

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

XVI. *Non pas à moins de deux ou trois*

C'est à deux reprises que la Règle de saint Augustin parle des bains publics.

D'abord en V, 5 où l'auteur dit : Quant aux bains publics, si la santé d'un frère exige qu'il y aille, il ne doit pas s'y soustraire, mais qu'il le fasse, sans protestations, sur ordonnance médicale. Même contre son gré il doit donc accomplir, sur l'ordre du frère prieur, ce qui est nécessaire pour sa santé. S'il le souhaite, au contraire, sans que peut-être cela soit utile, il ne faut pas qu'il cède à son désir futile. Parfois, en effet, même si ce n'est bon à rien, on croit que ce qui est agréable fera du bien¹⁾.

Ce texte nous fait comprendre qu'il pouvait y avoir là certains frères qui ne voulaient pas aller aux thermes, même pas pour des motifs de santé. Saint Augustin ne s'étend pas sur leur éventuelles motivations, mais nous savons par ailleurs²⁾ que dans les milieux ascétiques de cette époque se rencontraient en effet des réticences dans le domaine des bains.

Remarquons que le texte ne dit pas que le *praepositus* du monastère ne devait pas s'opposer à ce genre de sorties, mais que le malade lui-même ne devait pas refuser d'aller se baigner.

La *Regularis Informatio*, soit la version féminine du *Praeceptum* — que nous venons de citer — renferme précisément à propos des bains une intéressante adaptation du libellé primitif à un milieu de femmes. Pour des raisons qui sont sans doute en rapport avec la physiologie féminine,

*) 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. 199-204; XXVII (1977), p. 5-12; p. 12-19; p. 20-25; XXIX (1979), p. 43-86; XXXII (1982), p. 88-136.

¹⁾ *Praeceptum*, lignes 169-174: *Lauacrum etiam corporum, cuius infirmitatis necessitas cogit, minime denegetur, sed fiat sine murmure de consilio medicinae, ita ut, etiam si nolit, iubente praeposito, faciat quod faciendum est pro salute. Si autem uelit, et forte non expedit, suae cupiditati non oboediat. Aliquando enim, etiam si noceat, prodesse creditur quod delectat.*

²⁾ Voir H. DUMAINE, *Bains*, dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et liturgie*, 1910, c. 72-117; L. GOUGAUD, *Bains*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, 1937, c. 1197-1200; J. JÜTHNER, *Bad*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1950, c. 1134-1143.

les bains devaient avoir lieu une fois par mois et, normalement, ne pas être plus fréquents. Mais en cas de nécessité médicale, il ne fallait pas faire attendre la malade (jusqu'à la date prévue)³).

Le second passage du *Praeceptum* concernant les bains précise en V, 7: Qu'on n'aille pas aux bains publics ou en quelque lieu où il est nécessaire d'aller, à moins de deux ou trois⁴).

Y a-t-il un rapport — on le pense souvent, avec une certaine ironie — entre cette «loi du compagnon» et le fait que dans les thermes les gens se trouvaient *in naturalibus*? Cette brève recherche veut démontrer qu'il n'en est rien. La nudité, habituelle dans les thermes, n'a rien à voir dans cette phrase du *Praeceptum*.

Pour saint Augustin la nudité n'était pas un mal en soi. Au Paradis terrestre Adam et Eve étaient nus, mais sans s'en rendre compte. C'est le péché qui, d'après le récit de la Genèse, leur a «ouvert les yeux», et depuis lors les êtres humains éprouvent de la honte quand ils sont nus. Les membres sexuels ne sont pas comme par exemple les mains, qu'on peut tourner et mouvoir à son gré. Il y a dans ces membres une indépendance caractéristique par rapport à la volonté humaine, indépendance — nous résumons saint Augustin — qui est une punition bien appropriée à l'indépendance que les premiers hommes ont voulu avoir par rapport à leur Créateur. C'est pour cette raison qu'Adam, Eve et leurs descendants éprouvent le désir impérieux de cacher ces membres qui évoquent la révolte originelle contre le Seigneur et la sanction qui l'a suivie. Voici comment saint Augustin s'exprime dans le second livre de son *De Gratia Christi et de Peccato originali*: Tout ce qu'il y a de honteux dans cette désobéissance des membres dont rougirent ceux qui, après la faute, les recouvrirent de feuilles de figuier ... doit être imputé au péché de désobéissance. De ce péché le châtiment a été que, désobéissant à Dieu, l'homme expérimente à son tour la désobéissance de ses membres à son égard. Et, rougissant de voir leur mouvement répondre non pas au gré de son vouloir, mais à l'incitation de la *libido* comme par une volonté indépendante, il s'empresse de couvrir ce qu'il jugea honteux. L'homme en effet n'aurait pas dû être honteux de l'œuvre de Dieu, et la créature n'aurait dû, d'aucune façon, rougir de ce que le Créateur avait jugé bon

³) Lauacrum etiam corporum usque balnearum non sit assiduus, sed eo quo solet intervallo temporis tribuatur, hoc est semel in mense. Cuius autem infirmitatis necessitas cogit lauandum corpus, non longius differatur. Fiat sine murmure...

⁴) *Praeceptum*, lignes 179-180: Nec eant ad balneas, siue quocumque ire necesse fuerit, minus quam duo uel tres.

de créer. Ainsi cette candide nudité ne déplaisait ni à Dieu, ni à l'homme, tant que, en l'absence de tout événement qui méritât d'être puni, il n'y avait rien dont on dût avoir honte⁵⁾.

Quoi qu'on puisse penser de cette présentation des choses, il est clair que pour Augustin la nudité n'est pas un mal en soi; la réaction qu'elle provoque dans la sensibilité humaine est accidentelle, une déviation.

Mais saint Augustin pense que cette sensibilité ne réagit pas de la même façon dans n'importe quelle circonstance. Et plusieurs de ses textes nous font précisément comprendre qu'il n'avait pas le moindre complexe par rapport à la nudité balnéaire.

Pendant les mois qui suivirent sa conversion il a composé, parmi d'autres «œuvres de jeunesse», ses deux livres des *Soliloques*. Interrogé par sa conscience sur le plaisir qu'il prend à manger, Augustin y répond qu'il est plutôt modéré dans ce domaine et que le désir de manger n'ose pas venir troubler ses réflexions. Par rapport à la nourriture et la boisson, mais aussi par rapport aux bains, il pratique une règle très simple: il en désire autant qu'il est favorable à sa santé⁶⁾. Même dans cette période de sa vie, où la morale d'Augustin était marquée par une rigueur très poussée, il parlait donc des bains avec la même candeur qu'il parlait du boire et du manger.

Dans ses souvenirs de jeunesse, saint Augustin évoque le jour où Patricius, son père, constatait dans les thermes les premières manifestations de la puberté chez son fils⁷⁾. Augustin le raconte sans la moindre réticence. Cela est également le cas quand il se souvient, plus loin dans les

⁵⁾ *De Gratia Christi et de Peccato originali* II, 34 (39): ... quidquid est pudendum in membrorum illa inoboedientia, de qua erubuerunt qui post peccatum foliis ficulneis eadem membra texerunt, ... imputatur peccato inoboedientiae, cuius haec poena est consecuta, ut homo inoboediens deo, sua quoque sibi inoboedientia membra sentiret: de quibus erubescens, quod non ad arbitrium uoluntatis eius, sed ad libidinis incentium uelut arbitrio proprio mouerentur, quae pudenda iudicauit, operienda curauit. Non enim confundi debuit homo de opere dei, aut ullo modo fuerant creato erubescenda, quae instituenda visa sunt creatori. Itaque nec deo nec homini illa simplex nuditas displicebat, quando nihil erat pudendum, quia nihil praecesserat puniendum. — PL 44, c. 404-405.

⁶⁾ *Soliloquia* I, 10 (17): R. Quid ciborum iucunditas? quantae tibi curae est? A. Ea quae statui non edere, nihil me commouent. Iis autem quae non amputaui, delectari me praesentibus fateor, ita tamen ut sine ulla permotione animi uel uisa uel gustata subtrahantur. Cum autem non adsunt prorsus, non audent haec appetitio se inserere ad impedimentum cogitationibus meis. Sed omnino siue de cibo et potu, siue de balneis, caeteraque corporis uoluptate nihil interroges: tantum habere appeto, quantum in ualetudinis opem conferri potest. — PL 32, c. 879.

⁷⁾ *Confessions* II, 3 (6): Quin immo ubi me ille pater in balneis uidit pubescentem... — PL 32, c. 677; CCL 27, p. 20.

Confessions, de la manière dont il a voulu détendre ses nerfs dans les thermes d'Ostie après la mort de sa mère, sans beaucoup de succès d'ailleurs⁸). Puis, l'examen de conscience qui, dans le livre dixième des *Confessions*, s'étend de 30 (41) à 41 (46), ne fait aucune mention des bains.

Jusqu'ici nous avons rencontré des témoignages «muets»: trois, quatre fois, saint Augustin aurait pu exprimer des réserves par rapport à la nudité balneaire, mais il ne l'a pas fait. Et cela, sans doute possible, parce qu'il jugeait cette nudité normale dans les thermes.

Voici un texte, du *De Natura boni*, qui le dit en toutes lettres. Saint Augustin y expose que la valeur morale d'un acte ou d'une situation dépend de toutes sortes de circonstances. Un exemple: un homme nu se promenant sur la place publique scandaliserait les passants, mais il n'est nullement choquant de voir un homme nu dans les thermes⁹).

Un autre passage donne de nouveau un témoignage «muet». Il faut aimer son semblable comme soi-même, y lit-on, et non pas comme on aime une monture, ou les bains, ou un oiseau coloré ou babillard, c'est-à-dire pour en tirer des divertissements ou des profits¹⁰). L'évocation des bains est dans ce texte aussi candide que celle de ces différents animaux.

Le *De Doctrina christiana* parle de nouveau comme plus haut le *De Natura boni*. Le fait que lors de certains banquets des convives ivres et impertinents se déshabillent et que cela est éprouvé comme scandaleux, n'est pas une raison pour qu'il soit honteux d'être nu dans les bains¹¹).

Mais le texte le plus explicite à ce propos se trouve dans le livre quatorzième de la *Cité de Dieu*. L'auteur y traite du péché d'Adam et Eve et s'arrête à la honte qu'après leur chute ils éprouvaient d'être nus. La

⁸) *Confessions* IX, 12 (32): Visum etiam mihi est, ut irem *lauatum*, quod audieram in *balneis* nomen inditum, quia Graeci *balanion* dixerint, quod anxietatem pellat ex animo ... Neque enim exudavit de corde meo maeroris amaritudo. — PL 32, c. 777; CCL 27, p. 151.

⁹) *De Natura boni* 23: Item species mala uel in comparatione dicitur formosioris atque pulchrioris, quod ista sit minor species, illa maior, non mole, sed decore, aut quia non congruit huic rei, cui adhibita est, ut aliena et inconueniens uideatur: tamquam si nudus homo in foro deambulet, quod non offendit, si in *balneo* uideatur. — PL 42, c. 558; CSEL 25, p. 865.

¹⁰) *De Vera religione* 46 (87): Nam si uel ipsum hominem homo dilexerit non tamquam se ipsum, sed tamquam iumentum aut *balneas* aut auiculam pictam uel garrulam, id est ut ex eo aliquid temporalis uoluptatis aut commodi capiat, seruiat necesse est non homini, sed, quod est turpius, tam foedo et detestabili uitio, quo non amat hominem sicut homo amandus est. — PL 34, c. 161; CCL 32, p. 244.

¹¹) *De Doctrina christiana* III, 12 (18): ... nec, si flagitiose in conuiuuiis temulentorum et lasciuorum nudantur corpora, propterea in *balneis* nudum esse flagitium est. — PL 34, c. 73; CCL 32, p. 89.

Genèse dit d'eux, dans le texte utilisé par Augustin, qu'ils se firent des «*campestria*». L'auteur de la *Cité de Dieu* explique qu'il s'agissait de couvre-sexes. Il donne même une étymologie du mot *campestre*: ce terme tirerait son origine de l'habitude qu'avaient les jeunes gens de Rome, quand ils faisaient du sport au Champ de Mars, de porter ce vêtement élémentaire. On les nommait pour cette raison les «*campestrati*». Précisons que le mot *campestre* est utilisé par Horace dans *Epistulae* I, 11, 18 et qu'une Scholie donne de ce vocable une explication qui est essentiellement identique à celle d'Augustin dans la *Cité de Dieu*. Saint Augustin épilogue en disant que le soin de cacher les parties sexuelles du corps est instinctif chez tous les peuples, issus qu'ils sont d'Adam et Eve. Il est instinctif à tel point que certains barbares (!) ne les dénudent même pas dans les bains et se baignent avec les vêtements qui les couvrent¹²). Aurait-il pu dire plus clairement que la civilisation classique, la sienne, était bien moins prude?

Dans le tout dernier ouvrage de saint Augustin, resté inachevé d'ailleurs, saint Augustin cite, sans la réfuter par la suite, l'observation suivante de son adversaire Julien d'Eclanum: Dans des rencontres publiques la nudité serait une chose fort obscène, mais elle n'a rien d'indécent dans les bains¹³). Et un peu plus loin dans le même livre saint Augustin précise lui-même que la vue d'un corps humain nu choque le regard là où elle est insolite¹⁴), ce qui signifie qu'elle peut être estimée normale ailleurs.

Soit explicitement, soit de façon plus implicite, tous ces textes nous font comprendre que saint Augustin parlait sans complexe des bains publics avec leurs habitudes, et cela à des gens qui n'éprouvaient pas non plus des appréhensions dans ce domaine.

¹²) *De Civitate dei* XIV, 17: ... *fecerunt sibi campestria*, id est succinctoria genitalium. Nam quidam interpretes «succinctoria» posuerunt. Porro autem «campestria» Latinum quidem uerbum est, sed ex eo dictum, quod iuvenes, qui nudi exercebantur in Campo, pudenda operiebant; unde qui ita succincti sunt, campestratos uulgus appellat. Quod itaque aduersus damnatam culpa inoboedientiae uoluntatem libido inoboedienter mouebat, uerecundia pudenter tegebat. Ex hoc omnes gentes, quoniam ad illa stirpe procreatae sunt, usque adeo tenent insitum pudenda uelare, ut quidam barbari illas corporis partes nec in *balneis* nudas habeant, sed cum earum tegimentis lauent. — PL 41, c. 426; CCL 48, p. 440. — La Scholie concernant Horace Ep. I, 11, 18 porte: uelamentum quo pudenda operiebant, qui nudi in Campo exercebantur.

¹³) *Contra Iulianum opus imperfectum* IV, 44: (Julien:) Sic in conuenticulis publicis obscenior nuditas, nihil habet turpitudinis in *lauacris*. — PL 45, c. 1363.

¹⁴) *Ibid.* IV, 63: ... ipsa species humani corporis nudi, ubicumque insolita est, humanum offendit aspectum. PL 45, c. 1376.

Il y a pourtant un passage qui, à première vue, a l'air d'aller dans un autre sens. Nous en parlerons dans un instant. Mais je voudrais d'abord profiter de l'occasion pour citer, dans le domaine des bains, quelques textes pittoresques, bien que sans rapport étroit avec notre sujet.

Je pense d'abord à la seconde *Enarratio* sur le Psaume 33. Saint Augustin y évoque des mamans qui, dans les bains, frottent leur progéniture sans la moindre pitié, malgré les cris des malheureux. Ces pauvres petits ne comprenaient pas que cela se faisait pour le bien de leur santé. C'est ainsi que Dieu traite les hommes pour leur salut... ¹⁵⁾.

Je pense ensuite à la seconde *Enarratio* sur le Psaume 70. Saint Augustin y fait le tableau d'un maître de maison qui se fait servir par son esclave, au lit quand il se repose, à table quand il se restaure, dans les thermes quand il se baigne ¹⁶⁾.

Je pense enfin au livre XXI de la *Cité de Dieu* où saint Augustin, parlant des «éléments» physiques, affirme que l'air n'est pas impassible au feu. La preuve: sans cela l'air ne serait pas aussi brûlant dans les bains, une fois qu'il est porté à haute température ¹⁷⁾.

Mais, comme il a été annoncé plus haut, il y a un texte qui pourrait faire penser qu'Augustin, malgré tout, n'était pas libre de tout complexe concernant les bains publics. Nous lisons ce passage dans son *De Catechizandis rudibus*. Saint Augustin y présente, à l'usage du diacre carthaginois Deogratias, un discours fictif, ou si l'on veut un modèle de discours. L'exposé entend s'adresser à quelqu'un qui désire devenir chrétien. On commence par un réquisitoire contre les gens qui cherchent leur bonheur dans les choses instables et passagères de ce bas-monde. Car telle nourriture on prend, tel état de santé on obtient. Quelle que soit la nature des plaisirs insensés, quelque grande que soit la satisfaction procurée par l'ostentation des richesses, par l'orgueil des honneurs, par le gouffre dévorant des tavernes, par les combats des théâtres, par

¹⁵⁾ 2 *Enarratio in Ps. 33*, 20: Matres quomodo fricant in *balneis* ad salutem filios! Nonne paruuli clamant inter manus earum? Illae ergo crudeles sunt, ut non parcant, non exaudiant lacrimas? Nonne plenae sunt pietate? Et tamen clamant pueri, et non eis parcutur. Sic et deus noster plenus est caritate; sed ideo uidetur non exaudire, ut sanet et parcat in sempiternum. — PL 36, c. 319; CCL 38, p. 295.

¹⁶⁾ 2 *Enarratio in Ps. 70*, 7: Obsequere mihi, dicturus est tibi; siue ad lectum, cum requiesco; siue ad mensam, cum me reficio; siue ad *balneas*, cum lauo. — PL 36, c. 897; CCL 39, p. 966.

¹⁷⁾ *De Civitate dei* XXI, 10: Quod genus elementi (sc. aer) si nihil igne perpeti posset, non ureret feruefactus in *balneis*. — PL 41, c. 724; CCL 48, p. 776.

l'impureté des fornications, par le prurit lascif des bains, *prurigo thermarum*, une seule petite fièvre emporte tout cela...¹⁸⁾.

A propos de ce texte on pourrait dire d'abord qu'il est fort rhétorique et assez haut en couleur. Il pourrait donc être à prendre avec un grain de sel, si bien que les autres textes cités mériteraient plus de crédit. Mais je crois que le contexte nous suggère peut-être une meilleure compréhension du passage.

Nous disions que le *De Catechizandis rudibus* s'adresse à Deogratias, diacre de Carthage. Et tant que tel, il était chargé de catéchèse. Après une longue et fort intéressante introduction, saint Augustin présente à Deogratias un — premier — modèle d'instruction catéchétique. L'homme qui est supposé être venu voir le diacre est sans instruction particulière; pourtant il n'est pas un campagnard, mais un citoyen. Et saint Augustin observe qu'à Carthage ceux qui viennent voir Deogratias doivent généralement être des personnages de ce genre¹⁹⁾.

Ainsi donc, saint Augustin pense à un homme de la ville de Carthage. Il n'a pas de difficulté particulière pour se représenter cet homme, étant donné qu'il a été jadis lui-même habitant de cette grande ville, l'une des plus grandes de l'empire. Or c'est à cet homme qu'Augustin-Deogratias parle du prurit lascif des bains. Rappelons-nous que, dans cette même ville de Carthage, saint Cyprien avait lui-aussi parlé avec sévérité des bains publics. Dans son *De Habitu virginum* 19 il avait dit très haut que ces endroits n'étaient pas à fréquenter par des «vierges consacrées». Mais soyons précis. Dans son traité saint Cyprien ne fustige nullement la nudité qui était pratiquée dans les bains, mais la promiscuité qui l'accompagnait à Carthage: c'étaient des *promiscuae balneae*²⁰⁾. Serait-ce fortuitement que la *prurigo balnearum* se trouve évoquée par saint Augustin précisément dans un contexte carthaginois? Il va presque sans dire que les grandes métropoles de l'empire fournis-

¹⁸⁾ *De Catechizandis rudibus* 16 (25): ... quamuis insana gaudia non sint gaudia, tamen qualicumque sint, et quantumlibet delectet iactantia diuitiarum et tumor honorum, et uorago popinarum, et bella theatrorum, et immunditia fornicationum, et *prurigo thermarum*, aufert omnia ista una febricula ... PL 40, c. 330; CCL 46, p. 150.

¹⁹⁾ *De Catechizandis rudibus* 16 (24-25): Sed ... faciamus aliquem uenisse ad nos, qui uult esse Christianus, et de genere quidem idiotarum, non tamen rusticanorum, sed urbanorum, quales apud Carthaginem plures experiri te necesse est ... Sunt etiam homines, qui nec diuites quaerunt esse nec ad uanas honorum pompas ambiunt peruenire, sed gaudere et requiescere uolunt in popinis et in fornicationibus et in theatris atque spectaculis nugacitatis, quae in magnis ciuitatibus gratis habent... — PL 40, c. 329; CCL 46, p. 148-149.

²⁰⁾ PL 4, c. 458-459; CSEL 3, p. 200-201.

saient à la débauche des possibilités qui ne se rencontraient pas nécessairement ailleurs. La sérénité avec laquelle saint Augustin parle partout ailleurs des thermes fait penser que les mœurs n'y étaient pas malsaines, malgré la nudité qui y était une sorte de nécessité de société.

Mais s'il en est ainsi, pourquoi lisons-nous dans le *Praeceptum* que les frères ne devaient pas aller aux bains à moins de deux ou trois?

Je crois tout d'abord qu'une lecture plus attentive du texte aurait prémuni maint lecteur de la Règle de saint Augustin contre des conclusions trop rapides. Ce texte ne parle pas uniquement d'aller aux bains, mais aussi d'aller en quelque lieu où il est nécessaire d'aller²¹). Il ne s'agit donc pas directement des bains en tant que bains, mais en tant que l'une des possibles destinations d'une sortie.

Mais pourquoi ne faudrait-il pas sortir à moins d'être à deux ou à trois?

La réponse se trouve dans l'ensemble du *Praeceptum*. Dès sa première ligne l'auteur a insisté sur le caractère communautaire de la vie dans cette «sainte société». Les sorties, elles-aussi, doivent avoir une dimension communautaire.

On pourrait insister en disant: mais pourquoi citer comme cas d'espèce précisément le fait d'aller aux bains? Je suppose que saint Augustin a voulu meubler le farniente, qui était inévitable dans les bains, de conversations respectables. N'oublions pas que les dialogues de Cassiciacum ont en partie trouvé leur origine dans des entretiens de cette espèce!

XVII. Les livres.

C'est à deux reprises que la Règle de saint Augustin mentionne des livres. Son auteur dit tout d'abord que ceux qui sont chargés, soit de l'office, soit des vêtements, soit des livres, doivent servir leurs frères sans murmures. Immédiatement après il précise: Quant aux livres, qu'on les demande chaque jour à une heure fixée¹). Dans les deux cas le texte latin emploie le terme de *codices*.

²¹) Voir note 4.

¹) *Praeceptum*, lignes 186-188: Siue autem qui cellario, siue qui uestibus, siue qui *codicibus* praepontuntur, sine murmure seruiant fratribus suis. *Codices* certa hora singulis diebus petantur...

Ces deux phrases ont un rapport évident avec l'«unité des âmes et des cœurs, tendus vers Dieu» qui est si fortement recommandée au début du *Praeceptum*. Cette unanimité ne pourrait pas exister sans un esprit de serviabilité mutuelle; elle se trouve d'autre part favorisée par la tranquillité d'un certain ordre dans le déroulement des journées des frères.

Mais, à un niveau plus terre-à-terre, comment se présentaient ces *codices* dont la Règle parle deux fois: s'agissait-il de rouleaux? ou d'entités ressemblant à nos «livres»? quel était leur matière? Et puis: que renfermaient-ils?

Pour répondre à ces questions nous pouvons très heureusement mettre à profit quelques publications récentes, en soulignant les données qu'elles apportent dans le domaine restreint des questions posées.

Dans le douzième tome de *Bibliothek und Wissenschaft* (1978), Jürgen Scheele a publié une étude étendue, avec bibliographie, sur «livre et bibliothèque chez Augustin»²⁾. Il nous explique que ces *codices* n'étaient pas des rouleaux, mais des «livres»: *codex* signifie, dit-il, pour Augustin aussi, et concernant sa forme extérieure, le livre sous la forme de plusieurs feuilles (soit pliées, soit collées ensemble³⁾).

Ces livres étaient généralement en papyrus; trois fois seulement dans les Lettres de saint Augustin ou de ses correspondants⁴⁾ il est question d'un *codex* en parchemin, tandis que la mention de *charta* est fréquente⁵⁾.

Les œuvres de saint Augustin font comprendre — mais cela n'allait-il pas de soi? — que les *codices* pouvaient renfermer toutes sortes de textes: livres bibliques, œuvres de saint Augustin, œuvres d'autres autres chrétiens, œuvres classiques, actes officiels...

Plus particulièrement intéressant pour nous est la question de savoir quel genre de livres a pu se trouver dans la bibliothèque du *monasterium* auquel le *Praeceptum* fut adressé. A ce propos J. Scheele renvoie ses lecteurs à la *Vie de saint Augustin* par Possidius. Il précise que Possidius parle à trois reprises de bibliothèques et que Harnack s'est trompé en pensant qu'il s'agissait chaque fois de la même chose, à savoir de la bibliothèque de l'Église d'Hippone⁶⁾. De cette bibliothèque Possidius

²⁾ *Buch und Bibliothek bei Augustinus*, dans *Bibliothek und Wissenschaft*, 12 (1978), p. 14-114.

³⁾ «Codex bedeutet auch für Augustinus — auf die äussere Form bezogen — das Buch in der Form mehrerer (gefalteter oder gehefteter) Blätter», o.c., p. 23.

⁴⁾ Ep. XV, 2; XXIV, 3; CXVII. Voir SCHEELE, o.c., p. 32, n. 115 et p. 36, n. 135.

⁵⁾ O.c., p. 32, n. 115.

⁶⁾ O.c., p. 62-65.

parle en réalité deux fois⁷⁾. Mais c'est un peu plus loin⁸⁾ que Possidius donne une précision intéressante par rapport aux bibliothèques (au pluriel!) des différents monastères d'hommes et de femmes que saint Augustin avait donnés à l'Église, des monastères remplis de gens qui pratiquaient le célibat consacré avec leurs *praepositi* et *praepositae*, et qui avaient aussi des bibliothèques contenant des livres (*libri*) et des sermons (*tractatus*), soit de saint Augustin lui-même, soit d'autres «saints» — c'est à dire d'autres bon chrétiens⁹⁾. Cela nous donne une idée de ce qui se trouvait dans la bibliothèque du *monasterium* de la Règle de saint Augustin. Une idée trop limitative sans doute, puisque Possidius ne parle pas de livres bibliques, bien qu'il soit inconcevable qu'il n'en eût pas dans cette bibliothèque. Il y a d'ailleurs à ce propos quelques indications indirectes à signaler.

Mais avant d'aller plus loin, je signale une erreur qui s'est glissée dans l'exposé de J. Scheele. Dans la «Lettre 111, 3» se trouverait d'après lui une réglementation pour la bibliothèque du monastère féminin d'Hippone. Ce règlement stipulerait une heure de prêt par semaine. Or il est évident que J. Scheele veut parler, non pas de la Lettre 111, 3, mais de la Lettre 211, 13. Je ne veux pas insister sur le fait que cette partie de la «Lettre 211» est à regarder comme une transcription, au féminin, du *Praeceptum*, la Règle donnée par saint Augustin à un monastère de frères-laïques. Je veux souligner seulement qu'il ne s'agit pas d'un prêt de livres hebdomadaire, mais d'un prêt quotidien, et que le texte ne dit pas que le prêt doit durer une heure, mais qu'il doit avoir lieu à une heure déterminée, *certa hora singulis diebus*¹⁰⁾.

Nous retournons maintenant à la question du contenu des *codices* qui se trouvaient à la bibliothèque du monastère dont le *Praeceptum* était la Règle.

⁷⁾ En 18,9 et en 31,6: ... bibliotheca Hipponiensis ecclesiae ..., ubi emendatoria exemplaria forte potuerint inueniri ... — PL 32, c. 49; éd. Pellegrino, p. 108; Ecclesiae bibliothecam omnesque codices diligenter posteris custodiendos semper iubeat. — PL 32, c. 64; éd. Pellegrino, p. 192.

⁸⁾ Possidius, *Vita* 31,8: Clerum sufficientissimum et monasteria uirorum ac feminarum continentibus cum suis praepositis plena ecclesiae dimisit, una cum bibliothecis libros et tractatus uel suos uel aliorum sanctorum habentibus... — PL 32, c. 64; éd. Pellegrino, p. 192.

⁹⁾ Voir B. ALTANER, *Die Bibliothek des hl. Augustinus*, dans *Kleine Patristische Schriften*, Berlin 1967 (Texte und Untersuchungen, Band 83), (p. 174-178), p. 175, n. 3; repris de *Theologische Revue*, 44 (1948), p. 73-78.

¹⁰⁾ SCHEELE, o.c., p. 76: «... Eine Stunde Buchausgabe in der Woche ...». Une autre erreur se trouve à la p. 30, n. 110, où nous lisons que du *De Musica* uniquement le livre sixième serait conservé.

Dans son commentaire de ce document Agostino Trapé attire à juste titre l'attention de ses lecteurs sur un passage de l'ouvrage de saint Augustin concernant le *Travail manuel des moines*.

Dans ce *De Opere monachorum*, en 17 (20), saint Augustin s'en prend à ceux qui ne veulent faire dans le monastère aucun travail manuel, prétextant qu'ils y sont venus pour autre chose, pour s'adonner à l'oraison, et à la psalmodie, et à la lecture, *lectioni*, et à la parole de Dieu, *uerbo dei*. Excellent programme, dit saint Augustin, mais quelqu'un qui voudrait l'exécuter d'une façon exclusive ne doit pas vouloir manger¹²). Un peu plus loin, saint Augustin nous fait comprendre à quel genre de lecture il faut penser. Ces moines qui disent s'adonner à la lecture, n'y trouvent-ils donc pas l'avertissement que l'Apôtre Paul donne dans la Seconde aux Thessaloniciens : «Celui qui ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas»? Quelle est donc cette contradiction : ne pas vouloir obéir à ce qu'on lit et, pour prolonger la lecture, refuser de faire ce qui s'y trouve écrit? Qui donc ignore que quelqu'un progresse d'autant plus vite en faisant de bonnes lectures qu'il est plus prompt à mettre en pratique ce qu'il lit¹³)?

La lecture, *lectio*, concerne donc l'Apôtre et, sans aucun doute, la Bible dont ses Lettres font partie. Le début du passage disait :... et la lecture, et la parole de Dieu. Il s'agit là sans doute d'un «hendiadyoin» et on ne risque guère de se tromper en comprenant : et la lecture de la parole de Dieu.

Il faut donc ajouter à l'«inventaire» donné par Possidius (livres et sermons de saint Augustin et d'autres «saints») au moins l'Écriture Sainte.

¹¹) S. Agostino. *La Regola*, Milano (1971), p. 203-209.

¹²) *De Opere monachorum* 17 (20): Quid enim agant, qui operari corporaliter nolunt, cui rei uacent scire desidero. Orationibus, inquiunt, et psalmis *et lectioni et uerbo dei*. Sancta plane uita et Christi suauitate laudabilis; sed si ab his auocandi non sumus, nec manducandum est ... — PL 40, c. 564; CSEL 41, p. 564.

¹³) *Ibid.*: Qui autem se dicunt uacare *lectioni*, nonne illic inueniunt quod praecepit apostolus? Quae ista est ergo peruersitas *lectioni* nolle obtemperare, dum uult ei uacare et, ut quod bonum est diutius legatur, ideo facere nolle quod legitur? Quis enim nesciat tanto citius quemque proficere cum bona legit, quanto citius facit quod legit? — PL 40, c. 565; CSEL 41, p. 565.

XVIII. *Le De Sancta virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième.*

Saint Augustin a composé sa Règle aux alentours de 397. Il était alors un jeune évêque de 42/43 ans. Il venait de prendre la succession de Valerius, évêque d'Hippone, et cela après avoir été son «co-évêque». Il venait de quitter, ou il allait quitter, le monastère des frères-laïques qu'il avait fondé lui-même dans le jardin de la «cathédrale» d'Hippone au lendemain de son ordination sacerdotale. Il a probablement désiré remplacer sa présence physique dans ce monastère, en tant que seul prêtre, par une présence morale sous la forme du document que, dans cette série de recherches, j'appelle le *Praeceptum*¹⁾.

Ce qui est surtout important dans le cadre de la présente recherche est que saint Augustin en 397 n'avait pas encore des idées bien personnelles — je ne dis pas : avait uniquement des idées négatives — sur la virginité ou le célibat consacré, ni sur le mariage d'ailleurs. Nous en avons parlé largement dans un précédent article²⁾. Or son *De Sancta virginitate* est le vingt-troisième ouvrage dont il entreprit la rédaction après sa consécration épiscopale. Sans savoir avec exactitude à quel moment il faut situer la mise en chantier de ce petit livre, nous pouvons bien admettre que cette date était largement postérieure à 397. Aussi le *De Sancta virginitate* doit-il être un complément précieux à ce que nous lisons — et ne lisons pas — dans le *Praeceptum* à propos du célibat consacré.

Je voudrais donc présenter ici cet ouvrage de saint Augustin, aussi brièvement qu'il est possible. Or il est évident qu'une brève présentation, allant tout droit vers l'essentiel, sera grandement facilitée dès lors que l'on dispose d'un bon plan, un plan qui mettrait en valeur les grandes lignes du traité.

Pour retrouver ce plan nous disposons d'un modèle très clair. Le *Praeceptum* est en effet une petite merveille de construction qui peut aider effectivement à mieux voir la structure du *De Sancta virginitate* et à

¹⁾ Voir, avec plus de détails et plus de nuances, mon livre *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauge, 1980, (Vie monastique, n° 8), p. 58-73; 86-88; 122.

²⁾ *Le très difficile quatrième chapitre. Le célibat monastique et la sollicitude pour les pécheurs*, dans *Augustiniana* 29 (1979), p. 43-86; repris dans *Nouvelle approche* (v. note 1), p. 107-150.

mieux comprendre la quintessence des idées que saint Augustin y exprime.

La règle de saint Augustin, soit le *Praeceptum*, se divise en cinq parties: 1-I-II-III-2.

1. Il y a tout d'abord une brève introduction.

Ensuite saint Augustin présente en trois parties le «corps» de ses recommandations concernant la vie monastique³⁾:

I. Les principes fondamentaux;

II. L'élaboration de ces principes fondamentaux à propos des différents aspects de la vie quotidienne;

III. Un regard en arrière, englobant et approfondissant l'ensemble de I et II.

2. Le tout se termine par une brève péroration.

Nous reprenons cela point par point.

1. L'introduction:

I, 1. «Voici ce que nous vous prescrivons *d'observer* dans le monastère»⁴⁾.

Cette préface est extrêmement et exceptionnellement brève. Saint Augustin parle de toute évidence à des gens qu'il connaît bien et qui le connaissent. «D'observer» correspond au latin *ut obseruetis*, deux mots à retenir, était donné qu'ils font partie des «gonds» de la structure de la pièce.

I. Première partie du «corps» de la Règle: principes de base:

I, 2-8. Le début et la fin de cette partie sont très clairement indiqués: «Avant tout, vivez unanimes à la maison, ayant une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu. N'est-ce pas la raison même de votre rassemblement?»⁵⁾ La partie qui est introduite par ces lignes se termine par une formule qui présente à peu de chose près les mêmes termes: «Vivez donc tous dans l'unité des cœurs et des âmes, et honorez les uns dans les autres ce Dieu dont vous êtes devenus les temples»⁶⁾.

³⁾ J'emploie le terme de «monastique» sans prétention ni anachronisme. Saint Augustin a vécu longtemps avant que la distinction, légitime, entre «moines» et «religieux» ait pris naissance. J'aimerais bien disposer d'une nouvelle terminologie adéquate pour parler de la vie de saint Augustin et des siens dans leur *monasteria* — terme employé par saint Augustin en personne.

⁴⁾ *Praeceptum*, lignes 1-2: Haec sunt quae *ut obseruetis* praecipimus in monasterio constitui.

⁵⁾ *Praeceptum*, lignes 3-4: Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit uobis anima una et cor unum in deum.

⁶⁾ *Praeceptum*, lignes 34-35: Omnes ergo unianimiter et concórditer uiuite, et honorate in uobis inuicem deum cuius templa facti estis.

II. *Elaboration des principes de base:*

II, 1-VII, 4. L'unité des âmes et des cœurs se trouve élaborée dans les six chapitres qui suivent: sur la prière; sur les repas et le jeûne; sur le comportement à l'extérieur du monastère, les tentations dans le domaine du célibat consacré et la sollicitude à l'égard d'éventuels contrevenants; sur les aspects matériels de la vie quotidienne (vêtements, couvertures, chaussures, etc.); sur d'éventuelles paroles dures; sur les relations avec le frère prieur.

Les frontières de cette deuxième partie du «corps» de la Règle sont très clairement indiquées, bien que de façon indirecte: par la fin de la première partie (*omnes ergo unanimiter et concorditer uiuite...⁷⁾*), et par le début très nettement indiqué de la partie suivante du texte.

III. *Troisième partie du «corps» de la Règle: bref regard en arrière:*

VIII, 1. Les premières paroles de saint Augustin sont en effet ici: «Que le Seigneur vous accorde la grâce d'observer tous ces préceptes...». Le texte latin est encore plus clair à cet égard: *Donet dominus ut obseruetis haec omnia...⁸⁾* Avant d'ouvrir la première partie (I) de sa Règle, saint Augustin avait dit: *Haec sunt quae ut obseruetis...⁹⁾* Il est évident que la correspondance entre les deux phrases est parfaite: *ut obseruetis haec* se trouve littéralement dans chacune.

Cette troisième partie englobe tout ce qui a été dit depuis I, 2 («Avant tout...») jusqu'à la fin du chapitre VII¹⁰⁾ («... il se trouve parmi vous, en effet, à une place d'autant plus dangereuse qu'elle est plus élevée»). Elle englobe tout ce qui a été dit, mais sans le résumer, sans le répéter brièvement, sans dire les mêmes choses avec d'autres paroles. Elle englobe et approfondit, ouvrant ainsi les perspectives les plus vastes et les plus élevées de toute la pièce. Elle est relativement brève, mais profonde, et constitue le sommet du texte: «Que le Seigneur vous accorde la grâce d'observer tous ces préceptes avec amour, comme des amants de la beauté spirituelle, répandant par votre vie la bonne odeur du Christ; non pas servilement, comme si nous étions encore sous la loi, mais librement, puisque nous sommes établis dans la grâce»¹¹⁾.

⁷⁾ Voir note 6.

⁸⁾ *Praeceptum*, ligne 236.

⁹⁾ Voir note 4.

¹⁰⁾ *Praeceptum*, lignes 234-235: ... inter uos, quanto in loco superiore, tanto in periculo maiore uersatur.

¹¹⁾ *Praeceptum*, lignes 236-239: Donet dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis pulchritudinis amatores et bono Christi odore de bona conuersatione flagrantés, non sicut serui sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti.

2. La péroration:

En voici les premières paroles: «Pour que vous puissiez vous voir comme dans un miroir dans cet opusculé, et ne rien négliger par oubli, on vous en fera la lecture une fois par semaine...»¹²⁾. C'est la conclusion: tout a été dit; maintenant tâchez de ne pas l'oublier...

C'est cette division en cinq parties, division qui est nettement marquée dans le *Praeceptum*, qui va nous aider à mieux saisir la structure du *De Sancta virginitate* de saint Augustin. J'admet en effet que ce traité, lui aussi, se divise de cette façon: en I-I-II-III-2.

D'où vient chez saint Augustin cette «quinquapartition» de la matière? N'oublions pas qu'il avait reçu une formation rhétorique et qu'il avait été lui-même professeur dans cette discipline, et cela dans des villes aussi importantes que Carthage, Rome et Milan. On lui aura appris qu'il est bon de pratiquer une division d'un exposé en cinq parties. Malheureusement il ne le dit nulle part, si bien que nous ne savons pas si ses maîtres, en affirmant cela, ont cité Quintilien, ou si c'est lui-même qui l'avait trouvé chez ce fameux auteur. Quintilien — et l'Africain Martianus Capella le fera après lui¹³⁾ — préconisa cette répartition du discours. Il en a parlé à propos du *iudiciale genus*, c'est-à-dire le genre de discours qui se délivrait aux tribunaux, soit pour accuser, soit pour défendre quelqu'un. Il donnait aux cinq parties les noms suivants: *exordium*; *narratio*; *probatio*; *argumentatio*; *epilogus*, noms qui évidemment conviennent particulièrement — surtout celui de *narratio* — au genre judiciaire. La question a été posée de savoir si saint Augustin a connu Quintilien. Il est vrai qu'il ne cite son nom nulle part, mais cela ne constitue pas un argument péremptoire pour donner à la question une réponse négative¹⁴⁾. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas cela qui nous intéresse directement dans la présente recherche. Etant donné que le *Praeceptum* présente très nettement une division en cinq parties — d'où qu'elle vienne — nous allons nous demander si cette division de la matière se trouve ailleurs chez saint Augustin. Puis, étant donné que le *De Sancta virginitate* représente, sur le célibat consacré, une réflexion plus

¹²⁾ *Praeceptum*, lignes 240-242: Ut autem uos in hoc libello tamquam in speculo possitis inspicere, ne per obliuionem aliquid neglegatis, semel in septimana uobis legatur ...

¹³⁾ Voir H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, I, München 1973², p. 148-149, où l'auteur confronte les diverses présentations de la structure oratoire dans l'Antiquité. Cinq parties se trouvent préconisées chez Quintilien, *De Institutione oratoria* 3, 9, 1 et Martianus Capella, *Rhet.* 44 (544), p. 485, 13.

¹⁴⁾ Voir en dernier lieu P. KESELING, *Augustin und Quintilian*, dans Augustinus Magister I, Paris 1954, p. 201-204.

mûre et plus personnelle que le *Praeceptum* — déjà étudié à ce propos dans cette série de recherches¹⁵⁾ — je commence cette enquête par une analyse de ce traité de saint Augustin sur le célibat consacré.

Disons d'abord quelques mots sur son *Exordium* et son *Epilogus*, sur 1 et 2.

1. Dans son Introduction saint Augustin informe ses lecteurs qu'il a récemment publié un livre sur le Bien du mariage, *De Bono coniugali*. Dans ce livre il a fait une distinction entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance et affirmé que les gens mariés de l'Ancien Testament ont rendu service à la cause de Jésus-Christ en se multipliant. C'est ainsi que le Sauveur a pu naître dans le peuple d'Israël. Dans le Nouveau Testament, au contraire, estime-t-il, il est préférable de ne pas se marier. Dans des perspectives chrétiennes — premier point — le célibat est préférable au mariage, mais — second point — ceux qui pratiquent la «virginité» doivent se garder de tout orgueil à ce propos¹⁶⁾.

Pour cette raison — et alors saint Augustin énonce le programme du «corps» de son exposé sur le célibat consacré — la virginité ne doit pas seulement être prêchée pour être aimée, mais il faut aussi exhorter les «vierges» — femmes et hommes — à ne pas s'en prévaloir¹⁷⁾.

Saint Augustin annonce donc deux parties, et non pas les trois que notre lecture du *Praeceptum* pourrait nous faire penser y trouver. Mais cette lecture nous a fait comprendre précisément que la troisième partie n'aurait pas un sujet particulier, mais constituerait un regard en arrière englobant et approfondissant l'ensemble des deux parties précédentes. La troisième partie du *De Sancta virginitate* — si troisième partie il y a — n'aurait donc pas besoin d'être annoncée d'une façon particulière.

¹⁵⁾ Voir note 2.

¹⁶⁾ *Virg.* 1 (1): *Librum de Bono Coniugali nuper edidimus, in quo etiam Christi uirgines commonuimus atque monuimus, ne propter excellentiam muneris amplioris, quod diuinitus acceperunt, contemnunt in sui conparatione patres et matres populi dei hominesque illos, quos tamquam oliuam commendat apostolus, ne superbiat insertus oleaster, qui uenturo Christo etiam filiorum propagatione seruiebant, ideo meriti inferioris esse arbitrentur, quia iure diuino continentia conubio et nuptiis pia uirginitas anteponitur. In illis quippe parabantur et parturiebantur futura, quae nunc impleri mirabiliter et efficaciter cernimus, quorum etiam uita coniugalis prophetica fuit: unde non consuetudine humanorum uotorum atque gaudiorum, sed ualde profundo consilio dei in quibusdam eorum fecunditas honorari, in quibusdam etiam fecundari sterilitas meruit. Hoc uero tempore quibus dictum est: si se non continent, nubant, non adhibenda est exhortatio, sed consalatio, quibus autem dictum est: qui potest capere capiat, exhortandi sunt, ne terreantur, et terrendi, ne extollantur.* — PL 40, c. 397; CSEL 41, p. 235-236.

¹⁷⁾ *Virg.* 1 (1): *Non solum ergo praedicanda est uirginitas, ut ametur, uerum etiam monenda, ne infletur.* — PL 40, c. 397; CSEL 41, p. 236.

2. L'*Epilogus* distingue également les deux parties mentionnées, sans parler d'une troisième. Mais, en tant que rhéteur accompli, saint Augustin sait comment surprendre ses lecteurs. «Voilà, dit-il, nous avons parlé suffisamment, selon nos faibles moyens, de nos deux sujets». Et nous penserions qu'il expliquerait son propos en disant: du célibat consacré et de l'humilité. Mais non; ou plutôt: oui et non. De l'humilité, oui, il le dit. Mais au lieu de «virginité» il dit «sainteté», *sanctitas*¹⁸), et cela avec deux idées en tête.

D'abord il précise qu'il a parlé de cette sainteté qui fait qu'on emploie le terme de *sanctimoniales* — je comprends: de personnes qui vivent seules (non-mariées), et cela pour des raisons de sainteté —. Il précise que c'est l'humilité qui sauvegarde les grandes choses qui sont exprimées dans la belle appellation citée¹⁹).

Mais Augustin, en affirmant qu'il a suffisamment parlé de la *sanctitas*, pense encore à autre chose. Il se rappelle une phrase du livre de Daniel (3,87) où les mots «saints», *sancti*, et «humiles de cœur», *humiles corde*, ont l'avantage de se trouver combinés: *Benedicite sancti et humiles corde dominum; hymnum dicite et superexaltate eum in saecula*, «bénissez le Seigneur, vous qui êtes saints et humiles de cœur; dites-lui un hymne et exaltez-le plus que tout dans les siècles». Saint Augustin peut supposer que ses lecteurs et lectrices connaissent bien le contexte de ces paroles et dit: les trois jeunes gens qui, dans la fournaise, recevaient du rafraîchissement de la part de celui qu'ils aimaient de toute l'ardeur de leur cœur, résument pour vous cet opuscule plus dignement (que je pourrais le faire) et en beaucoup moins de mots, c'est vrai, mais d'une façon beaucoup plus sublime à cause du poids de la considération qui les entoure: qu'ils le résument par une phrase de l'hymne par lequel ils honorent Dieu. Joignant en effet l'humilité à la sainteté chez les chanteurs des louanges de Dieu, ils ont enseigné très clairement que tout être humain doit d'autant plus éviter les illusions de l'orgueil que sa profession est plus sainte. Louez donc vous aussi celui qui, même parmi les ardeurs de ce temps — post-lapsaire²⁰) —, et bien que vous ne soyez

¹⁸) *Virg.* 56 (57): Pro modulo itaque nostro et de sanctitate, qua sanctimoniales proprie dicimini, et de humilitate, qua conseruatur quidquid magnum dicimini, satis locuti sumus. — PL 40, c. 428; CSEL 41, p. 301.

¹⁹) Voir note 18.

²⁰) Tout l'exposé de saint Augustin sur le célibat consacré suppose le caractère déchu de l'humanité actuelle, profondément marquée par le péché originel. C'est pourquoi nous parlons d'une situation «post-lapsaire».

pas liés par les liens du mariage, vous donne — comme aux trois jeunes gens dans la fournaise, vigoureusement ligotés, eux — de ne pas être consumés par le feu. Et, en y joignant une prière pour nous, «bénissez le Seigneur, vous qui êtes saints et humbles de cœur; dites-lui un hymne et exaltez-le plus que tout dans les siècles»²¹).

Jusqu'ici nous avons lu de près l'*Exordium* et l'*Epilogus* de l'ouvrage de saint Augustin sur le célibat consacré des «*sanctimoniales*». Maintenant c'est au «corps» du *De Sancta virginitate* d'être examiné.

Son auteur nous aide très efficacement à être bref et précis à ce propos. Regardant en arrière, après avoir lu et relu ce petit livre, afin d'englober d'un seul regard le paysage traversé, je distingue sans difficulté cinq sommets. C'est juste avant de descendre vers l'épilogue qu'on s'est trouvé sur la cime la plus haute. Trois sommets s'érigent dans la partie I, un dans la partie II, et le plus haut, comme nous venons de le dire, dans la partie III (encore une fois: si partie III il y a). Chaque cime ou sommet est une description de la «sainte virginité», description qui permet au lecteur de comprendre pourquoi, aux yeux de saint Augustin, le célibat consacré, en tant qu'«état de vie», est préférable au mariage.

Dans chacune de ces cinq descriptions saint Augustin distingue deux éléments, à savoir 1) la virginité chrétienne est une anticipation de la vie céleste et éternelle; 2) cette anticipation a lieu dans un corps mortel, corruptible, terrestre (post-lapsaire).

Ce dernier point est très important. Si saint Augustin préfère le célibat au mariage, ce n'est pas (au moins pas directement) en vertu d'une certaine mentalité platonicienne qui mépriserait le corps, mais parce qu'il se place dans des perspectives «post-lapsaires», c'est-à-dire, qui tiennent fondamentalement compte de la chute d'Adam et Eve. L'homme dont il parle dans ce contexte est l'homme déchu. Saint Augustin ne compare pas le célibat «en soi» avec le mariage «en soi». Ce qu'il compare est, d'une part, le célibat consacré et, de l'autre, le mariage, tous deux dans la situation où se trouve actuellement l'humanité, situation qui trouve son

²¹) *Virg.* 56 (57): Dignius autem illi tres pueri, quibus refrigerium in igne praebebat, quem corde feruentissimo diligebant, uos de hoc opusculo nostro uerborum quidem numero longe breuius, sed pondere auctoritatis multo grauius in hymno, quo ab eis deus honoratur, admoneant. Nam sanctitati humilitatem in dei laudatoribus coniungentes apertissime docuerunt, ut tanto quisque caueat, ne superbia decipiatur, quanto sanctius aliquid profertur. Proinde uos quoque laudate eum, qui uobis praestat, ut in ardore medio saeculis huius, quamuis coniugio non copulemini, non tamen uramini, et orantes etiam pro nobis benedicite, sancti et humiles corde dominum, hymnum dicite et superexaltate eum in saecula. — PL 40, c. 428; CSEL 41, p. 301-302.

point de départ dans le péché des premiers hommes. Le lecteur est libre de ne pas suivre saint Augustin sur ce terrain, mais si l'on veut le comprendre, il faut bien se mettre dans les mêmes perspectives.

I. *La première partie.* Comme je l'ai dit, il y a trois sommets du genre indiqué dans cette première et fondamentale partie du traité: un dans 4, un dans 12 et un en 24. Pour une raison qui deviendra plus claire par la suite, nous allons lire d'abord 12 et 24, puis 4.

(1) 12. Saint Augustin commence par dire que le mariage, en comparaison avec le célibat, présente des biens particuliers, mais que tous ces biens sont fonction de la vie passagère des êtres humains sur la terre: il s'agit de mettre au monde des enfants, et cela honnêtement, légitimement, chastement et socialement; de les élever, une fois qu'ils sont là, et cela conjointement, en vue de leur salut, avec constance; d'observer de part et d'autre la foi conjugale et de respecter l'indissolubilité de l'union²²). Ensuite, il oppose à cette description de la vie conjugale dans un foyer post-lapsaire, sa description de la «sainte virginité»: l'intégrité virginale et l'abstinence de tout rapport sexuel par une continence sacrée, cela est une condition d'anges et une anticipation, dans une chair corruptible, de l'incorruptibilité éternelle²³).

La grandeur, et en même temps la «misère», du célibat consacré sont ainsi clairement décrites. Ce célibat est préférable au mariage, mais cela, notons-le encore une fois, dans le contexte post-lapsaire dans lequel l'auteur met ses lecteurs comme soi-même. Sans qu'il le dise textuellement, nous pouvons lire entre les lignes qu'au «Paradis terrestre» il n'y avait pas encore de place pour le célibat. Le rapport entre l'homme et la femme n'y était-il pas à l'image de celui entre Jésus-Christ et l'Église²⁴)?

(2) 24. Un texte du même genre se trouve dans 24 où saint Augustin parle des «eunuques» de Matthieu 19,10-12. Par leur célibat consacré, dit-il, ces gens contiennent leur corps jusqu'au refus du mariage, ils se rendent «eunuques», non pas dans le corps, mais dans la racine même de

²²) *Virg.* 12 (12)-13 (12): Habeant coniugia bonum suum, non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia pudice, quia socialiter procreant et procreatos pariter, salubriter, instanter educant, quia tori fidem inuicem seruant, quia sacramentum conubii non uiolant. Haec tamen omnia humani officii sunt munera. — PL 40, c. 401; CSEL 41, p. 244-245.

²³) *Virg.* 13 (12): Virginalis autem integritas et par piam continentiam ad omni concubitu inmunitas angelica portio est et in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditatio, — PL 40, c. 401-402; CSEL 41, p. 245.

²⁴) Voir A.-M. LA BONNARDIÈRE, *L'interprétation augustinienne de magnum Sacramentum de Ephés. 5,32* dans *Recherches Augustiniennes* 12 (1977), p. 3-45.

la concupiscence — conséquence du premier péché — et anticipent ainsi une vie angélique dans un état de mortalité terrestre²⁵).

Les deux éléments que nous avons soulignés plus haut sont de nouveau présents: 1) une anticipation de la vie céleste; 2) et cela dans la situation post-lapsaire actuelle de l'humanité.

(3) Maintenant nous remontons à 4. L'auteur y dit les mêmes choses à propos de la virginité, mais avec une discrétion remarquablement respectueuse. Soulignons que saint Augustin parle à cet endroit de la virginité de Marie, la Mère virginale de Jésus-Christ. Il insiste sur le fait que cette virginité fut par elle librement assumée, qu'elle avait déjà librement décidé de rester dans son état, avant «l'annonce faite à Marie». C'est dans ce contexte que saint Augustin donne la première description de la virginité chrétienne dans son *De Sancta virginitate*. Il écrit: Marie a consacré sa virginité à Dieu alors qu'elle ignorait encore ce qu'elle allait concevoir, afin que la reproduction d'une vie céleste dans un corps terrestre et mortel, *in terreno mortalique corpore caelestis uitae imitatio*, se réalisât en vertu d'un choix d'amour... Et ainsi le Christ a voulu que, même dans la femme dans laquelle il a reçu la forme du serviteur, la virginité, elle, fût libre²⁶).

Cette dernière description de la virginité est essentiellement identique aux deux autres que nous avons lues auparavant, mais je pense qu'elle est volontairement plus discrète: il n'y a là aucune mention de «la racine même de la concupiscence», aucun emploi de «corruptible» ou d'«incorruptible», aucune mention de la «condition ou vie des anges»... J'ai pensé que cette description, concernant la virginité de la Mère de Jésus-Christ, méritait d'être mise à part, bien qu'elle ne contredise en rien les deux autres.

Voilà pour la première partie du «corps» du *De Sancta virginitate*.

II. *La deuxième partie*. Saint Augustin a annoncé lui-même, dans son *Exordium*, que la partie suivante de son traité serait consacrée à l'humilité. Dans cette section nous rencontrons une cime exactement du

²⁵) *Virg.* 24 (24): ... pio proposito continentes, corpus usque ad contemptas nuptias castigantes, se ipsos non in corpore, sed in ipsa concupiscentiae radice castrantes, caelestem et angelicam uitam in terrena mortalitate meditantes ... — PL 40, c. 409; CSEL 41, p. 259-260.

²⁶) *Virg.* 4 (4): ... uirginitatem deo dicauit, cum adhuc quid esset conceptura nesciret, ut in terreno mortalique corpore caelestis uitae imitatio uoto fieret, non praecepto, amore eligendi ... Ita Christus ... etiam in ipsa femina, in qua formam serui accepit, uirginitatem esse liberam uoluit. — PL 40, c. 398; CSEL 41, p. 238.

même genre que les trois précédentes, cime qui nous permet de dire très succinctement de quoi il s'agit dans ces pages.

Comme dans la section première saint Augustin y compare le célibat consacré avec le mariage et il maintient que le premier est à préférer au second. Mais, chose capitale, l'accent se trouve maintenant, non pas sur la virginité-état-de-vie et le mariage-état-de-vie, mais sur la mentalité de telle personne célibataire comparée avec la mentalité de telle personne mariée. Et dans cette confrontation, ce n'est pas toujours la vierge individuelle qui l'emporte. Pour saint Augustin le critère de la comparaison est la conformité au Fils incarné de Dieu. Jésus-Christ a dit: «Mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur» et à son propos saint Paul a écrit: «Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix!»²⁷⁾ C'est pour cette raison que dans la vénération de l'Église, les martyrs passent avant les vierges. Le martyr est la preuve absolue d'une mentalité profondément chrétienne, le martyr, soit «du cœur», en absence de persécution, soit au sens le plus cruellement propre du terme. Voilà ce que les vierges de profession devraient bien se dire: Comment telle vierge sait-elle... si elle est déjà mûre pour le martyr, tandis que telle femme, à laquelle elle aime tant se préférer, serait déjà prête à boire le calice de l'humilité «christique», ce calice que le Seigneur proposa à boire d'abord, à ceux de ses disciples qui se montraient trop tôt avides de grandeur. Comment sait-elle, si, tandis qu'elle même ne serait pas encore (au niveau de la vierge-martyr) Thècle, l'autre n'est pas déjà (au niveau de la femme-martyr) Crispine? Assurément, l'épreuve, quand elle arrive, peut seule démontrer qu'on a vraiment reçu le don du martyr²⁸⁾.

²⁷⁾ *Virg.* 31 (31): Doctor itaque humilitatis Christus primo *semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens, in similitudine hominum factus et habitu inuentus ut homo, humiliavit semet ipsum, factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* — PL 40, c. 413; CSEL 41, p. 269.

²⁸⁾ *Virg.* 44-45 (45): Occulta scilicet dona dei, quae non nisi interrogatio temptationis etiam in semet ipso uniuersum declarat. Ut enim cetera taceam, unde scit uirgo, quamuis sollicita quae sunt domini, quomodo placeat domino, ne forte propter aliquam sibi incognitam mentis infirmitatem nondum sit matura martyrio, illa uero mulier, cui se praeferre gestiebat, iam possit bibere calicem dominicae humilitatis, quem prius bibendum discipulis amatoribus sublimitatis opposuit? Unde, inquam, scit, ne forte ipsa nondum sit Thecla, iam sit illa Crispina? Certe nisi adsit temptatio, nulla doni huius fit demonstratio. — PL 40, c. 422-423; CSEL 41, p. 289-290.

C'est dans ce contexte que saint Augustin dit, en 38, s'adressant à une représentante de l'état virginal : Ma chère vierge dans le Seigneur, toi qui n'as pas laissé le champ libre à l'appétit de la chair, pas même jusqu'à te marier, toi qui n'as pas livré ton corps, qui va mourir, pour lui ménager une progéniture, même pas cela, toi qui as suspendu en haut tes membres terrestres avec leurs agitations, en les pliant déjà aux mœurs du ciel, *quae fluitantia membra terrena in coeli consuetudinem suspendisti*, moi je ne t'envoie pas apprendre l'humilité auprès de publicains et de pécheurs, bien qu'ils précèdent les orgueilleux à l'entrée du royaume des cieux, je ne t'envoie pas à des gens de ce genre... C'est au Roi du ciel que je t'envoie, à celui par qui les hommes ont été créés et qui a été créé parmi les hommes pour les hommes, à celui qui est beau comme aucun des enfants des hommes²⁹) et qui a été méprisé par les enfants des hommes pour les enfants des hommes, à celui qui, maître des anges immortels, n'a pas dédaigné d'être le serviteur des mortels... En avant, viens à lui et mets-toi à son école car il est doux et humble de cœur³⁰).

Dans ce long passage j'ai souligné les paroles qui constituent, dans le *De Sancta virginitate*, la quatrième description de la virginité chrétienne. Saint Augustin y a de nouveau combiné deux aspects : cette virginité se réalise dans la situation post-lapsaire de l'humanité, situation qui est caractérisée par «les agitations des membres terrestres»; puis elle est déjà une anticipation de la vie céleste.

La très belle section du *De Sancta virginitate* qui est consacrée à l'humilité s'étend de 31 à 53. En 31 saint Augustin annonce qu'après avoir parlé de la très glorieuse chasteté, il veut s'étendre sur l'humilité qui, elle, en est le très sûr abri³¹). Et en 53 il termine cette partie de

²⁹) La beauté intérieure de Jésus Christ est en effet celle du Verbe éternel, comme saint Augustin souligne souvent.

³⁰) *Virg.* 37 (38): Non ego te, anima pia, pudica, quae adpetitum carnalem nec usque ad concessum coniugium relaxasti, quae decessurum corpus nec successorì propagando indulxisti, quae fluitantia membra terrena in caeli consuetudinem suspendisti: non ego te, ut discas humilitatem, ad publicanos et peccatores mitto, qui tamen in regnum caelorum praecedunt superbos, non te ad hos mitto...: ad regem caeli te mitto, ad eum, per quem creati sunt homines et qui creatus est inter homines propter homines; ad *speciosum forma prae filiis hominum* et contemptum a filiis hominum pro filiis hominum, ad eum, qui dominans angelis immortalibus non dedignatus est servire mortalibus... Vade, ueni ad illum et discere quoniam mitis est et humilis corde. — PL 40, c. 417-418; CSEL 41, p. 278-279.

³¹) *Virg.* 31 (31): Unde huius muneris magnitudo, ad quod capessendum pro nostris uiribus hortati sumus, quanto est excellentius atque diuinius, tanto magis admonet sollicitudinem nostram non solum de gloriosissima castitate, uerum etiam de tutissima humilitate aliquid loqui. — PL 40, c. 412-413; CSEL 41, p. 268.

son exposé par des paroles qui ne manquent pas de faire penser à la phrase finale de la Règle³²): Ne fondez pas votre «justice» sur vous-mêmes; soumettez vous à Dieu qui vous rend «justes». Pardonnez aux autres leurs péchés, priez pour les vôtres; évitez vos péchés à venir par votre vigilance, effacez vos péchés du passé en les avouant³³).

III. *Une troisième partie*, oui ou non? Cette partie s'étendrait de 54 à 56 et serait donc relativement brève, comme la troisième partie — la prière finale — de la Règle de saint Augustin³⁴).

Si ma théorie est juste, il ne faut s'attendre, ni à un résumé qui redirait les mêmes choses en quelques mots secs, ni à un troisième développement, mais il s'agirait d'un regard en arrière, englobant et approfondissant, sur tout ce qui a été dit dans la partie antérieure de l'ouvrage, soit en I (2-30) et II (31-53).

Comment se présente le passage qui, dans le *De Sancta virginitate*, précède l'Epilogue?

Aucun de nos lecteurs ne sera étonné d'apprendre que ces lignes entourent une description — la cinquième — de la virginité chrétienne: elle est une anticipation de la vie céleste, se situant dans le contexte de péché qui marque l'état post-lapsaire dans lequel se trouve actuellement l'humanité. En accord avec l'importance de cette partie de l'ouvrage, la cinquième cime est la «plus haute»: je veux dire par cela que c'est elle qui permet au lecteur de se placer dans les perspectives les plus vastes.

Voici cette cinquième description, dans son contexte: La virginité, dans tel cas individuel, pourrait n'être autre chose que le célibat de l'état civil, le fait négatif de n'être pas marié. La virginité vraie fait paraître la vie des anges aux yeux des hommes et les mœurs du ciel à ce bas-monde, *angelicam uitam hominibus, et coeli mores terris*. Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut que la virginité-célibat s'accompagne de 1) l'absence de grands péchés, comme l'homicide et d'autres délits abominables; 2) la répugnance devant des péchés même légers, s'il est permis de parler de «péchés légers»; puis, positivement et surtout, 3) le fait de porter à son comble l'amour, au point de donner sa vie pour ses frères — comme Jésus-Christ et comme les martyrs. Et bien sûr, saint Augustin

³²) *Praeceptum*, lignes 244-246: ... doleat de praeterito, caueat de futuro, orans ut ei debitum dimittatur et in temptationem non inducatur.

³³) *Virg.* 53 (53): Iustitiam uestram nolite statuere, deo uos iustificanti subdite, ueniam peccatis donate alienis, orate pro uestreis; futura uigilando uitate, praeterita confitendo delete. — PL 40, c. 427; CSEL 41, p. 299.

³⁴) Voir note 11.

n'oublie pas d'affirmer de nouveau que le célibat consacré doit être vécu dans un climat d'humilité³⁵). Mais comme s'il voulait bien faire comprendre qu'il est en train d'englober et d'approfondir ce qu'il avait déjà dit auparavant — qu'il est en train d'«enfoncer le clou» — il termine en disant: ... encore qu'il soit inutile de craindre que l'humilité ne manque là où l'amour est fervent³⁶).

Ensuite — après avoir donc expliqué à quelles conditions le célibat «civil» devient un célibat consacré vraiment chrétien (pas de péchés, ni grands, ni même «petits», si possible; amour chrétien, «moteur» de l'humilité déjà déclarée nécessaire) — saint Augustin ouvre le grand orgue:

Si donc vous vous êtes refusées au mariage avec des enfants des hommes de qui vous enfanteriez des enfants des hommes, aimez alors de tout votre cœur Celui qui est beau comme aucun des enfants des hommes³⁷). Vous en avez le loisir: le centre de vos pensées et de vos affections est libre de toute entrave matrimoniale. Contemplez la Beauté de Celui qui vous aime; contemplez-le égal à son Père et soumis aussi à sa mère; contemplez-le également Seigneur dans les cieux et serviteur sur la terre; créant toutes choses et crée lui-même parmi toutes choses. Cela même que les superbes raillent en lui, considérez combien c'est beau: avec vos yeux intérieurs contemplez les blessures du crucifié, les cicatrices du ressuscité, le sang du mourant, la rançon payée pour le croyant, l'échange présenté par le racheteur. Considérez la grande valeur de tout cela. Pesez-le dans la balance de la

³⁵) *Virg.* 53 (54): *Ecce iam tales estis, ut professae atque seruatae uirginitati ceteris etiam moribus congruatis. Ecce iam non solum homicidiis, sacrificiis diabolicis et abominationibus, furtis, rapinis, fraudibus, periuriis, ebriositatibus omnique luxuria et auaritia, simulationibus, aemulationibus, impietatibus, crudelitatibus abstinatis, uerum etiam illa, quae leuiora uel sunt uel putantur, non inueniuntur nec oriuntur in uobis: non inprobus uultus, non uagi oculi, non infrenis lingua, non petulans risus, non scurrilis iocus, non indecens habitus, non tumidus aut fluxus incessus; iam non redditis *malum pro malo* nec *maledictum pro maledicto*; iam postremo illam mensuram dilectionis inpletis, ut ponatis animas pro fratribus uestris. Ecce iam tales estis, quia et tales esse debetis. Haec addita uirginitati *angelicam uitam hominibus et caeli mores exhibent terris. Sed quanto magni estis, quicumque ita magni estis, tanto humilate uos in omnibus, ut coram deo inueniatis gratiam, ne superbis resistat, ne se exaltantes humilet, ne inflatos per angusta non traiciat...* — PL 40, c. 427; CSEL 41, p. 299-300.*

³⁶) *Virg.* 53 (54): ... *quamquam superflua sit sollicitudo, ne ubi feruet caritas, desit humilitas.* — PL 40, c. 427; CSEL 41, p. 300.

³⁷) Voir note 29.

charité et tout l'amour que vous étiez prêtes à dépenser dans votre mariage, consacrez-le à Lui³⁸).

Contemplez la Beauté de Celui qui vous aime... N'était-ce pas en bref tout ce que ce passage voulait dire?

Après cela, saint Augustin change d'optique. Jusqu'ici il a parlé aux vierges en se plaçant dans les perspectives des vierges. Maintenant il va se placer dans les perspectives de l'Époux divin lui-même: Lui, il recherche, ô bonne chose, cette beauté qui vous pare à l'intérieur, là où vous avez pu, par son don, devenir des enfants de Dieu. Il ne recherche pas la beauté de votre chair, mais la beauté de votre comportement par lequel aussi vous mettez un frein aux désirs de la chair... Vous auriez dû un grand amour à vos conjoint(e)s; de quel amour devez-vous donc aimer Celui à cause duquel vous n'avez pas voulu avoir de conjoint(e)! Qu'il soit fixé dans vos pensées et vos affections, Celui qui, pour vous, a été fixé sur la croix. Qu'il occupe dans votre âme toute la place que vous n'avez pas voulu laisser prendre par le mariage³⁹).

Enfin, les phrases finales, celles qui se trouvent juste avant l'Épilogue du traité, combinent les sujets qui ont successivement occupé l'auteur et ses lecteurs: le célibat chrétien «en soi» et sa sublimité; le célibat chrétien au niveau des personnes, qui doivent humblement se rendre compte que la virginité «en soi» est sans valeur sans l'esprit du martyr (à l'exemple de l'Agneau divin); l'amour chrétien qui est le «moteur», et de la virginité, et du martyr: Il ne vous est pas permis d'aimer faiblement Celui à cause duquel vous n'avez pas affectionné le mariage qui pourtant vous était permis. Si c'est ainsi que vous aimez

³⁸) *Virg.* 54-55 (55): Si ergo nuptias contempsistis filiorum hominum, ex quibus gigneretis filios hominum, toto corde amate speciosum *forma prae filiis hominum*: uacat uobis, liberum est cor a coniugalibus uinculis. Inspecite pulchritudinem amatoris uestri, cogitate aequalem patri, subditum et matri, etiam in caelis dominantem et in terris seruientem, creantem omnia, creatum inter omnia. Illud ipsum, quod in eo derident superbi, inspicite quam pulchrum sit; internis luminibus inspicite uulnera pendentes, cicatrices resurgentes, sanguinem morientis, pretium credentes, commercium redimentis. Haec quanti ualeant cogitate, haec in statera caritatis adpendite et quidquid amoris in nuptias uestras inpendendum habebatis, illi rependite. — PL 40, c. 427-428; CSEL 41, p. 300.

³⁹) *Virg.* 55 (56): Bene, quod interiorum uestram pulchritudinem quaerit, ubi uobis dedit potestatem filios dei fieri, non quaerit a uobis pulchram carnem, sed pulchros mores, quibus refrenatis et carnem... Si ergo magnum amorem coniugibus deberetis, eum, propter quem coniuges habere noluitis, quantum amare debetis! Toto uobis figatur in corde, qui pro uobis est fixus in cruce; totum teneat in animo uestro, quidquid noluitis occupari conubio. PL 40, c. 428; CSEL 41, p. 300-301.

Celui qui est doux et humble de cœur, je ne redoute pour vous aucun orgueil⁴⁰).

Nous voilà arrivés à la fin du bref passage qui s'étend de 54 à 56. Etait-ce une troisième partie, s'ajoutant à 2-30 et 31-53, mais sans s'y ajouter vraiment? En quoi ce passage a-t-il, non pas résumé, mais englobé et approfondi, l'ensemble des deux précédents, sans pourtant y apporter de l'inédit? Tout simplement en mettant l'accent sur l'amour. L'esprit du martyr met le célibat à son juste niveau, mais la charité est l'âme de l'esprit du martyr et donc de la vraie virginité chrétienne, comme d'ailleurs de cette humilité qui convient à des gens qui ne savent pas s'ils sont «bons pour le martyr», et qui doivent donc se demander modestement si leur virginité dépasse vraiment le niveau du célibat «civil».

Somme toute, j'estime que l'hypothèse d'une division en trois parties du «corps» du *De Sancta virginitate*, et donc d'une division en cinq de l'ensemble du traité est pour le moins plausible.

Il serait intéressant d'étudier les autres ouvrages de saint Augustin à la lumière du schéma utilisé dans cette recherche: 1-I-II-III-2. Il y a là peut-être une clé de lecture susceptible d'ouvrir des perspectives encore non explorées. Personnellement j'ai regardé de près le *De Opere monachorum* de saint Augustin. Cet ouvrage se termine par un appendice, mais la structure du traité proprement dit m'a paru correspondre au schéma indiqué ci-dessus⁴¹).

*

* *

Dans cette recherche nous avons «couru deux lièvres à la fois»: nous avons étudié la structure du *De Sancta virginitate*, mais, ce faisant, nous avons aussi pu dégager les lignes principales de la pensée de saint Augustin évêque sur le célibat consacré à la date de ce traité, et ainsi pu apporter un complément à ce que saint Augustin en disait, ou n'en disait pas, quelque temps auparavant, dans sa Règle.

Nous avons surtout pu constater que saint Augustin a situé le célibat consacré dans un cadre post-lapsaire. Son exposé suppose donc ses

⁴⁰) *Virg.* 55 (56): Parum uobis amare non licet, propter quem non amastis et quod liceret. Sic amantibus mitem et humilem corde nullam uobis superbiam pertimesco. — PL 40, c. 428; CSEL 41, p. 301.

⁴¹) Les parties seraient les suivantes: 1 (1-4^a) — I (4^b-26) — II (27-35) — III (36-37) — 2 (38-39^a) — Appendice (39^b-41).

conceptions sur le péché originel et sa transmission, transmission dans laquelle la concupiscence occupait la place que l'on sait. C'est dire que son traité est sans doute tributaire, ét des ombres, ét des lumières, de sa pensée dans ce domaine. N'étant pas théologien de profession, je ne puis pas rédiger moi-même ce que j'aimerais tant lire: un bon exposé sur le péché originel, exposé qui maintiendrait les lumières de la pensée augustinienne et qui remplacerait ses ombres par de nouvelles lumières. Je suppose, d'autre part, que la rédaction d'un tel travail dépasserait actuellement les compétences d'une seule personne. Et je voudrais que cet exposé assume dans ses perspectives aussi bien le célibat consacré que le mariage et même le martyre.

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