Règle (47).

Est-il pourtant pensable qu'en 397, Augustin ait accepté la chasteté consacrée comme un fait, sans plus? Il ne nous semble pas, pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, comment oublier le combat mené par Augustin avant sa conversion? Les Confessions nous en dévoilent la profondeur sous forme d'un tableau dramatique. Les vieilles amies du jeune Augustin - les passions sensuelles - essaient de le retenir sous leur charme, mais la Continence lui découvre son visage gai et serein; elle se présente comme un don de Dieu, elle promet la sécurité en Dieu et les délices de la Loi de Dieu, bien supérieurs aux sacrifices qu'elle exige (48).

Mais il y a plus. Le De sancta virginitate, contemporain de la Règle comme l'a montré M.-F. Berrouard (49), témoigne d'une compréhension de la chasteté consacrée jamais atteinte jusque là dans la littérature patristique. À la différence des traités antérieurs sur la virginité (50), l'aspect évangélique l'emporte sur l'influence platonicienne. Dans cet ouvrage, la chasteté consacrée est présentée comme procédant d'un désir de plaire à Dieu (1 Co., 7, 32-34) en vue du Royaume des cieux

(51). Donc dès 397, à la suite de saint Paul, Augustin avait vu dans le désir du serviteur de Dieu de plaire à Dieu seul, la motivation fondamentale de la chasteté consacrée, et il en avait perçu la dimension eschatologique.

Une réflexion sur les paragraphes 4 et 5 du chapitre IV de la Règle doit donc avoir pour arrière-fond la théologie du De sancta virginitate, si on veut les comprendre dans toute leur dimension spirituelle.

2. Les regards impurs: un péché contre la chasteté (Praec., IV, 4)

a. Un précepte du Seigneur

Le début du paragraphe 4 du chapitre IV est une citation implicite de Mt., 5, 28: "Eh bien! moi je vous dis: quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son coeur l'adultère avec elle".

Les frères ne doivent pas convoiter ou vouloir être convoités, même au travers des regards, par les femmes qu'ils peuvent avoir l'occasion de rencontrer. C'est là un précepte donné par le Seigneur lui-même.

b. Le danger du regard

Augustin a réfléchi au danger que peut présenter le regard par sa nature même. Il rapproche à ce propos oculus et velocitas: "l'homme pêche en regardant avec plaisir ce qui lui est interdit. Et qui peut maîtriser la rapidité du regard? On dit que c'est de là que l'oeil a pris son nom (oculus a velocitate). Qui peut donc maîtriser... la vue?" (52).

Les frères doivent surveiller leurs regards à cause du danger dû à sa rapidité. Par suite de l'insignifiance apparente de cet acte, certains risquaient de ne pas y attacher d'importance, du moment que la chasteté du corps était préservée. Mais ce pouvait être le point de départ de chutes graves.

Dans un sermon adressé "à ceux qui ont fait voeu de chasteté", Augustin est encore plus ferme que dans la Règle: "Pour vous qui avez déjà fait le voeu de chasteté, châtiez plus sévèrement votre corps, et ne lâchez pas le frein à la concupiscence même pour les choses permises. Ce n'est pas assez de vous abstenir de tout commerce criminel, il faut vous interdire même un regard innocent" (53).

Il n'y a pas de demi-mesure dans la chasteté; elle doit être totale. Augustin, peut-être d'ailleurs à cause de sa propre expérience, savait à quel point "lâcher le frein à la concupiscence" peut provoquer de drames difficiles à surmonter.

Il est donc surprenant que certains se soient étonnés de la vigueur d'Augustin pour condamner tout regard de convoitise. Il a, dit-on, fait preuve de miséricorde et de compréhension en ce qui concerne la pauvreté, pourquoi une telle sévérité pour les regards? (54). Il ne fait pourtant que reprendre l'enseignement de Jésus lui-même. Et si l'on veut comprendre la raison de sa position absolue, il faut encore chercher du côté de la charité.

Pour les biens matériels, Augustin s'oppose à l'égalitarisme, parce que celui-ci est contraire à la charité: d'où sa miséricorde, son respect de chacun. C'est ce même critère de la charité qui doit jouer dans le domaine des biens du coeur; tout regard de convoitise est répréhensible, car opposé à la détermination fondamentale des serviteurs de Dieu: plaire à Dieu seul.

c. Chasteté et coeur pur (Mt., 15, 19)

Le regard de convoitise est la manifestation extérieure d'un coeur impur (55), nous dit la Règle. Parler de regards conduit donc à parler de l'intériorité. Un passage du De continentia - écrit vers 395-396 (56) -, où Augustin commente la péricope de Mt., 15, 19 sur le coeur impur, peut nous faire comprendre pourquoi un acte extérieur, si insignifiant soit-il, n'est pas à négliger.

La conscience, en effet, parle dans le coeur et toute pensée mauvaise souille la vie de l'homme qui pense, même si elle ne s'accompagne d'aucun acte fait par le corps. Pour garder un coeur pur, pour le protéger de la contamination des pensées impures, il faut le munir d'une porte de continence (Ps. 140, 3-4). C'est là un don de Dieu permettant de ne pas consentir aux suggestions que font naître les objets perçus par nos sens. Mais si cette continence n'est pas sauvegardée dans le coeur, il y a péché; et ce péché peut se traduire par un acte. Ainsi tout acte mauvais - quelle que soit son importance extérieure -, est précédé d'une pensée coupable qui met en fuite la continence du coeur (57).

Voilà pourquoi la Règle est si sévère pour un regard impur: il est l'annonciateur d'un coeur déjà malade, même s'il n'est accompagné d'aucune parole.

Ainsi, à travers ce qui pourrait apparaître, aux yeux d'un lecteur superficiel, comme une exagération, Augustin est amené à rappeler vigoureusement que la vraie chasteté est celle du coeur pur.

d. Les regards impurs, expression de la concupiscence

Le danger n'est pas dans le regard porté sur une femme, mais dans la convoitise du coeur qui peut l'accompagner: le regard est alors impur.

C'est bien une forme particulière de convoitise qui est stigmatisée dans la Règle: la concupiscence de la chair (secundum

concupiscentiam carnis alterutro delectantur ardore).

Là encore, le point de départ de la réflexion est biblique; c'est un verset de la première Epître de saint Jean qui distingue "la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie" (1 Jn., 2, 16; cité en Conf., X, 30, 41) (58).

Pour Augustin, la concupiscence de la chair "réside dans la délectation de tous les sens et de toutes les voluptés" dont on se fait l'esclave (59); elle consiste dans l'attrait qu'excitent tous les plaisirs corporels liés au boire, au manger et à l'acte sexuel (60): telle est la définition donnée dans les Confessions. On remarquera que, comme dans la Règle, la concupiscence de la chair est associée à la délectation, donc inclut une idée de plaisir. Celui qui se laisse aller à la concupiscence de la chair devient esclave d'un plaisir charnel, et se complait dans cet esclavage.

On peut maintenant comprendre pourquoi les regards dénoncés par la Règle avec une certaine sévérité, ne sont pas insignifiants: ils rendent le serviteur de Dieu esclave de ses sens et détournent loin de Dieu le désir profond de son coeur.

3. La crainte, frein aux regards impurs (Praec., IV, 5)

Pour empêcher les frères de se laisser entraîner par la concupiscence de la chair, Augustin fait appel à la crainte. Faire usage de la crainte risque d'apparaître comme une attitude peu évangélique. Pourtant son rôle dans la vie chrétienne ne doit pas être méconnu.

a. Crainte chaste et crainte servile

L'évêque d'Hippone distingue deux craintes: la crainte chaste et la crainte servile (61).

La crainte servile, "celle que bannit la charité", est imparfaite (62): elle craint le châtement. Elle joue cependant un rôle pédagogique en préparant la place à la charité. Et quand la charité parfaite étant entrée l'a jetée dehors (cf. 1 Jn., 4, 18) (63), "la crainte chaste entre comme en courant" (64).

La crainte chaste est la crainte d'être privé de la présence de Dieu, de son intimité (65). A l'encontre de la première crainte, elle est accompagnée de la joie, de la liberté, de l'amour (66).

L'exemple de deux femmes mariées illustre parfaitement cette distinction. L'une désire commettre un adultère, mais craint la réprobation de son mari. L'autre n'a nulle envie d'être adultère, mais craint que son mari ne s'en aille, parce qu'elle l'aime. La première craint, la deuxième craint, constate Augustin, mais le coeur est différent (67).

Dans la Règle, Augustin fait appel au rôle pédagogique de la crainte servile. Il allègue deux motifs de crainte: crainte

de déplaire à Dieu et crainte d'être vu de lui.

b. Crainte de déplaire à Dieu

"Que l'homme saint craigne de déplaire à Dieu en voulant plaire coupablement à une femme".

La motivation de la chasteté du coeur, ce pour quoi elle doit être si jalousement préservée, est rappelée: l'homme consacré a choisi de plaire à Dieu. Telle est la raison de la virginité donnée par saint Paul (1 Co., 7, 32) (68), ce qui fait le bonheur d'un serviteur de Dieu (69). Mais comme la Règle s'adresse à des hommes faibles que le péché risque d'entraîner, Augustin n'expose pas l'idéal de saint Paul dans sa perfection, comme dans le De sancta virginitate, mais indique une première étape pour y parvenir. Aussi ne dit-il pas: Ayez pour seul souci de plaire à Dieu, mais: craignez de lui déplaire (70). C'est cette crainte, encore servile, qui préservera les frères de chercher à plaire à une femme (cf. Ga., 1, 10).

c. Crainte d'être vu de Dieu

Celui qui pêche par le regard, cherche à ne pas être vu. Il est peu probable toutefois qu'aucun des frères ne le surprenne. Mais même si, par impossible, cela arrivait, il est quelqu'un qui voit: "l'Observateur d'en haut" (Pr., 24, 12) (71). Comment peut-on s'imaginer pouvoir pécher sans que Dieu le voit? (72). Rien ne lui est caché (Jb., 11, 11; 23, 10; Ps. 32, 13-14; Sg., 1, 8; Si., 15, 18-19; 23, 19; Mt., 6, 4; He., 4, 13) (73).

La sagesse du Seigneur, en effet, est grande; il est fort, puissant, voit tout et connaît toutes les oeuvres de l'homme (cf. Si., 15, 18-19). Mais justement parce qu'il connaît le péché de l'homme, il sait que celui-ci a besoin de temps pour se convertir (74) (cf. Sg., 11, 23; 12, 10; Si., 5, 6; Ez., 33, 11; Rm., 2, 4; 1 P., 3, 20; 2 P., 3, 9).

Sa sagesse infinie conduit Dieu à une grande patience: "Tes iniquités qu'il pardonne, qu'il tolère si longtemps montrent sa patience" (75); et sa patience est telle que le pécheur la prend pour un silence (76). Il en vient alors à douter que ses oeuvres mauvaises soient vues de Dieu.

Voilà pourquoi Augustin adresse aux frères quelques conseils à ce sujet: n'oubliez pas, dit-il, que Dieu voit tout; et que la crainte éveillée par cette pensée, vous retienne au moins de pécher, même par un regard. L'Écriture elle-même ne vous incite-t-elle pas à la crainte? On lit en effet au livre des Proverbes (selon la LXX): "L'oeil qui dévisage est en abomination au Seigneur" (Pr., 27, 20; cf. Si., 9, 5. 8; Jb., 31, 1) (77).

d. Conclusion

En définitive, les regards sont, pour les frères, l'occasion de s'interroger sur l'attitude profonde de leur coeur. Est-il pur ou impur? Est-il habité par la crainte chaste ou par la crainte servile? Leur célibat consacré à Dieu, est-il motivé par un désir de plaire à Dieu? ou bien est-ce la peur de Dieu qui voit tout et qui peut les punir qui les garde fidèles?

(1) Cf. A. BECKER, De l'instinct du bonheur à l'extase de la Béatitude, théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin, Lethielleux, Paris, 1967, pp. 152-154.

(Ibis) Cf. Tract. in Io. Ev. 23, 6; B.A., 72, p. 368.

(2) Tract. in Io. Ev. 1, 8; Ibid., 71, p. 147.

(3) En. in Ps. 145, 6.

(4) Tract. in Io. Ev. 23, 6; B.A., 72, p. 369.

(5) Ibid., 4, 16; Ibid., 71, p; 288.

(6) Ibid., 17, 8; Ibid., 72, p. 95.

(7) De sermone Domini in monte, II, 3, 12.

(8) texte cité par M. NEUSCH, dans "La structure de la Règle", La Règle, Itinéraires Augustiniens, n° 4, Juillet 1990, Centre de Recherche Augustinienne de Bonnelles, p. 15.

(9) En. in Ps. 145, 6; Ed. Vivès, t. XV, pp. 437-438.

(10) Tract. in Io. Ev. 40, 10; B.A., 73 A, p. 327.

(11) En. in Ps. 37, 14; Ed. Vivès, t. XII, p. 221.

(12) S., 80, 7; Ibid., t. XVI, p. 572.

(13) Epist., 130, 18.

(14) En. in Ps. 37, 14; Ed. Vivès, t. XII, p. 221.

(15) Cf. A.-M. BESNARD; J. PERRET, Saint Augustin, Prier Dieu, Les Psaumes, Cerf, Paris, 1964, pp. 177-186.

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

(17) S., 207, 3; Ed. Vivès, t. XVIII, p. 110.

(17 bis) Ibid.; En. in Ps. 42, 8.

(18) En. in Ps. 32, s. 2, 8; trad. J. PERRET, op. cit., p. 185.

(19) En. in Ps. 42, 8; Ibid., p. 178.

(20) Tract. in Io. Ev. 8, 1.

(21) En. in Ps. 146, 2; trad. J. PERRET, op. cit., p. 182.

- (22) Ibid.; p. 183.
- (23) En. in Ps. 91, 3; trad. J. PERRET, op. cit. à la note 15, p. 179.
- (24) Ibid., 5; Ibid., p. 180.
- (25) Epist., 262, 9; Ed. Vivès, t. VI, p. 311.
- (26) A. ZUMKELLER, La vie monastique de saint Augustin, pro manuscripto, traduit en français par E. Derrien (d'après la seconde édition, Würzburg, 1968), p. 45; Cf. A.-G. HAMMAN, En Afrique du Nord au temps de saint Augustin, La vie quotidienne, Hachette, Paris, 1935, pp. 67-68.
- (27) Epist., 263, 1; S., 356, 13.
- (28) S., 37, 6; O. PERLER, Les voyages de saint Augustin, Etudes Augustiniennes, Paris, 1969, pp. 93-94.
- (29) O. PERLER, op. cit., pp. 94-95.
- (30) A.-G. HAMMAN, op. cit., p. 68.
- (31) POSSIDIUS, Vita, 22.
- (32) S., 161, 11-12.
- (33) Epist., 245, 1.
- (34) S., 95, 7.
- (35) De sancta virg., 34, 34; cf. Epist., 211, 10.
- (36) De bono vid., 19, 23; B.A., 3, p. 289.
- (37) De op. monach., 31, 39; Ibid., p. 423.
- (38) De bono vid., 9, 12; Ibid., p. 259.
- (39) De bono vid., 11, 14; Ibid., p. 263.
- (40) De sancta virg., 21, 21; Ibid., p. 145.
- (41) Ibid.
- (42) Ibid., 56, 57; Ibid., p. 225.
- (43) S., 304, 2; Ed. Vivès, t. XVIII, p. 616.
- (44) De sancta virg., 30, 30.
- (45) Ibid., 33, 33; B.A., 3, p. 177.
- (46) Mt., 5, 28 est cité implicitement au début du § 4; Pr., 27, 20 au § 5. Le § 6 ne mentionne pas les regards mais traite

de la garde mutuelle de la chasteté. Au § 7, nous trouvons "l'effronterie des yeux" qui ouvre la longue section des § 7-12. Le § 13 enfin, mentionne "les yeux qui ne doivent pas fixer".

(47) L. VERHELJEN, Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, t. II, chemin vers la vie heureuse, Institut Historique Augustinien, Louvain, 1988, p. 178.

(48) Conf., VIII, 11, 27; B.A., 14, pp. 61-63.

(49) Cf. supra p. 42, note 64 (Le De sancta virginitate a été écrit peu après le De bono conjugali).

(50) Comparer par exemple le De sancta virginitate de saint Augustin au Banquet des vierges de Méthode d'Olympe (S.C., 95), ou au Traité de la virginité de Grégoire de Nysse (S.C., 119).

Il est utile aussi de se reporter au recueil de textes sur la virginité (du 1^o au 3^o siècles) de Ch. MUNIER dans Mariage et virginité dans l'Église ancienne, Traditio christiana, éd. Peter Lang, Berne, 1987.

(51) De sancta virg., 22, 22; cf. B.A., 3, note complémentaire 38, "Le souci de plaire à Dieu", pp. 466-467.

(52) S., 56, 12; Ed. Vivès, t. XVI, p. 409.

(53) Ibid., 132, 3; Ibid., t. XVII, p. 303.

(54) L. VERHELJEN, Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, Vie monastique, n^o 8, Bellefontaine, 1980, p. 123.

(55) Pour l'importance du coeur comme siège de la chasteté, voir B.A., 3, note complémentaire 2, pp. 435-436.

(56) Pour cette date, cf. B.A., 3, p. 17.

(57) Cf. De continentia, 1, 2; 2, 3. 5.

(58) I. BOCHET, Le désir de Dieu, Études Augustiniennes, Paris, 1982, pp. 36-44.

(59) Conf., X, 35, 54; B.A., 14, p. 239.

(60) D. DIDEBERG, Saint Augustin et la première épître de saint Jean, Une théologie de l'agapè, Théologie historique 34, Beauchesne, Paris, 1975, p. 185.

(61) Cf. M.-F. BERROUARD, B.A., 73 A, notes complémentaires 35: "Crainte servile et crainte chaste", 25: "La dialectique de la crainte et de la joie chez le chrétien", et 26: "Rôle pédagogique de la crainte", pp. 519-522, 492-501.

(62) Tract. in Io. Epist. 9, 6-7; S.C., 75, p. 391.

(63) D. DIDEBERG, op. cit., pp. 190-201.

- (64) De sancta virg., 38, 39; B.A., 3, p. 189.
- (65) Tract. in Io. Epist. 9, 6-7.
- (66) En. in Ps. 118, s. 17, 1.
- (67) Tract. in Io. Epist. 9, 6-7.
- (68) De sancta virg., 22, 22.
- (69) De bono vid., 19, 23.
- (70) B.A., 3, note complémentaire 23, "La crainte et la perfection", pp. 456-457.
- (71) Inspector désigne souvent Dieu qui scrute les reins et les coeurs; cf. A. BLAISE, Dictionnaire Latin-français des auteurs chrétiens, Brepols, Turnhout, 1954, éd. de 1986.
- (72) Augustin fait la même recommandation à des hommes mariés: "Craignez donc celui dont l'oeil est toujours ouvert sur vous, et que cette crainte au moins vous rende chaste": S., 132, 2; Ed. Vivès, t. XVII, p. 303.
- (73) Pour les citations bibliques de ce paragraphe, cf. L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 54, pp. 118-119.
- (74) T. VAN BAVEL, La règle de saint Augustin, Traduction et commentaire, Institut Historique Augustinien, B - 3030 Louvain, 1989, pp. 86-87.
- (75) S., 47, 5.
- (76) Ibid.
- (77) L. VERHEIJEN, op. cit. à la note 54, pp. 117-118.

La Règle de saint Augustin, au long des siècles, a toujours été regardée comme une charte de la charité.

Humbert de Romans, Maître de l'Ordre des Prêcheurs au XIII^e s., considérait la charité, l'unité et l'harmonie, comme une des sources de l'équilibre de la Règle (1).

Ange Le Proust, Ermite-de-saint-Augustin au XVII^e s., a noté à propos de la Règle que "sa vertu est la charité qui est une vertu commune, mais elle l'envisage d'un air singulier qui fait son esprit spécial". Tout est ordonné "à l'enchaînement des coeurs dans les liens d'une charité réciproque et d'une communauté qui ne vise qu'à unir et lier ensemble sous un même joug les particuliers" (2).

La fondatrice des religieuses de l'Assomption écrit de même, à la fin du XIX^e s.: "Vous savez que la charité a toujours été regardée comme le résumé de la Règle de saint Augustin. Cette Règle commence par là: toutes les feuilles, toutes les pages, tous les mots sont animés d'un admirable esprit de charité. Il y a d'autres règles dont on peut dire que leur esprit est un esprit de silence, de pauvreté, d'austérité; là, c'est l'esprit de charité qui anime tout" (3).

Les études de ces dernières décennies ont précisé davantage le caractère de cette charité. Sa concrétisation dans l'idéal de la première communauté de Jérusalem a été fortement soulignée. Et plus encore: l'approfondissement des commentaires de saint Augustin sur Ac., 4, 32-35 a mis en lumière la conception originale qui s'en dégage par rapport aux interprétations pachômienne ou basilienne de l'idéal apostolique.

C'est dans cette ligne de recherche que nous nous sommes située. Notre étude a eu pour but de montrer que toute la Règle ne voulait être qu'une mise en pratique de l'idéal de la première communauté de Jérusalem. "Une seule âme et un seul coeur", "tout avoir en commun", "donner à chacun en raison de ses besoins"; nous avons là, résumée en trois phrases, toute la profondeur théologique de la Règle.

Ceci, nous semble-t-il, devrait nous interroger. De nombreuses familles religieuses, aujourd'hui encore, se réclament de la Règle de saint Augustin. N'y aurait-il pas, pour leurs membres, toute une réflexion à faire sur la vie fraternelle, but de la vie dans le monastère; sur la pauvreté, partage des biens matériels et expression de la communion des âmes et des coeurs; sur le rôle du responsable de la communauté: un frère au service de ses frères, garant de l'obéissance à la Parole de Dieu à travers l'obéissance à la Règle et non un supérieur à la personne de qui on obéit; etc.

Une prise de conscience renouvelée du patrimoine spirituel augustinien pourrait aider à mieux percevoir l'originalité de la Règle par rapport à d'autres théologies de la vie religieuse, celle de Perfectae caritatis par exemple. Une simple

comparaison entre les deux textes est instructive.

Dans la Règle, la vie commune est placée en tête et tous les chapitres en portent la marque. Dans le décret conciliaire sur la vie religieuse, au contraire, elle est placée en finale et aucune mention n'en est faite dans la présentation des autres valeurs de la vie religieuse.

Les deux perspectives sont irréductibles l'une à l'autre.

La Règle peut aussi être l'occasion de renouveler une réflexion sur l'ascèse.

L'ascèse a été bien souvent, dans un passé récent, synonyme d'ascétisme matériel et extérieur. Or Augustin nous plonge au coeur de l'ascèse chrétienne. Il insiste avant tout sur la lutte contre l'amour égoïste de soi, contre la recherche de ses propres intérêts, contre l'individualisme.

De plus, dans la Règle, l'ascèse est toujours subordonnée à la considération des besoins des personnes, à leurs possibilités, à leur santé. La Règle est étrangère à toute performance ascétique, elle ignore toute mesure imposée à tous de manière uniforme. Humbert de Romans, d'ailleurs, notait déjà la "modération de ses prescriptions" (4).

Pénétrer dans une compréhension vitale de la Règle aujourd'hui, exige donc une prise de conscience de nombreux présupposés qui, inconsciemment, orientent notre approche du texte. Il ne faut jamais oublier, comme nous le disions dans l'introduction, qu'il s'agit d'un écrit patristique. Une acclimatation au monde des Pères et tout spécialement à Augustin, est indispensable pour pénétrer son secret.

Peut-être qu'alors, comme au moyen-âge, la Règle sera source d'un renouveau spirituel personnel et communautaire?

- (1) HUBERTI DE ROMANIS, Expositio regulae B. Augustini, dans Opera de vita regulari, vol. 1, Romae, 1888, pp. 45-47.
- (2) L. VERHEIJEN, Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, Vie monastique, n° 8, Bellefontaine, 1980, p. 16.
- (3) Cité par M.-F. BERROUARD.
- (4) HMBERTI DE ROMANIS, op. cit., p. 45.

I. SOURCES

1. Textes de saint Augustin

- De moribus ecclesiae catholicae, dans La morale chrétienne, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes par B. Roland-Gosselin; Bibliothèque Augustinienne, 1, Desclée de Brouwer, Paris, 1949.
- De bono conjugali, dans Problèmes moraux, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de Gustave Combès; Bibliothèque Augustinienne, 2, Desclée de Brouwer, Paris, 1937.
- De continentia, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De opere monachorum, dans L'ascétisme chrétien, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes de J. Saint-Martin, a. a., 2^e édition revue et corrigée; Bibliothèque Augustinienne, 3, Desclée de Brouwer, Paris, 1949.
- De beata vita, dans Dialogues philosophiques, introduction, texte critique, traduction, notes et tables par Jean Doignon; Bibliothèque Augustinienne, 4/1, Desclée de Brouwer, Paris, 1986.
- De magistro, De libero arbitrio, dans Dialogues philosophiques, III, De l'âme à Dieu, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de F.-J. Thonnard; Bibliothèque Augustinienne, 6, Desclée de Brouwer, Paris, 1941.
- Enchiridion, dans Exposés généraux de la foi, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes de J. Rivière; Bibliothèque Augustinienne, 9, Desclée de Brouwer, Paris, 1947.
- Quaestiones 83, Quaestiones VII ad Simplicianum, dans Mélanges doctrinaux, introductions, traduction et notes par G. Bardy, J.-A. Beckaert, J. Boutet; Bibliothèque Augustinienne, 10, Desclée de Brouwer, Paris, 1952.
- De catechizandibus rudibus, De doctrina christiana, dans Le magistère chrétien, texte de l'édition bénédictine, introduction, traduction et notes de G. Combès et J. Farges; Bibliothèque Augustinienne, 11, Desclée de Brouwer, Paris, 1949.
- Les Confessions, texte de l'édition de M. Skutella, introduction

et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou; Bibliothèque Augustinienne, 13 et 14, Desclée de Brouwer, Paris, 1962.

La Trinité, I. Le mystère (Livres I - VII), texte de l'édition bénédictine, introduction par E. Hendrikx, traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot; Bibliothèque Augustinienne, 15, Desclée de Brouwer, Paris, 1955.

II. Les images (Livres VIII - XV), texte de l'édition bénédictine, traduction par P. Agaësse, notes en collaboration avec J. Moingt; Bibliothèque Augustinienne, 16, Desclée de Brouwer, Paris, 1955.

De civitate Dei contra paganos libri viginti duo. Livres VI-X, Impuissance spirituelle du paganisme. Texte de la 4^e édition de B. Dombart et A. Kalb. Introduction et notes de G. Bardy. Traduction de G. Combès; Bibliothèque Augustinienne, 34, Desclée de Brouwer, Paris, 1959.

De civitate Dei contra paganos libri viginti duo. Livres XI - XIV. Formation des deux cités, texte de la 4^e édition de B. Dombart et A. Kalb, introduction et notes de G. Bardy, traduction de G. Combès; Bibliothèque Augustinienne, 35, Desclée de Brouwer, Paris, 1959.

De civitate Dei contra paganos libri viginti duo. Livres XV-XVIII. Lutttes des deux cités. Texte de la 4^e édition de B. Dombart et A. Kalb. Introduction et notes de G. Bardy. Traduction de G. Combès; Bibliothèque Augustinienne, 36, Desclée de Brouwer, Paris, 1960.

De civitate Dei contra paganos libri viginti duo. Livres XIX - XXII. Triomphe définitif de la cité céleste, texte de la 4^e édition de B. Dombart et A. Kalb, introduction et notes de G. Bardy, traduction de G. Combès; Bibliothèque Augustinienne, 37, Desclée de Brouwer, Paris, 1960.

La Genèse au sens littéral VIII - XII, De Genesi ad litteram libri duodecim, Texte de J. Zycha, traduction, introduction et notes de P. Agaësse et A. Solignac; Bibliothèque Augustinienne, 49, Desclée de Brouwer, Paris, 1972.

Homélie sur l'Évangile de saint Jean, texte latin des mauristes, traduction, introduction et notes de M.-F. Berrouard, Bibliothèque Augustinienne, 71 et 72, Desclée de Brouwer, Paris, 1969 et 1977; 73 A, Études Augustiniennes, Paris, 1988.

Lettres 1* - 29*, Nouvelle édition du texte critique et introduction par Johannes Divjak, traduction et commentaire par divers auteurs; Bibliothèque Augustinienne, 46 B, Études Augustiniennes, Paris, 1987.

Commentaire de la première épître de saint Jean, texte latin, introduction, traduction et notes par P. Agaësse, Sources chrétiennes, 75, Cerf, Paris, 1961.

Oeuvres complètes de saint Augustin, évêque d'Hippone, Texte latin et notes de l'édition des bénédictins, traduction de Péronne, Ecelle, Vincent et Charpentier, 32 volumes, Edition Vivès, Paris, 1869.

2. Autres sources

Benedicti Regula, Maredsous, 1962.

CASSIEN, J., Institutions cénobitiques, Sources chrétiennes, 109, Cerf, Paris, 1965.

CESAIRE D'ARLES, Oeuvres monastiques, t. I, Sources Chrétiennes, 345, Cerf, Paris, 1988.

SAINT BASILE, Les Règles monastique, Maredsous, 1969.

P.L., XXII.

II. CHRONOLOGIE. DOCTRINE

AMADEI, M.-L., "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, pp. 139 à 152.

BARDY, G., "Augustin (Règle de saint)", Catholicisme, t. I, col. 1035 à 1036.

BECKER, A., De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude, théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin, Lethielleux, Paris, 1967.

BERROUARD, M.-F., - "La première communauté de Jérusalem comme image de l'unité de la Trinité. Une des exégèses augustiniennes d'Act., 4, 32a", dans Mélanges offerts au Père Luc Verheijen, Sonderdruck aus Homo Spiritualis, Augustinus - Verlag, Würzburg, 1987, pp. 207 à 224.

- "Bono conjugali (De), Augustinus-Lexikon, fascicule 5.

BESNARD, A.-M.; PERRET, J., Saint Augustin, Prier Dieu, Les Psaumes, Cerf, Paris, 1964.

BESSE, J., "Augustin (Règle de saint)", Dictionnaire de théologie catholique, t. I, col. 2472 à 2483.

- BOCHET, I., - Le désir de Dieu, Etudes Augustiniennes, Paris, 1932.
- "Saint Augustin et les Psaumes", dans Augustin, le message de la foi, Causeries à Radio Notre-Dame, Présentation de Goulven Madec, Desclée de Brouwer, Paris, 1937, pp. 81 à 98.
- BOYER, Ch., "Augustin (saint)"; Dictionnaire de Spiritualité, t. IV, col. 1101 à 1130.
- BROMBART, A., "La croissance spirituelle à l'école du Maître intérieur", Itinéraires Augustiniens, n° 2, 1989, pp. 37 à 42.
- BROWN, P., La vie de saint Augustin, traduit de l'anglais par J.-H. Marrou, Seuil, Paris, 1971.
- CAYRE, F., - Les sources de l'amour divin, la divine présence d'après saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris, 1933.
- "Frui et uti", Année théologique, fascicule 1, 1949, pp. 50 à 53.
- CHATILLON, F., "Quelques remarques sur 'ante omnia' ", Revue des Etudes Augustiniennes, Paris, 1956, pp. 365 à 369.
- COURCELLE, P., Les confession de saint Augustin dans la tradition littéraire, Antécédents et postérité, Etudes Augustiniennes, 1963.
- DE BOVIS, A., "Le Christ et la prière selon saint Augustin dans les commentaires sur saint Jean", Revue d'Ascétique et de Mystique, t. XXV, 1949, pp. 180 à 193.
- DIDEBERG, D., Saint Augustin et la première Epître de saint Jean, Une théologie de l'Agapè, Théologie historique, n° 34, Beauchesne, Paris, 1975.
- DUVAL, A., La vie religieuse selon saint Augustin, enregistrement de la Didakè, 1966.
- HADOT, I., "Amicitia", Augustinus-Lexikon, 1, col.287-297.
- HANMAN, A.-G., - Saint Augustin explique le sermon sur la montagne, Les Pères dans la foi, 4, Desclée de Brouwer, Paris, 1978.
- En Afrique du Nord au temps de saint Augustin, la vie quotidienne, Hachette, Paris, 1985.
- HUMBERTI DE ROMANIS, Expositio regulae B. Augustini, dans Opera de vita regulari, vol. 1, Romae, 1888, pp. 43 à 633.
- LA BONNARDIERE, A.-H., - "Pénitence et réconciliation des

pénitents d'après saint Augustin", dans Revue des Etudes Augustiniennes, 13, 1967, pp. 31 à 53.

- "Le Speculum quis ignorat", dans Saint Augustin et la Bible, Bible de tous les temps, Beauchesne, Paris, 1986, pp. 401 à 409.

- "Le verset paulinien Rm., V, 5 dans l'oeuvre de saint Augustin", dans Augustinus Magister, Actes du congrès international augustiniens, Paris, 21-24 Sept. 1954, t. II, communications, Etudes Augustiniennes, Paris, 1954, pp. 657 à 665.

- "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. 411 à 425.

LA BONNARDIERE, A.-M., et FONTAINE, J., "Quelques maîtres mots d'Augustin", dans Saint Augustin et la Bible, Bible de tous les temps, Beauchesne, Paris, 1986, pp. 447 à 462.

LAMBOT, C., Sancti Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti, Stromata Patristica et Mediaevalia, t. 1, Utrecht, 1950.

MADEC, G., - "Notre patriarche", Itinéraires Augustiniens, n° 1, Centre de Recherche Augustinienne de Bonnelles, 1989, pp. 35 à 40.

- "Le communisme spirituel" dans Homo spiritualis, Festgabe für Luc Verheijen, Würzburg, 1987, pp. 225-239.

- "L'idéal communautaire de la Règle", dans La Règle, Itinéraires Augustiniens, n° 4, Centre de Recherche Augustinienne de Bonnelles, Juillet 1990, pp. 5 à 11.

MANDOUZE, A., Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce, Etudes Augustiniennes, Paris, 1968.

MARRIQUE, A., "Concepto monástico de obediencia en san Agustín": Revista agustiniana de Espiritualidad 2, 1961, 18-40 et "Obediencia agustiniana y voluntad de Dios" 6, 1965, 177-184.

MARROU, H.-I., Saint Augustin et la fin de la culture antique, Ed. de Boccard, Paris, 1938, avec une retractatio de 1949, 4° éd. 1958.

MONCEAUX, P., "Saint Augustin et saint Antoine, contribution à l'histoire du monachisme", Miscellanea Agostiniana, vol. 2, Roma, 1931, pp. 61 à 89.

NEUSCH, M., - Augustin. Un chemin de conversion, Desclée de Brouwer, Paris, 1986.

- "Saint Augustin, inlassable chercheur de Dieu", dans Itinéraires Augustiniens, n° 1, Centre de

Recherche Augustinienne de Bonnelles, 1989, pp. 5 à 25.

- "La structure de la Règle", dans La Règle, Itinéraires Augustiniens, n° 4, Centre de Recherche Augustinienne de Bonnelles, Juillet 1990, pp. 12 à 19.

PELLEGRINO, M., - Le prêtre serviteur selon saint Augustin, Paris, 1968.

- " 'Sursum cor' nelle opere di s. Agostino", dans Recherches Augustiniennes, 3, 1965, pp. 179 à 206.

PERLER, O., Les voyages de saint Augustin, Etudes Augustiniennes, Paris, 1969.

PINTARD, J. "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, pp. 119 à 137.

RONDET, H., "Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin", dans Saint Augustin parmi nous, Edition Xavier Mappus, le Puy - Paris, 1954, pp. 111 à 134.

SAGE, A., - La Règle de saint Augustin commentée par ses écrits, La vie augustiniennne, Paris, 1961.

- "La contemplation dans les communautés de vie fraternelle", Recherches Augustiniennes, t. VII, pp. 245 à 302.

SANCHIS, D., - "Le symbolisme communautaire du temple chez saint Augustin", Revue d'Ascétique et de Mystique, 37, 1961, pp. 3 à 30 et 137 à 147.

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

- "Pauvreté monastique et charité fraternelle chez saint Augustin. Le commentaire augustien de Act. 4, 32-35 entre 393 et 403", Studia monastica, 4, 1962, pp. 7 à 33.

SOLIGNAC, A., "Le monachisme et son rôle dans l'Eglise d'après l'Enarratio in Psalmum 132", dans Homo Spiritalis, Festgabe für Luc Verheijen, Würzburg, 1987, pp. 327 à 339.

VAN BAVEL, T., - "Inferas - inducas, A propos de Mtth., 6, 13, dans les oeuvres de saint Augustin", Revue bénédictine, 69, 1959, pp. 348 à 351.

- " 'Ante omnia' et 'in Deum' dans la 'Regula sancti Augustini' ", Vigiliae christianae, 12, 1958, pp. 157 à 165.

- "Libres sous la grâce, la spiritualité de

saint Augustin", Vie spirituelle, n° 565, 1969, pp. 464 à 481.

- La Règle de saint Augustin, Traduction et commentaire, Institut Historique Augustinien, B - 3030 Louvain, 1989.

VAN DER MEER, F., Saint Augustin pasteur d'âmes, t. 1 et 2, Ed. Alsatia, Colmar-Paris, 1959.

VERBRAKEN, P.-P., Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin, Steenbrugis, 1976.

VERHELJEN, L., - La Règle de saint Augustin, I, Tradition manuscrite; II, Recherches historiques; Études Augustiniennes, Paris, 1967.

- Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, Vie monastique, n° 8, Bellefontaine, 1980.

- Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin, t. II, chemin vers la vie heureuse, Institut Historique Augustinien, Louvain, 1988.

- "Le monachisme de saint Augustin", dans Augustin, le message de la foi, Causeries à Radio Notre-Dame, présentation de Couvlen Madec, Desclée de Brouwer, Paris, 1987, pp. 63 à 79.

WUCHERER-HULDENFELD, A., "Deus enim qui habitat in vobis. Die grundlegende Spiritualität der Augustinerregel", dans In unum congregati. Mitteilungen der österreichischen Chorherrenkongregationen, IX, 1962, pp. 108 à 113.

ZICKLER, A., - La vie monastique de saint Augustin, Pro manuscrite, traduit en français par E. Derrien (d'après la seconde édition, Würzburg, 1968).

- "Der klösterliche gehorsam beim heiligen Augustinus", dans Augustinus Magister, Actes du congrès international augustinien, Paris, 21-24 Sept. 1954, t. I, communications, Études Augustiniennes, Paris, 1954, pp. 265 à 276.

III. AUTRES ÉTUDES

BLAISE, A., Dictionnaire latin - français des auteurs chrétiens, Brepols, Turnhout, 1954, éd. 1986.

BOUCHET, J.-R., Naissance de la vie religieuse, Centre National des vocations, 106 rue du Bac, Paris cedex 07, Disques 80001; 80003.

- BROUILLARD, R., "Bains", Catholicisme, t. I, col. 1167 à 1168.
- DESEILLE, P., L'esprit du monachisme pachômien, Spiritualité orientale, n° 2, Bellefontaine, 1968.
- DE VOGUE, A., - La Règle de saint Benoît, t. VII, commentaire doctrinal et spirituel, Cerf, Paris, 1977.
- "L'horaire de l'Ordo Monasterii. Ses rapports avec le monachisme égyptien", dans Mélanges offerts au Père Luc Verheijen, Sonderdruck aus Homo Spiritalis, Augustinus - Verlag, Würzburg, 1987, pp. 240 à 258.
- FESTUGIERE, A.-J., Les moines d'Orient, t. I, Culture ou sainteté, t. III/I, Les moines de Palestine, Cyrille de Scythopolis, Vie de saint Euthyme, Cerf, Paris, 1961.
- GOUGAUD, L., "Bains", Dictionnaire de Spiritualité, t. IV, col. 1197 à 1200.
- LAMBOT, C., "Un 'ordo officii' du V° siècle", Revue bénédictine, 42, 1930, pp. 77 à 80.
- MANDONNET, P., Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'oeuvre, t. II, perspectives, Desclée de Brouwer et cie, Paris, 1937.
- MARTINOT, A.-G., L'Eglise en prière, t. IV, La liturgie et le temps, Edition nouvelle, Desclée, Paris, 1983.
- MUNIER, Ch., Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne, Traditio christiana, Ed. Peter Lang, Berne, 1987.
- PINCKAERS, S., OP, Les sources de la morale chrétienne, Sa méthode, son contenu, son histoire, Etudes d'éthique chrétienne, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Editions du Cerf Paris, 1990.
- QUASTEN, J., Initiation aux Pères de l'Eglise, Du concile de Nicée (325) au concile de Chalcedoine (451), vol. IV, Les Pères latins, Cerf, Paris, 1986.
- RAFFIN, P., "La tradition dominicaine de l'obéissance religieuse", Vie Spirituelle, n° 663, Cerf, Paris, 1985, pp. 39 à 50.
- SCHMIDT, M., "Miroir", Dictionnaire de Spiritualité, t. LXVIII-LXIX, col. 1290 à 1303.
- VICAIRE, M.-H., - L'imitation des Apôtres, moines, chanoines et mendiants, IV°-XIII° siècles, Tradition et spiritualité, Cerf, Paris, 1962.
- Saint Dominique et ses frères, Evangile ou croisade?, Cerf, Paris, 1967.

SIGLES ET ABREVIATIONS

PREFACE

INTRODUCTION

TEXTE DE LA REGLE

PREMIERE PARTIE
LA REGLE DE SAINT AUGUSTIN,
SON TEXTE, SA DATE, SA DESTINEE

Chapitre I. LES PIECES DU DOSSIER

I. Textes adressés à des hommes

II. Textes adressés à des femmes

Chapitre II. BREVE HISTOIRE DE L'INTERPRETATION

I. Les trois règles masculines

II. Erasme

III. Réactions devant la position d'Erasme ..

IV. Praeceptum et Regularis Informatio, chez
du XX^e siècleChapitre III. L'ITINERAIRE COMMUNAUTAIRE D'AUGUSTIN

I. Les préparations

1. L'amitié

2. Le projet d'une communauté d'amis ..

3. Les rencontres

4. Cassiciacum, un "monastère" de phil

5. Projet de vie monastique

II. Les réalisations

1. Le monastère de Thagaste

2. Le monastère des frères à Hippone .

3. Le monastère des clercs à Hippone .

Chapitre IV. L'APPARITION DES TEXTESI. La Règle

1. Authenticité augustinienne directe

2. Date de la RègleII. La transcription de la Règle au fémininIII. Le Règlement du MonastèreIV. La Règle reçue

D E U X I E M E P A R T I E
DEUX FACETTES D'UN MEME IDEAL : CHARITE - UNITE

<u>Chapitre I.</u> LA PREEMINENCE DE LA CHARITE	47
I. Avant tout, la charité	47
II. Le double commandement	49
1. L'ordre de la charité	49
2. Deux amours? Un seul amour?	50
III. La charité, plénitude de la Loi	51
IV. Charité jumelle et amitié	52
<u>Chapitre II.</u> LA PREEMINENCE DE L'UNITE	54
I. " <u>In unum</u> " (Ps. 132, 1)	55
1. <u>In unum</u> : un but	55
2. <u>In unum</u> : un fruit de la charité	55
3. <u>In unum</u> : une mission ecclésiastique	56
4. <u>In unum</u> : un coeur et une âme	57
II. "Vivez unanimes à la maison" (Ps., 67,7)	57
1. La Maison de Dieu	58
2. Les temples de Dieu	58
3. Le monastère	59
III. Une âme et un coeur tendus vers Dieu (Ac., 4, 32)	59
1. D'une interprétation individuelle à une interprétation communautaire d'Ac., 4, 32a	60
a. La dimension individuelle d'Ac., 4, 32 a	60
b. La dimension collective d'Ac., 4, 32 a	60
c. L'unanimité, but de la vie en commun	61
2. L'unanimité des premiers chrétiens: une figure ...	62
a. Ac., 4, 32 a et la communauté monastique	62
b. Ac., 4, 32 a : image de l'unité de l'Eglise	62
c. Ac., 4, 32 a : image de la cité céleste	63
d. Ac., 4, 32 a : image de l'unité de la Trinité	64
<u>Chapitre III.</u> L'UNITE : FONDEMENT D'UN MODE DE VIE	68
I. La règle d'or de l'unité des âmes et des coeurs	68
1. La charité ne cherche pas son intérêt	68
2. La charité demeure	70
3. Transfigurés par la charité	72
4. La règle d'or dans la vie quotidienne	73
II. L'unité blessée. La concorde retrouvée	73
1. La colère	74
2. Un remède à la colère : le pardon	76
a. Difficulté de pardonner	76
b. Difficulté de demander pardon	76
c. Une demande de pardon exemplaire	77
3. Paroles dures à l'égard des plus jeunes	78
III. Autorité et obéissance : au service de l'unité	79
1. Le service de l'autorité	79
a. Le responsable de la communauté	79

b. Le prêtre	87
2. Veiller à l'observance des préceptes:	
un devoir pour tous	88
a. Les frères gardiens mutuels de leur	
chasteté	88
b. La correction fraternelle	89
c. Lutter contre tout péché	93
d. Lettres ou présents reçus en secret	93
3. L'obéissance: au service de Dieu et des frères ...	94
a. La vertu d'obéissance	94
b. Obéir : des préceptes à observer	96
c. L'obéissance est un don	98

T R O I S I E M E P A R T I E

L'USAGE DES BIENS MATERIELS

<u>Chapitre I. LA MISE EN COMMUN DES BIENS</u>	125
I. L'idéal de la première communauté chrétienne	125
1. Lien entre pauvreté et vie commune sans	
mention d'Ac., 4, 32-35 (386-393)	125
2. Ac., 4, 32b-35 : pauvreté personnelle (393-396) .	125
3. Ac., 4, 32-35 : pauvreté et unité (397-400)	126
4. Conclusion	127
II. La mise en pratique	127
1. Difficultés provoquées par la mise en commun	
des biens	127
a. Contexte culturel	128
b. Réactions des riches et des pauvres	128
2. Les tentations inhérentes à la mise en commun	
des biens	129
a. Les causes des tentations	130
b. Vanité du pauvre	130
c. L'orgueil des richesses	131
d. Un remède : l'humilité	132
e. Le travail: une condition d'humilité	133
3. Tout avoir " <u>in unum</u> "	134
 <u>Chapitre II. DONNER A CHACUN EN RAISON DE SES BESOINS</u>	136
I. Tenir compte des personnes	136
1. Distribution du nécessaire	136
2. Les besoins des frères habitués au confort	137
3. Les besoins des malades	137
a. La santé	137
b. La nourriture et les bains	138
II. Avoir besoin de peu	140

Q U A T R I E M E P A R T I E

L'ORGANISATION COMMUNAUTAIRE DE LA VIE AU MONASTERE

<u>Chapitre I. LES PRIERES</u>	149
I. Temps et lieux communs	149
II. Un oratoire	149
1. Un oratoire pour la prière	150
2. Comparaison avec la coutume orientale	150
3. Comparaison avec la <u>Règle de saint Benoît</u>	151
III. Les prières utilisées	151
IV. Modérer l'ardeur intempestive pour le chant	152
<u>Chapitre II. UNE TABLE COMMUNE ; NOURRIR LE CORPS ET L'ESPRIT</u>	153
I. La nourriture du corps	153
1. Modalités du jeûne	153
2. But du jeûne	153
3. Jeûne et santé	154
II. La lecture pendant les repas	155
<u>Chapitre III. ELEMENTS DIVERS</u>	157
I. Les services communautaires	157
II. L'étude	157
III. Les relations avec l'extérieur	158

C I N Q U I E M E P A R T I E
P R I O R I T E D E L ' I N T E R I O R I T E

I. Les prières	166
II. Les vêtements et la tenue	168
1. La discrétion dans les vêtements	168
2. La tenue	170
III. Les regards	171
1. L'idéal d'Augustin sur la virginité en 397.....	171
2. Les regards impurs : un péché contre la chasteté	172
a. Un précepte du Seigneur	172
b. Le danger du regard	172
c. Chasteté et coeur pur	173
d. Les regards impurs, expression de la concupiscence	173
3. La crainte, frein aux regards impurs	174
a. Crainte chaste et crainte servile	174
b. Crainte de déplaire à Dieu	175
c. Crainte d'être vu de Dieu	175
d. Conclusion	175
CONCLUSION	181
BIBLIOGRAPHIE	184
TABLE DES MATIERES	192