

3 • *La retraite monastique* *L'idéal ascétique*

Lorsqu'on étudie les principaux idéaux de la civilisation occidentale, "la montée du christianisme" est le seul facteur vraiment important que l'on puisse observer vers la fin de l'Antiquité. (1) On pourrait même affirmer que la civilisation occidentale n'a véritablement vu le jour que lorsque le triomphe du christianisme sur ses rivaux païens a été complet. Ce chapitre examine la nature du christianisme qui s'est développé et qui, dans un laps de temps remarquablement court, en est venu à dominer la philosophie de la société occidentale, depuis l'empereur jusqu'à l'esclave. Ce n'est qu'au quatorzième siècle, à la Renaissance, qu'une nouvelle philosophie humaniste est apparue, s'efforçant d'usurper la domination du christianisme, religion prédominante de l'homme occidental à cette époque.

Le christianisme est né dans une société et une culture complètement subjuguée par les idéaux de l'homme classique. Si l'on considère ce qui nous est rapporté en Actes 1:15 à propos des croyants rassemblés avec les disciples peu après l'ascension, nous sommes étonnés de voir qu'à partir de ce noyau d'environ cent vingt personnes, blotties les unes contre les autres dans la crainte des Juifs, l'Église ait grandi si rapidement, non seulement en nombre, mais aussi en influence sociale, à tel point qu'au quatrième siècle une succession d'empereurs romains (à l'exception de Julien l'Apostat, 361-363 ap. J.-C.) ont déclaré être chrétiens, du moins de nom. Il est nécessaire de commencer par les textes

du Nouveau Testament pour comprendre l'origine de l'Église et des débuts de la propagation du christianisme; cependant, avant l'apparition des attestations retrouvées dans des documents du deuxième siècle après Jésus-Christ, nous pouvons difficilement nous faire une idée claire du type de christianisme qui finit par dominer l'Occident pendant plus d'un millénaire. C'est à partir de la littérature post-apostolique et de certains auteurs remarquables, tels que Polycarpe, Ignace, Justin, Irénée et surtout les deux alexandrins, Clément et Origène, que l'on peut découvrir et reconstituer cette période. Ils ont écrit dans le but de défendre le christianisme contre les attaques des Juifs et des païens et de fournir aux fidèles des arguments utiles face à ce qui s'est avéré une menace bien plus redoutable que la persécution venant des Juifs et des Romains, à savoir les multiples hérésies du gnosticisme. (2) De toute évidence, le succès du christianisme n'a pas été atteint sans lutte, à la fois contre ceux qui ont tenté de l'éliminer de l'extérieur et contre ceux qui ont cherché à le corrompre de l'intérieur. Le christianisme n'est pas apparu simplement comme une autre religion de l'homme dans un monde baignant déjà dans de nombreux mouvements religieux et imprégné de multiples sectes. Il est apparu en tant que doctrine, comme certitude de la Vérité — une certitude fondée sur la révélation divine et sur l'autorité des Écritures — en ce qui a trait à Dieu, à l'homme, au monde, au péché et à la rédemption. Il s'est nécessairement

opposé à toutes les croyances et à tous les styles de vie concomitants qui trouvaient leur origine dans les superstitions de l'homme ancien et qui étaient pratiqués partout par les païens. Par définition, une religion de la Vérité refuse tout compromis. Elle ne peut tolérer différents points de vue religieux. La vérité est une et indivisible, et ceux qui en sont convaincus doivent aussi en persuader les autres. Le christianisme ne pouvait faire autrement qu'entrer en conflit avec ce qu'il considérait être de fausses religions et de fausses croyances.

Il est toutefois extrêmement important de reconnaître que la victoire finale du christianisme sur le monde païen ancien fut tragiquement ébranlée par un développement adverse, à savoir l'ingérence dans la vie du christianisme d'une conception profondément enracinée dans le paganisme, et qui fit son chemin sous le nom de monachisme. Loin d'être un mouvement marginal implanté en sol chrétien, le monachisme s'est affirmé en tant qu'expression principale de la culture chrétienne et il en a dominé les visées civilisatrices pendant tout le temps où il a prédominé en Occident. À cet égard, un faux christianisme est apparu parallèlement au vrai christianisme et, pendant des siècles, il fut pratiquement impossible de les différencier. Il fallut attendre la Réforme du seizième siècle avant de voir enfin un christianisme véritablement fondé sur la Bible commencer à se dégager de la sinistre influence d'une corruption si profonde de sa vraie nature.

Il est possible de décrire ce qu'a représenté le monachisme; il est difficile, voire impossible, d'expliquer pourquoi il a triomphé du christianisme au moment même où celui-ci remportait la victoire sur le paganisme ancien. Mais si

nous voulons comprendre ce qui a fini par avoir une signification décisive pour la civilisation occidentale, nous ne pouvons faire abstraction du *christianisme* monastique, ni omettre de fournir une explication possible de son progrès. Nous commencerons par un rappel de la vision fondamentale de l'héritage classique, car, comme nous l'avons dit, le christianisme est entré dans le monde au moment même où cet héritage atteignait son apogée.

1. *Le christianisme et le monde de la fin de l'Antiquité*

C'est avec beaucoup d'enthousiasme que s'est exprimé Edward Gibbon, maître de la proximité et du style:

“Si un homme devait déterminer pendant quelle période de l'histoire du monde la condition de la race humaine fut la plus heureuse et la plus prospère, il désignerait, sans hésitation, celle qui s'étend depuis la mort de Domitien (96 ap. J.-C.) jusqu'à l'avènement de Commode (180 ap. J.-C.). Le vaste Empire romain était gouverné dans toute son étendue par un pouvoir absolu, qui cherchait conseil et direction dans la vertu et la sagesse.” (3)

À ce moment de l'histoire, il croyait que la grandeur de l'Empire romain avait atteint son point culminant. Il estimait évident, du moins pour nous, hommes modernes à la raison éclairée, que

jamais dans l'histoire de l'humanité, la bonté et la générosité humaines ne furent plus grandes que durant cette apogée de Rome. S'il a dit vrai, il nous faut réfléchir aux transformations énormes qui ont dû se produire à Rome ainsi que dans le fondement qui, après ce siècle d'apogée, avait permis de consolider ses institutions — lesquelles avaient été construites à partir de l'héritage classique — pour que deux siècles plus tard, à la fin de l'été 390, l'évêque chrétien Ambroise en vienne à demander à l'empereur Théodose de se repentir publiquement, selon les préceptes de la morale chrétienne, d'actes malveillants dont il avait ordonné l'exécution en vertu de son pouvoir suprême et de son autorité unique. De toute évidence, un changement significatif était survenu dans la société occidentale tout comme dans le concept de Rome qui était encore au cœur de sa vision, non pas tant dans la nature externe des choses que dans le domaine des idées et des valeurs. Comme Frend le fait remarquer: "Un principe vital de la société occidentale avait... été établi. Un ordre moral chrétien surpassait la volonté du dirigeant ou de toute raison d'État." (4) Dorénavant, une autorité au-dessus de la volonté de l'empereur exigerait soumission et obéissance. L'élévation d'une nouvelle autorité divine au-dessus de *tout* pouvoir terrestre fit disparaître les derniers vestiges de la *divinité* associée à César. Ce ne fut pas la dernière fois que l'on confronta l'idée selon laquelle *Princeps legibus solutus est*, c'est-à-dire selon laquelle le dirigeant serait au-dessus de la loi. Il s'agit peut-être là de la plus grande contribution du christianisme à la transformation du monde ancien classique.

Cependant, au deuxième siècle après Jésus-Christ, Rome était toujours considérée

comme l'espoir du monde. La grande majorité de ses sujets croyaient encore que c'était elle qui sauverait l'homme du chaos et du désordre. Ils vénéraient ses empereurs, vus comme ceux qui apportaient la paix sociale et la prospérité économique et les protégeaient des barbares sous-humains tapis derrière les arbres, les menaçant de leurs desseins sauvages. La Rome divine faisait l'orgueil et l'envie de milliers, depuis l'Espagne jusqu'à la Syrie, depuis la Gaule jusqu'à l'Afrique. Au deuxième siècle, "il n'y avait pas, dans l'empire, de mécontentement très répandu qui aurait pu conduire à une remise en question des bénéfices qu'apportaient les dieux et les modes de vie traditionnels." (5) Il semble que l'évaluation de ce siècle par Gibbon n'ait pas été totalement fantaisiste. Cependant, des changements historiques allaient bientôt venir troubler la tranquillité de la *Roma Aeterna* et rendre vain l'idéal classique à l'origine de son fondement.

Le christianisme est entré dans ce monde au moment précis où Auguste établissait et assurait le principe du "césarisme". (6) Le césarisme était l'accomplissement, sous forme romaine, de l'héritage classique venu des Grecs. Comme l'a fait remarquer Cochrane, "pendant des siècles,... des associations exceptionnelles allaient se raccrocher au règne d'Auguste, symbole d'une époque meilleure et nouvelle pour l'humanité." (7) Auguste avait triomphé des forces du désordre social et civil; il avait rétabli Rome sur la base du principe du pouvoir public plutôt que sur celui des pouvoirs privés diviseurs des partis et des factions, lesquels avaient été à l'origine des principales guerres civiles du premier siècle avant Jésus-Christ. Le pouvoir de la gent noble (famille/clans), auparavant domi-

nante, céda place au pouvoir de la monarchie. À vrai dire, le pouvoir d'un parti détruisit tous les autres partis se disputant le contrôle de *l'auctoritas* publique. Ce fut le parti de César, ou le parti du *peuple*, qui brisa le pouvoir des aristocrates. (8)

Toute révolution demande une légitimation, exige une raison qui puisse la justifier. Puisque dans le monde ancien l'ordre était défini de façon religieuse, il fallait avoir recours à la religion pour justifier tout changement à cet ordre. Le nouveau césarisme cherchait à s'expliquer lui-même en se présentant comme le résultat découlant nécessairement des principes religieux et philosophiques inhérents aux idéaux gréco-romains. Ce système de pensée concevait que l'ordre venait des dieux descendant vers l'homme et s'associant à lui à travers un agent humain particulier. D'ailleurs, les anciens avaient toujours rêvé de voir apparaître un dieu sous forme humaine. "Car, comme l'explique Stauffer, là où l'on voit la divinité marcher comme homme parmi les hommes, le rêve de tous les siècles se réalise, la détresse du monde se dissipe, et c'est le ciel sur terre." (9) Il était donc tout naturel de voir dans le césarisme le principe selon lequel la divinité à l'oeuvre dans le monde constituait l'espoir ultime de l'humanité.

Le césarisme hérita du monde classique des idées la croyance en un salut par la politique; un État bien ordonné représentait la défaite des forces du chaos et la réalisation permanente de l'ordre et de la prospérité. C'était la plus haute forme de salut que l'homme ancien pouvait imaginer, car au-delà de cette vie, il ne restait plus rien, si ce n'est l'obscurité éternelle des ténèbres impénétrables. Du reste, cette vie-ci était elle-même bien suffisamment menacée par la dissolution et par les

forces de l'anarchie. Le classicisme, résultat de la distillation de plusieurs siècles de pensée grecque transmise à Rome, était un effort herculéen "pour sauver l'humanité de la vie et de la mentalité de la jungle, et pour lui assurer la possibilité d'une bonne vie...; il était considéré comme la lutte de la civilisation contre le barbarisme et la superstition." (10) Pour les Grecs, cette conception a d'abord été associée à la *polis*, à la cité-état. Cependant, après avoir été rudement secoué lors de la crise de la Guerre du Péloponèse, ce concept finit par disparaître sous cette forme, pour être enfin entièrement démolé lorsque la puissance du royaume de Macédoine assujettit à son pouvoir absolu les cités-états indépendantes de la Grèce. Il n'empêche que la foi dans le triomphe de la civilisation telle que conçue par les Grecs persista et, à la longue, fut transférée à la notion naissante de la *res publica* de Rome. L'espoir d'un salut politique avait finalement vu jour.

Le césarisme chercha donc sa justification dans la conception religieuse plus ancienne de la *Roma Aeterna*, un concept de justice, de paix et d'harmonie sociales. Son idéal religieux était "celui d'un ordre qui prétendait satisfaire aux exigences permanentes et essentielles de la nature humaine..." (11) Évidemment, cela présumait qu'il était tout à fait possible de parvenir à une juste perception des "exigences essentielles de la nature humaine". Le césarisme ne militait pas pour le pouvoir en soi, mais plutôt pour un pouvoir au service de l'ordre, de la justice et d'une vie moralement bonne. Le césarisme était caractérisé par le pouvoir d'appliquer une sagesse *divine* supérieure à un projet global de civilisation. César, pensait-on, représentait celui qui dispose d'une telle connais-

sance et d'une telle capacité. Par conséquent, à partir du règne d'Auguste, "la loi serait le don des Césars offert au monde", puisque la *Roma Aeterna* représentait l'incarnation divine de la loi et de l'ordre. (12)

L'idée de la *Roma Aeterna* devait beaucoup à la "vision d'Hellas", une croyance dans "l'excellence de l'homme en tant qu'homme". (13) Ce dernier affirmait qu'il était possible de vivre une vie moralement bonne grâce aux capacités intrinsèques de la nature humaine. On considérait que la nature humaine s'accordait pleinement avec un principe cosmique d'ordre et de bonté, qui avait simplement besoin d'être intériorisé rationnellement pour que l'homme puisse bien vivre. L'esprit grec, toujours porté à s'interroger, cherchait essentiellement à découvrir la *Raison* ou l'*Esprit* de cet ordre. Platon et Aristote, bien que dans une moindre mesure, croyaient que c'était dans le domaine civique que ce principe pouvait être le mieux appliqué. L'homme était un *animal politique* et ne pouvait espérer réaliser l'essence de son humanité ailleurs que dans la société politique. Seule la *cité* permettait d'espérer échapper aux forces obscures du chaos et du changement continu.

Toutefois, une dimension troublante du classicisme tendait à ébranler sa confiance sereine dans la capacité fort estimée de la *vertu* cultivée chez l'homme. Il s'agissait du problème de la chance ou du destin. C'était là un pouvoir dans le cosmos auquel même les dieux étaient soumis. Il pouvait — et ce fut souvent le cas — abolir la vertu et changer l'ordre en chaos, en guerre, en révolution, en bouleversement social. À l'occasion, il pouvait appuyer la cause de la vertu, mais il pouvait tout autant la neutraliser et la faire avorter. Par-

fois, les hommes se sentaient impuissants et sans défense devant des catastrophes naturelles accablantes ou, dans le domaine des affaires civiles, devant le fait qu'on pouvait retrouver sur le trône, non pas un homme proche des dieux, mais plutôt un homme ressemblant davantage à un démon que la chance ou le destin pouvait y établir. Fonder son espoir dans des sauveurs humains, comme le fit le césarisme, pouvait facilement causer des déceptions. Les Césars eux-mêmes, même s'ils étaient relativement inoffensifs, pouvaient facilement amener les gens à s'attendre à des accomplissements que l'intervention du destin les empêchait de réaliser. Lorsque la croyance dans la victoire du césarisme contre le pouvoir caché du destin dans le cosmos était fermement maintenue, le remède s'avérait parfois pire que la maladie. Le césarisme finit par devenir synonyme de la tyrannie du *politique* sur la vie entière. Tout était directement soumis à César qui possédait le pouvoir ultime d'accorder ou de refuser des bienfaits selon ses désirs. Cela conduisit finalement à ce que Cochrane a appelé "la tragédie des Césars". "En un mot, c'était la tragédie d'hommes qui, devant jouer les dieux, descendaient au niveau des bêtes." (14) Lorsque la vertu échoue ou qu'elle est contrecarrée, il ne reste que le pouvoir brut. Tout en se raccrochant obstinément à l'idéal de Rome, un grand nombre de personnes cherchèrent de plus en plus un abri contre la cruelle réalité de ses accomplissements dans l'histoire. Ces gens se tournèrent vers les religions à mystère et l'orientalisme dans le but d'y trouver refuge.

Les cultes à mystère n'étaient pas une nouveauté dans le contexte classique. Ils existaient déjà depuis des siècles. Ils étaient pratiquement tous

dérivés de l'un ou l'autre type de religion chtho-nienne ancienne, ou religion du cycle de la vie, de la mort et de la fertilité. (15) La religion olym-pienne, associée au concept de la *polis* et de l'ordre rationnel de la vie selon le *nomos*, n'élimina pas entièrement le puissant attrait de ces premières attaches mystiques. Leur influence s'est étendue de façon significative après les conquêtes d'Alexandre le Grand (334-323 av. J.-C.), lesquelles mirent fin à la cité-état et marquèrent le début des royaumes hellénistiques. Durant cette période, les déplacements des Grecs vers l'est occasionnèrent un rapport plus étroit avec les influences orientales, d'où un renouveau considérable des cultes à mystère.

Les religions à mystères offraient une nouvelle forme de dévotion personnelle et un sens immédiat du divin contribuant à satisfaire la soif de trouver un sens à la vie, d'accomplir sa destinée dans un monde qui, pour plusieurs, ne pouvait se réaliser pleinement au moyen d'un simple salut *politique*. Ainsi, les religions à mystère, qui ont débuté à l'époque des royaumes hellénistiques, mais qui n'ont atteint leur apogée que lors des vastes conquêtes de Rome, en sont venues à représenter une rébellion réunissant diverses tendances contre le salut au moyen du pouvoir et de l'ordre politiques. L'Orient contribua à cette contre-culture grandissante en proposant un dualisme cosmique et anthropologique qui encourageait la fuite de l'ensemble du domaine matériel et de tout ce qui s'y rattache ainsi qu'une absorption complète dans le domaine spirituel; cette idée fit son chemin comme seul moyen d'échapper à ce qui était considéré comme un emprisonnement dans un monde mauvais et misérable. (16) Mais toute contre-culture se présente en tant que culture et elle le fait en

se justifiant philosophiquement. Le terme qui décrit le mieux ce développement est la *gnose* ou ce que l'on appelle le gnosticisme. Ce dernier, bien davantage qu'un simple idéalisme parmi d'autres, s'est développé comme sous-culture pendant une période suffisamment longue pour défier, sinon même éventuellement supplanter, la culture politique gréco-romaine. Un très grand nombre de gens en Orient baignaient dans le gnosticisme. C'est dans ce monde et sa culture que le christianisme a vu jour. Et ce monde et cette culture se sont infiltrés dans le christianisme! Avant d'entreprendre l'étude de la nature du monachisme dans l'Église des premiers siècles, il nous faut garder à l'esprit cette influence, car le monachisme a été profondément infecté par l'idéologie dualiste qui fut si envahissante au niveau de la culture au cours des siècles où il est apparu et s'est développé. Ce cancer culturel qui avait atteint le monde classique fut à la base du monachisme.

2. *Le monachisme ancien*

Bien que l'on ait écrit sur l'histoire du monachisme et sur les personnalités ayant contribué à son progrès, il n'existe pas vraiment de cause ou d'inventeur particuliers du monachisme. Il s'agit d'un de ces développements obscurs qui semblent soudainement apparaître à la suite d'une période de gestation en grande partie cachée. C'est une attitude qui existe déjà et qui attend simplement qu'un personnage particulier lui donne de la notoriété. Il semble que cette personne ait été Antoine, un Égyptien qui a fait du nom *ermite* une haute distinction chrétienne.

Antoine (251-356 ap. J.-C.), un chrétien copte, né dans une riche famille de fermiers chrétiens de la haute Égypte, près de Memphis, a été appelé le premier des *Pères du désert*. Il semble que ses deux parents soient morts vers 270, lui léguant, en tant qu'héritier, une propriété prospère. Un dimanche, après avoir entendu un sermon sur le texte de Matthieu 19:21: "Va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux", Antoine s'y conforma immédiatement. Il vendit le lot, confia sa soeur à un genre de couvent et prit tout droit la direction du désert inhospitalier pour pratiquer l'ascétisme le plus sobre que l'on puisse imaginer jusqu'à sa mort. Il nous est difficile d'expliquer pourquoi Antoine estima nécessaire de vivre confiné dans la solitude et de priver son corps de tout confort possible pour *suivre* les recommandations du Seigneur, à moins de prendre conscience du fait que l'Église encourageait déjà depuis longtemps une attitude particulière à l'égard de la matière et de la chair. Comme l'a bien observé Peter Brown: "Antoine et les moines du quatrième siècle ont hérité d'une révolution; ils ne l'ont pas initiée." (17)

L'Église encourageait la notion selon laquelle le corps et tout ce qui s'y rapporte est mauvais et empêche *l'accomplissement* de la perfection (pas simplement la perfection de notre *position* en Christ), sans laquelle il est impossible d'aller au ciel. On comprendra mieux ce fait si l'on considère qu'Antoine fut simplement le premier de ce qui deviendra à toute fin pratique un déferlement de disciples. Tout au long des quelques siècles qui suivirent, des milliers de personnes se tournèrent vers l'ascétisme sévère du monachisme afin d'échapper à tous les aspects de la vie en société et de se retirer

dans des pratiques égocentriques de privation et d'abnégation héroïques. Puisque la grande majorité de cette armée d'ermites et de moines avaient connu des circonstances sociales semblables à celles d'Antoine, il serait inexact de voir dans ce mouvement une protestation des pauvres et des opprimés, de la lie de la société, contre un système social qui les aurait exclus ou opprimés. (18) C'était un mode de vie choisi en toute liberté. La plupart avaient connu une vie aisée et c'est délibérément qu'ils avaient rejeté tout ce qui touchait à la vie dans ce monde. Antoine et les imitateurs de son mode de vie ont été à l'origine de ce que l'on pourrait appeler le premier mouvement de *libération* dans la chrétienté. Selon le commentaire de Robert Markus: "Entrer dans le désert, c'était revendiquer la liberté de se dégager des liens suffocants de cette société, de l'emprise des possessions matérielles, des exigences du pouvoir, de la domination, du mariage et de la famille, afin de recréer une vie de liberté primitive, que ce soit dans la solitude ou dans un regroupement social alternatif librement choisi." (19) Loin d'être une attitude biblique, le monachisme était un évangile humaniste proposant le salut au moyen d'actes méritoires, l'assertion d'une religion basée sur la volonté autonome, opposée à la grâce de Dieu. En même temps, tout cela témoignait d'une ingratitude perverse envers le Créateur et Seigneur de toute vie, y compris celle de notre corps.

Le type d'ascétisme érémitique pratiqué par Antoine entraînait en conflit avec l'idée selon laquelle l'Église est une communauté, un peuple rassemblé pour former la base d'une humanité nouvelle. Cette contradiction n'a pas suscité de remise en question du monachisme en soi; d'autres

l'ont simplement conçu en termes de groupes sociaux organisés. Un deuxième type de monachisme égyptien, appelé cénobitique, apparut sous l'influence d'un dénommé Pacôme (290-345 ap. J.-C.). Chez lui, "nous pouvons reconnaître les débuts d'un ascétisme communautaire plus ordonné qui allait étendre son influence partout dans le monde grec et en fin de compte fournir un modèle aux monastères d'Occident." (20) Des monastères "pacômiens" furent établis partout en Égypte et en Palestine et attirèrent des milliers d'adeptes. Le retrait de la vie en société continuait à en être l'idéal, mais il prenait désormais la forme d'une société se tenant à l'écart, basée sur une discipline de fer organisée à l'excès. On reconnaissait tout de même un peu que la raison de vivre des chrétiens pouvait aller au-delà de l'auto-flagellation. Dans ces communautés, on devait s'acquitter de certaines obligations au niveau du travail. Mais de par sa nature même, le monachisme concevait le travail comme distrayant les hommes d'une vocation *supérieure*. Ce n'était pas la dernière fois dans l'histoire que l'on considérerait le labeur comme un obstacle à la piété et à l'épanouissement intérieur. Les heures passées à prier, à mémoriser machinalement les Écritures, de même que les jours et les nuits de jeûne strict, sans manger ni dormir, étaient pratiquement le seul *travail* que ces moines chérissaient.

Le type d'ascétisme monastique le plus virulent a surgi dans la Syrie et ses environs, de manière tout à fait indépendante du monachisme égyptien. En Syrie, carrefour de l'Orient et de l'Occident, la manifestation de l'esprit dualiste atteignit son sommet. C'est en Syrie que l'on retrouva également les pires excès de rébellion

anarchique contre toutes les institutions terrestres et toutes les formes de sociétés, excès qui conduisirent des individus à aller jusqu'à exhiber un mépris total de la normalité. C'est de la Syrie que sont sortis des Siméon le Stylite, des hommes enclins à l'exhibition et au théâtralisme affecté. Mais plusieurs dans la société prirent très au sérieux le monachisme syrien, justement parce qu'il atteignit des proportions si farfelues. Car comment aurait-il été possible que de telles personnes, exerçant un si grand pouvoir sur elles-mêmes, n'aient pas également possédé de grands pouvoirs pour le bien de l'homme? Des hommes en mesure d'accomplir des exploits tels que demeurer assis sur une colonne ou un pilier pendant des décennies, devaient assurément être en contact avec les pouvoirs célestes. Ne pouvait-on pas les supplier d'intercéder auprès de telles forces au nom d'êtres humains plus terre à terre? En Syrie, le monachisme a donné naissance à la notion de *saint homme*, un homme avec lequel il faut compter, un homme capable d'amener la bénédiction ou la malédiction sur les communautés environnantes et les grandes villes. On continua à pratiquer la superstition et la divination au nom du christianisme. Brown résume ainsi: "La Syrie fut la province par excellence des vedettes ascétiques... L'Égypte fut le berceau du monachisme... Les saints hommes qui forgèrent l'idéal du saint dans la société vinrent de Syrie, et plus tard, d'Asie Mineure et de Palestine — non pas d'Égypte... Le saint homme en Égypte n'a pas touché la société qui l'entourait de la même manière que dans d'autres provinces." (21)

Une troisième forme de monachisme a été associée à l'Asie Mineure et au nom de Basile le Grand (c. 330-379 ap. J.-C.). On a souvent dit que

ce sont Basile, son frère Grégoire de Nysse et leur ami intime Grégoire de Naziance — les Pères cap-padociens — qui posèrent les fondations du christianisme byzantin ou orthodoxe oriental. Puisqu'ils furent tous imprégnés de culture classique (des diplômés de l'université d'Athènes, pourrions-nous dire), ce sont sans contredit ces trois hommes qui contribuèrent à produire cet amalgame de savoir classique et de christianisme qui, soi-disant, associait piété et rigueur intellectuelle afin de favoriser l'idéal connu plus tard sous le nom de vie *contemplative*. Bien entendu, ils n'étaient pas les premiers à encourager ce genre de développement, les Alexandrins, Clément et Origène, ayant déjà pavé la voie. Cependant, c'est sous l'influence de Basile que cette notion de christianisme *philosophique* a été introduite dans le contexte monastique. Car, comme l'a fait remarquer Frend, chez Basile, "l'idéal de l'ermitte fut remplacé par celui d'une fraternité spirituelle chrétienne-platonicienne." (22) Il semble que son but ait été d'allier l'ascétisme et la réflexion philosophique et d'établir des communautés monastiques sur cette base. De plus, Basile fut parmi les premiers à donner au monachisme un cadre ordonné, une méthode et un but; c'est son héritage qui fut tout d'abord transmis à l'Occident. Bénédictin bien avant Benoît, il organisa la vie monastique selon des principes sociétaux conformes à une *règle*. Ceux qui entraient au monastère devaient se soumettre aux règles et vivre selon leurs prescriptions. Les heures de la journée étaient organisées de manière à pouvoir se consacrer à diverses activités, soient le travail, la prière, l'étude de la Bible, mais également l'étude des auteurs classiques. En outre, les moines basiliens ne devaient pas être centrés sur eux-mêmes et renfermés au

point de ne pouvoir s'engager dans une forme ou l'autre de service à la communauté. Pour éviter cela, Basile établit des monastères dans les villages et les villes tout comme à la campagne. Ses moines ne devaient pas mépriser l'Église institutionnelle, mais plutôt la défendre et servir avec dévouement ceux qui étaient contraints à vivre dans la société ordinaire.

Le système de Basile peut sembler apporter des améliorations considérables aux types de monachisme que l'on retrouvait en Égypte et en Syrie. En réalité, l'amalgame de la culture classique et du christianisme eut pour effet de subordonner ce dernier à la première, d'en faire simplement un complément de *foi* à la *raison* des choses, telle que déterminée par l'homme non-chrétien. Qui plus est, l'établissement ou l'institutionnalisation du monachisme selon des règles conçues par l'homme dans l'intention de produire la sainteté, combiné au cléricisme et au hiérarchisme ecclésiastique, finit par détruire l'autorité de la *Sola Scriptura* et par réduire la foi authentique à des coutumes et des commandements prescrits par des agents humains ou par des institutions.

Nous n'avons aucune idée de l'ampleur de la pratique du monachisme; il ne s'est certainement pas étendu à l'ensemble du christianisme durant les premiers siècles. Mais son influence à titre de vie chrétienne idéale est restée inégalée. Quoique d'autres traditions monastiques se soient développées tout au long de l'histoire occidentale, l'essentiel de son concept et de sa pratique était déjà pleinement fixé au quatrième siècle.

3. Les principaux traits et caractéristiques du monachisme

Trois caractéristiques ressortent de manière particulièrement frappante dans le développement du concept monastique: (a) le monachisme en tant que martyr éthique; (b) le culte de la virginité; et (c) le culte du saint homme ayant le pouvoir d'opérer des miracles.

La supposition non biblique selon laquelle il y aurait deux sortes de foi et d'éthique chrétiennes, une pour les chrétiens *supérieurs* et une autre pour les chrétiens *ordinaires*, constitue l'une des contributions essentielles du monachisme au christianisme lors de son apparition en Occident, contribution qu'il continue d'ailleurs à apporter aujourd'hui dans d'autres contextes. Bien entendu, le monachisme demandait de suivre le chemin plus strict d'une sainteté *supérieure*, tandis que les chrétiens *ordinaires*, ceux qui n'avaient pas suffisamment de foi pour renoncer aux liens avec ce monde — tels que la famille, le travail, les possessions matérielles et tout ce qui relève des affaires pratiques courantes — devaient se contenter de vivre une sainteté de dimension *inférieure*. Tout ce concept s'est développé dans le sillage de la légitimation du christianisme sous Constantin, en 313 après Jésus-Christ. L'Église, à laquelle on accordait une paix relative avec le monde païen persécuteur, rêvait du bon vieux temps des martyrs où l'intégration forcée à l'idéal de la *Militia Christi* favorisait un dévouement plus pur envers la vie céleste ainsi qu'un empressement à délaissier les biens de ce monde. Comme l'a indiqué Markus: "Avec la fin de la période de persécution, le monachisme en est venu à absorber l'idéal du martyr. Tout comme le martyr, le moine se libérait du monde pour Dieu et

trouvait la plénitude de la liberté dans sa mort." (23) Ce n'était pas la dernière fois que l'Église tournerait son regard vers le poids mort du passé plutôt que d'aller de l'avant en abordant l'avenir de manière biblique. Mais l'Église, influencée par le monachisme, était incapable de se débarrasser des conceptions païennes qui la dominaient. Tout comme l'homme classique, le monachisme rêvait lui aussi d'un âge d'or pour les héros, car, comme Markus l'a fait remarquer, "l'époque des martyrs a conservé une parcelle de saveur de l'époque des héros..." (24) Le concept de héros soutenait bien l'idéal de perfection que le monachisme cherchait à atteindre. Ainsi, "le martyr était la représentation humaine de la perfection, un modèle à imiter. Subir la persécution pour l'amour de Jésus-Christ constituait la marque du vrai chrétien." (25) L'idéal principal de la sainteté résidait dans l'accomplissement de grands exploits d'auto-immolation. Les chrétiens qui vinrent plus tard idéalisèrent les martyrs, les considérant comme des "athlètes et lutteurs professionnels engagés dans un combat spirituel". (26) Quels super-saints! Quels champions du combat spirituel contre ce monde et toutes ses attaches mauvaises! "On croyait que les récompenses du martyr surpassaient celles de tout autre chrétien, peu importe son excellence. Sa mort effaçait tout péché commis après son baptême; pur et impeccable, il allait directement au ciel." (27) Pour le monachisme, le problème était de savoir comment imiter ce comportement afin de parvenir au même résultat. Il allait être atteint au moyen d'un effort semblable — quoique sans effusion de sang —, soit le martyr *éthique*. "Les énergies émotives employées auparavant à satisfaire les exigences imposées à une Église persécutée étaient en grande partie rediri-

gées vers une vie ascétique disciplinée.” (28) Le moine portait le manteau du martyr — le saint était devenu un héros.

La pratique du *martyre éthique* exigeait un engagement très sérieux à priver son corps de toute forme de plaisir sensuel et à refuser de répondre à ses demandes insistantes, qu’elles aient été légitimes ou non. Les passions du corps les plus persistantes et les plus véhémentes étaient naturellement celles que l’on retrouve dans le domaine de la sexualité. Cette impulsion de la chair devait être maîtrisée à tout prix. C’est précisément à ce niveau que la lutte entre l’esprit et la matière parvint à sa quintessence. Pour la personne en quête d’une sainteté *supérieure*, la pulsion sexuelle représentait sans contredit le plus grand ennemi du corps. Le culte de la virginité donna un élan supplémentaire au culte du martyr-héros.

La mentalité monastique ne pouvait concevoir que Dieu ait pu avoir un autre dessein pour le corps qu’une forme de punition pour le péché de l’homme. La véritable destinée de l’homme était le ciel, où il vivrait comme les anges, dans la perfection complète d’une existence incorporelle. Sa vocation ici sur terre consistait à être délivré de son corps et de tout ce qui s’y rattache. Être sauvé du péché avait la même signification qu’être sauvé du corps. Rien ne pouvait accorder davantage d’importance au corps et détourner davantage l’attention de l’homme de sa véritable destinée, avec plus de ténacité, que la pulsion sexuelle. L’idéal monastique demandait que l’on résiste au désir vulgaire et ignoble de la sexualité et que l’on supprime cet aspect normal de la nature humaine.

Bien entendu, la sexualité est un désir humain qui, comme tous les autres, peut être sujet

aux abus moraux et à la perversion. Selon la perspective biblique, Dieu a créé l’homme homme et femme (Gen. 1:27), et l’homme a reçu une nature sexuelle dès le tout début. En outre, afin de satisfaire convenablement le désir qui se rattache à cette nature, Dieu institua le mariage (Gen. 2:20-25), un lien unissant le mari et la femme. Tout cela est présenté dans les Écritures comme ayant eu lieu *avant* même que le péché entre dans l’expérience humaine. C’est seulement lorsque le péché est entré dans le monde que la pulsion sexuelle a été caractérisée par la *convoitise* et que l’homme a commencé à satisfaire cette convoitise comme bon lui semblait et dans toute circonstance à sa convenance. Au lieu de défendre et promouvoir une perspective biblique, le monachisme resta simplement sous l’emprise d’une conception profondément païenne qui insistait sur un dualisme radical entre la matière et l’esprit; comme la matière était la source du mal, le véritable salut consistait à fuir dans le domaine de l’esprit.

Il n’est pas facile de retracer historiquement le concept de la virginité en tant qu’idéal spirituel et éthique supérieur. Au début de la période post-apostolique, le mariage n’était pas considéré étranger à la vie chrétienne, mais bien plutôt décent, honorable et acceptable. L’Église ancienne tenait à ce que la vie de l’homme ici sur terre soit caractérisée par une conduite bienséante et ordonnée et à ce que l’homme contienne ses passions et ses convoitises, tel que le requiert la piété et la sainteté. Une dimension supplémentaire s’ajouta à l’état du mariage; c’est à l’intérieur de ce dernier que la passion la plus incontrôlée de toutes pouvait être maîtrisée et soumise à la volonté de Dieu. En effet, le mariage était le seul exutoire légitime pour

le désir sexuel et n'avait pas pour seul but de procréer ou avoir des enfants. Toutefois, très rapidement, même la sexualité à l'intérieur du mariage finit par être considérée comme "un pis-aller évident à l'abstinence sexuelle complète". (29) On en vint à considérer l'état du mariage comme un niveau de sainteté de deuxième ordre. On conseillait vivement aux couples de pratiquer l'abstinence sexuelle à l'intérieur du mariage, et de nombreux époux suivirent ces conseils. Au deuxième siècle, la critique véhémement du mariage et l'idéalisation de l'état de virginité firent l'objet d'un très large consensus. On suggérait même que les couples mariés qui renonceraient à la sexualité dans le mariage pourraient retrouver la pureté de la virginité. C'est à cette époque que l'Église commença également à enseigner qu'il ne fallait pas contracter un second mariage après la mort d'un des deux époux. Le clergé en avait reçu l'interdiction formelle (d'ailleurs, les premiers mariages allaient aussi bientôt leur être interdits). En conséquence, on assista à la multiplication du nombre de veuves qui, à moins d'être riches, devenaient à la charge de l'Église. Les riches étaient sollicitées par les évêques et les ecclésiastiques qui espéraient les amener à céder leurs richesses au profit de l'Église. "En idéalisant la virginité et en désapprouvant les seconds mariages, l'Église allait devenir une force inégalée dans la course à l'héritage." (30) Il semble que la famille, en tant qu'institution alliancielle voulue par Dieu, n'ait eu que peu de place dans la pensée de plusieurs dans l'Église, et que la promotion de cette institution conformément aux prescriptions bibliques qui s'y rapportent n'ait pas été reconnue comme trait caractéristique d'une sainteté authentique.

À la fin du deuxième siècle, on se souciait peu d'établir une distinction entre la promiscuité sexuelle et la sexualité conjugale convenable. Elles étaient toutes deux aussi inacceptables aux yeux de ceux qui adoptèrent le monachisme. Origène (186-253/4 ap. J.-C.), certainement le plus grand esprit inquisiteur dont la théologie allait dominer la pensée de l'Église au cours des deux siècles suivants, considérait que la nature sexuelle des hommes et des femmes n'avait aucun rapport avec la personnalité humaine et n'avait aucune importance dans le présent; par conséquent, on pouvait s'en passer. Il a été incapable d'envisager la notion de sexualité chez l'homme. Toutefois, pour Origène, rejeter la sexualité signifiait bien davantage que simplement réprimer la nature humaine. Cela signifiait plutôt la réaffirmation d'une liberté primitive si fondamentale qu'elle entraînait la dissolution de toute distinction au niveau de l'existence corporelle. Apparemment, il n'y avait rien de normal dans la sexualité, même pas la procréation. Le sexe symbolisait l'intrusion d'une sphère étrangère. Les expériences sensuelles à ce niveau, ou, en fait, à n'importe quel autre niveau, pouvaient détruire la véritable personnalité humaine, dont les délices et les plaisirs appartenaient à un autre monde. Seule la virginité pouvait réunir l'homme à sa véritable personnalité; c'était le lien originel entre le ciel et la terre. (31) Origène a légué au monachisme un héritage considérable.

Le moine en tant que *saint homme* est la troisième caractéristique essentielle de la culture du monachisme qui marqua profondément le christianisme occidental. Bien que nous ayons déjà abordé ce sujet, nous ajouterons quelques commentaires

afin de compléter la présentation des principaux traits de cet aspect de l'idéal monastique.

Comme nous l'avons mentionné, l'idée selon laquelle le moine serait un saint homme trouve principalement son origine dans le contexte syrien, mais elle a fini par se répandre au-delà du cadre des simples manifestations locales. En fait, l'idée selon laquelle le moine avait acquis une grande liberté face à la contamination du domaine de la matière et possédait les caractéristiques d'un champion de l'ascétisme apparut en même temps que l'idée selon laquelle il en était venu à détenir des pouvoirs mystérieux. De tels pouvoirs allaient bien au-delà de la simple capacité de résistance inlassable permettant de réprimer les désirs de son corps et de considérer avec mépris tous les intérêts de ce monde; ils finirent par être associés à la capacité d'opérer des miracles et des prodiges. Le saint homme n'était plus simplement un modèle de piété austère et de résolution disciplinée; il était véritablement quelqu'un qui possédait des pouvoirs remarquables pour accomplir des merveilles au nom de la communauté. On retrouvait là l'ancien monde païen "des oracles et de la divination" adapté à la pratique chrétienne. Brown nous rappelle une fois de plus: "L'essor du saint homme en tant que représentant de l'objectivité dans la société constitue la représentation finale de la longue histoire des oracles et de la divination dans le monde ancien. L'ermite, qui représentait la divinité, avait usurpé la place de l'oracle, au vu et au su de tous." (32)

L'ancienne vision du monde était imprégnée de l'idée selon laquelle ce qui exerce une influence sur cette vie, que ce soit en bien ou en mal, trouve son origine dans ce qui se passe dans le

monde invisible, là où une pléthore d'esprits et de *daemones* sont responsables de tout ce qui arrive. Les gens désiraient vivement se protéger des pouvoirs démoniaques qui, croyait-on sans hésitation, détenaient le contrôle des éléments de la nature, particulièrement dans une société agricole où prospérité et adversité étaient si variables et où la vie chancelait, souvent à deux doigts de la ruine, de la pauvreté, de la maladie ou de la famine. Qui de mieux pour leur porter assistance que le saint homme de la région dont la capacité d'intervenir au moyen de pouvoirs célestes ne faisait aucun doute? Par conséquent, "l'idée du saint homme tenant les démons en échec et fléchissant la volonté de Dieu par ses prières vint à dominer la société de la fin de l'Antiquité... Elle plaça un homme, un 'homme de pouvoir', au coeur de l'imagination des gens..." (33) Le saint homme perché sur sa colonne dans le désert voyait régulièrement des foules défilant devant lui pour lui rendre visite; depuis les paysans jusqu'aux représentants officiels de la cour et de l'empereur, tous étaient impatients de demander son soutien dans toutes les situations imaginables, que ce soit pour souci pour les récoltes ou pour des affaires d'État. Le saint homme acquit le statut d'arbitre ou de médiateur entre le ciel et la terre. Ce faisant, il ajouta une nouvelle dimension à l'idée romaine de *patronus*, un homme d'importance dans la communauté, de l'aide duquel de nombreuses personnes dépendaient en toutes choses, que ce soit pour les soins de santé ou pour un avis en matière juridique. La notion de saint homme constitue l'arrière-plan historique de ce qui allait devenir le concept de *saint patron*, un rôle qui a porté atteinte au Christ, seul médiateur entre Dieu et l'homme.

4. Les sources d'influence païennes

Nous avons déjà indiqué que le monachisme provenait principalement de sources et d'attitudes non-chrétiennes. Quels furent les traits caractéristiques fondamentaux de ces influences significatives?

Tel que déjà mentionné, l'influence qui s'est fait le plus sentir venait du système de pensée que l'on appelle aujourd'hui le gnosticisme. Vers la fin de l'Antiquité, le gnosticisme était davantage une mentalité religio-culturelle qu'une école de pensée ou un mouvement particuliers. Les spécialistes n'ont pas vraiment réussi à en découvrir les origines. La seule chose que l'on puisse affirmer de façon à peu près certaine, c'est qu'il fut le produit d'un amalgame bien spécial auquel on a donné le nom de syncrétisme hellénistique, un mélange de spéculation grecque, iranienne et juive. Comme la plupart des entreprises à composantes multiples, il se présentait sous diverses formes insistant chacune sur des aspects particuliers. Tout comme le *rationalisme* aujourd'hui, le *gnosticisme* ne désignait rien précisément. Et pourtant, on peut retracer une structure mentale commune à chacun des types spécifiques. Cette perspective commune lui donne un aspect culturel unique, tout comme le *laïcisme* aujourd'hui qui, malgré ses innombrables traits, affiche néanmoins des croyances générales caractéristiques. Seules ces dernières retiendront notre attention.

Le gnosticisme reste attaché par dessus tout à une vision du monde profondément dualiste. Selon l'explication de Kurt Rudolph, "on retrouve à la base de la gnose une vision du monde dualiste qui détermine toutes ses formulations aux

niveaux cosmologique et anthropologique..." (34) La réalité présente deux facettes, soient celle de la matière et celle de l'esprit. En outre, ces deux dimensions des choses sont profondément et complètement étrangères l'une à l'autre. Elles sont aussi opposées l'une à l'autre que le bien au mal. En fait, le domaine de l'esprit est bon, tandis que celui de la matière est mauvais. Ce n'est pas que la matière soit devenue mauvaise, mais plutôt qu'elle est mauvaise en soi et que son existence même est due à un Être mauvais qui lui a fait voir le jour. La signification de cette doctrine en ce qui concerne l'homme est importante, car elle conçoit ce dernier comme un être spirituel vivant dans un corps matériel étranger. Ce seul fait explique la cause du mal dans l'homme et dans le monde et mène à la conclusion que l'homme sera inévitablement contaminé par un mal antithétique à sa vraie nature spirituelle tant qu'il résidera dans le corps. Le grand problème consiste donc à découvrir le chemin qui délivrera l'homme de la matière et le libérera en vue de sa véritable existence *spirituelle*.

Le principal souci du gnosticisme était donc d'offrir un évangile rachetant l'individu du domaine de la matière. Pour se faire, il se devait d'expliquer l'origine de la matière et de l'esprit comme dérivant de deux sources divines séparées, un Dieu bon et un Dieu mauvais. Ainsi, non seulement l'homme était-il un être spirituel opposé à son existence matérielle, mais le Dieu bon et véritable était lui aussi tout autant opposé au domaine de la matière. En réalité, dans la plupart des systèmes gnostiques, l'esprit comme tel est Dieu et, puisque l'homme est lui-même un esprit enfermé dans la matière, il a part à la substance divine. S'il semble ne pas le savoir, c'est à cause d'une igno-

rance originelle qui l'a conduit très loin de sa véritable nature *divine*. C'est par la *gnose*, ou la *connaissance*, que l'homme peut retrouver son vrai moi et retourner à son vrai chez-soi dans le monde de la lumière et de l'harmonie. En conséquence, Hans Jonas écrit: "Dotée de cette *gnose*, l'âme après la mort s'élève, laissant derrière, à chaque sphère, le 'vêtement psychique' s'y rattachant: l'esprit dévêtu de tout ajout étranger parvient ainsi au Dieu habitant au-delà du monde et devient réuni à la substance divine." (35)

Le gnosticisme représentait une révolte contre l'état de créature. Il détestait l'idée que l'homme soit fini et mortel. Il ne voulait pas reconnaître que l'homme est responsable du mal dans lequel sa vie baigne dans ce monde. Son Dieu ne possédait aucune personnalité; il représentait simplement la possibilité de libération de la finitude et de l'état de créature. La notion gnostique de rédemption consistait en une libération de la matière et du temps, et non pas en une restauration de l'ensemble de l'existence par la délivrance du péché et de la culpabilité. Sous l'influence du gnosticisme, Jésus-Christ en vint à jouer le rôle de celui qui libère l'homme en lui montrant le chemin. Jésus-Christ était un modèle pour y parvenir, un exemple parfait de victoire sur ce monde. Le moyen essentiel pour être libéré et échapper aux limites du corps était, non pas la résurrection, mais la mort. Ceci explique en grande partie pourquoi le monachisme était favorable à une christologie docétique. Un Christ simplement *apparu* sous forme corporelle convenait davantage à une perspective profondément antipathique au corps qu'un Christ véritablement devenu homme dans la *chair*, dans le plein sens du terme.

C'est par le biais du judaïsme que l'impact direct du gnosticisme sur le christianisme s'est fait sentir, car il ne fait aucun doute que "la plupart des systèmes gnostiques ont vu le jour en bordure du judaïsme". (36) C'est ce qui explique pourquoi les écrits gnostiques contiennent tant de thèmes et d'idées bibliques. Si nous gardons à l'esprit que l'Église primitive, l'Église au temps des apôtres, était constituée principalement de Juifs, nous pouvons alors mieux comprendre ce que les écrivains du Nouveau Testament voulaient dire lorsqu'ils parlaient avec autant de force contre les hérésies qui, déjà à cette époque, perturbaient grandement les diverses Églises. C'est ainsi qu'en 1 Cor. 15:12 Paul écrit: "Or, si l'on prêche que Christ est ressuscité d'entre les morts, comment quelques-uns parmi vous disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts?" C'est cette dernière idée qui ressort. Pour plusieurs, "pas de résurrection" signifiait pas de résurrection *littérale*, car Jésus-Christ, n'ayant jamais possédé de véritable existence corporelle, était simplement ressuscité *en esprit*; on retrouvait là très certainement l'influence d'idées gnostiques. Paul devait combattre cette fausse doctrine de la résurrection que des chrétiens juifs puisaient hors des sources juives. Paul dut encore combattre une "philosophie trompeuse", qui apparemment séduisait les chrétiens colossiens, en affirmant avec force "qu'en Christ habite corporellement toute la plénitude de la divinité" (Col. 2:9) et qu'ils ne devaient pas être trompés "par des discours séduisants" (2:4). Par ailleurs, Paul réprimandait ceux qui faisaient grand cas et grand étalage de piété avec "leur fausse humilité et rigueur pour leur corps, mais qui ne méritent pas d'honneur et contribuent à la satisfaction de la chair" (2:23). Paul dit

à Timothée qu'il lui faut "recommander à certaines personnes de ne pas enseigner d'autres doctrines et de ne pas s'attacher à des fables et des généalogies" (1 Tim. 1:3-4). On retrouvait de telles choses en abondance dans le gnosticisme. Paul dit à propos de fausses doctrines provenant "d'esprits trompeurs" que ces derniers "prescrivent de ne pas se marier et de s'abstenir de certains aliments..." (1 Tim. 4:3). Ceci aussi correspondait à l'enseignement gnostique et est devenu, comme nous l'avons vu, une caractéristique principale de la vie monastique. Nous pourrions citer d'autres exemples, mais ceux-ci suffisent pour que nous puissions discerner en partie l'influence d'une présence judéo-agnostique dans l'Église du premier siècle. Au deuxième siècle, alors qu'apparaissait le monachisme, cette religion païenne commençait indiscutablement à s'immiscer profondément dans la conscience de l'Église.

L'ascétisme, qui dérivait principalement du dualisme gnostique de la culture orientale, s'opposait fermement à la notion classique de la vertu, laquelle affirmait l'excellence de l'homme dans le monde. Pour l'homme classique, le monde n'était pas un lieu totalement étranger, mais le produit d'un ordre rationnel; l'homme était doué de la capacité de découvrir la raison de cet ordre et pouvait par conséquent vivre en harmonie avec la nature. Cette façon de voir les choses était particulièrement représentative de la pensée stoïque, dénouement de la culture classique. Bien entendu, l'homme classique, Platon le premier, établissait une distinction nette entre l'esprit et la matière; toutefois, bien qu'il considérait cette dernière comme récalcitrante, l'homme classique ne pensait pas qu'elle fût nécessairement étrangère à un idéal

de vie spirituel supérieur. L'homme était capable d'assujettir le matériel au pouvoir de l'esprit ou de la pensée. Les passions pouvaient être soumises au contrôle de la raison et contraintes d'obéir à l'homme *intérieur* dans sa quête de *Paideia*, ou culture ordonnée. Il n'en était pas ainsi pour le gnosticisme. Le domaine de la matière était considéré de manière totalement hostile. La seule option possible était d'en être délivré au moyen d'une résolution intérieure acharnée à supprimer toute manifestation de sa présence. Cette vive contradiction entre des idéaux culturels radicalement opposés semblait exclure toute possibilité de synthèse entre eux. Nous pourrions alors être surpris d'apprendre qu'un certain type de *christianisme* monastique allait se développer en cherchant justement à combiner certains aspects de ces deux idéaux et qu'il allait léguer son héritage au développement de la culture chrétienne en Occident, tout particulièrement au Moyen Âge, alors qu'il constituerait le stade final du monachisme. Avec l'apparition de l'école de théologie alexandrine à la fin du deuxième siècle et au début du troisième, nous rencontrons pour la première fois un type de christianisme caractérisé par l'essor d'un classicisme ascétique qui constituera l'essence de son idéal jusqu'aux temps modernes. Il s'agissait là, bien entendu, d'une alliance pas toujours facile à maintenir — qui ne l'a d'ailleurs pas toujours été — mais qui, de façon générale, a réussi à faire valoir ses droits malgré toutes les tentatives visant sa dissolution complète. Ce n'est qu'à l'époque de la Renaissance et de la Réforme qu'elle s'est finalement effondrée en tant qu'idéal culturel prédominant.

L'idéal classique concevait la vie de la pensée, de l'intelligence et de la raison comme la forme la plus élevée de l'activité humaine. Contempler la *forme* des choses, saisir la logique des relations, transcender les simples sensations et sentiments pour finalement parvenir au domaine supérieur de la Vérité, de la Bonté et de la Beauté, n'était pas simplement ce que l'homme pouvait réaliser de plus grand, c'était réussir à s'élever jusqu'à un niveau où l'on agissait comme des dieux. Liée à cette activité, on retrouvait l'idée selon laquelle la maîtrise de soi et la formation intérieure de l'âme ou du caractère constituaient l'essence même de ce que signifie être humain et vivre dans le bonheur. Celui qui y parvenait était considéré sage et recevait le titre de *philosophe*. Pour atteindre ce but, il était nécessaire de se retirer du monde et de ses soucis habituels et de fuir la vie pratique courante. On devait réduire au minimum toute préoccupation au sujet des choses pratiques ou de ce qui se rattachait aux besoins du corps. Il était donc tout naturel que le monachisme apprécie cet aspect du monde de la pensée classique! Premièrement, c'est du gnosticisme qu'il adopta l'idée de négation essentielle du corps et du domaine de la matière en général. Mais une simple négation ne suffisait pas; il devait y avoir une certaine activité, il était nécessaire de vivre d'une manière quelconque dans le monde. Quelle qualité positive pouvait-on voir en particulier dans la vie chrétienne? En deuxième lieu, ce sont Clément et Origène, les théologiens alexandrins, qui ont introduit le concept classique de la vie contemplative de l'esprit en lien avec l'idéal monastique. C'était le début de la *Christianae vitae otium*, concept selon lequel la vie

chrétienne consistait en une vie de loisir intellectuel et de contemplation paisible.

Étant l'aîné des deux et ayant été le professeur d'Origène, Clément a possiblement été le premier à favoriser ce développement. Il fut le premier à associer l'accent que les écoles gnostiques mettaient sur la *gnose* avec l'idée stoïcienne de la contemplation et de la culture de l'esprit. Il aimait l'idée d'une compréhension plus *profonde*, mais en dédaignait la notion parce qu'elle n'était pas intellectuelle. Il n'hésita pas à envisager le christianisme en termes d'*illumination* supérieure. Le christianisme était pour lui la véritable gnose. Le but du véritable croyant était de s'élever au-dessus de la simple foi pour atteindre les régions plus pures de la *connaissance*, où l'on pouvait contempler Dieu directement. La foi n'était qu'une simple étape sur la route menant à une certitude plus grande et à une meilleure compréhension du mystère des choses. Toutefois, tout comme l'homme classique, Clément concevait cette tâche en termes élitistes. Seuls quelques individus exceptionnels pouvaient vraiment espérer parvenir à un état aussi élevé dans cette vie. On nourrissait ainsi le concept du théologien expert à qui le *simple* croyant, ou croyant ordinaire, devait s'en remettre pour résoudre les mystères et les énigmes de Dieu, de l'homme et du monde. Cela était particulièrement vrai en ce qui a trait à la compréhension du sens des Écritures. On estimait que les Écritures contenaient des vérités métaphysiques et éthiques que le croyant ordinaire ne pouvait espérer comprendre. Seuls ceux qui avaient acquis la gnose et qui en avaient pénétré le message abscons étaient suffisamment éclairés pour en comprendre le sens.

Clément a peut-être lancé cette mode, mais c'est Origène qui en a fait un art. Dans l'esprit d'Origène, le christianisme impliquait une conversion "de l'ignorance... à l'illumination." (37) Le véritable sens des Écritures, considérées comme des écrits contenant des significations plus profondes et cachées, devenait accessible au moyen d'un processus d'interprétation qui, allant au-delà des niveaux littéral et moral, permettait d'accéder au sens *spirituel*, lequel appartenait à un ordre de connaissance différent et plus élevé. Origène partit de la notion selon laquelle "chaque mot des Écritures signifie quelque chose, autrement il n'aurait pas été écrit..." (38) Mais il ne s'agissait pas de son sens historico-rédempteur ni de la volonté de rétablir l'autorité de Dieu sur l'homme, un message concernant le péché, la rédemption et le renouvellement de l'alliance. C'est sous le langage de surface que l'on pouvait trouver le sens des mots, dans une recherche ésotérique du processus permettant de purifier l'âme de l'ignorance et de l'irrationalisme. Son message était à propos d'un Christ dont la principale responsabilité était d'éduquer l'humanité de manière à ce qu'elle puisse s'élever au-dessus du monde et vivre une unité sublime avec Dieu. L'homme avait la capacité de suivre l'exemple du Christ, l'incarnation du Logos, et ainsi, s'élevant au-dessus de son existence primitive, atteindre un niveau supérieur de culture de l'esprit lui permettant de méditer sur Dieu dans une extase spirituelle libre de tout obstacle. Le christianisme platonicien remplaçait le christianisme biblique, avec comme résultat la dévastation effroyable d'une culture biblique authentique à la base de la formation de l'Occident.

5. *Quid sit Christianum esse?*

Augustin — presque un réformateur

Aurelius Augustinus (354-430 ap. J.-C.), connu dans l'histoire sous le nom de saint Augustin, évêque d'Hippone en Afrique du Nord, fut sans nul doute le plus grand théologien chrétien et homme d'Église de la fin de l'Antiquité. Sa grandeur ne résidait toutefois pas tant dans son intellect imposant — dont les compétences sont démontrées de façon si fascinante dans ses écrits volumineux — que dans le fait encore bien plus important qu'il parvint à reconnaître plus clairement, à la lumière de la Bible, la fausseté de l'idéal monastique et, par conséquent, la vérité au sujet de Dieu, de l'homme et du monde. Augustin inaugura une tradition théologique — à laquelle on réfère par l'expression appropriée de *tradition augustinienn*e — qui se répandit en Occident et opposa un puissant contre-courant au faux christianisme vigoureux qui avait pratiquement absorbé l'Église et menaçait de la noyer au plus profond d'une perspective païenne erronée. Nous ne pouvons qu'imaginer quelles auraient été les conséquences pour le christianisme occidental n'eut été l'influence de cette tradition, rendue possible grâce au dévouement minutieux avec lequel cet homme étudia les Écritures en tant que source de la foi et de la vie chrétiennes. Les différences majeures qui finirent par séparer le christianisme catholique et le christianisme byzantin ne constituent qu'un exemple de l'immense héritage légué par *l'augustinisme*. On trouve un autre exemple dans le fait que la Réforme, qui rompit une fois pour toutes avec la culture monastique prédominante de même qu'avec l'abrutissant hiérarchisme humaniste flo-

rissant parallèlement, fut rendue possible sur la base d'un augustinisme ranimé et purifié. De toute évidence, la pensée de cet homme a laissé une empreinte non négligeable sur l'Occident.

Nous ne nous intéresserons pas aux détails de la vie et de la pensée d'Augustin, mais plutôt à sa remise en cause minutieuse *de ce que signifie être chrétien*. Cette réévaluation prenait ses distances face au monachisme et se rapprochait d'une compréhension plus fidèle des Écritures. Il ne faudrait pas sous-estimer cette réorientation de la pensée, car elle n'était rien de moins que d'ampleur sismique. Nous devons pourtant ajouter une mise en garde. Bien qu'Augustin ait redéfini la nature du christianisme, il est très décevant de constater qu'il n'a pas réussi dans sa propre vie et ses actions à rompre aussi complètement avec l'idéal monastique prédominant. En fin de compte, il n'a fait qu'en refréner les excès; il ne s'attaqua pas à son idée essentielle, ce qui permit au monachisme de continuer à empoisonner l'Église tout au long du Moyen Âge. Peut-être en aurait-il été ainsi de toute manière; mais il est tout aussi possible d'envisager qu'il aurait pu inaugurer une réforme dès le cinquième siècle s'il avait coupé complètement avec le monachisme et s'il y avait renoncé totalement. Hélas! Augustin recula devant l'ampleur du pas à franchir. En conséquence, l'héritage qu'il nous a légué est celui d'un homme dont le rôle dans l'Église fut celui d'un *quasi réformateur*.

La plupart de ceux qui étudient l'histoire de l'Église et de la doctrine connaissent bien le cheminement personnel d'Augustin qui l'a conduit à la foi. L'histoire de son éducation par une mère pieuse est bien connue; celle-ci se souciait ardem-

ment du salut de son fils, mais elle a été confrontée de sa part à un entêtement juvénile et à un attachement aux choses de ce monde, particulièrement celles liées à la *chair*. Après une longue digression dans l'héritage classique, ayant pour but de trouver des réponses aux questions de son âme agitée, il accéda finalement aux désirs de sa mère de le voir rejoindre l'Église et devenir chrétien. Bien entendu, en rétrospective, Augustin a pu dire à juste titre que ce n'était pas à cause de sa mère qu'il avait fait cela, quoique ses prières et ses larmes eussent certainement joué un rôle-clé dans sa conversion, mais que c'était plutôt à cause de l'oeuvre mystérieuse de la grâce que Dieu, par le biais des supplications de sa mère, avait été heureux d'opérer en lui une transformation du coeur. Une fois son choix arrêté à cet égard, il n'est jamais revenu en arrière; sa vie et sa pensée sont le témoignage d'un homme qui n'a jamais cessé d'avancer vers le but qu'il poursuivait, soit de soumettre toute pensée à son Seigneur et à sa Parole.

Il convient toutefois de se rappeler que les présupposés d'Augustin étaient au début profondément teintés par les idées essentielles véhiculées par le type de christianisme universellement reconnu à son époque. L'influence de la pensée platonicienne et des idées gnostiques véhiculées par les manichéens — qui étaient présents partout, surtout en Afrique du Nord — allait façonner la pensée et le comportement d'Augustin dans les années qui suivraient. En fait, bien qu'il ait progressé au-delà de ces idées et qu'il ait opté pour des notions bibliques plus pures, il n'a jamais complètement abandonné l'idée selon laquelle le monachisme en général constituait l'essence même de ce que signifie être chrétien, du moins pour ceux qui

étaient appelés à une perfection plus grande. C'est ce type de christianisme qu'il connut d'abord, et aucune alternative n'était offerte ailleurs. Comment aurait-il pu le concevoir autrement? Et pourtant, à la longue, au contact plus étroit des Écritures, il parvint à une plus grande maturité dans sa compréhension, à tel point qu'il vint près de s'affranchir complètement des faux présupposés de ce christianisme. Ce changement dans sa pensée eut comme agent catalyseur un certain moine du nom de Pélage, un homme dont le nom finit par représenter la plus grande hérésie de la doctrine chrétienne, jusqu'à ce qu'elle soit remplacée par celle d'Arminius.

Quand Augustin se convertit au christianisme, il était déjà convaincu que la synthèse ascétique-classique était ce qui exprimait le mieux la vérité en ce qui a trait au bien pour l'homme. Il acceptait l'idée qu'une vie cherchant à libérer l'esprit ou la raison de l'asservissement à la sensualité ainsi qu'aux entraves des appétits corporels et des soucis matériels constituait ce qu'il y a de mieux pour l'homme. Augustin, influencé par des idées platoniciennes, croyait qu'il était possible, au moyen d'un pouvoir rationnel inné, de pratiquer une morale du détachement et de connaître une liberté intérieure face au corps et ses désirs. Il commença à reconnaître les erreurs de cette position lorsqu'il devint chrétien, car un tel pouvoir rationnel chez l'homme, pouvant le conduire dans la vérité et l'amener à se comporter de manière juste, n'existe pas. Augustin avait compris la vérité au sujet du *péché*. L'essentiel de sa foi ne reposait plus sur la croyance en la capacité de l'homme à faire le bien simplement au moyen de ressources rationnelles. Au contraire, Augustin finit par comprendre

que le salut de l'homme tout entier n'est possible que par la grâce et l'initiative de Dieu, car la puissance du péché est trop grande pour que l'homme soit capable d'en surmonter les effets ravageurs sur l'ensemble de la vie. Il voyait le péché, une perversion profondément enracinée dans l'homme intérieur, comme étant le *fons et origo* de la corruption dans la vie de l'homme, pour lequel n'existait aucune autre solution que celle fournie par Dieu en Jésus-Christ. C'est uniquement par la foi en Dieu et ce qu'il a fait qu'Augustin finit par être délivré du pouvoir destructeur du péché.

C'est à Pélage que l'on doit d'avoir incité Augustin à redéfinir le christianisme en des termes davantage centrés sur l'enseignement biblique fondamental en ce qui a trait à la priorité de la grâce de Dieu dans le rétablissement de la santé morale de l'homme. Le souci principal de Pélage était d'enseigner la réforme des moeurs dans le but de réformer la société. Mais Pélage n'estimait pas que les problèmes de la société étaient dus à une quelconque corruption humaine commune appelée péché; c'étaient plutôt les mauvaises habitudes de l'homme qui constituaient son problème, lesquelles pouvaient être corrigées par une résolution intérieure d'être vertueux. Une fois que l'homme décidait de plein gré d'aller dans cette direction, Dieu *l'aidait* alors en lui accordant sa grâce et sa faveur. Pélage croyait que le corps de l'homme était comme un boulet que son esprit intérieur, fondamentalement bon, devait traîner. Mais il était également convaincu que l'esprit dans l'homme était capable — qu'il avait le *pouvoir* — de contraindre le corps à être moralement droit, voire même *parfait*. Augustin croyait que Pélage se trompait quant à son optimisme au sujet de l'homme, tout comme

l'ensemble du monde de la pensée monastique-classique. Augustin fut obligé de réévaluer l'ensemble de cette perspective à la lumière des Écritures. Il y découvrit une nouvelle voie très éloignée de ce qui avait jusque-là tenu le christianisme sous la ferme emprise de l'erreur.

Augustin a grandement contribué au christianisme occidental en développant une meilleure compréhension de la création — y compris l'ensemble du domaine matériel et de la place du corps —, de la cause du mal dans le monde et du moyen d'en être sauvé. Il rejeta le dualisme au niveau du corps et de l'esprit, courant à l'époque, qui considérait le corps mauvais en soi et estimait que la solution au problème de l'homme était d'échapper à ce corps. Il remit également en cause la notion ascétique de la recherche de la *perfection* au moyen d'une vie de sainteté consistant essentiellement à traiter durement le corps.

En lisant les Écritures, Augustin a réalisé que le monde entier, y compris la matière et le corps, était le résultat de la création de Dieu. La matière et le corps n'étaient pas des choses mauvaises en elles-mêmes et n'incitaient pas l'homme à faire le mal non plus. C'est dans un but précis que Dieu avait créé l'homme tel qu'il l'avait fait; il était donc faux de traiter le corps en étranger. Augustin a écrit dans *La Cité de Dieu*: "Le corps d'un homme n'est pas une simple parure ni une commodité extérieure; il fait partie de la nature même de l'homme." (39) Plus encore, l'identité sexuelle du corps était également une réalité tout à fait normale. "Pour Augustin, il ne faisait aucun doute que la sexualité faisait partie intégrante de la nature créée de l'homme. La sexualité faisait partie de ce que signifie être humain." (40) On vit resurgir,

comme élément fondamental de la culture chrétienne, la perspective biblique selon laquelle la création de l'homme en tant qu'*homme* et *femme* était bien telle que Dieu l'avait voulue et que, de plus, le lien du mariage avait fait partie de ses intentions pour l'homme depuis le tout début.

Il existe bien entendu un désordre au coeur de la vie et du monde; mais les désirs du corps n'en sont pas la cause comme telle. C'est plutôt qu'ils sont eux-mêmes atteints par ce désordre, dans lequel Augustin reconnaissait le résultat d'une perversion de l'âme de l'homme, héritage de la désobéissance originelle d'Adam au paradis. Le péché, dont l'homme est seul responsable, était entré dans la vie de l'homme. Ce dernier attira sur lui-même la malédiction de la désobéissance par un acte de sa volonté. Le corps avait été souillé par la pollution de l'âme et il était tombé sous le pouvoir de la *convoitise*. Augustin allait affirmer: "La corruption du corps, qui tourmente l'âme, n'est pas la cause du premier péché, mais sa punition. Et ce n'est pas la chair corruptible qui a rendu l'âme pécheresse; c'est l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible." (Livre XIV, chap. 3, p. 551). Contrairement à ce qui a longtemps été affirmé, l'esprit n'a pas été contaminé par le corps; c'est plutôt l'esprit lui-même qui a causé la contamination de l'homme tout entier, corps et âme. Toutes les tentatives cherchant à nier la juste place qui revient au corps dans la création de Dieu menèrent à une impasse.

Augustin estimait que le problème se situait au niveau de la *volonté* de la créature. Par *volonté*, il entendait ce que nous appellerions aujourd'hui le *coeur*. La raison de la perversion morale de l'homme réside dans une révolte inté-

rieure contre Dieu, une désobéissance au niveau du *coeur*. De plus, l'homme ne possède aucune ressource en lui-même pour rectifier cette situation. Sa *volonté* est esclave des convoitises de la chair, et toute tentative de se libérer soi-même au moyen de pratiques ascétiques ou d'une maîtrise de soi rationnelle est totalement vaine. Augustin reconnaissait que l'homme avait absolument besoin d'un pouvoir dont il ne disposait pas dans son expérience personnelle. Seule la puissance de la grâce de Dieu pouvait rendre la santé morale à l'homme. Nous recevons cette grâce par la foi et non par nos mérites. En outre, nous n'avons pas besoin de cette grâce simplement pour nous aider, mais plutôt en tant que nécessité absolue. La foi n'est pas non plus simplement pour les novices en attendant qu'ils l'abandonnent en faveur d'une *gnose supérieure*. Aucun chrétien, peu importe l'époque, ne peut se passer du besoin continu de marcher par la foi et de s'en remettre à la grâce et à la puissance de Dieu seul pour le garder dans le droit chemin.

Les conséquences pour le monachisme furent d'une grande portée. Il devenait impossible de défendre les motifs derrière la distinction entre la vie de renoncement des *super* saints et la piété ordinaire des chrétiens moyens. "La séparation entre ceux qui étaient destinés au salut et les réprouvés était la seule qu'en dernier ressort Augustin pouvait admettre... La médiocrité et la perfection ne représentaient plus les côtés opposés d'un grand fossé séparant la communauté chrétienne en deux et créant une Église à deux niveaux." (41) Puisque tous sont sauvés par grâce, il n'y avait plus de raison d'affirmer que les pratiques ascétiques de ceux qui recherchent la perfection comme marque distinctive du chrétien avaient

davantage de valeur. Pour Augustin, *tous* les chrétiens devaient rechercher la perfection de la foi, mais ils ne pouvaient espérer l'atteindre dans cette vie. Puisque personne ne peut être parfait dans cette vie, les moines ne pouvaient prétendre à quoi que ce soit de spécial et on ne devait pas croire qu'ils étaient capables d'accomplir ce que les laïcs ne pouvaient pas. Aucun groupe particulier n'avait le monopole de la foi ou de la grâce de Dieu. Le but de la rédemption était de ramener l'homme à une vie de juste obéissance, non de l'en libérer. Tout ce qui avait fait partie de la vie de l'homme dans la création continuait à en faire tout autant partie dans la rédemption. Le refus d'accorder au corps sa place légitime dans les desseins de Dieu, que ce soit dans la création ou dans la rédemption, n'est pas ce qui rendait l'homme saint. La sainteté était plutôt un don immérité de la grâce que la personne devait d'abord recevoir. L'homme ne pouvait recommencer à progresser dans la foi et dans l'obéissance à la volonté de Dieu dans tous les domaines de la vie que par cette grâce uniquement. Augustin modifia la base sur laquelle l'idéal monastique avait cherché à s'implanter fermement.

En contraste avec l'ascétisme morose, l'augustinisme encourageait l'affirmation délibérée de la vie. Cependant, Augustin refusait d'abandonner complètement l'idée du monachisme au profit d'une vision du Royaume plus riche pour le christianisme. Il ne pouvait imaginer que les Écritures puissent proposer, en fait prescrire, un programme de civilisation global, un projet culturel complet pour l'homme. Il ne pouvait concevoir qu'une telle perspective puisse constituer un élément fondamental de l'Évangile. Augustin considérait cette vie bonne et devant être reçue avec reconnaissance.

Mais il croyait malgré tout que ceux qui la délaissaient pour la vie du monastère ou pour l'Église en général choisissaient une *meilleure* vocation que ceux qui restaient *dans le monde*. Le mariage était bon, mais il était essentiellement pour des frères *plus faibles*. Les différents aspects de la vie dans le monde en général, tels que le commerce, le travail, les fonctions civiques, etc., étaient acceptables, mais demeuraient fondamentalement un mal nécessaire. Si quelqu'un en avait suffisamment la foi et qu'il lui était possible de le faire, il était préférable qu'il abandonne cette vie pour joindre le cloître et rechercher "la communauté de la Cité céleste." (42) Augustin reconnaissait que tous ne possédaient pas une telle foi et que ceux pour qui il en était ainsi devaient alors vivre de manière ordinaire dans le monde.

Augustin a donc continué d'adhérer à l'idéal monastique, mais il l'a dépouillé de ses excès ascétiques. Il s'agissait d'une vie demandant toujours le renoncement à la possession de biens, la pratique stricte du célibat et l'observation de certaines obligations relatives au jeûne, mais pas au point de s'infliger du mal. Il voyait tout cela dans le contexte de la *Christianae vitae otium* — la vie communautaire en quête de la sagesse. Le monachisme existait en vue de favoriser la formation de *confréries* et de communautés de gens à la recherche de Dieu. Il n'est pas facile de comprendre pourquoi Augustin voyait dans le monachisme la seule base pouvant permettre de développer le concept de la communauté. Il ne pouvait concevoir qu'une société chrétienne puisse se développer sur une autre base. Augustin n'a pas réussi à trouver dans les Écritures la clé de l'organisation et de la structure sociales. Comme tous ses contemporains, qui

puisaient leurs idées sur la société dans la philosophie païenne, Augustin adopta fondamentalement l'idéal stoïque de l'amitié comme la forme de vie en société la plus convenable pour des chrétiens fervents. (43) Cette conception était fondée sur la fuite du monde des intérêts matériels, dans le but de vivre avec des compagnons de même pensée une vie axée sur le détachement oisif, dévouée, en toute simplicité, à l'apprentissage et à la pratique de la sagesse et de la vertu. Parce qu'il a craint de renoncer complètement au monachisme, Augustin n'a pas réussi à faire une trouée dans le concept *d'une Église dans l'Église*. Il ne pouvait saisir l'idée *d'une Église dans le Royaume de Dieu*.

Notes

1.W.H.C. Frend, *The Rise of Christianity* (Philadelphie: Fortress Press, 1984) en fait la présentation la plus approfondie en langue anglaise. Il en donne une version abrégée, mais tout aussi valable dans *The Early Church* (Phil.: Fortress Press, 1982).

2.Comme l'a signalé Kurt Rudolph, le gnosticisme produisait déjà au deuxième siècle une vaste littérature et gagnait des adeptes dans de vastes régions de l'Empire romain oriental. Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature & History of Gnosticism*, trad. et éd. par Robert McLachlan Wilson (San Francisco: Harper, 1987), p. 25.

3.Edward Gibbon, *The History of The Decline and Fall of The Roman Empire*, Vol. I, éd. J.B. Bury (New York: The Heritage Press, 1946), p. 61.

4.W.H.C. Frend, *The Rise of Christianity*, p. 625.

5.Frend, *The Rise of Christianity*, p. 167.

6.La meilleure discussion disponible sur ce sujet est celle de Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (New York: Oxford University Press, 1957). Les trois premiers chapitres traitent du "césarisme".

7.Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, p. 27.

8.Le meilleur exposé est présenté par Ronald Syme, *The Roman Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1960). Voir aussi Lily Ross Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar* (Berkeley: University of California Press, 1961).

9.Ethelbert Stauffer, *Christ and the Caesars*, trad. par K. et R. Gregor Smith (Philadelphie: Westminster Press, 1955), p. 36.

10.Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, p. 160.

11.Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, p. 74.

12.Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, p. 23.

13.Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, p. 75.

14.Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, p. 129.

15.Voir par exemple Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

16.Kurt Rudolph, *Gnosis*, p. 283.

17.Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), p. 208.

18.“...les fondateurs du mouvement monastique et leurs recrues n'étaient pas des paysans opprimés”. Peter Brown, *The World of Late Antiquity*, (New York: W.W. Norton & Co., 1971), p. 101.

19.Robert Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 165.

20.Frend, *The Early Church*, p. 192.

21.Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 109.

22.Frend, *The Rise of Christianity*, p. 631.

23.Markus, *The End of Ancient Christianity*, p. 71.

24.Markus, *The End of Ancient Christianity*, p. 24.

25.Markus, *The End of Ancient Christianity*, p. 92.

26. Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1986), p. 436.

27. Fox, *Pagans and Christians*, p. 435.

28. Markus, *The End of Ancient Christianity*, p. 70.

29. Fox, *Pagans and Christians*, p. 355.

30. Fox, *Pagans and Christians*, p. 310.

31. Brown, *The Body and Society*, pp. 171-175.

32. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, p. 134.

33. Brown, *The World of Late Antiquity*, p. 145.

34. Rudolph, *Gnosis*, p. 57.

35. Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, édition révisée, 1963), p. 45.

36. Rudolph, *Gnosis*, p. 277.

37. Frend, *The Early Church*, p. 90.

38. Frend, *The Early Church*, p. 92.

39. Henry Bettenson, trad., *Augustine, Concerning the City of God Against the Pagans* (New York: Penguin Books, 1972), Livre I, chap. 13, p. 22.

40. Markus, *The End of Ancient Christianity*, p. 60.

41. Markus, *The End of Ancient Christianity*, p. 65.

42. Markus, *The End of Ancient Christianity*, p. 79.

43. Markus, *The End of Ancient Christianity*, p. 80.