

Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin*

XIII. *Le très difficile chapitre quatrième : le célibat monastique et la sollicitude pour les pécheurs*¹⁾

SOMMAIRE

- A. Introduction. Le caractère difficile et pénible du chapitre.
- B. Sa division : les trois premiers paragraphes ; les paragraphes 4 à 6 sur le célibat monastique ; les cinq derniers paragraphes sur la correction fraternelle.
- C. La correction fraternelle.
 - C.1. Traduction du passage.
 - C.2. Son support biblique.
 - C.3. Saint Augustin s'adressait à des gens qui ignoraient encore la confession privée sacramentelle.
- D. Le célibat.
 - D.1. Traduction du passage.
 - D.2. Son support biblique.
 - D.3. Subordination de la femme à l'homme en droit conjugal, équivalence des deux sexes partout ailleurs.
 - D.4. La femme complice du mal, mais aussi « complice du bien ».
 - D.5. Caractère « essentialiste » et juridique du passage sur l'effronterie du regard.

*) Voir *Augustiniana* XXI (1971), p. 5-16 ; p. 17-23 ; p. 357-404 ; XXII (1972), p. 5-29 ; p. 29-34 ; p. 469-510 ; XXIII (1973), p. 306-328 ; p. 328-333 ; XXIV (1974), p. 5-9 ; XXV (1975), p. 119-204 ; XXVI (1977), p. 5-12 ; p. 12-19 ; p. 20-25.

¹⁾ *Notice bibliographique.* Plusieurs recherches qui auraient pu faire partie de la présente série ont été publiées ailleurs, notamment dans des mélanges ou des publications collectives. Elles se trouvent énumérées dans *Augustiniana* XXVII (1977), p. 20, note 3. Il faut y ajouter mon article *Saint Augustin. Un moine devenu prêtre et évêque*, dans *Estudio Agustiniano* XII (1977), (Homenaje al P. Lope Cilleruelo García O.S.A.), p. 281-334. Cette étude a paru sous la forme d'un livre : *Saint Augustine. Monk, Priest, Bishop*, Augustinian Historical Institute, Villanova Penns., 1978. Dans les mêmes Mélanges Cilleruelo a paru A. MANRIQUE, *Autenticidad de la «Regla de S. Agustín»*, p. 335-342. J'ajoute G. VIRT, *Der Gehorsamsbegriff bei Augustinus*, dans HÖRMANN-LAUN-VIRT, *Verantwortung und Gehorsam*, Innsbruck-Wien-München, (1978), p. 9-54 ; A. WUCHERER-HULDENFELD, *Deus enim qui habitat in uobis. Die grundlegende Spiritualität der Augustinerregel*, dans *In unum congregati. Mitteilungen der österreichischen Chorherrenkongregationen* IX (1962), p. 108-113 ; A. ZUMKELLER, *Ursprung und spirituelle Bedeutung der Augustinusregel, — eine notwendige Richtigstellung.* Zu dem Werk Christopher Brooke's, «Die grosse Zeit der Klöster 1000-1300» (deutsch : Freiburg 1976), dans *OK Ordens-Korrespondenz. Zeitschrift für Fragen des Ordenslebens*, XIX (1978), p. 287-295.

- D.6. L'absence de toute prescription concernant le célibat et de toute présentation d'une motivation.
- E. Le célibat dans les œuvres de saint Augustin jusqu'au début de son épiscopat.
 - E.1. Division du sujet.
 - E.2. Le célibat des moines et des religieuses.
 - E.3. Le célibat personnel de saint Augustin.
- F. Le mariage dans les œuvres de saint Augustin jusqu'au début de son épiscopat.
 - F.1. La fécondité spirituelle devenue fécondité physique après la chute. La «haine» de ses proches.
 - F.2. Après 397. Le *De Catechizandis rudibus*, texte de transition, et la fécondité spirituelle.
- G. Conclusions.
 - G.1. Pendant la période envisagée, saint Augustin n'avait pas encore réfléchi de façon personnelle sur le célibat monastique et le mariage chrétien.
 - G.2. Rapport entre cette circonstance et le début abrupt du paragraphe quatrième du chapitre.

A. Dans les milieux pour lesquels la Règle de saint Augustin est autre chose qu'un intéressant vieux document historique, son quatrième chapitre est ressenti comme particulièrement difficile, voire bien pénible. Je pense aux milieux monastiques ou religieux — je n'insiste pas sur ces termes, tout en rappelant que la Règle présente neuf fois le terme de *monasterium* — qui fondent leur spiritualité sur le *Praeceptum*. Précisons que ce quatrième chapitre occupe presque un quart du texte, si bien que l'impression défavorable qui se dégage de ce long passage se communique facilement à l'ensemble du texte. L'auteur y parle de ce qu'on appelle actuellement de préférence le «célibat consacré». Saint Augustin pourrait l'avoir appelé *uirginitas*, terme qui s'applique aussi aux hommes²⁾, ou *caelibatus*, terme qu'il a utilisé pour indiquer l'état célibataire de Daniel qui, assis tranquillement au milieu des lions dans la fosse, était pour lui le modèle des moines³⁾, ou encore *continentia*. Mais force nous est de constater qu'aucun de ces mots ne se rencontre dans le *Praeceptum*. L'auteur y parle du «célibat consacré», mais sans en parler explicitement. Chose très intéressante qui est à retenir. On y reviendra plus loin.

²⁾ *De Sancta uirginitate* 27 (27): Pergite itaque sancti dei, pueri ac puellae, mares ac feminae, caelibes et innuptae, pergite perseueranter in finem... Ipse (Iohannes) uos uidit duodecies duodena milia sanctorum citharoedorum inlibatae *uirginitatis* in corpore, inuiolatae ueritatis in corde; et quia sequimini agnum quocumque ierit, scripsit ille de uobis. — PL 40, c. 410-411; CSEL 41, p. 263-264.

³⁾ *Enarratio in Ps. 132*, 5: Daniel autem uitam quietam elegit, in *caelibatu* seruire deo, id est uxorem non quaerens. — PL 37, c. 1731; CC 40, p. 1929.

Cependant ce n'est pas l'absence de ces termes qui attire l'attention des lecteurs et des lectrices dans les milieux dont je parle. L'étonnement vient d'ailleurs. Bien sûr, on comprend bien qu'Augustin s'adresse avec sollicitude à ces gens qui ont pris la décision de vivre seuls pour Dieu. On comprend aussi qu'il avait des raisons personnelles pour insister avec force sur ce point de la vie de ses lecteurs. Mais on trouve qu'il aurait pu parler autrement à propos du célibat de ces moines. Les lecteurs ne se rendent pas tous compte du fait qu'il s'est effectivement exprimé autrement ailleurs. Son *De Sancta uirginitate*, par exemple, et ses Sermons sur l'Eglise-Vierge⁴) laissent une tout autre impression que le *Praeceptum*. Ils devraient donc plutôt se demander pourquoi ce dernier texte reste tant en deçà du niveau atteint ailleurs. Et puis, ils s'étonnent du climat d'indiscrétion, avec ses dénonciations par exemple, qui leur paraît désagréablement régner dans la seconde moitié du quatrième chapitre, toujours à propos du célibat. C'est à ces étonnements que je voudrais essayer de répondre dans le présent article.

B. Précisons que ce n'est pas le quatrième chapitre dans sa totalité qui traite du célibat. Son sujet général est plutôt : A propos des sorties.

Augustin commence par dire que les «serviteurs-de-Dieu-dans-le-monastère», en sortant, ne doivent pas attirer l'attention par leurs vêtements, qu'ils doivent sortir en groupe et se comporter conformément à leur qualité de moines. Aucune allusion directe donc au célibat dans ces premières lignes. Mais tout le reste du chapitre y est consacré, de la première ligne qui dit : Votre regard, bien sûr, peut tomber sur une femme⁵)..., jusqu'à la dernière : ...il doit alors être corrigé avec la rigueur qui convient, conformément à la décision du prêtre ou celle du frère prieur⁶). Remarquons que ces deux brèves citations évoquent parfaitement le ton de l'ensemble de ce long passage sur le célibat monastique.

Cette partie du *Praeceptum* se divise d'ailleurs en deux parties.

Dans la première saint Augustin dit qu'en sortant les frères du monastère ne peuvent pas ne pas rencontrer des femmes et il n'y a pas

⁴) Ces Sermons ont été étudiés par M. AGTERBERG dans «*Ecclesia-Virgo*». *Etude sur la virginité de l'Eglise et des fidèles chez saint Augustin*, Héverlé-Louvain, 1960.

⁵) *Praeceptum*, ligne 84 : *Oculi uestri, et si iaciuntur in aliquam feminarum...*

⁶) *Praeceptum*, lignes 137-138 : *...secundum arbitrium presbyteri uel praepositi grauius emendetur.*

lieu de leur en vouloir. Ce qui serait blâmable c'est de les convoiter ou de vouloir être convoité d'elles, ne serait-ce qu'au travers de regards, voire de regards complices. Cela est remarqué d'ailleurs, ajoute-t-il au moins par l'«Observateur d'en haut» à qui rien ne peut être caché, mais aussi par les hommes, et pour ceux du monastère cette constatation entraîne le devoir de remettre leur frère dans la bonne voie.

Je reviendrai plus loin à cette partie du texte qui, chose étonnante, ne prescrit pas explicitement le célibat monastique mais en suppose le caractère strictement obligatoire. Ce fait étrange demande des explications, et nous en parlerons longuement plus loin.

Mais regardons tout d'abord ce que les frères du monastère doivent faire pour remettre le coupable dans son devoir. Ils doivent commencer par le mettre immédiatement en garde. Je cite :

C.1. Et si vous avez remarqué chez l'un d'entre vous cette effronterie du regard, mettez-le immédiatement en garde : sans avoir le temps de se développer, son mal doit être, dès le début, corrigé⁷⁾.

Mais si, même après monition, vous le voyez commettre cette faute de nouveau, serait-ce un autre jour, à partir de ce moment on doit le signaler comme un malade qui a besoin d'un traitement ; et ce devoir vous concerne tous sans exception. Mais, d'abord, il faut attirer sur lui l'attention de deux ou trois autres témoins, pour qu'il puisse être confondu par le témoignage de deux ou trois, et ramené à son devoir par une sévérité proportionnée. Et ne pensez pas être malveillants en dénonçant cette faute. Vous n'êtes certainement pas plus innocents, si, capables de corriger vos frères en les signalant, vous les laissez périr en vous taisant. Car si ton frère souffrait, en son corps, d'une plaie qu'il voudrait cacher par crainte d'avoir à subir des soins, ne serait-il pas cruel de ta part de t'en taire et miséricordieux de le divulguer ? Combien plus grand est donc ton devoir de le dénoncer pour éviter une pourriture plus néfaste : celle du cœur⁸⁾.

⁷⁾ *Praeceptum*, lignes 106-108 : Et si hanc de qua loquor oculi petulantiam in aliquo uestrum aduerteritis, statim admonete, ne coepta progrediatur, sed de proximo corrigatur.

⁸⁾ *Praeceptum*, lignes 109-119 : Si autem et post admonitionem iterum, uel alio quocumque die, id ipsum eum facere uideritis, iam uelut uulneratum sanandum prodat quicumque hoc potuit inuenire ; prius tamen et alteri uel tertio demonstratum, ut duorum uel trium possit ore conuinci et competenti seueritate coherceri. Nec uos iudicetis esse maliuolos, quando hoc indicatis. Magis quippe innocentes non estis, si fratres uestros, quos indicando corrigere potestis, tacendo perire permittitis. Si enim frater tuus uulnus haberet in corpore, quod uellet occultare, cum timet sanari, nonne crudeliter abs te sileretur et misericorditer indicaretur ? Quanto ergo potius eum debes manifestare, ne perniciosius putrescat in corde ?

Mais avant de le désigner à d'autres capables de le convaincre, s'il venait à nier, c'est d'abord au frère prieur qu'il faut le signaler, si, après avertissement, il a négligé de s'amender. Peut-être pourrait-il le reprendre en tête-à-tête, et éviter ainsi la divulgation parmi les autres. Mais s'il nie, il faut employer contre lui, et à son insu, d'autres témoins ; dès lors au vu et su de tout le monde, il ne sera plus inculpé par un seul témoin, mais sa culpabilité sera prouvée par deux ou trois. Une fois confondu, il doit accepter une peine destinée à le rendre meilleur, conformément à la décision du frère prieur, ou même du prêtre qui a la charge de vous tous. S'il refuse de s'y soumettre et ne prend pas le parti de quitter la communauté, qu'on l'en expulse. En cela non plus il n'y a cruauté mais bonté : le souci du grand nombre de ceux qu'il pourrait perdre par une contagion pernicieuse⁹⁾.

Il ne faudrait pas penser pourtant que le célibat serait le seul domaine où puisse s'exercer un mal qui finalement pourrait aboutir à la mesure extrême de l'expulsion. Le « traitement » de l'effronterie du regard n'est que le modèle de ce qui doit se faire dans d'autres cas également sérieux. Il reste que cette effronterie est manifestement regardée comme un objet de grave sollicitude. A propos d'éventuelles autres « maladies » saint Augustin précise :

Ce que je viens de dire à propos des regards qui ne doivent pas s'attacher, doit être appliqué, soigneusement et fidèlement, aux autres péchés : il faut les découvrir, les écarter, les dénoncer, les prouver et les punir, tout cela inspiré par l'amour des personnes et la haine des péchés¹⁰⁾.

Cette dernière remarque ne manque pas d'adoucir l'austérité de tout ce qui vient d'être dit.

Après cela Augustin revient au célibat monastique en évoquant un cas particulièrement grave :

⁹⁾ *Praeceptum*, lignes 120-129 : Sed antequam aliis demonstretur, per quos conuincendus est, si negauerit, prius praeposito debet ostendi, si admonitus neglexerit corrigi, ne forte possit, secretius correptus, non innotescere ceteris. Si autem negauerit, tunc nescienti adhibendi sunt alii, ut iam coram omnibus possit, non ab uno teste argui, sed a duobus uel tribus conuinci. Conuictus uero, secundum praepositi, uel etiam presbyteri ad cuius dispensationem pertinent, arbitrium, debet emendatoriam sustinere uindictam. Quam si ferre recusauerit, etiam si ipse non abscesserit, de uestra societate proiciatur. Non enim et hoc fit crudeliter, sed misericorditer, ne contagione pestifera plurimos perdat.

¹⁰⁾ *Praeceptum*, lignes 130-133 : Et hoc quod dixi de oculo non figendo etiam in ceteris inueniendis, prohibendis, indicandis, conuincendis uindicandisque peccatis, diligenter et fideliter obseruetur, cum dilectione hominum et odio uitiorum.

Quelqu'un parmi vous en est-il venu au point de recevoir en secret de la part d'une femme des lettres ou n'importe quel petit présent? S'il l'avoue de lui-même, il ne faut pas sévir contre lui, mais prier pour lui. Mais s'il est surpris et sa culpabilité prouvée, il doit être corrigé avec la rigueur qui convient, conformément à la décision du prêtre ou celle du frère prieur¹¹).

Bien que cela ne soit pas dit explicitement, il faudra bien comprendre que cet homme, s'il refuse de se soumettre à la peine infligée et ne prend pas le parti de quitter la communauté, doit en être expulsé. Cela avait déjà été dit et n'avait pas besoin d'être répété.

C.2. Chez beaucoup de lecteurs actuels du *Praeceptum*, nous l'avons dit, toute cette procédure laisse une impression pénible. Il y en a qui disent qu'on se croirait dans un Etat policier. La remarque est intéressante, comme nous allons le voir. Mais les objecteurs seraient étonnés de voir combien de textes scripturaires se cachent derrière ce difficile passage.

Il y a tout d'abord Matthieu 18, 15-17: «Si ton frère vient à pécher, va le trouver et reprends-le seul à seul. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi un ou deux autres, pour que toute affaire soit décidée sur la parole de deux ou trois témoins. Que s'il refuse de les écouter, dis-le à la communauté. S'il refuse d'écouter même la communauté, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain». L'influence de ces paroles du Christ sur l'ensemble de la seconde moitié du quatrième chapitre est manifeste. Mais il y a un petit détail qui mérite d'être signalé plus particulièrement. À la ligne 115 du *Praeceptum* commencent les quatre seules lignes de cette pièce où se trouve utilisée la deuxième personne du singulier: «Si ton frère...». Or c'est exactement ainsi que Matthieu 18, 15 débute: «Si ton frère...».

Les «deux ou trois témoins» qui figurent dans le même texte biblique évoquent surtout Deutéronome 19, 15, mais aussi Deutéronome 17, 16, la deuxième Lettre aux Corinthiens 13, 1 et la première à Timothée 5, 19.

Dans la même Lettre nous lisons immédiatement après, en 5, 20: «Les coupables, reprends-les (*peccantes argue*) devant tout le monde (*coram omnibus*), afin que les autres en éprouvent la crainte». Le même *coram omnibus* se retrouve en Galates 2, 14 où saint Paul écrit: «...j'ai dit

¹¹) *Praeceptum*, lignes 134-138: Quicumque autem in tantum progressus fuerit malum, ut occulte ab aliqua litteras uel quaelibet munuscula accipiat, si hoc ultro confitetur, parcatur illi et oretur pro illo; si autem deprehenditur atque conuincitur, secundum arbitrium presbyteri uel praepositi grauius emendetur.

à Céphas devant tout le monde...». Or le *Praeceptum* emploie *coram omnibus* et *argui* dans la phrase qui s'étend de la ligne 123 à la ligne 125 et où figurent aussi les deux ou trois témoins¹²⁾.

Dans tout le passage du *Praeceptum* que nous sommes en train d'étudier, l'imagerie médicale est continuelle. C'est pourquoi j'ai parlé de la « médecine du péché ». Or cette suite d'images trouve sans doute l'une de ses racines en Matthieu 9, 12 : « Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades ».

À la fin du même passage, à la ligne 136, le *Praeceptum* dit : « S'il l'avoue (*confitetur*) de lui-même, il ne faut pas sévir contre lui, mais prier pour lui », ce qui rappelle la Lettre de saint Jacques 5, 16 : « Confessez donc vos péchés les uns aux autres et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris ». Signalons dans le même contexte Ecclésiastique 20, 3 : « Celui qui s'accuse d'une faute évite la peine ».

Non pas seulement en ce qui concerne l'effronterie du regard, mais par rapport à n'importe quel péché, il faut agir « inspiré par l'amour des personnes et la haine des péchés ». C'est ce qui est prescrit à la ligne 132 du *Praeceptum*. Cette phrase évoque le Lévitique 19, 17 : « Tu n'auras pas dans ton cœur de haine pour ton frère. Tu dois réprimander ton compatriote et ainsi tu n'auras pas la charge d'un péché ».

Le caractère « miséricordieux » des mesures sévères prises contre les pécheurs, et même celui de leur éventuelle exclusion, se trouve souligné dans le Psaume 140 (141), 5 : « Que le juste me frappe, c'est charité ; qu'il me châtie » ; dans Proverbes 3, 12 : « Car le Seigneur reprend celui qu'il chérit, comme un père son fils bien-aimé ». (Ce texte a été repris en Hébreux 12, 6, mais d'après la LXX : « Car celui qu'aime le Seigneur, il le corrige et il châtie tout fils qu'il agrée »)¹³⁾ ; dans Job 5, 17 : « Heureux l'homme que Dieu corrige » ; dans la deuxième Lettre aux Thessaloniciens 3, 14-15 : « Si quelqu'un n'obéit pas aux indications de cette lettre, notez-le et, pour sa confusion, cessez de frayer avec lui ; cependant ne le traitez pas en ennemi, mais reprenez-le (*corripite*) comme un frère » ; dans la première Lettre aux Corinthiens 5, 5 où saint Paul écrit à propos d'un Chrétien incestueux : « Que cet individu soit livré à Satan pour la perte de sa chair, afin que l'esprit soit sauvé au Jour du Seigneur » et en Galates 6, 1 : « Frères,

¹²⁾ *Praeceptum*, lignes 123-125 : Si autem negauerit, tunc nescienti adhibendi sunt alii, ut iam coram omnibus possit, non ab uno teste argui, sed a duobus uel tribus conuinci.

¹³⁾ Quem enim diligit dominus, corripit; flagellat autem omnem filium quem recipit. — C'est ainsi qu'Augustin utilise ce texte, entre autres dans *En. in Ps. 114*, 5; 13 *En. in Ps. 118*, 3; 17 *En. in Ps. 118*, 2; 31 *En. in Ps. 118*, 3; *En. in Ps. 122*, 10.

même dans le cas où quelqu'un serait en faute, vous les spirituels, rétablissez-le en esprit de douceur».

Le *Praeceptum* précise à la ligne 107 que les frères doivent commencer par *avertir* le coupable. Citons à ce propos l'Ecclésiastique 19, 17: «Va trouver ton voisin avant d'en venir aux menaces», et rappelons les paroles bien connues adressées au prophète-sentinelle dans Ezéchiel 3, 16-21 et 33, 1-19.

Particulièrement durs sont la première Lettre aux Corinthiens 5, 2, au début du passage contre le Chrétien incestueux: «... pour qu'on enlève du milieu de vous l'auteur d'une telle action», et 5, 13: «Enlevez le pervers du milieu de vous». (C'est une citation de Deutéronome 13, 6 où la Bible de Jérusalem traduit: «Tu feras disparaître le mal¹⁴) du milieu de toi»); la deuxième aux Corinthiens 13, 2: «... si je reviens, je serai sans pitié» et Tite 3, 10: «Quant à l'homme hérétique, après un premier et second avertissement (*corruptio*), romps avec lui».

C.3. Ce support biblique du quatrième chapitre du *Praeceptum* ne manquera pas de frapper et d'étonner plus d'un lecteur. Mais il ne fait que déplacer les problèmes concernant cette rigoureuse «médecine du péché». Il semble bien qu'au cours des siècles un climat s'est installé à ce propos qui diffère notablement de celui qui se manifeste dans la Règle de saint Augustin, mais aussi dans les textes bibliques qui en constituent le support. N'oublions pas que depuis lors le sacrement de pénitence (je veux dire la «confession» sacramentelle) est devenue la forme habituelle de cette même «médecine». Mais sous cette forme elle était inconnue à l'époque d'Augustin. Ce développement a eu des conséquences considérables. Il nous a habitués à une situation où le péché est entouré d'une discrétion extrême. Un grand méfait, soit un assassinat, est du domaine public en tant que crime; c'est une affaire de police, d'assises, de prison, d'échafaud éventuellement. Mais le même assassinat est du domaine privé en tant que péché; c'est une affaire entre l'assassin et Dieu, entre l'assassin et un confesseur. Celui-ci répond au remords du criminel par le pardon du péché que la justice humaine va sévèrement punir en tant que crime. Or à l'époque de saint Augustin les méfaits étaient beaucoup plus que maintenant du domaine public, même en tant que péchés. C'est

¹⁴) Voir *Retractationes* II, 17: ... sic potius (intellegendum), ut homo malus auferatur ex hominibus bonis, quod fit per ecclesiasticam disciplinam, sicut graeca lingua indicat, ubi sine ambiguitate scriptum est ut intellegatur: hominem malum, non: hoc malum. — PL 32, c. 637; CSEL 36, p. 152.

pourquoi le lecteur moderne a l'impression, en lisant le passage du *Praeceptum* sur les péchés, de lire un passage sur des crimes. «Public» n'égale-t-il pas «criminel» dans nos appréciations actuelles? Il n'est donc pas étonnant que certains qui lisent ce texte, avec ses dénonciations, ses témoins, ses punitions, pensent à un état policier. Ils auraient préféré la discrétion du confessionnal. Cela se comprend parfaitement. On ne peut pas lire un document qui date de presque seize siècles sans un peu de sens historique. Il ne faut pas vouloir qu'un texte de la fin du quatrième siècle reflète une mentalité qui est beaucoup plus récente.

A cette époque, même les péchés minimes de tous les jours avaient un caractère plus public qu'actuellement. A part ce qu'on disait à Dieu à leur propos dans la prière personnelle, à part le bien qu'on faisait (par le jeûne et l'aumône surtout) pour exprimer ses regrets et pour obtenir le pardon divin, la récitation publique et commune du Notre-Père pendant l'assemblée eucharistique était un moment important dans la discipline ecclésiale¹⁵). Les Chrétiens dont la vie avait une certaine profondeur disaient consciemment et de tout cœur : « Pardonne-nous nos offenses, comme (dans la mesure où) nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés ».

Pour les grands péchés commis après le baptême le caractère public du mal était encore beaucoup plus prononcé. Les grands pécheurs étaient «excommuniés». Leur situation était de notoriété publique, comme d'ailleurs leur réconciliation, à laquelle participait toute la communauté chrétienne locale. Pour bien comprendre le quatrième chapitre du *Praeceptum*, il faut se rendre compte qu'au niveau du monastère l'expulsion était ce qu'au niveau des Chrétiens du «monde» était l'excommunication¹⁶). Les moines n'étaient pas expulsés du monastère pour le moindre petit délit. Dans le quatrième chapitre du *Praeceptum* il s'agit de quelqu'un qui pèche dans un domaine sérieux et virtuellement très grave, dont la culpabilité est prouvée, mais qui refuse de subir les conséquences de son comportement.

Entre les péchés pratiquement inévitables de tous les jours, et les grands péchés qui entraînaient l'excommunication et l'expulsion, il y avait tout cet ensemble de péchés qui mettaient le pécheur dange-

¹⁵) Voir A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Pénitence et réconciliation des Pénitents d'après saint Augustin*. I. *L'économie de la rémission des péchés*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes* XIII (1967), p. 31-53, particulièrement B. *La pénitence quotidienne des fideles, des baptisés*, ib. p. 49-53.

¹⁶) Voir mon article *L'expulsion «de numero pauperum quos pascit ecclesia» dans le Contra Epistolam Parmeniani III*, 2 (16), dans *Augustiniana*, XXII (1972), p. 5-29.

reusement sur la pente vers le très grand mal et donc vers les mesures extrêmes qui en étaient les conséquences. Or étant donné que la confession privée était encore à découvrir, tous les fidèles ou tous les « confrères », sans exception, avaient à intervenir là où ils le pouvaient. Il fallait à tout prix éviter la glissade fatale. Tous étaient responsables de tous et, par des *correctionum medicamenta*¹⁷⁾, tous devaient agir de sorte qu'on n'arrivât pas à l'extrémité de l'excommunication ou de l'expulsion. Voilà pourquoi le passage du *Praeceptum* sur la correction fraternelle fait l'impression d'être si sévère, voire impitoyable.

Mais je souligne qu'une certaine discrétion était déjà préconisée dans ce texte. Nous y avons lu en effet que le coupable devait être dénoncé tout d'abord au frère prieur pour qu'il pût le reprendre en tête à tête et éviter ainsi toute divulgation.

Je rappelle aussi que toute la procédure prescrite dans le même texte devait être inspirée par l'amour des personnes et la haine des péchés.

D'autre part, l'ensemble de ce texte n'est pas démodé, loin de là. Par leur sentiment de responsabilité mutuelle dans le domaine du mal, les fidèles et les moines fervents d'alors pourraient guider ceux qui désirent actuellement sortir d'une conception trop individualiste du sacrement de pénitence et qui soulignent qu'il ne s'agit pas de retrouver la bonne entente avec le Seigneur uniquement, mais aussi, et en même temps, de la retrouver avec l'Église en tant que fraternité rachetée, voire avec l'humanité tout entière.

D. La partie du quatrième chapitre du *Praeceptum* qui parle des *correctionum medicamenta* n'a qu'un rapport indirect avec ce qui constitue l'objet principal de cette recherche, je veux dire avec le célibat monastique dans la Règle de saint Augustin. Nous allons traiter maintenant des paragraphes quatre à six du même quatrième chapitre, paragraphes consacrés au célibat précisément.

D.1. Citons d'abord le texte :

Votre regard, bien sûr, peut tomber sur une femme, mais qu'il ne s'arrête sur aucune. On ne vous interdit pas, en effet, de voir des femmes sur votre chemin, mais les convoiter, ou vouloir être convoité d'elles, voilà

¹⁷⁾ Voir mon article *Les « quaedam correctionum medicamenta » dans De Fide et operibus 26 (48) et la Règle de saint Augustin*, dans *Augustiniana XXII* (1972), p. 29-34.

ce qui est blâmable. Car ce n'est pas seulement le toucher, ni le mouvement du cœur, mais aussi le regard qui excite ou exprime le désir des femmes. Et ne prétendez pas avoir le cœur pur, si vous avez les yeux impurs ; car l'œil impur est le messenger d'un cœur impur. Sans échanger la moindre parole, on peut se communiquer mutuellement des sentiments impurs au travers de regards complices et, par suite de désirs mauvais, trouver satisfaction dans une passion réciproque. Alors, même si les corps restent intacts de toute atteinte à la pudeur, c'en est fait de la vraie chasteté : celle du cœur¹⁸).

Celui qui arrête son regard sur une femme et trouve lui-même du plaisir à sentir arrêté sur lui le regard de cette femme, ne doit pas s'imaginer que personne ne le voit quand il a fait cela. Il est certainement remarqué, et même par ceux dont on ne le penserait pas. Mais soit, admettons que tout reste caché et qu'aucun être humain ne le voie, quel cas fera-t-il de cet Observateur d'en haut à qui rien ne peut être caché ? Ou faudrait-il penser qu'il ne voie rien, celui dont la sagesse ait temporiser en vue du Bien ? L'homme consacré doit craindre de déplaire à Dieu ; qu'il ne pêche donc pas en voulant plaire à une femme. Qu'il pense : rien n'est caché au regard de Dieu ; qu'il ne pêche donc pas en arrêtant son regard sur une femme. Dans ce domaine aussi, nous est inculquée la crainte de Dieu par cette parole : « Le Seigneur exècre l'œil qui dévisage » (Prov. 27, 20 dans la LXX)¹⁹).

Par conséquent, lorsque vous êtes réunis à l'église, ou à un autre endroit où se trouvent également des femmes, soyez les uns pour les autres les gardiens de la pureté. De cette façon, Dieu, qui habite en chacun de

¹⁸) *Praeceptum*, lignes 84-93 : Oculi uestri, et si iaciuntur in aliquam feminarum, figantur in nemine. Neque enim quando proceditis, feminas uidere prohibemini, sed adpetere, aut ab ipsis adpeti uelle, criminosum est. Nec solo tactu et affectu, sed aspectu quoque, adpetitur et adpetit concupiscentia feminarum. Nec dicatis uos animos habere pudicos, si habetis oculos inpudicos, quia inpudicus oculus inpudici cordis est nuntius. Et cum se inuicem sibi, etiam tacente lingua, conspectu mutuo corda nuntiant inpudica, et secundum concupiscentiam carnis alterutro delectantur ardore, etiam intactis ab inmunda uiolatione corporibus, fugit castitas ipsa de moribus.

¹⁹) *Praeceptum*, lignes 94-102 : Nec putare debet qui in femina figit oculum et illius in se ipse diligit fixum, ab aliis se non uideri cum hoc facit ; uidetur omnino, et a quibus se uideri non arbitrat. Sed ecce lateat et a nemine hominum uideatur, quid faciet de illo desuper inspectore quem latere nihil potest ? An ideo putandus est non uidere, quia tanto uidet patientius, quanto sapientius ? Illi ergo uir sanctus timeat displicere, ne uelit feminae male placere. Illum cogitet omnia uidere, ne uelit feminam male uidere. Illius namque et in hac causa commendatus est timor, ubi scriptum est : « Abominatio est domino defigens oculum ».

vous, vous protégera aussi depuis ses demeures, c'est-à-dire par chacun de vous ²⁰).

D.2. Le support biblique de ce passage est aussi important que celui que nous avons rencontré plus haut à propos de la «correction fraternelle». Il y a ici même l'une des rares citations explicites qui se trouvent dans le *Praeceptum*, une référence du livre des Proverbes dans une traduction qui correspond au grec de la Septante : *Abominatio est domino defigens oculum*. D'après le *Praeceptum*, le regard impur est aussi mauvais qu'un acte extérieur du même genre. Cela se lit déjà dans le Sermon de la Montagne, en Matthieu 5, 28 : «Eh bien ! moi je vous dis : Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle». Dans le même contexte nous pourrions citer l'Ecclésiastique 9, 5 et 9, 8 : «N'arrête pas ton regard sur une jeune fille, de crainte d'être puni avec elle» et «Près d'une femme mariée garde-toi bien de t'asseoir ... de crainte que ton cœur ne succombe à ses charmes et que dans ta passion tu ne glisses à ta perte». Ajoutons la déclaration de Job en 31, 1 : «J'avais fait un pacte avec mes yeux, au point de ne fixer aucune jeune fille».

À la ligne 97 le *Praeceptum* appelle Dieu l'«Observateur d'en haut», ce qui évoque Proverbes 24, 12 : «Celui qui pèse les cœurs ne comprend-il pas ? Celui qui observe ton âme, il sait, Lui, et Il rendra à l'homme selon sa conduite».

À cet Observateur rien ne peut être caché, *latere*. La Bible le dit souvent. Je cite Job 11, 11 : «Car il connaît, Lui, les hommes faux, il voit le crime et y prête attention»; Job 23, 10 : «Il sait pourtant la voie où je me tiens»; Psaume 32 (33), 13-14 : «Des cieux le Seigneur regarde, Il voit tous les fils de l'homme; du lieu qu'Il habite, Il observe tous les habitants de la terre»; Sagesse 1, 8 : «Nul ne saurait donc se dérober (*latere*)»; Ecclésiastique 15, 18-19 : «Car grande est la sagesse du Seigneur, Il est fort et puissant, et Il voit toutes choses. Ses yeux sont sur ceux qui le craignent et Il connaît toutes les œuvres de l'homme»; Ecclésiastique 23, 19 : «les yeux des hommes sont la crainte (de l'homme qui pêche), il ne sait pas que les yeux du Seigneur sont des milliers de fois plus lumineux que le soleil,

²⁰) *Praeceptum*, lignes 103-105 : Quando ergo simul estis in ecclesia et ubicumque ubi et feminae sunt, inuicem uestram pudicitiam custodite; deus enim qui habitat in uobis, etiam isto modo uos custodiet exuobis.

qu'ils regardent toutes les voies des hommes et pénètrent les plus secrets recoins»; Matthieu 6, 4: «... ton Père... voit dans ce qui est secret»; Hébreux 4, 13: «Tout est à nu et mis à découvert aux yeux de Celui à qui nous devons rendre compte».

Le même Observateur d'en haut est sage et patient, Il temporise en voulant donner aux pécheurs le temps de se convertir. Nous le lisons dans Sagesse 1, 6: «La Sagesse est un esprit ami des hommes, mais elle ne laisse pas impuni le blasphémateur pour ses propos; car Dieu est le témoin de ses reins, le surveillant véridique de son cœur, et ce que dit sa langue, il l'entend»; Sagesse 11, 24 (23): «Tu fermes les yeux sur les péchés des hommes pour qu'ils se repentent»; Sagesse 12, 10: «Mais en exerçant tes jugements peu à peu, Tu laissais place au repentir»; Ecclésiastique 5, 6: «Ne dis pas: Sa compassion est grande, Il pardonnera la multitude de mes péchés. Car la miséricorde est en Lui, mais aussi la colère»; Ezéchiel 33, 11: «Oracle du Seigneur, Je ne désire pas la mort du méchant, mais qu'il revienne de sa voie et qu'il vive»; Romains 2, 4: «Ou bien méprises-tu la richesse de sa bonté, de sa tolérance et de sa patience, ignorant que la bonté de Dieu te pousse au repentir?»; la première Lettre de saint Pierre 3, 20: «... jadis, lorsque temporisait la patience divine aux jours de Noé»; la deuxième Lettre de saint Pierre 3, 9: «Dieu patiente envers vous, voulant, non que certains périssent, mais que tous arrivent au repentir».

À la ligne 101 le *Praeceptum* recommande la crainte du Seigneur. Celle-ci se trouve nommée dans un texte déjà cité, Ecclésiastique 15, 18-19, qui parle aussi de la sagesse de Dieu: «Car grande est la sagesse du Seigneur ... ses yeux sont sur ceux qui le craignent...».

Il faut en effet craindre de déplaire à Dieu en voulant plaire à une femme. Augustin lisait²¹⁾ dans le Psaume 52, 6 que Dieu brisera les os de ceux qui veulent plaire aux hommes. Ajoutons Galates 1, 10: «À présent donc, est-ce la faveur des hommes que je veux gagner ou celle de Dieu? Ou est-ce que je cherche à plaire à des hommes? Si j'en étais encore à plaire à des hommes, je ne serais pas l'esclave du Christ».

Enfin le *Praeceptum* dit à la ligne 104 que Dieu habite en chacun des frères. Augustin s'inspire d'un ensemble de textes bibliques comme la première aux Corinthiens 3, 16-17: «Ne savez-vous pas que vous êtes un sanctuaire de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous? Si quelqu'un

²¹⁾ Voir *Epistula* XXII, 8: Non enim frustra dictum est: Deus confringet ossa hominibus placere uolentium. — PL 33, c. 93; CSEL 34.1, p. 60. L'*En. in Ps. 52*, 9 montre qu'Augustin connaissait deux versions, celle que je viens de signaler et: Deus dissipauit ossa hominibus placentium.

détruit le sanctuaire de Dieu, celui-là, Dieu le détruira. Car le sanctuaire de Dieu est sacré, et c'est ce que vous êtes»; la même Lettre 6, 19-20: «Ou ne savez-vous pas que votre corps est un sanctuaire du Saint-Esprit qui est en vous et que vous tenez de Dieu? Et que vous ne vous appartenez pas? Vous avez été achetés bien cher! Glorifiez donc Dieu dans votre corps»; Ephésiens 3, 17: «Que le Christ habite en vos cœurs par le moyen de la foi».

La première partie du long passage du quatrième chapitre qui traite du célibat monastique est donc d'une forte inspiration scripturaire, tout en ne présentant qu'une seule citation explicite, Proverbes 27, 20 (d'après la Septante): *Abominatio est domino defigens oculum*, «Le Seigneur exècre l'œil qui dévisage». En hébreu ce verset disait que les yeux de l'homme sont insatiables. Mais on sait que saint Augustin citait les Proverbes d'après une traduction latine remontant à la traduction grecque des LXX²²).

D.3. Mais retournons au début de notre passage qui dit: votre regard peut tomber sur une femme ... Je voudrais souligner que ce terme de «femme» peut être lu avec l'intonation que chacun voudra et qu'il serait facile d'ironiser en prenant un air misogyne. Mais je souligne aussi qu'il n'y a dans cette première phrase sur le célibat consacré aucun élément qui invite à cette ironie. Et j'ajouterai qu'Augustin a toujours eu le plus grand estime pour la femme en tant que telle. Il n'a jamais pensé qu'elle serait inférieure à l'homme, bien qu'il y ait selon lui un domaine dans lequel elle est l'inférieure de l'homme, le foyer. La femme, d'après Augustin, est subordonnée à l'homme exclusivement dans le droit matrimonial. En estimant que la femme, dans son foyer, est l'inférieure de l'homme, Augustin ne faisait rien d'extraordinaire. Les Chrétiens le pensaient en fonction de la Bible, les païens le pensaient en fonction de leur tradition culturelle. Je laisse à autrui le soin de juger de cette tradition, mais j'affirme qu'il aurait été étonnant si Augustin en avait pensé autrement. Mais Augustin estime aussi que la femme n'est pas inférieure à l'homme, ni intellectuellement, ni moralement, ni religieusement. A ce propos je me permets de renvoyer le lecteur à un livre récent sur les opinions de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin dans ce domaine, livre dont le titre est précisément: «Equivalence et sub-

²²) Voir A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Biblia Augustiniana. A.T. Le Livre des Proverbes*, Paris, 1975, p. 18-23.

ordination»²³), subordination dans le droit matrimonial, équivalence partout ailleurs, du moins selon saint Augustin, le premier des deux auteurs étudiés.

Quant à cette équivalence, je voudrais citer ici un passage qu'Augustin a écrit précisément pendant la période qui, comme on verra, nous intéresse particulièrement dans cet article, celle qui s'étend de sa conversion en 386 au début de son épiscopat. Il s'agit de quelques lignes du *De Vera religione*, le tout dernier ouvrage dont Augustin a entrepris la rédaction avant son ordination sacerdotale. Dans le passage en question Augustin parle de la convoitise de la chair et dit que c'est à l'homme de la vaincre. Il écrit : «Soumettons-nous cette *femme*, si nous sommes des hommes». Il est probable que maint lecteur, sans attendre la suite, commence déjà à être choqué. Augustin ne dit-il pas en toutes lettres que la femme est à comparer avec la convoitise de la chair, tandis que les hommes seraient irréprochables s'ils n'étaient pas si pernicieusement tentés par les femmes ? N'allons pas trop vite, et lisons la suite. Augustin continue : «Sous notre conduite — ne lisons pas trop rapidement : sous la conduite des mâles —, elle (cette femme) sera meilleure, elle aussi, et alors elle ne s'appellera plus *Cupiditas*, mais *Temperantia*». Retenons que c'est la même femme, tout en portant maintenant un autre nom, flatteur, du moins dans la pensée d'Augustin. Il continue : «Si c'est elle, en effet, qui dirige tandis que nous suivons, son nom devient *Cupiditas*, *Libido*, et le nôtre *Temeritas*, *Stultitia*. Suivons le Christ notre Tête, afin d'être à notre tour suivis par ce dont nous sommes la tête»²⁴). Nous sommes là en plein dans des images. Il ne s'agit pas d'hommes mâles tout remplis de toutes les qualités, et de femmes qui seraient des voluptés incarnées. Augustin veut dire qu'à l'intérieur de l'âme humaine il y a une «partie» qui doit diriger et une «partie» qui doit obéir et passer au corps les ordres reçus²⁵). Cela le fait penser au foyer où, selon le droit matrimonial, il y a quelqu'un qui doit diriger, l'homme, et quelqu'un qui doit obéir, son épouse. Mais cette image ne permet pas de dire qu'à l'intérieur de l'âme humaine, le bien

²³) Kari Elisabeth BØRRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo-Paris, (1968).

²⁴) *De Vera religione* 41 (78): Subiugemus nobis hanc feminam, si uiri sumus. Nobis ducibus et ipsa erit melior nec iam cupiditas sed temperantia nominabitur. Nam cum ipsa ducit, nos autem sequimur, cupiditas illa et libido, nos uero temeritas et stultitia nuncupamur. Sequamur Christum caput nostrum, ut et nos sequatur, cui caput sumus. — PL 34, c. 157; CC 32, p. 238-239.

²⁵) Cfr *De Genesi contra Manichaeos* II, 11(15)-1522).

serait masculin et le mal féminin. Ce qui doit y diriger est en tant que tel comparable à l'homme dans un foyer, ce qui doit obéir est en tant que tel comparable à l'épouse dans le même foyer; le texte ne dit, ni plus, ni moins. Augustin dit même en toutes lettres que cette analyse de l'âme humaine vaut également pour les femmes: Car la femme, elle aussi, a en elle un principe viril qui lui permet de subjuguier ces femmes au sens symbolique, les convoitises, d'être servante du Christ et maîtresse de ses désirs²⁶). Et il ajoute que telles sont dans le nouveau peuple de Dieu quantité de veuves et de vierges consacrées, et quantité d'épouses aussi qui regardent leurs époux comme des frères (équivalence!), tout en respectant les droits conjugaux (subordination!). A l'heure actuelle, nous aurions peut-être préféré qu'Augustin se fût servi d'une autre image pour décrire les deux «niveaux» de l'âme humaine, mais il n'est pas correct de penser que c'est avec mépris qu'il a écrit: «Votre regard, bien sûr, peut tomber sur une femme...». C'est avec sollicitude qu'il a parlé.

D.4. Quittons donc le domaine de la philosophie générale de la femme pour entrer dans le cadre plus restreint de la théologie du péché. Là, Augustin n'a-t-il pas dit qu'il faut toujours se méfier des «Èves»? En effet, il a écrit cela dans la fameuse Lettre CCXLIII à Laetus²⁷). Cette Lettre n'a pu être datée, ni par les Mauristes, ni par A. Goldbacher, l'éditeur de la Correspondance d'Augustin dans le Corpus de Vienne, mais d'après des recherches récentes et encore inédites elle risquerait fort de dater d'environ 397, et d'être donc plus ou moins contemporaine de la Règle de saint Augustin. Ce Laetus était un jeune moine de l'entourage d'Augustin qui sous l'influence de sa mère, possessive, allait peut-être renoncer à son état monastique. C'est dans ce contexte que la mère de Laetus est présentée comme une femme dangereuse. Et Augustin ajoute alors qu'il faut toujours se méfier de l'«Eve» qui se cache dans chaque femme. Mais c'est dans la même Lettre qu'il affirme que la mère de Laetus aurait bien fait de suivre l'exemple d'autres femmes, meilleures. Elle était,

²⁶) *De Vera religione* 41 (78): Hoc et feminis praecipui potest, non maritali sed fraterno iure, quo iure in Christo nec masculus nec femina sumus. Habent enim et illae uirile quiddam, unde femineas subiugent uoluptates, unde Christo seruiant et imperent cupiditati. Quod in multis uiduis et uirginibus dei, in multis etiam maritalis, sed iam fraterne coniugalia iura seruantibus Christiani populi dispensatione manifestum est. — PL 34, c. 157; CC 32, p. 239.

²⁷) *Ep.* CCXLIII, 10: Caue ne in deterius peruertat et euertat. Quid interest, utrum in uxore, an in matre, dum tamen Eua in qualibet muliere caueatur? — PL 33, c. 1058; CSEL 57, p. 577.

dit-il, différente de la mère des sept frères Macchabées qui exhortait ses fils à subir courageusement le martyre, et des mères Spartiates qui animaient leurs fils au combat bien plus efficacement que le faisait le son des trompettes, et les encourageaient à répandre leur sang pour leur patrie²⁸). La femme est souvent complice du mal, donc, mais elle est aussi « complice du bien ». Ici de nouveau Augustin se montre moins misogyne qu'on le pense souvent.

D.5. Bien plus pertinente est l'objection suivante qu'on entend parfois formuler contre cette partie du quatrième chapitre de la Règle : ce que son auteur dit à propos de l'effronterie du regard, n'est-ce pas abstrait et irréel ? Ces moines auxquels il s'adressait n'avaient-ils pas d'yeux comme tout le monde ? Il est vrai que l'auteur du *Praeceptum* prend ses précautions en disant : on ne vous interdit pas de voir des femmes sur votre chemin, mais de les convoiter ..., mais les limites entre les deux sont floues dans la vie concrète. Ces paroles sans nuances, qui semblent parler à « des moines en soi », ne tiennent aucun compte de cas particuliers. N'y avait-il pas à l'époque de saint Augustin des gens de bonne volonté mais tendus et inquiets ? Dans le domaine des biens matériels, la Règle tient compte des particularités personnelles et en parle à plusieurs reprises²⁹). Mais pourquoi pas ici, dans le cadre de la sexualité ?

Il me semble que cette critique est pertinente. Mais je souligne tout d'abord que cette différence remonte en partie à deux supports bibliques très différents. Là où il s'agit des biens matériels, saint Augustin s'inspire d'Actes 4, 35 qui dit que dans la première communauté chrétienne de Jérusalem « on distribuait à chacun *suivant ses besoins* ». Mais dans le domaine de l'effronterie du regard il s'inspire de Matthieu 5, 28 où Jésus-Christ dit sans aucune casuistique : « Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle ». Il reste qu'on aurait bien voulu lire dans le *Praeceptum* quelques mots d'encouragement pour certains hommes en chair et en os, faibles mais de

²⁸) *Ep.* CCXLIII, 6: *Rapit militem Christi tuba caelestis ad proelium, et retinet mater, non plane talis, qualis Machabaeorum fuit, nec saltem similis Lacedaemoniis matribus, de quibus memoriae proditum est, quod filios suos, ut pro terrena patria sanguinem funderent, multo amplius atque ardentius in certamina bellica quam signorum sonitus excitabant.* — PL 32, c. 1057; CSEL 57, p. 573.

²⁹) *Praeceptum*, ligne 8: *unicuique sicut cuique opus fuerit*; lignes 14-15: *eorum infirmitati quod opus est tribuatur*; lignes 144-145: *dum tamen unicuique quod cuique opus est non negetur*; lignes 184-185: *de cellario petat, quod cuique opus esse perspexerit.*

bonne volonté, qui allaient entendre ce passage, et cela encore bon nombre de siècles plus tard. Et Augustin était parfaitement capable de parler un langage moins «essentialiste», plus direct et plus personnel. C'est lui qui a écrit: «J'étais devenu moi-même pour moi-même une immense question; je peine sur moi-même, je suis devenu pour moi-même une terre excessivement ingrate qui me met en nage; le profond abîme qu'est l'homme pour lui-même; ses cheveux sont plus faciles à compter que les sentiments et les mouvements de son cœur»³⁰). Quel dommage que rien de cette profondeur de l'âme d'Augustin ne soit monté jusqu'à la surface du *Praeceptum*. Quel dommage aussi que Matthieu 5, 28 n'ait pas invité Augustin à être plus existentiel dans sa Règle. La façon abstraite de parler qui marque tout ce passage sur l'effronterie du regard risque d'avoir fait du mal, suscité des scrupules, découragé de généreux efforts, au cours des siècles.

D.6. La chose qui me frappe le plus dans le passage sur le célibat consacré est l'absence de toute prescription à cet égard.

Ce qui allait devenir plus tard le «vœu de pauvreté» se trouve prescrit explicitement au premier chapitre, et cela avec la présentation d'un idéal: pas de possessions privées, comme au début de l'Eglise, à Jérusalem.

Ce qui allait devenir le «vœu d'obéissance» se trouve prescrit au septième chapitre, avec la présentation d'un idéal également. Augustin s'y inspire de la fine fleur des réflexions classiques sur l'exercice de l'autorité.

Mais ce qui allait devenir plus tard le «vœu de chasteté», ou de célibat consacré, est seulement supposé dans notre quatrième chapitre. Le célibat n'y est nulle part prescrit explicitement. Et puisque la prescription manque, toute présentation d'un idéal y manque également. Pourquoi s'engager dans ce genre de vie? Augustin ne le dit pas. Avec le caractère abstrait de ses propos sur l'effronterie du regard, c'est cette absence de toute motivation au début de ce long passage sur le célibat qui me frappe. Mais je crois qu'ici l'explication des faits est plus facile. Je me suis posé en effet la question suivante: en 397, date de la Règle si je ne me trompe pas, quel idéal saint Augustin avait-il à présenter à propos du célibat consacré? Pour répondre à cette question il m'a fallu parcourir toutes les œuvres de saint Augustin écrites entre sa conversion en 386 et le début

³⁰) *Confessiones* IV, 4(9); X, 16(25); IV, 14(22): Factus eram ipse mihi magna quaestio; laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii; grande profundum est ipse homo..., capilli eius magis numerabiles quam affectus eius et motus cordis eius. — PL 32, c. 697, 789-790, 702; éd. Skutella p. 60, 227, 70.

de son épiscopat. Or en lisant ces textes je n'ai pu qu'être déçu : sur le célibat il n'y avait là à peu près rien ; sur l'autre face de la même médaille, le mariage, il n'y avait guère que des idées qu'Augustin a rejetées plus tard très explicitement. N'oublions pas que le *De Bono coniugali* et son pendant le *De Sancta virginitate* sont les œuvres vingt-deuxième et vingt-troisième entreprises par saint Augustin après sa consécration épiscopale. Les seize Sermons d'Augustin sur l'*Ecclesia-Virgo* sont également postérieurs à cet événement³¹). Il faut bien se rendre à l'évidence : quand saint Augustin au début de son épiscopat rédigeait sa Règle monastique, il avait encore peu réfléchi sur le célibat monastique. Il savait et approuvait que les moines et les religieuses ne se mariaient pas ; c'était l'élément le plus caractéristique de leur existence particulière, mais c'était pour lui surtout une donnée traditionnelle. Il avait éprouvé la nature bénéfique de cette option pour sa vie personnelle. Mais c'est tout. Et je pense que le caractère bien restreint de ses réflexions dans ce domaine avant 400 déteint sur le début du passage sur le célibat monastique dans le *Praeceptum*. Augustin ne dit rien sur la motivation profonde de cet état parce qu'il n'avait pas grand'chose de personnel à en dire. L'Augustin de la Règle était un Augustin qui à ce propos était encore peu évolué. Si l'on ne tient pas compte de cela, on se condamne à une incompréhension regrettable.

Augustin, qu'a-t-il écrit sur le célibat et sur le mariage entre sa conversion et le début de son épiscopat ? Dans les pages suivantes je rendrai compte de mes constatations. Le lecteur trouvera sans doute avec moi qu'elles ont été bien intéressantes, mais aussi qu'elles ont été très décevantes dans le domaine qui nous occupe ici.

E.1. D'abord donc le célibat.

Je diviserai cette partie de l'article en deux parties. Je parlerai d'abord des textes qui évoquent le célibat consacré des moines et des religieuses en général et en second lieu de ceux qui parlent du célibat d'Augustin personnellement. Cette ordonnance de la matière me permettra de garder pour la fin le texte de cette période qui est à la fois le plus explicite, le plus long, le plus intéressant et le plus étonnant.

E.2. Commençons par le *De Moribus ecclesiae catholicae*. Augustin a commencé la rédaction de ce livre quelque temps après son baptême en

³¹) Voir note 4.

387 et avant son retour en Afrique en 388. Le passage qui va retenir notre attention se trouve dans la seconde section de l'ouvrage et fait partie plus précisément de la célèbre apostrophe que l'auteur adresse à l'Eglise. Il lui parle comme à un être personnel en lui donnant le titre de « Mère très vraie des Chrétiens »³²). Cette bonne Mère, dit Augustin, a donné naissance à une bonne progéniture, de bons maris, de bonnes épouses, de bons enfants. Puis il lui dit : A bon droit, Eglise, tu renfermes aussi ce grand nombre de gens hospitaliers, serviables, miséricordieux, bien instruits, chastes, saints, de gens qui brûlent d'un tel amour pour Dieu que dans *leur continence absolue et leur incroyable mépris du monde* ils vont jusqu'à trouver leurs délices dans la solitude³³). C'est par ces paroles que l'apostrophe adressée à Dame Eglise se termine. Au début de la phrase citée le lecteur pouvait encore se demander qui étaient ces gens hospitaliers, nantis de tant d'autres excellentes qualités, mais la fin de la phrase ne laisse aucun doute : il s'agit des moines anachorètes. Remarquons que les qualités qu'Augustin énumère sont assez diverses. En très grande partie il s'agit de traits qu'on s'attend à rencontrer chez toute personne respectable. Mais la liste comporte aussi, et cela à un endroit et avec une insistance qui la mettent en vedette, la mention de la continence absolue, combinée avec un incroyable mépris de ce monde, les deux poussant ces gens excellents vers la solitude, vers le désert sans doute. Aux yeux d'Augustin ce célibat fait manifestement partie de la vie de ces moines et y occupe même une place toute particulière. Mais quand le lecteur se demande quelle est la raison d'être du célibat et la raison de son excellence, il ne trouve dans ce texte aucune réponse, sauf peut-être le mépris de ce monde qui s'y manifesterait.

Tout en ayant terminé son apostrophe à l'Eglise, saint Augustin continue à parler de ces solitaires. Il écrit : Mais que voient donc ces gens qui ne peuvent pas se passer d'aimer les hommes et qui sont néanmoins capables de se passer de les voir ? Assurément ce qu'ils voient, quelle que soit cette « chose », possède plus d'excellence que les choses humaines : le fait de la contempler a en effet le pouvoir de faire vivre l'homme sans l'homme. Apprenez donc à connaître, Manichéens, la façon de vivre et la

³²) *De Moribus eccl. cath.* 30(62): Ecclesia catholica mater Christianorum uerissima. — PL 32, c. 1336.

³³) *De Moribus eccl. cath.* 30(64): Merito tibi tam multi hospitales, multi officiosi, multi misericordes, multi docti, multi casti, multi sancti, multi usque adeo dei amore flagrant, ut eos in summa continentia atque mundi huius incredibili contemptu etiam solitudo delectet. — PL 32, c. 1337.

continence extraordinaire de ces Chrétiens parfaits pour qui la *chasteté totale* apparaît non seulement digne d'être louée, mais aussi digne d'être embrassée... Qui ne sait ... qu'une multitude de Chrétiens d'une *continence absolue* se répand sur toute la terre tous les jours de plus en plus, et principalement en Orient et en Egypte?³⁴⁾

Le texte que je viens de citer souligne de nouveau, et avec plus d'insistance encore que la fin de l'apostrophe qui le précédait, que le célibat est le trait le plus caractéristique (ce qui ne veut pas dire nécessairement le plus important) de la vie bien spéciale de ces solitaires. Le célibat se trouve ici évoqué dans un contexte de contemplation et de perfection chrétienne, mais la raison d'être de cette option remarquable et marquante reste dans la même imprécision que quelques lignes plus haut.

Un peu plus loin, Augustin se met à parler d'un autre genre de moines, les cénobites. Leur genre de vie est comparable à celui des anachorètes, mais ce qui les en distingue est qu'ils vivent en commun. Méprisant eux aussi, dit Augustin, et désertant eux aussi les attraits de ce monde, les cénobites se rassemblent en une vie commune *très chaste* et *très sainte* où ils passent ensemble leur existence dans des prières, des lectures et des colloques ...³⁵⁾ Avant d'entrer dans les détails Augustin a donc donné comme traits généraux de la vie des cénobites un côté négatif: le mépris de ce monde, et un côté positif: l'option pour la chasteté, ce qui dans le contexte donné signifie sans doute l'option pour le célibat consacré.

Qu'il s'agit en effet de cela, devient évident un peu plus loin. La communauté des cénobites dont l'auteur parle paraît en effet être une assemblée de cénobites exclusivement hommes qui trouve son parallèle dans des communautés de cénobites exclusivement femmes. Ces femmes, dit Augustin, servent Dieu avec zèle et *chasteté*; leurs habitations sont

³⁴⁾ *De Moribus eccl. cath.* 31(65): Quid est, quaeso, quod uident qui non possunt hominem non diligere, et tamen possunt hominem non uidere? Profecto illud, quidquid est, praestantius est rebus humanis, cuius contemplatione potest homo sine homine uiuere. Iam enim accipite, Manichaei, perfectorum Christianorum, quibus summa castitas, non laudanda tantum, sed etiam capessenda uisa est, mores et continentiam singularem... Quis enim nescit summae continentiae hominum christianorum multitudinem per totum orbem in dies magis magisque diffundi, et in Oriente maxime atque Aegypto...? — PL 32, c. 1337.

³⁵⁾ *De Moribus eccl. cath.* 31(67): ...quis non illos miretur et praedicet, qui contemptis atque desertis mundi huius illecebris, in communem uitam castissimam sanctissimamque congregati, simul aetatem agunt, uiuentes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus...? — PL 32, c. 1338.

éloignées de celles des hommes autant qu'il convient. Les cénobites-femmes sont unies aux cénobites-hommes uniquement par les liens d'une fraternelle charité et par l'émulation dans la perfection. Les hommes jeunes n'ont aucun accès auprès d'elles et les vieillards, même les plus graves et les plus considérés, ne peuvent entrer chez elles que jusqu'au vestibule, et cela uniquement pour apporter des choses nécessaires³⁶). Dans ce contexte les termes de «chaste» et de «chasteté», utilisés à propos des cénobites, hommes et femmes, ne peuvent indiquer concrètement que le célibat, bien qu'en soi leur sens puisse être plus général.

Tous ces textes du *De Moribus ecclesiae catholicae* sont excellents pour nous faire comprendre quelle place Augustin donnait au célibat dans la vie monastique pendant la période qui suivait immédiatement son baptême. Mais jusqu'ici rien ne nous a indiqué qu'il aurait approfondi la question de savoir pourquoi cette option constituait un idéal aussi parfait. Il se contentait d'admirer l'«incroyable mépris de ce monde» qui se manifestait dans le célibat monastique.

Il en dit un peu plus vers la fin de son ouvrage, là où il se trouve amené à parler du mariage. Il désire à cet endroit répondre aux Manichéens affirmant que les Chrétiens rénovés par le baptême devraient s'abstenir d'engendrer des enfants et éviter ainsi d'enchaîner des âmes à la chair. En citant longuement la Première aux Corinthiens 6, 11 à 7, 7, Augustin leur objecte que l'Apôtre Paul avait permis aux Chrétiens de se marier³⁷). Augustin n'oublie pas de signaler que saint Paul préférait le célibat au mariage et qu'il avait opté pour ce genre de vie dans son existence personnelle. «Il est bon pour l'homme», disait saint Paul, «de s'abstenir de la femme. Toutefois, pour éviter tout dérèglement, que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari... Je voudrais bien que tous les hommes soient comme moi; mais chacun reçoit de Dieu un don particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là». Augustin commente: L'Apôtre indique ainsi aux hommes forts où se trouve le sommet, mais il permet à de plus faibles ce qui en est le plus près, la chasteté conjugale qui empêche l'homme de se dévaster par la fornication³⁸). Augustin a donc

³⁶) *De Moribus eccl. cath.* 31(68): Haec est etiam uita feminarum deo sollicitè casteque seruientium, quae habitaculis segregatae ac remotae a uiris quam longissime decet, pia tantum illis caritate iunguntur et imitatione uirtutis: ad quas iuuenum nullus accessus est, neque ipsorum quamuis grauissimorum et probatissimorum senum, nisi usque ad uestibulum necessaria praebendi quibus indigent gratia. — PL 32, c. 1339.

³⁷) *De Moribus eccl. cath.* 35(78): Permittit hoc Paulus. — PL 32, c. 1343.

³⁸) *De Moribus eccl. cath.* 35(79): Satisne uobis uidetur Apostolus, et fortibus demonstrasse quid summum sit, et imbecillioribus permisisse quod proximum est? Nam

trouvé la justification de l'importance qu'il attribuait au célibat consacré, trait caractéristique de la vie des anachorètes et des cénobites, dans quelques paroles et la vie personnelle de saint Paul. Mais il faut bien convenir que ces quelques paroles de l'Apôtre n'arrivent pas à résoudre notre problème. Pourquoi donc est-il bon pour l'homme de s'abstenir de la femme, et pourquoi saint Paul aurait-il voulu que tous les hommes vivent comme lui, dans le célibat? Pour sa part, saint Augustin se fait seulement l'écho de l'Apôtre sans essayer d'approfondir ce qu'il disait.

Dans l'œuvre de saint Augustin qui se situe avant son accession à l'épiscopat se trouve encore un autre texte qui parle d'une façon générale des moines et leur genre de vie. Il s'agit d'un passage du *De Vera religione*, le tout dernier ouvrage d'Augustin laïque. Bientôt il allait devenir prêtre, puis évêque, d'Hippone.

Le texte du *De Vera religione* qui nous intéresse dans cette partie de notre enquête se trouve dans le Prologue de l'ouvrage. Augustin s'y étend sur la diffusion universelle du christianisme. D'un pays unique, dit-il, — le seul où fût adoré le Dieu unique et celui où allait naître le Sauveur —, des messagers choisis sont partis à travers le monde entier. Par leurs miracles et leur prédication ils y ont allumé les feux du divin amour. Après avoir solidement établi la doctrine du salut, ils ont laissé à leurs successeurs des pays remplis de la nouvelle lumière. Aujourd'hui même, le Verbe de Dieu est annoncé partout dans le monde. Pour que l'âme des hommes connaisse ce Verbe, l'aime et trouve en lui la joie de la guérison, on récite aux avarés, aux voluptueux, aux orgueilleux, aux coléreux, aux querelleurs, aux mal-croyants, aux curieux, les paroles de l'Écriture qui sont appropriées à chacune de ces catégories. Et à tous ensemble on dit avec la Première de saint Jean 2, 15-16: «N'aimez pas le monde, ni les choses du monde, car tout ce qu'il y a dans le monde est convoitise de la chair, convoitise des yeux et ambition du siècle»³⁹). Aujourd'hui c'est par

non attingere mulierem summum ostendit esse cum ait: *Vellem omnes homines esse sicut meipsum*. Huic autem summo coniugalis castitas proxima est, ne homo fornicatione uastetur. — PL 32, c. 1344.

³⁹) *De Vera religione* 3(4): ...ab una regione terrarum, in qua sola unus colebatur deus et ubi talem nasci oportebat, per totum orbem terrarum missi electi uiri uirtutibus atque sermonibus diuini amoris incendia concitarunt, ...confirmata saluberrima disciplina illuminatas terras posteris reliquerunt...; ...ad hoc (Verbum) percipiendum, diligendum, perfrundum, ut anima sanetur et tantae luci hauriendae mentis acies conualescat, dicitur auaris...luxuriosis...superbis...iracundis...discordiosis...superstitiosis...curiosis...; postremo dicitur omnibus: *Nolite diligere mundum, quoniam ea, quae in mundo sunt, concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et ambitio saeculi*. — PL 34, c. 124-125; CC 32, p. 190-191.

le monde entier que ces paroles sont lues aux foules et écoutées par elles avec respect et empressement. Après toute l'effusion de sang, tous les bûchers, toutes les croix des martyrs, les Eglises ont poussé de rejetons encore plus nombreux et abondants, et cela jusque chez les peuplades barbares. Actuellement des milliers de jeunes gens et de jeunes filles renoncent au mariage et vivent dans la *chasteté* (dans ce contexte il s'agit de nouveau nettement du célibat) sans que personne en soit surpris⁴⁰). A l'époque de Platon la situation était bien différente! Pour en avoir fait autant, dit-on, Platon fut à ce point intimidé par la mentalité perverse de son temps qu'il sacrifia à la nature pour abolir ce passé comme une faute...⁴¹). Actuellement au contraire on s'engage dans cette voie en si grand nombre que des gens de toute classe, délaissant *richesses* et *carrières* de ce monde pour consacrer leur vie tout entière au seul Dieu souverain, remplissent des îles autrefois désertes et la solitude de nombreuses contrées⁴²).

Il est intéressant de rencontrer dans ce passage sur la vie monastique les trois éléments qui plus tard allaient être organisés dans les vœux traditionnels de «chasteté» (entendons de célibat consacré), de pauvreté et d'obéissance. Ces hommes et ces femmes renonçaient en effet au mariage, aux richesses et aux «honneurs», c'est-à-dire à toute carrière. Il est intéressant également de constater que le célibat occupe la première place, comme la convoitise de la chair dans le texte de saint Jean. Mais il n'est pas moins intéressant d'observer que ce texte terminait, en le

⁴⁰) *De Vera religione* 3(5): ...post tantum sanguinem, tantos ignes, tot cruces martyrum tanto fertilius et uberius usque ad barbaras nationes ecclesiae pullularunt; ...tot iuuenum et iurginum milia contemnentium nuptias casteque uiuentium iam nemo miratur. — PL 34, c. 125; CC 32, p. 191.

⁴¹) *De Vera religione* 3(5): ...quod cum fecisset Plato, usque adeo peruersam temporum suorum timuit opinionem, ut perhibeatur sacrificasse nature, ut tamquam peccatum illud aboleretur. — PL 34, c. 125; CC 32, p. 191. Le début de ce passage semble avoir un rapport avec Apulée *De Platone et eius dogmate* I, 3: Sed posteaquam Socrates homines reliquit, quaesiuit (Plato) unde proficeret, et ad Pythagorae disciplinam se contulit. Quam esti ratione diligenti et magnifica instructam uidebat, rerum tamen *continentiam et castitatem* magis cupiebat imitari et, quod Pythagoreorum ingenium adiutum disciplinis aliis sentiebat, ad Theodorum Cyrenas ut geometrian disceret est profectus et astrologiam adusque Aegyptum iuit petitum, ut inde prophetarum etiam ritus addisceret. (éd. P. Thomas, p. 84). Je ne sais pas à quoi la fin de la citation augustinienne fait allusion.

⁴²) *De Vera religione* 3(5): ...nunc...tam innumerabiles aggrediuntur hanc uiam, ut desertis diuitiis et honoribus huius mundi ex omni hominum genere uni deo summo totam uitam dicare uolentium desertae quondam insulae ac multarum terrarum solitudo compleatur. — PL 34, c. 125; CC 32, p. 191.

résumant, tout le passage antérieur qui parlait, non pas des moines en particulier, mais des défauts des Chrétiens en général. Aucune remarque explicite ne nous fait voir le rapport entre les paroles de saint Jean et le passage de saint Augustin sur la vie monastique. Nous en sommes toujours au même point : le célibat consacré, nettement considéré comme un point de premier importance dans la vie des moines, son élément sans doute le plus caractéristique, est évoqué en quelques mots très brefs, sans qu'Augustin nous dise explicitement pourquoi il attache une telle valeur à cette option. Le contexte suggère que c'est le mépris du monde qui motive sa haute appréciation du célibat.

E.3. Voilà tout ce que j'ai pu trouver concernant le célibat monastique en général dans les œuvres de saint Augustin entreprises avant son accession à l'épiscopat. Mais il y a encore quelques textes de cette période qui parlent plus particulièrement du célibat d'Augustin lui-même. C'est déjà le cas dans le deuxième ouvrage signalé par l'auteur dans ses *Retractationes*. Je pense à son *De Beata vita*. Ce petit livre est le compte rendu du dialogue qui a eu lieu à Cassiciacum le 13 novembre 386, le jour du trente-deuxième anniversaire d'Augustin. Il se préparait alors au baptême qu'il allait recevoir dans la nuit pascale de 387. Le texte que j'ai à citer ne se trouve pas dans le compte rendu du dialogue, mais dans la dédicace qu'Augustin a adressée à Manlius Theodorus. Augustin y raconte l'histoire de sa conversion sous la forme d'un récit de voyage maritime. La destination du voyage était le port de la sagesse. A l'âge de dix-neuf ans, se souvient-il, il fut enflammé d'un tel amour pour la philosophie qu'il songeait alors à passer à elle, sans délai. Il venait de lire l'*Hortensius* de Cicéron, exhortation à la philosophie, c'est-à-dire à la recherche, intellectuelle et morale à la fois, de la sagesse. Mais il y avait eu deux choses l'empêchant de voler avec la rapidité voulue dans le sein de la philosophie, à savoir l'attrait d'une épouse (*uxoris*) et celui d'une fonction publique (*honoris*). Au lieu de se hâter vers la sagesse il se proposait de réaliser d'abord ces deux désirs. Une fois qu'il se serait marié et qu'il aurait trouvé définitivement sa place dans la société, il s'élancerait à pleines voiles et à force de toutes les rames vers le port et trouverait alors du repos dans la sagesse enfin acquise. C'est lorsqu'il était en train d'atermoyer et de faire des projets pour plus tard qu'il a lu quelques ouvrages platoniciens, et cette lecture, secondée avantageusement par une vive douleur de poitrine, a précipité les choses. Dans de très brefs délais

Augustin a tout lâché et conduit sa barque, bien mal en point et faisant eau, vers la tranquillité tant désirée⁴³).

Vu le contexte, le fait de « tout lâcher » impliquait qu'il voulait vivre désormais sans fonction publique (dans l'*otium*, autrement dit), et sans épouse, dans le célibat.

Il est bien remarquable que ce texte parle du désir d'avoir une épouse, une *uxor*, et non pas du désir d'une femme, ou de femmes. Augustin a renoncé à deux désirs en soi très respectables, celui de se marier et celui d'occuper une fonction déterminée dans la société des hommes. Après des années de recherche, Augustin y a préféré finalement une vie célibataire entièrement consacrée à la quête de la sagesse. Mais il ne dit nullement qu'une autre option aurait été en soi moralement discutable. Il a jugé que le célibat était bon pour lui personnellement.

Dans l'œuvre de saint Augustin nous rencontrons un autre texte du même genre. Ses termes sont très semblables à ceux du *De Beata vita*. C'est pour cette raison que je vais en parler maintenant. Ce texte appartient d'ailleurs à la période que nous envisageons dans cette recherche, période qui va de 386 à 397. Quand Augustin le rédigeait il était déjà prêtre, si bien que nous nous trouvons au moins cinq ans après le 13 novembre 386. Il s'agit du *De Utilitate credendi*. C'est de nouveau dans la Préface qu'Augustin y retrace les grandes lignes de son itinéraire spirituel. Honoratus, à qui le petit livre est adressé, est Manichéen et a bien connu la période manichéenne de la vie du prêtre catholique qui lui écrit. Mais il ne devrait pas penser, lui dit Augustin, que la lumière fût en lui, l'auteur du *De Utilitate credendi*, quand impliqué dans la vie de ce monde, il entretenait des espoirs où la lumière était absente, des espoirs concernant une épouse belle, des richesses avec tout leur cortège, une carrière sans valeur réelle...⁴⁴). Comme dans la Préface au *De Beata vita*, Augustin ne

⁴³) *De Beata vita* I, 4 : Ego ab usque undeuicesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis qui Hortensius uocatur accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me ferre meditarer... Sed ne in philosophiae gremium celeriter aduolarem, fateor, uxoris honorisque inlecebra detinebar, ut, cum haec essem consecutus, tum demum, me quod paucis felicissimis licuit, totis uelis, omnibus remis in illum sinum raperem ibique conquiescerem. Lectis autem Plotini paucissimis libris... sic exarsi, ut omnes illas uellem ancoras rumpere... ; ...tantus me arripuit pectoris dolor, ut illius professionis onus sustinere non ualens... abicerem omnia et optatae tranquillitati uel quassatam nauem fessamque perducerem. — PL 32, c. 961 ; CC 29, p. 66-67.

⁴⁴) *De Utilitate credendi* 1 (3) : Non enim uereor, ne me arbitreris inhabitatum lumine, cum uitae huius mundi eram implicatus, tenebrosam spem gerens de pulchritudine uxoris, de pompa diuitiarum, de inanitate honorum ceterisque noxiis et perniciosis uoluptatibus. — PL 42, c. 67 ; CSEL 25, p. 6.

parle pas d'une vie dans le dérèglement moral, mais d'une existence qui était, et est toujours, dans la plus grande majorité des cas, la vie normale des hommes respectables. A cette vie s'opposait l'existence très particulière pour laquelle Augustin avait opté en 386 : le célibat, la pauvreté, l'*otium*, c'est-à-dire le renoncement à toute fonction publique pour qu'on puisse s'adonner uniquement à la recherche de la sagesse. Bref, une vie dont le monachisme chrétien constitue l'une des variantes.

A cette énumération de trois éléments précis Augustin ajoute dans le *De Utilitate credendi* plus vaguement : « et des espoirs en les autres plaisirs nuisibles et funestes ». Cela semble indiquer qu'il regardait comme tels également le mariage, le bien-être matériel et la carrière, bref la vie normale des hommes. Nuisibles et funestes en soi et pour tous ? Ou dans son cas personnel ? N'oublions pas qu'Augustin est en train de décrire sa propre évolution spirituelle. Cela est encore très nettement le cas quand il ajoute : Mais prétendre qu'à présent la lumière m'a quitté, quand je me suis détourné de toutes ces ombres de la réalité et résolu à me contenter de la seule nourriture nécessaire à *ma santé* ... ce serait ... manquer de clairvoyance⁴⁵).

Aussi bien dans le *De Beata vita* que dans le *De Utilitate credendi*, le célibat occupe la première place dans l'énumération des renoncements d'Augustin. Mais ni dans le premier, ni dans le second de ces deux ouvrages, nous ne rencontrons une justification explicite de cette option. Pourquoi serait-il si bon de ne pas être marié pour un homme qui désire arriver à la sagesse ?

Mais une justification — et quelle justification ! — du célibat « philosophique » se trouve dans un livre dont la rédaction a suivi de peu celle du *De Beata vita*. Je pense aux *Soliloquia*, ce dialogue tout particulier où Augustin parle avec soi-même, ou plus précisément avec sa propre Raison.

A partir de 9(16) du Livre premier des Soliloques Augustin s'interroge sur ses dispositions morales d'alors. Rappelons-nous qu'il s'est converti récemment, qu'il a quitté son enseignement public, qu'il s'est retiré avec quelques proches et amis à Cassiciacum et qu'il n'est même pas encore baptisé ; il le sera dans la nuit de Pâques de 387. Dans

⁴⁵) *De Utilitate credendi* 1(3) : Sed modo me dicere desertum lumine, cum ab his omnibus umbris rerum me auerterim soloque uictu ad uoletudinem corporis necessario contentus esse decreuerim, inlustratum autem atque fulgentem fuisse, cum illa diligerem et his inuolutus tenerer, hominis est, ut mitissime dicam, minus acute considerantis res... — PL 42, c. 67 ; CSEL 25, p. 6.

son dialogue avec sa Raison sur ses progrès moraux, Augustin aborde le domaine de l'argent, celui des « honneurs » (c'est-à-dire de la carrière), puis celui du mariage, des plaisirs de la table et du bain, le domaine de l'amitié, celui de la mort et enfin celui de la douleur physique. Sa réflexion est faite de telle sorte qu'il revient à un sujet après avoir déjà parlé d'un autre. Vu l'objet de la présente recherche, je vais donc sélectionner les passages successifs qui parlent du mariage, ou plutôt de la décision qu'Augustin a prise de vivre désormais dans le célibat.

Après avoir répondu à quelques questions de sa Raison concernant son éventuel amour de l'argent et d'une bonne carrière, Augustin entend la même enquêteuse lui poser la question suivante :

Et en ce qui concerne une épouse ? N'aimes-tu pas parfois à en imaginer une belle, vertueuse, complaisante, ayant de l'instruction, ou du moins facilement capable de recevoir tes leçons, t'apportant aussi juste assez de dot — puisque tu méprises la richesse, tu viens de le dire — pour qu'elle n'impose à ton loisir studieux, ton *otium*, aucun fardeau, surtout si tu peux espérer, et être sûr, que tu ne souffriras d'elle aucun ennui ? ⁴⁶⁾

Non, Augustin a opté pour le célibat. Il se donne à soi-même la réponse étonnante qui voici : Tu peux la dépeindre comblée de tous les biens, autant que tu voudras, il n'est rien que j'aie décidé de fuir autant que l'union avec une femme. Il n'y a rien à mon avis qui dégrade davantage de sa hauteur l'esprit de l'homme que les caresses d'une femme et ce contact des corps sans lequel une femme ne peut pas appartenir à un homme... J'ai donc, je crois, servi justement et utilement la liberté de mon âme en m'imposant de ne pas désirer, de ne pas rechercher, de ne pas prendre d'épouse ⁴⁷⁾.

La Raison d'Augustin ne veut pas se contenter de cette réponse. Je ne te demande pas en ce moment, dit-elle, quelles sont tes résolutions, mais si tu as encore à lutter, ou si tu as vaincu déjà ton envie. Sans cela tu ne

⁴⁶⁾ *Soliloquia* I, 10(17) : R. Quid uxor ? Nonne te delectat interdum pulchra, pudica, morigera, litterata, uel quae abs te facile possit erudiri, afferens etiam dotis tantum, quoniam contemnis diuitias, quantum eam prorsus nihilo faciat onerosam otio tuo, praesertim si speres certusque sis nihil ex ea te molestiae esse passurum ? — PL 32, c. 878.

⁴⁷⁾ *Soliloquia* I, 10(17) : A. Quantumlibet uelis eam pingere atque cumulare bonis omnibus, nihil mihi tam fugiendum quam concubitus esse decreui : nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat animum uirilem quam blandimenta feminea corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest... Quamobrem satis, credo, iuste atque utiliter pro libertate animae meae mihi imperaui non cupere, non quaerere, non ducere uxorem. — PL 32, c. 878.

pourrais pas t'approcher de la sagesse⁴⁸). On reste donc dans les perspectives du *De Beata vita*.

La réponse d'Augustin est catégorique : Absolument je ne cherche plus, je ne désire plus rien de semblable, et c'est avec horreur et mépris que je repense à de telles choses. Que veux-tu de plus ? Et ceci est *pour moi* un bien, qui s'accroît de jour. Car plus augmente mon espoir de voir cette Beauté (divine de la sagesse) par laquelle je suis si vivement attiré, plus se tourne vers elle tout mon amour et tout mon plaisir⁴⁹).

Alors la Raison se met à parler d'autres aspects de la vie morale d'Augustin et, ayant écouté ses réponses, elle en arrive à la conclusion qu'il a fait beaucoup de progrès⁵⁰). Mais elle revient à la charge à propos du célibat en posant sa question d'une autre façon. Tu ne veux pas d'épouse, dit-elle, parce que tu désires t'adonner avec tes amis à la recherche de la sagesse. Mais admettons que pour telle ou telle raison il te soit indispensable d'avoir une épouse, précisément afin de pouvoir te consacrer à cette recherche commune ; que ferais-tu ? Que ferais-tu si cette épouse éventuelle avait assez de fortune pour que tous ceux que tu veux avoir autour de toi, à un seul endroit, afin de vivre avec eux dans un loisir studieux, puissent être nourris sans aucun problème, et qu'elle s'y prêtât de bon cœur ? Que ferais-tu surtout, si par sa naissance distinguée elle devait avoir assez d'influence pour que tu trouves par elle un accès facile à l'un de ces postes honorifiques qui donneraient à la recherche commune de la sagesse plus de rayonnement ?⁵¹)

Il est intéressant de constater qu'Augustin répond de façon évasive à cette question pernicieuse. Tout cela, dit-il, lui est inaccessible ; ce sont des rêves⁵²).

Mais l'enquêteuse voit bien la faiblesse de cette réponse. Rêve ou pas,

⁴⁸) *Soliloquia* I, 10(17) : R. Non ego nunc quaero quid decreueris, sed utrum adhuc lucteris, an uero iam ipsam libidinem uiceris. Agitur enim de sanitate oculorum tuorum. — PL 32, c. 878.

⁴⁹) *Soliloquia* I, 10(17) : A. Prorsus nihil huiusmodi quaero, nihil desidero ; etiam cum horrore atque aspernatione talia recordor. Quid uis amplius ? Et hoc mihi bonum in dies crescit : nam quanto augetur spes uidendae illius qua uehementer aestuo pulchritudinis, tanto ad illam totus amor uoluptasque conuertitur. — PL 32, c. 878-879.

⁵⁰) *Soliloquia* I, 11(18) : R. Multum profecisti. — PL 32, c. 879.

⁵¹) *Soliloquia* I, 11(18) : R. ...si eius amplo patrimonio certum sit sustentari posse omnes quos tecum in uno loco uiuere otiose cupis, ipsa etiam concorditer id sinente, praesertim si generis nobilitate tanta polleat, ut honores illos quos esse necessarios iam dedisti, per eam facile adipisci possis, nescio utrum pertineat ad officium tuum ista contemnere. — PL 32, c. 879.

⁵²) *Soliloquia* I, 11(18) : A. Quando ego istud sperare audeam ? — PL 32, c. 879.

elle voudrait savoir ce qu'Augustin dirait si, contre toute attente, ces belles perspectives s'offraient réellement à lui⁵³).

Augustin reste évasif. En tout cas, dit-il, tu ne pourras pas me persuader que je n'ai pas fait de progrès. Autrefois en effet il désirait être riche pour être riche; si, maintenant, il désirait être riche, ce serait pour avoir un accès plus facile à la recherche de la sagesse. Quant au mariage, auparavant il attendait de l'éventuelle épouse la satisfaction, *uoluptas* — le mot n'a rien de péjoratif en soi —, combinée avec la bonne réputation, *bona fama*. Il avait alors le désir direct d'être riche, de progresser dans la vie publique, d'être un homme marié respectable avec une épouse attrayante; maintenant il repousse ces choses totalement. Ce qu'il veut désormais est atteindre à la sagesse et son progrès consiste à ne vouloir ces choses éventuellement que si elles étaient des conditions nécessaires pour arriver au but aspiré⁵⁴).

La Raison d'Augustin prend acte de tout cela et dans un langage surprenant elle conclue: Tu désires donc voir la sagesse, la tenir sans aucun voile, toute nue pour ainsi dire, avec des regards et des embrassements d'une parfaite chasteté. Or une telle approche, elle ne la concède qu'à un tout petit nombre de ses amants, rigoureusement choisis. Si tu étais épris d'amour pour une belle femme, ne serait-ce pas à bon droit qu'elle se refuserait à toi, si elle découvrait que tu aimes en dehors d'elle encore autre chose. La chaste beauté de la sagesse se découvrira-t-elle à toi, si elle n'est pas l'unique objet d'un brûlant amour de ta part?⁵⁵)

Et Augustin d'affirmer que c'est bien ainsi qu'il aime la sagesse: pour elle-même. Il ne l'envie pas aux autres, mais il s'entoure au contraire du plus grand nombre de gens qu'il peut, pour qu'ils la recherchent avec lui, y aspirent avec lui, la tiennent avec lui, en jouissent avec lui. Ils seront

⁵³) *Soliloquia* I, 11(19): R. Non quaero quid negatum non delectet, sed quid delectet oblatum. — PL 32, c. 879.

⁵⁴) *Soliloquia* I, 11(19): A. ...nunquam tamen mihi persuadebis ut... nihil me proficisse arbitrer... Quando desideravi diuitias, ideo desideravi ut diues essem, honoresque ipsos, quorum cupiditatem modo me perdomuisse respondi, eorum nescio quo nitore delectatus uolebam; nihilque aliud in uxore semper attendi, nisi quam mihi efficeret cum bona fama uoluptatem. Tunc erat istorum in me uera cupiditas; nunc ea omnia prorsus aspernor: sed si ad illa quae cupio non nisi per haec mihi transitus datur, non amplectenda appeto, sed subeo toleranda. — PL 32, c. 879-880.

⁵⁵) *Soliloquia* I, 13(22): R. ...sapientiae quam castissimo conspectu atque amplexu, nullo interposito uelamento quasi nudam uidere ac tenere desideras, qualem se illa non sinit, nisi paucissimis et electissimis amoribus suis. An uero si alicuius pulchrae feminae amore flagrares, iure se tibi non daret, si aliud abs te quidquam praeter se amari comperisset; sapientiae se tibi castissima pulchritudo, nisi solam arseris, demonstrabit? — PL 32, c. 881.

d'autant plus des amis pour lui que l'aimée sera pour eux et pour lui-même un plus absolu trésor commun⁵⁶).

A quoi la Raison d'Augustin répond : Voilà tout à fait comment doivent être les amants de la sagesse, voilà comment les veut celle à qui l'on s'unit dans la chasteté et sans aucune souillure. Il reste que l'âme se dupe souvent en se croyant saine et en se vantant de l'être. La Beauté, elle, sait quand elle doit se montrer. Et qu'est-ce qui est arrivé hier ? Ne vois-tu pas avec quelle naïve sécurité nous avons alors affirmé que nous n'étions plus sous l'empire d'aucune peste, que nous n'aimions rien d'autre que la sagesse ? Combien malpropre, repoussant, abominable, horrible t'apparaissait hier l'étreinte d'une femme, alors que nous discussions ensemble sur le désir d'avoir une épouse ! Et pourtant, cette nuit, quand éveillés l'un et l'autre nous étions en train de tenir la même conversation, tu t'es rendu compte que la seule imagination déjà de ces caresses et de leur amère douceur te chatouillait autrement que tu l'avais présumé ; beaucoup, beaucoup moins, bien sûr, que d'habitude auparavant, mais bien autrement pourtant que tu ne l'avais pensé. Ainsi le grand médecin intérieur t'a révélé tout à la fois, et le mal dont ses soins t'ont fait échapper, et ce qu'il reste encore à soigner⁵⁷).

Après avoir écouté les avertissements attentifs et même affectueux de sa conscience, Augustin ne peut que soupirer : Je ne dirai plus rien de la santé de mon âme, tant que je n'aurai pas vu la Beauté dont nous avons tant parlé⁵⁸).

⁵⁶) *Soliloquia* I, 13(22) : A. Ego autem solam propter se amo sapientiam, caetera uero uel adesse mihi uolo, uel deesse timeo propter ipsam : uitam, quietem, amicos. Quem modum autem potest habere illius pulchritudinis amor, in qua non solum non inuideo caeteris, sed etiam plurimos quaero qui mecum appetant, mecum inhiant, mecum teneant, mecumque perfruantur ; tanto mihi amiciores futuri, quanto erit nobis amata communior. — PL 32, c. 881.

⁵⁷) *Soliloquia* I, 13(13)-14(25) : R. Prorsus tales esse amatores sapientiae decet. Tales quaerit illa cuius uere casta est et sine ulla contaminatione coniunctio... Et in eo saepe fallitur animus, ut sanum se putet et sese iactet... Nouit autem illa pulchritudo quando se ostendat... Nonne uides quam ueluti securi hesterno die pronuntiaueramus nulla iam nos peste detineri, nihilque amare nisi sapientiam ? Quam tibi sordibus, quam foedus, quam execrabilis, quam horribilis complexus femineus uidebatur, quando inter nos de uxoris cupiditate quaesitum est : Certe ista nocte uigilantes, cum rursus eadem nobiscum ageremus, sensisti quam te aliter quam praesumpseras imaginatae illae blanditiae et amara suauitas titillauerit ; longe minus quam solet, sed item longe aliter quam putaueras ; ut sic tibi secretissimus ille medicus utrumque demonstraret, et unde cura eius euaseris, et quid curandum remaneat. — PL 32, c. 881-883.

⁵⁸) *Soliloquia* I, 14(26) : A. Ego nihil de mea sanitate, nisi cum illam pulchritudinem uidero, pronuntiabo. — PL 32, c. 883.

Contrairement à ce que nous avons vu dans les autres passages où, pendant les premières années après sa conversion, il parlait de son propre célibat, ou plus généralement de celui des moines, Augustin était ici, dans les *Soliloquia*, d'une ampleur inhabituelle. On aimerait bien lire un texte comparable, écrit plus tard, quand il avait mieux compris la nature du célibat monastique. Dans les *Soliloquia*, il en est encore à la préparation de son baptême; il est Chrétien et célibataire, mais sans avoir des idées nettes sur toutes les implications de ces deux options. Son idéal, la Sagesse, était encore très imprégné d'intellectualisme. Être Chrétien était encore pour lui aller bientôt «saisir Dieu»; être célibataire était garder sa tête et son cœur libres pour la réflexion et la quête de la sagesse. Nous sommes encore loin du *De Sancta virginitate*. Mais déjà dans le *De Moribus ecclesiae*, le premier ouvrage où Augustin parle du célibat des moines, une importante évolution se manifeste. Il y est déjà beaucoup moins intellectualiste; au centre du Christianisme se trouve désormais pour lui l'amour de Dieu et celui du prochain⁵⁹). Dès lors, il ne pouvait plus parler de son célibat de la façon intellectualiste qui marquait si profondément ses propos dans les *Soliloquia*. C'est pourquoi nous n'avons trouvé rien de comparable dans les autres textes que nous avons parcourus. Mais force nous est de constater que ce changement d'optique n'a pas immédiatement entraîné une réflexion plus appropriée et plus approfondie sur le véritable sens du célibat consacré.

F.1. Saint Augustin a renoncé au mariage en 386.

Nous avons pu constater que, abstraction faite d'un long et étonnant passage des *Soliloquia*, il ne s'étend guère sur le côté positif de son choix. Il désirait rechercher la sagesse, nous a-t-il dit, mais il ne nous dit pas quels étaient à ses yeux les rapports entre son option pour le célibat et sa quête de la sagesse, ni pourquoi le célibat occupait à son avis une place si primordiale dans la vie monastique. Faut-il que je rappelle que cela vaut uniquement pour la période que nous envisageons dans cet article, celle qui s'étend de 386 à 397?

Serait-il plus explicite sur le côté négatif de son option, le renoncement au mariage? Que pensait-il du mariage pendant les années qui précédaient 397, la date (probable, à mon avis) de la Règle de saint Augustin?

⁵⁹) *De Moribus eccl. cath.* 8(13)-29(60).— PL 32, c. 1316-1335.

F.2. Augustin était encore laïque quand il entreprit la rédaction de son tout premier commentaire du livre de la Genèse, le *De Genesi contra Manichaeos libri duo*. Dans ce très intéressant ouvrage je n'ai trouvé aucune observation sur le célibat, mais il renferme deux passages sur la fécondité qui me paraissent pleins d'intérêt pour la présente recherche.

Je pense tout d'abord au passage du Livre premier où Augustin réfléchit sur Genèse 1, 27-28 : «...mâle et femelle Il les créa. Dieu les bénit et Dieu leur dit : 'Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la' ». A propos de ces paroles Augustin écrit : On se demande très justement comment il faut comprendre l'union du mâle avec la femme *avant le péché*. Autrement dit, la bénédiction que Dieu prononça par rapport à la fécondité, faut-il la comprendre *carnaliter* ou *spiritualiter*, dans sa littéralité ou avec un sens symbolique et religieux ? Puis Augustin fait remarquer que nous avons en effet la liberté de comprendre cette fécondité *aussi* avec un sens spirituel, de telle façon qu'on admette que la fécondité spirituelle a été transformée en fécondité physique *après la chute* d'Adam⁶⁰). Ne négligeons pas cet «aussi», *etiam*. Autrement dit, une explication littérale et physique de la bénédiction divine serait pour le moins également valable. Mais de fait Augustin s'étend uniquement sur l'exégèse qu'il caractérise lui-même comme *spiritalis*. Si Adam et Eve n'avaient pas péché, ils auraient été, selon cette exégèse, les seuls et uniques représentants de la race humaine. Avant la chute, l'union du mâle et de la femme était chaste, *casta*, ce qui dans le contexte donné doit signifier : sans union sexuelle, célibataire. Leur progéniture était spirituelle ; c'étaient les joies immortelles de l'esprit. Ces joies remplissaient la terre, pour employer les termes de la bénédiction, c'est-à-dire que le corps était par elles rempli de vie et se tenait harmonieusement sous la domination de l'esprit. Autrement dit, ce qui sortait de l'esprit — ces joies — captivait le corps de telle façon que ces mêmes fruits de l'esprit — ces joies — ne subissaient de la part du corps aucune hostilité, aucun embarras⁶¹).

⁶⁰) *De Genesi c. Man. I, 19(30)* : ...rectissime quaeritur quemadmodum accipienda sit coniunctio masculi et feminae ante peccatum, et ista benedictio qua dictum est : *Crescite et multiplicamini, et generate et replete terram*; utrum carnaliter an spiritualiter accipienda sit. Licet enim nobis eam *etiam* spiritualiter accipere, ut in carnalem fecunditatem post peccatum conuersa esse credatur. — PL 34, c. 187.

⁶¹) *De Genesi c. Man I, 19(30)* : Erat enim prius casta coniunctio masculi et feminae; huius ad regendum, illius ad obtemperandum accommodata; et spiritualis fetus intelligibilium et immortalium gaudiorum replens terram, id est uiuificans corpus et dominans eius; id est ita subiectum habens, ut nullam ex eo aduersitatem, nullam molestiam pateretur. — PL 34, c. 187.

Tout en ayant employé plus haut cet *etiam* que nous avons bien souligné, Augustin dit ensuite qu'il est *credendum*, qu'on doit croire (ou veut-il dire seulement qu'on peut croire?; mais il aurait pu le dire plus clairement) que cette explication de la fécondité paradisiaque est la bonne, étant donné qu'avant la chute d'Adam et Eve il n'y avait pas encore des *filii huius saeculi*, des enfants physiquement historiques. Caïn et Abel ne sont-ils pas nés plus tard? C'est en effet à propos des *filii huius saeculi* que le Seigneur a déclaré que, contrairement à ce qui se fera au ciel, ils sont sujets et objets de l'engendrement physique, cela en Luc 20, 34-36⁶²).

La même pensée revient dans le Livre second à propos de la parole de Dieu en Genèse 2, 18: «Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse *une aide* qui lui soit assortie». S'il est vrai, dit Augustin, que la progéniture dont parlait Genèse 1, 28 est d'ordre spirituel et qu'il s'agit des joies immortelles de l'esprit, l'homme, Adam, aurait bien pu rester tout seul. Pourquoi cet élément nouveau dans le plan du Créateur? Quelle était l'aide que la femme allait apporter à son mari? Voici la solution qu'Augustin a trouvée: par une union d'ordre spirituel avec l'homme, la femme allait produire des rejetons d'ordre spirituel; ces rejetons, qui plus haut étaient compris comme des joies spirituelles, sont maintenant de communes prières de louange, adressées au Créateur en ce printemps du monde⁶³). Sans le péché d'Adam et Eve, il n'y aurait eu d'autres «enfants» que ces joies et cet «office» chanté en commun. C'est du moins sur cette interprétation de la fécondité qu'Augustin insiste et c'est la seule qu'il donne vraiment. Il est vrai qu'il a dès le début précisé qu'elle n'est que possible, elle *aussi*, mais il est vrai également qu'il glisse bien

⁶²) *De Genesi c. Man. I, 19(30)*: Quod ideo sic credendum est, quia nondum erant filii saeculi huius antequam peccarent. Filii enim saeculi huius generant et generantur, sicut dominus dicit, cum in comparatione futurae uitae quae nobis promittitur carnalem istam generationem contemnendam esse demonstrat. — PL 34, c. 187.

⁶³) *De Genesi c. Man. II, 11(15)*: ...incipit exponi quomodo sit facta femina: et facta dicitur in adiutorium uiri, ut copulatione spirituali spirituales fetus ederet, id est bona opera diuinae laudis, dum ille regit, haec obtemperat, ille a sapientia regitur, haec a uiro. Caput enim uiri Christus et caput mulieris uir. Ideoque dicitur: *Non est bonum solum hominem esse*. Adhuc enim erat quod fieret, ut non solum anima corpori dominaretur, quia corpus seruilem locum obtinet, sed etiam uirilil ratio subiugaret sibi animale partem suam per quod adiutorium imperaret corpori. Ad huius rei exemplum femina facta est quam rerum ordo subiugat uiro; ut quod in duobus hominibus euidentius apparet, id est in masculo et femina, etiam in uno homine considerari possit: ut appetitum animae, per quem de membris corporis operamur, habeat mens interior tanquam uirilil ratio subiugatum et iusta lege modum imponat adiutorio suo, sicut uir debet feminam regere nec eam permittere dominari in uirum; quod ubi contingit peruersa et misera domus est. — PL 34, c. 204-205.

rapidement sur l'interprétation physique de la fécondité et que celle-ci n'est même pas explicitement mentionnée.

Plus tard Augustin allait rejeter l'interprétation spirituelle de la progéniture en Genèse 1, 28. Adam et Eve, dira-t-il alors, auraient eu des enfants physiques, même s'ils n'avaient pas péché. Dans ses *Retractationes* il sera catégorique à ce propos, mais, peut-être fort de son *etiam*, signalé plus haut, il va s'octroyer une certaine réserve par rapport à ce qu'il a voulu dire exactement dans le *De Genesi contra Manichaeos*. Dans sa révision de cet ouvrage il dit en effet : On lit encore dans cette publication que la bénédiction du Seigneur : «Soyez féconds et prolifiques» aurait concerné une fécondité spirituelle et aurait selon notre foi été transformée en fécondité charnelle après la chute. Or — voici donc la réserve — si l'on ne peut pas comprendre ces paroles autrement que dans le sens où les hommes n'auraient pas eu d'enfants, s'ils n'avaient pas péché, je n'approuve pas du tout cette interprétation⁶⁴).

Quoi qu'il en soit, même si Augustin n'a pas présenté son interprétation spirituelle de la fécondité paradisiaque comme la seule possible ou la seule orthodoxe, il est évident qu'elle avait sa préférence. A cette époque le mariage entre Adam et Eve était pour lui une sorte de «mariage célibataire», sans rapports sexuels, procréant des joies spirituelles, une très heureuse existence où les époux passaient ensemble leur temps à «chanter l'office».

Dans le dernier ouvrage rédigé par Augustin avant son accession au sacerdoce, nous retrouvons la même idée, bien que dans un contexte différent. Parlant de la charité chrétienne qui s'étend à tous les hommes, il la distingue dans cet ouvrage, le *De Vera religione*, de l'amour qu'on a pour ses frères selon la chair, pour ses fils, pour des épouses ou d'autres parents, ou bien pour des voisins ou des concitoyens. Cet amour est lié au temps et ces relations sont en rapport avec la naissance et la disparition des êtres mortels que nous sommes devenus. Nous ne connaîtrions aucun de ces liens temporels si nous avions gardé au début les commandements de Dieu et l'image de Dieu que nous portions alors, au lieu de nous faire bannir dans la mortalité actuelle⁶⁵). Dans ses *Retractationes* Augustin

⁶⁴) *Retractationes* I, 10, 2: Quod uero ibi legitur, benedictionem domini qua dictum est: *Crescite et multiplicamini*, in carnalem fecunditatem post peccatum conuersam esse credendam, si non potest alio modo dictum uideri, nisi ut putentur illi homines non habituri fuisse filios homines nisi peccassent, omnino non adprobo. — PL 32, c. 599; CSEL 36, p. 48-49.

⁶⁵) *De Vera religione* 46(88): Sed nec sic quidem ab homine homo diligendus est, ut diliguntur carnales fratres uel filii uel coniuges uel quique cognati aut affines aut ciues. Nam

regrette d'avoir écrit cela et affirme qu'il désapprouve totalement cette opinion ; il l'avait d'ailleurs déjà condamnée à propos du *De Genesi contra Manichaeos*. Cette opinion conduirait à croire qu'Adam et Eve n'auraient pas donné naissance à une postérité physique s'ils n'avaient pas péché. Mais le fait de naître de rapports sexuels entre un homme et une femme n'entraîne pas en soi le fait de naître mortel. Augustin n'avait pas encore vu, dit-il, que de parents immortels auraient pu naître des enfants également immortels. Cela ne n'est jamais réalisé, mais c'est à cause du grand péché qui a corrompu l'homme du paradis. Sans cela, la terre aurait été peuplée d'enfants sans péché originel qui n'auraient pas eu à succéder à leurs parents défunts, mais qui auraient été, avec leurs parents vivants, les rois de la création. Si personne n'avait péché et si donc personne n'était mort, les liens familiaux et les rapports de voisinage ou de concitoyennité auraient donc bel et bien existé⁶⁶).

Voilà ce que saint Augustin pensait plus tard. Mais retournons encore un instant au *De Vera religione*. Dans le contexte des rapports dont je viens de parler Augustin va jusqu'à dire ceci :

En nous appelant à recouvrer la perfection de notre état primitif, Jésus-Christ en personne nous enjoint de rester insensibles à ces rapports terrestres et nous apprend que nul n'est digne du royaume de Dieu s'il ne *hait* pas ces liens de la chair. Mais n'est-ce pas inhumain ? Non, répond saint Augustin. Il est plus inhumain d'aimer dans un homme non pas qu'il est homme, mais qu'il est par exemple ton fils, car c'est aimer en lui non ce qui le rattache à Dieu, mais ce qui le rattache à toi-même. Il est impossible — toujours selon l'Augustin de 391 environ — d'aimer parfaitement (le royaume de Dieu et) l'état final auquel nous sommes appelés, sans *haïr* la situation d'où nous sommes rappelés. Nous sommes appelés à la perfection de l'être humain d'antan, tel que Dieu l'a fait avant le péché ;

et ista dilectio temporalis est. Non enim ulla tales necessitudines haberemus, quae nascendo et moriendo contingunt, si natura nostra in praeceptis et in imagine dei manens in istam corruptionem non relegaretur. — PL 34, c. 161 ; CC 32, p. 244-245.

⁶⁶) *Retractationes* I, 13, 8 : Hunc sensum prorsus inprobo quem iam et superius inprobavi in primo libro de Genesi contra Manichaeos. Ad hoc enim ducit, ut credantur illi coniuges primi non generaturi posteros homines nisi peccassent ; tamquam necesse fuerit ut morituri gignerentur, si de concubitu maris et feminae gignerentur. Nondum enim uideram fieri potuisse ut non morituri de non morituris nascerentur, si peccato illo magno non mutaretur in deterius humana natura ; ac per hoc, si et in parentibus et in filiis fecunditas felicitasque mansisset, usque ad certum sanctorum numerum quem praedestinavit deus nascerentur homines non parentibus successuri morientibus, sed cum uiuentibus regnaturi. Essent ergo etiam istae cognationes atque adfinitates, si nullus delinqueret, nullusque moreretur. — PL 32, c. 605 ; CSEL 36, p. 63-64.

nous sommes rappelés de l'amour pour notre situation actuelle, situation que nous a valu le péché. Nous désirons en être libérés, par conséquent il faut que nous la haïssions⁶⁷).

N'est-ce pas un peu fanatique? C'est ce qu'Augustin lui-même pensera en effet plus tard. Mais pour l'instant il conclue: *Haïssons* donc ces liens qui sont de l'ordre du temps, si l'amour de l'éternité brûle en nous. Que l'homme aime son prochain comme lui-même. Or personne n'est à soi-même père, ou fils, ou voisin, ni rien de tel, mais simplement homme... Ce qu'il faut aimer c'est l'être humain, dans sa perfection, ou tendant vers la perfection, sans tenir compte de sa condition terrestre. Ceux qui aiment Dieu et font sa volonté forment une seule famille dont Dieu est le Père. Ils sont les uns pour les autres des pères quand ils veillent les uns sur les autres, des fils quand ils s'obéissent mutuellement, des frères surtout, puisque le Testament du même et seul Père les convie au même héritage⁶⁸).

Cette dernière phrase annonce l'Augustin de la maturité, avec son ecclésiologie si caractéristique. Mais au moment où nous sommes il est encore en pleine évolution. Nous allons encore le constater dans le *De Sermone domini in monte*.

C'est pendant les quelques années de son sacerdoce qu'Augustin a rédigé ce commentaire du «Sermon de la montagne» en Matthieu 5, 1 à 7, 29. Dans un passage du Livre premier de cet ouvrage il souligne la contradiction apparente entre deux paroles du Seigneur. En Matthieu 5, 44 (avec Luc 6, 27), Jésus-Christ nous ordonne d'aimer tous les hommes,

⁶⁷) *De Vera religione* 46(88): Itaque ad pristinam perfectamque naturam nos ipsa ueritas uocans praecipit, ut carnali consuetudini resistamus, docens neminem aptum esse regno dei, qui non istas carnales necessitudines oderit, neque hoc cuiquam inhumanum uideri decet. Magis est enim inhumanum non amare in homine quod homo est, sed amare quod filius est. Hoc est enim non in eo amare illud quod ad deum pertinet, sed amare illud quod ad se pertinet. Quid ergo mirum, si ad regnum non peruenit, qui non communem, sed priuatam rem diligit? ...Nemo enim potest perfecte diligere quo uocamur, nisi oderit unde reuocamur. Vocamur autem ad perfectam naturam humanam, qualem ante peccatum nostrum deus fecit. Reuocamur autem ab eius dilectione, quam peccando meruimus. Quare oderimus oportet, unde ut liberemur optamus. — PL 34, c. 161-162; CC 32, p. 245.

⁶⁸) *De Vera religione* 46(89): Oderimus ergo temporales necessitudines, si aeternitatis caritate flagramus. Diligat homo proximum tamquam se ipsum. Certe enim sibi nemo est pater aut filius aut affinis aut aliquid huius modi, sed tantum homo... Ipsa igitur natura humana sine carnali condicione diligenda est, siue sit perficienda siue perfecta. Omnes sub deo patre cognati sunt, qui cum diligunt et faciunt uoluntatem ipsius, et inuicem sibi sunt et patres, cum sibi consulunt, et filii, cum sibi obtemperant, et fratres maxime, quia eos unus pater testamento suo ad unam hereditatem uocat. — PL 34, c. 162; CC 32, p. 245.

même nos ennemis, tandis qu'il proclame en Luc 14, 26: «Si quelqu'un vient à moi sans *haïr*⁶⁹⁾ son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple». Augustin explique: Il nous est facile, en prenant Jésus-Christ pour guide, de montrer que ces deux paroles ne sont pas contradictoires... Il faut comprendre que le royaume éternel qu'il a destiné à ses disciples, appelés aussi ses «frères», ne connaît pas ce genre de liens, qui sont temporels et terrestres. Au ciel il n'y aura plus ni Juif, ni païen, ni esclave, ni homme libre, ni mâle, ni femme, mais le Christ sera tout en tous. En Matthieu 22, 30 le Seigneur dit lui-même: «A la résurrection on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel». Cela veut dire que tous ceux qui veulent déjà ici-bas envisager et préparer la vie de ce royaume doivent nécessairement *haïr*, non pas les êtres humains en soi, mais ces relations temporelles et terrestres qui servent de soutien à la vie passagère d'ici-bas dont les deux termes sont la naissance et la mort. S'il ne *haïssent* pas ces liens, ils n'aiment pas encore cette vie qui ne sera plus conditionnée par ces deux moments⁷⁰⁾.

Augustin précise ensuite que les liens contractés dans le mariage, eux aussi, sont de nature temporelle et terrestre. Le fait que la vie d'ici-bas se trouve conditionnée par la naissance et la mort constitue la seule raison pour contracter des mariages. Si je demande donc à un bon Chrétien marié, écrit-il, s'il veut encore avoir son épouse au ciel en tant qu'épouse, il répondra avec véhémence qu'il ne le veut pas. Mais si je lui demande s'il veut voir son épouse partager avec lui la vie céleste, il répondra qu'il désire cela avec autant de véhémence qu'il repousse la première proposition. Ainsi on constate que le bon Chrétien aime dans une seule et même femme la créature de Dieu qu'il désire voir transformée et renouvelée par la

⁶⁹⁾ A propos de Luc 14, 26 la Traduction Oecuménique de la Bible, Nouveau Testament (Paris, 1973, p. 246) donne la note intéressante que voici: «Comme dans la langue de l'AT qui ne possède pas de comparatif, ce verbe (*haïr*) signifie ici *aimer moins*...; c'est ainsi que l'a compris Mt 10, 37».

⁷⁰⁾ *De Sermone domini in monte I*, 15(40): Et quomodo haec non sint contraria inter se, ipso duce ostendere facile est... Regnum enim aeternum quo discipulos suos, quos etiam fratres appellat, uocare dignatus est, non habet huiusmodi necessitudines temporales. *Non enim est Iudaeus neque Graecus neque masculus neque femina nec seruus nec liber, sed omnia et in omnibus Christus*. Et ipse dominus dicit: *In resurrectione enim neque nubent neque uxores ducent, sed erunt sicut angeli in caelis*. Oportet ergo ut quisquis illius regni uitam iam hic meditari uoluerit, oderit non ipsos homines sed istas necessitudines temporales, quibus ista quae transitura est uita fulcitur, quae nascendo et moriendo peragitur. Quod qui non odit nondum amat illam uitam, ubi nulla erit conditio nascendi atque moriendi, quae copulat terrena coniugia. — PL 34, c. 1249-1250; CC 35, p. 44.

résurrection, et qu'il *hait* en elle en même temps l'union et les liens qui sont soumis à la corruption et à la mort : c'est-à-dire qu'il aime dans son épouse qu'elle est un être humain et *hait* en elle qu'elle est une épouse⁷¹⁾. Qui, à l'heure actuelle, oserait dire cela par exemple dans un sermon de mariage?!

Ensuite Augustin revient à l'amour de l'ennemi en disant : C'est de la même manière que le Chrétien aime son ennemi ; non pas en tant qu'il est son ennemi, mais en tant qu'il est un être humain, et cela jusqu'à désirer pour lui le bonheur du ciel qu'il souhaite pour lui-même⁷²⁾.

L'amour de l'ennemi et la haine de ses proches ne sont donc pas contradictoires. Nous devons *haïr* en eux, continue-t-il, ce que la naissance et la mort donnent en apanage au genre humain, mais nous devons aimer ce qui en eux peut parvenir avec nous à ce royaume où personne ne dit plus « mon père », mais où tous disent au seul Dieu unique « Notre Père » ; où l'on ne dit plus « ma mère », mais où tous disent à la Jérusalem céleste « Notre Mère » ; où enfin on ne dit plus « mon frère », mais où tous à propos de tous disent « notre frère ». Il se fera alors de tous réunis comme un seul mariage avec un seul époux — de nouveau le grand ecclésiologue s'annonce —, l'époux qui nous a délivrés par l'effusion de son sang de la prostitution de ce siècle. Un disciple de Jésus-Christ doit donc *haïr* les choses qui passent dans ceux qu'il désire voir parvenir avec

⁷¹⁾ *De Sermone domini in monte* I, 15(41) : Itaque si aliquem bene christianum qui tamen habet uxorem, quamvis adhuc cum ea filios generet, interrogarem, utrum in illo regno habere uelit uxorem, memor utique promissorum dei et uitae illius, ubi corruptibile hoc induet incorruptionem et mortale hoc induet immortalitatem, iam magno uel certe aliquo amore suspensus cum execratione respondebit se uehementer id nolle. Rursus si interrogem, utrum uxorem suam post resurrectionem accepta angelica inmutatione, quae sanctis promittitur, secum ibi uiuere uelit, tam uehementer se id uelle quam illud nolle respondebit. Sic inuenitur bonus christianus diligere in una femina creaturam dei, quam reformari et renouari desiderat, odisse autem coniunctionem copulationemque corruptibilem atque mortalem, hoc est diligere in ea quod homo est, odisse quod uxor est. — PL 34, c. 1250; CC 35, p. 44-45.

⁷²⁾ *De Sermone domini in monte* I, 15(41) : Ita etiam diligit inimicum, non in quantum inimicus est, sed in quantum homo est, ut hoc ei uelit prouenire quod sibi, id est ut ad regnum caelorum correctus renouatusque perueniat. — PL 34, c. 1250; CC 35, p. 45.

⁷³⁾ *De Sermone domini in monte* I, 15(41) : Hoc et de patre et de matre et de ceteris uinculis sanguinis intellegendum est, ut in eis oderimus quod genus humanum nascendo et moriendo sortitum est, diligamus autem quod nobiscum potest ad illa regna perducere, ubi nemo dicit pater meus, sed omnes uni deo pater noster; nec mater mea, sed omnes illi Hierusalem mater nostra; nec frater meus, sed omnes de omnibus frater noster. Coniugium uero cum illo simul nobis in unum redactis quasi unius coniugis erit, qui nos de prostitutione huius saeculi sui sanguinis effusione liberauit. Necesse est ergo ut oderit ea quae transeunt discipulus Christi in his quos secum ad ea uenire desiderat quae semper manebunt; et tanto magis haec in eis oderit, quanto magis eos diligit. — PL 34, c. 1250; CC 35, p. 45-46.

lui aux choses qui dureront toujours, et sa *haine* pour les choses qui passent sera d'autant plus grande que son amour pour les êtres humains en eux est plus grand⁷³). N'est-ce pas vrai en effet que nous *haïssons* ce dont nous souhaitons un jour voir la fin, par exemple la vie présente? Car si nous ne *haïssons* pas cette vie qui passe si rapidement, nous ne pourrions pas désirer la vie future qui sera affranchie des lois du temps⁷⁴).

Plus tard, dans les *Retractationes*, saint Augustin dira son désaccord avec ce texte sur deux points, dont le second découle du premier. Il écrit ceci: Mes paroles laissent entendre que tous les liens du sang n'auraient pas existé si au début les premiers hommes n'avaient pas péché. Il est vrai que ce péché a entraîné leur mort. Mais il y aurait eu des parentés et des voisinages même si le péché originel n'avait pas été commis. Le genre humain aurait alors crû et se serait multiplié, mais sans que personne mourût⁷⁵).

Nous reconnaissons là les autocritiques que saint Augustin avait déjà formulées à propos du *De Genesi contra Manichaeos* et du *De Vera religione*, rédigés avant son accession au sacerdoce. Quant à la *haine*, elle concernait précisément ces liens qui n'auraient pas existé — pensait-il alors —, si Adam et Eve n'avaient pas péché et si leur fécondité spirituelle n'était pas transformée en fécondité physique. C'est pourquoi Augustin ajoute dans les *Retractationes*: Quant à la *haine*, il faut modifier la solution de l'apparente contradiction entre l'amour des ennemis et la haine de nos proches que j'ai proposée dans le *De Sermone domini in monte*. Il faut dire que nous devons *haïr* dans nos proches uniquement ce qui mettrait obstacle au royaume de Dieu⁷⁶). Autrement dit, il ne faut pas que chaque Chrétien haïsse dans son père, par exemple, le fait d'être son père physique (en raison de la fausse idée que cette parenté physique n'aurait pas dû exister), mais tel Chrétien doit éventuellement haïr dans son père le fait de vouloir organiser des vols avec lui, son fils.

⁷⁴) *De Sermone domini in monte* I, 15(42): Odimus enim sine dubio quod certe, ut aliquando non sit, optamus, sicut istam praesentis temporis uitam, quam temporalem si non odissemus, non desideraremus futuram, quae non est temporis obnoxia. — PL 34, c. 1250; CC 35, p. 46-47.

⁷⁵) *Retractationes* I, 19, 5: ...ita sonat, quasi non essent futurae istae necessitudines, si nullo naturae humanae praecedente peccato nemo moreretur; quem sensum iam superius improbaui. Essent enim profecto cognationes et affinitates, etiamsi originali nullo existente peccato, sine morte cresceret et multiplicaretur genus humanum. — PL 32, c. 615; CSEL 36, p. 91.

⁷⁶) *Retractationes* I, 19, 5: Ac per hoc aliter soluenda quaestio est, cur dominus praeceperit diligendos inimicos, cum alio loco praecipiat odio habendos et parentes et filios, ...id est, ut diligamus inimicos lucrandos regno dei, et oderimus in propinquis, si inpediunt a regno dei. — PL 32, c. 615-616; CSEL 36, p. 91-92.

Depuis la rédaction du *De Genesi contra Manichaeos*, du *De Vera religione* et du *De Sermone domini in monte* le climat a donc considérablement changé. Mais la question se pose de savoir jusqu'à quel moment Augustin a estimé que les enfants d'Adam et Eve auraient été des enfants spirituels, des joies et de communes louanges, et non pas des enfants physiques. Le pensait-il encore en 397 quand, comme je le crois, il a rédigé sa Règle?

Ses *Confessiones* sont plus tardives, mais je préfère ne pas les faire intervenir⁷⁷⁾. Le début du livre de la Genèse y est une image de toute l'économie du salut, depuis le début jusque dans l'éternité. Il est difficile de savoir ce que saint Augustin aurait dit en ce moment s'il avait donné des premières pages de la Bible un commentaire plus littéral.

F.2. D'après les *Retractationes* les *Confessiones* constituent la sixième œuvre mise en chantier par saint Augustin après sa consécration épiscopale. La quatorzième place y est occupée par son *De Catechizandis rudibus*. Si, comme je le pense, la Règle de saint Augustin date du début de son épiscopat, le *De Catechizandis rudibus* doit être largement postérieure à la Règle. Or il me semble⁷⁸⁾ que saint Augustin, lorsqu'il rédigeait le *De Catechizandis rudibus*, avait encore sur la fécondité d'Adam et Eve les mêmes conceptions que dans son *De Genesi contra Manichaeos*, son *De Vera religione* et son *De Sermone domini in monte*, conceptions qu'il a rejetées à plusieurs reprises dans ses *Retractationes*. Il est vrai que les *Retractationes* ne disent rien à propos du passage du *De Catechizandis rudibus* auquel je pense, mais cela s'explique très bien par le fait que ces conceptions rejetées y sont exprimées d'une façon implicite, tandis qu'elles étaient très explicites dans les trois ouvrages précédents. Il est vrai aussi que le passage du *De Catechizandis rudibus* marque déjà une certaine évolution par rapport à ces trois ouvrages.

⁷⁷⁾ Voir *Confessiones* XIII, 24(37). — PL 32, c. 861; éd. Skutella, p. 359.

⁷⁸⁾ D'après E. SAMEK LODOVICI c'est, après le *De Catechizandis rudibus*, dans le *De Bono coniugali* 2(2) et le *De Genesi ad litt.* III, 21(33) que les premiers symptômes de l'évolution d'Augustin se manifesteraient. Voir son article *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, dans *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. CANTALAMESSA (Studia Patristica Mediolanensia, 5), Milan, 1976, (p. 212-272), p. 266-267. — Voir aussi la Note 42 de P. AGAËSSE-A. SOLIGNAC sur *La femme, la sexualité et le mariage dans le De Genesi* dans *La Genèse au sens littéral VIII-XII*, soit le vol. 49 des œuvres de saint Augustin Paris, 1972, p. 516-530. Cette Note souligne que saint Augustin a dépendu (directement ou indirectement?) des vues de Grégoire de Nysse et de Jean Chrysostome sur le caractère spirituel de la progéniture d'Adam et Eve avant leur chute.

Afin d'être clair je me trouve obligé d'esquisser encore une fois l'évolution de saint Augustin dans ce domaine.

Dans un premier temps il a pensé que la fécondité des premiers êtres humains n'était pas d'ordre physique; ils produiraient ensemble, sous la direction de l'homme, des joies spirituelles et des louanges adressées à leur Créateur. C'est à cause de leur péché que la fécondité spirituelle d'Adam et Eve serait devenue une fécondité physique. Sans ce péché ils seraient restés les seuls êtres humains sur la terre.

Plus tard il a changé d'opinion. Si Adam et Eve n'avaient pas péché, pensait-il alors, ils auraient eu des enfants physiques déjà au Paradis, nantis de la même immortalité qu'eux-mêmes. Leur nombre aurait été établi par Dieu. Ces enfants physiques auraient été engendrés et conçus sans que la concupiscence, fruit du péché, y intervienne. Augustin n'insiste plus sur l'antithèse entre enfants spirituels avant la chute et enfants physiques après la chute, mais sur l'antithèse entre la procréation, sans concupiscence, d'enfants physiques (immortels), avant la chute, et la procréation, avec concupiscence, d'enfants physiques également (mais mortels), après la chute.

Or il me semble que le passage du *De Catechizandis rudibus* que nous allons lire s'accorde beaucoup plus avec la théorie première qu'avec la théorie seconde, bien que cette dernière commence à s'y faire sentir.

Nous y lisons ceci : Après avoir créé le ciel et la terre, Dieu a créé aussi l'homme, Adam... Puis, pour l'aider, Dieu a créé la femme; mais ce ne fut pas en vue de la concupiscence charnelle, étant donné que ces êtres humains n'avaient alors pas encore des corps corruptibles; la mortalité n'avait pas encore fait en eux son invasion, elle était la peine du péché. Mais (*sed*) ce que Dieu visait était que l'homme eût de la gloire en fonction de sa femme, en allant vers Dieu devant elle et en s'offrant à son imitation dans le domaine de la sainteté et de la piété, tout comme lui-même serait un titre de gloire pour Dieu en imitant sa sagesse⁷⁹).

D'après ce passage Dieu a donné la femme comme aide à l'homme. Ce que Dieu voulait en faisant cela est décrit d'une façon négative et d'une façon positive (*non...sed*). L'accent tombe manifestement sur le côté positif. Celui-ci est décrit dans la dernière phrase de la citation et l'aide est

⁷⁹) *De Catechizandis rudibus* 18(29): Fecit illi etiam adiutorium feminam: non ad carnalem concupiscentiam, quando quidem nec corruptibilia corpora tunc habebant, antequam eos mortalitas inuaderet poena peccati, sed ut haberet et uir gloriam de femina, cum ei praeiret ad deum, seque illi praeberet imitandum in sanctitate atque pietate; sicut ipse esset gloria dei, cum eius sapientiam sequeretur. — PL 40, c. 332; CC 46, p. 154.

là très nettement d'ordre spirituel : la femme accompagnerait l'homme dans ses rapports avec Dieu. Nous sommes là dans la ligne de la théorie première. Dans la présentation négative qui précède, Augustin ne dit pas explicitement que les enfants d'Adam et Eve *ne seraient pas* des enfants physiques, mais qu'Eve *n'était pas* donnée à l'homme pour concevoir avec concupiscence ; celle-ci *n'existait pas* encore, Adam et Eve *n'étant pas* encore mortels. Formulée d'une façon négative, la théorie seconde commence là à se manifester. Mais puisque l'accent se trouve sur la dernière phrase, Augustin me paraît être dans le *De Catechizandis rudibus* plus près de la théorie première que de la seconde. Et rappelons-nous que chronologiquement parlant nous avons là déjà largement dépassé le début de son épiscopat, quand il a rédigé sa Règle.

G.1. Somme toute, la lecture des œuvres de saint Augustin qui ont été entreprises entre 386, date de sa conversion, et le début de son épiscopat, nous a fait comprendre qu'il ne s'était pas encore livré à des réflexions très personnelles sur le sens profond du célibat monastique. Le célibat constituait alors pour lui surtout une donnée traditionnelle : un moine ne se mariait pas.

Quant au mariage, il avait alors à son propos des opinions qu'il a très explicitement rejetées par la suite. Ces opinions avaient avec celles sur le célibat monastique ceci en commun qu'elles étaient traditionnelles. On a fait remarquer qu'elles se retrouvent chez Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome, bien que nous ignorions comment Augustin en a pris connaissance⁸⁰). Dans ce domaine non plus, il n'était arrivé à des réflexions personnelles. Que cette coïncidence ne nous étonne pas. Il est en effet impossible, me semble-t-il, d'avoir des idées très poussées sur le célibat consacré tant qu'on a des idées peu avancées sur son antihèse, le mariage chrétien.

G.2. C'est l'absence de réflexions personnelles dans ce domaine double et unique qui me paraît expliquer le début étonnamment abrupt du passage de la Règle sur le célibat, ou plutôt sur l'effronterie du regard. Arrivé à ce point, Augustin n'a même pas éprouvé le besoin de dire que les moines auxquels il s'adressait devaient pratiquer le célibat ; cela allait de

⁸⁰) Voir note 78.

soi. Et il n'éprouvait pas le besoin non plus de le motiver en présentant un idéal; sa valeur était évidente. Aussi a-t-il commencé *ex abrupto* en disant: «Votre regard, bien sûr, peut tomber sur une femme...»⁸¹).

L.M.J. VERHEIJEN O.S.A.

⁸¹) Je profite de l'occasion pour signaler, dans le même quatrième chapitre, une particularité d'ordre lexicologique. Nous lisons dans le *Praeceptum*, aux lignes 96 à 98: *Sed ecce lateat at a nemine hominum uideatur, quid faciet de illo desuper inspectore quem latere nihil potest?* («Mais soit, admettons que tout reste caché...»). *Ecce* a ici le sens de *esto* ou de *age*. J'ai rencontré le même emploi de *ecce* ailleurs chez Augustin. Dans les *Soliloquia* I, 1(1) *ecce* se trouve en combinaison avec *fac*, «supposons que»: *Ecce, fac* te inuenisse aliquid, cui (id) commendabis, ut pergas ad alia? La réponse est: *Memoriae*. — PL 32, c. 869. Dans le Sermon 232, 8(8) le prédicateur demande: *Longam uitam (esse) putatis?* Celui qui penserait cela se tromperait, dit-il. Puis il continue en disant: «Mais soit, admettons qu'elle soit longue...», *sed ecce longa sit...* — PL 38, c. 1111.