

## LA FIGURE DE L'ABBE SELON JEAN CASSIEN\*

A la fin du IV<sup>e</sup> siècle et au début du V<sup>e</sup> « l'imitation du Christ est passée par l'imitation du moine » écrit P.-A. Février<sup>1</sup>. C'est incontestable. Les évêques du temps, convictions personnelles ou intérêts bien compris appelaient de leurs vœux cette nouvelle *militia Christi* car son aura, comme celle de son équivalence céleste martyrisée à qui elle succédait, ne les laissaient pas intacts<sup>2</sup>. D'ailleurs, la *Vita Martini* vers 397 inaugurerait un thème hagiographique bientôt diffus qui abolissait la distance, dangereuse pour le gouvernement des âmes, entre l'évêque, le moine et le saint. Mais si le moine devient l'*exemplum ad imitandum*<sup>3</sup> de la chrétienté, quel sera pour lui son modèle ? Pour le moine, l'imitation du Christ passe par l'imitation de l'abbé. L'abbé sera pour lui, ainsi que pour toute la communauté, « son soleil dans le Christ » comme le dira Hilaire d'Honorat<sup>4</sup>. De ce personnage central de la vie monastique, Jean Cassien nous donne une figure d'autant plus originale que le monachisme gaulois ultérieur la modifia substantiellement. Sa longue expérience monastique en Egypte puis en Provence (380-400 et 416-433) où il fut entraîné par un évêque, *papa Lazarus*, la nature normative de ses écrits et leur influence considérable sur le monachisme occidental, nous laissent penser qu'il fournit bon nombre d'éléments d'une théologie de l'abbatit<sup>5</sup>. En outre, il se trouve que l'œuvre

---

(\*) Cet hommage à Paul-Albert FEVRIER s'inscrit dans le cadre d'un DEA entrepris sous la direction du maître regretté et poursuivie par Jean GUYON.

1. *Histoire de la France religieuse*, Paris, 1988, tome 1, p. 113.
2. Peter BROWN, *Le culte des saints*, Paris, 1984, p. 20 ; zLa société et le sacré dans l'Antiquité Tardive, Paris, 1985, p. 58-106.
3. Jean CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 5,4. (sera abrégé I. et pour les *Conférences C.*).
4. Hilaire d'Arles, *Vita Honorati*, 19,2, Ed. M.D. Valentin, S.C., Paris, 1977, p. 125.
5. Pour une biographie on peut consulter, outre la contribution de P.A. FEVRIER op. c. note 1 : Jean-Claude GUY, *Cassien*, Paris, 1961 ; Owen CHADWICK, *John Cassian, A study in primitive monasticism*, Cambridge, 1950 ; Michel OLPHE-GALLIARD, « Cassien », *Dictionnaire de Spiritualité (D.S.)*, Tome 2, 1987, col. 214-276 ; Henri-Irénée MARROU, « Jean Cassien », *Provence Historique*, 1966, p. 297-308.

de Cassien est contemporaine des toutes premières règles monastiques occidentales rédigées en Provence, à Lérins<sup>6</sup>. Notre auteur occupe donc une place de choix dans la genèse de la théologie monastique latine.

L'étude du vocabulaire est une source d'information précieuse dans les textes anciens. Ainsi du nom de l'abbé. Pour désigner le supérieur du monastère<sup>7</sup> Cassien utilise trois termes : *abbas*, *praepositus*, *senior*. Si, dans ce sens, le premier est relativement fréquent<sup>8</sup>, les deux autres sont plus rares. Deux fois pour *praepositus* sur les six cas d'emploi<sup>9</sup>, une première au singulier et au participe (I. 5,27), une seconde au pluriel (*coenobiorum praepositis*, C. 18,7). De même *senior* ne se rencontre que deux fois comme équivalent explicite d'abbé<sup>10</sup>. La difficulté s'accroît toutefois lorsque ces dénominations évoquent des personnages très différents. *Abbas* est abondamment utilisé, non sans abus<sup>11</sup>, *praepositus* désigne un officier subalterne du *coenobium* nommé par l'abbé pour administrer et former dix moines, lequel peut être nommé aussi *senior* (I. 4,10 ; 4,27), un directeur d'hospice (C. 18,14) et un jardinier (C. 20,1). On constate ainsi que ni *abbas*, ni *praepositus* ni *senior* ne sont des termes désignant exclusivement l'abbé. Si, au-delà des substantifs, nous examinons les formes verbales nous trouvons l'infinitif *praeesse*<sup>12</sup>. Des faits linguistiques aussi équivoques déconcertent d'abord.

Ils traduisent, pour le moins, une sémantique encore mouvante au début

6. Vers 400, la Règle des Quatre Pères et vers 427 la Seconde Règle des Pères (seront abrégées respectivement R 4 P et 2 R P), Adalbert de VOGUE, *Les règles de saints Pères*, S.C., 297-298, Paris 1982 ; Vincent DESPREZ, *Règles monastiques d'Occident IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle*, Abbaye de Bellefontaine, 1980. Bien que n'ayant aucun caractère législatif, la *Vita Honorati* ne sera pas négligée. D'après la chronologie de Jean-Claude Guy, op. c. les I furent rédigées vers 417-418 et les C. vers 420-429.

7. Sans développer autant qu'il le faudrait notre analyse, nous ne la limiterons pas aux seuls textes cénobitiques, la pensée de Cassien formant un tout, bien qu'il respecte les différences posées par ses interlocuteurs. Bien des indices indiquent que le moine marseillais a voulu transposer dans le *coenobium* la doctrine de l'anachorète dès le début de sa vie monastique (C. 17, 5-7). Aussi bien le modèle de l'abbé et, peut-être, du cénobite qu'il nous restitue, s'inspire de l'une et l'autre profession, tant il est vrai que le cénobitisme n'est que la forme organisée de l'anachorète ainsi que l'a montré A. de VOGUE, *La communauté et l'abbé dans la règle de Saint Benoît*, Paris, 1961, p. 52-77 (sera abrégé La communauté).

8. I. 2,3 ; 4,1 ; 4,7 ; 4,15 ; 4,27-28 ; 4,30 ; 12,28 ; 12,32 ; C. 4,20 ; 18,7 ; C. 19,1 ; 20,1 ; 24,26 in fine.

9. I. 4,10 ; 4,27 ; 5,27 ; C. 18,7 ; 18,14 ; 20,1.

10. Le *coenobi senior* de I. 4,27 est équivalent de l'*abbas coenobi* de I. 4,28. de même en I. 12,28 : *uniorum cum a suo increparetur abbate... ita est senior obstupefactus*. On peut signaler I. 4,1 mais le contexte rend l'interprétation difficile.

11. Tous les auteurs des C. ont ce titre, à juste raison. Mais Germain encore novice est aussi nommé *sancto abbate Germano* (C. 1,1).

12. I. 2,3,1 : *conventiculo fratrum... praeesse* ; I. 2,3,5 : *monasterii praeesse* ; I. 4,1 : *vel obedire... vel praeesse*.

du V<sup>e</sup> siècle dans les usages gaulois des concepts monastiques<sup>13</sup>, significative elle-même d'une diversité de coutumes déplorée par Cassien (I. 2,3,5). Mais ces *diversitates typorum ac regularum* nous orientent également vers une voie de synthèse pour notre définition, sans pour autant forcer la pensée de Cassien ou verser dans la « réduction à l'unité »<sup>14</sup>: l'abbé est tout à la fois *abbas*, *praepositus* et *senior*. Pour expliquer cette hypothèse, il faut analyser le contenu pratique de ces concepts.

Le mot *abbas*, d'origine araméenne signifie exclusivement dans le monachisme oriental père spirituel, le *pneumatikos*, accompli, habité par l'Esprit et capable d'engendrer autrui dans cet Esprit : « donne ton sang et reçois l'Esprit » telle est la substance de la paternité spirituelle<sup>15</sup>. Ce sens originel est connu de Cassien<sup>16</sup>. L'abbé est un père spirituel dont la fonction de gouvernement « est le don le plus élevé et une grâce de l'Esprit »<sup>17</sup>. Cette conception toute charismatique du personnage lui paraît suffisante pour légitimer son autorité et ses prérogatives, la *depositio* par exemple (C. 19,1). Mais le moine marseillais y adjoint une justification dont l'historicité, pour discutable quelle soit, n'en est pas moins théologiquement fondée. En faisant naître du même rhizome apostolique cénobitisme et anachorèse (C. 18, 5-6), en instituant les chefs des monastères successeurs des chefs d'Eglise primitive<sup>18</sup>, Cassien affirme que le monastère, comme l'Eglise de Pierre, est la forme institutionnalisée des dons de l'Esprit d'abord : « ... instituta, in quibus ab exordio praedicationis apostolicae a sanctis spiritalibus patribus fundata monasteria ad nos usque perdurant » (I. Préface 8)<sup>19</sup>. Ensuite,

13. Dans R 4 P le supérieur est appelé *praepositus*, *senior* ou par la périphrase *is qui praecet*, cette dernière applicable chez Cassien au seul chef de décanie. Dans 2 R P nous avons *praepositus*. La *Vita Honorati* utilise *pater* pour le père spirituel d'Honorat, Caprais (12,1).

14. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, 1975, p. 178.

15. Irénée HAUSHERR, Direction spirituelle en Orient autrefois, *Orientalia Christiana Analecta*, Rome, 1955, p. 17-56 (sera abrégé *Direction*); Jean de PUNJET, « Abbé », *D.S.*, tome I, 1937, col. 49-57; Jacques DUPONT, « Le nom d'abbé chez les solitaires d'Egypte », *Vie Spirituelle*, 1947, p. 217-230 (sera abrégé *Le nom d'abbé*). L'apoptegme cité par I. Hausherr est de *Abba Longin*, 5.

16. Voir note 11 et I. 5,4,4; 12,13. Les Anciens, et l'abbé est bien un *senior*, sont habités par l'Esprit.

17. Toutefois nous ne trouvons aucun emploi du mot *pater* pour l'abbé, terme connu de Jérôme (Lettre 22,35) et qui qualifie Honorat (19,1). Aucune allusion à l'abbé comme *pater familias*. Au pluriel, *pater* renvoie aux pères du monachisme, ceux d'hier et d'aujourd'hui (I. 10,22; C. 11,2; I. 1,2,2 : *Patribus nostri temporis*). Sur les chefs du monachisme comme successeurs des apôtres : I. 7,18; 12,29; C. 1,21; 14,4; C. 17,23 et surtout C. 18,4-6. Voir A. de VOGUE, « Monachisme et Eglise dans la pensée de Cassien », *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 213-240. Les mots *senior* et *maior* au pluriel sont de sens identiques. Une description morale du père spirituel se trouve en I. 10,7-16, passage peu remarqué par la critique.

18. Voir note 17. On peut ajouter que pour désigner les uns et les autres Cassien emploie le même terme : *Principes ecclesiae* (C. 18,5), *principes fratrum* (C. 17,2).

19. Voir le beau titre de A. de VOGUE, « Le monastère, Eglise du Christ », *Studia Anselmiana*, Rome, 1957, p. 25-46. Non moins suggestif : Jean-Claude GUY, *La vie religieuse, mémoire évangélique de l'Eglise*, Paris, 1987, (posthume).

et conséquemment, l'abbé, comme l'apôtre, réunit dans une même responsabilité spirituelle gouvernement social et gouvernement des âmes. Le monachisme ancien, comme son terreau évangélique, n'introduit aucune dichotomie dans ces catégories ecclésiales. « *Si ad veram virtutum volumus pervenire, debemus adquirere magistris ac ducibus... nos quoque docere atque ad eam dirigere possunt* » (I. 12,15). Plus loin l'abbé doit « *docere atque instruere* » (id. 30). *Docere, dirigere, instruere* : ces trois mots et leurs synonymes<sup>20</sup> sont fréquents dans le vocabulaire de Cassien pour désigner l'abbé. Il est le maître, le guide, l'éducateur<sup>21</sup>. Si des concepts nous observons la pratique de l'activité de l'abbé nous relevons trois thèmes :

– Chef de communauté, il exerce un pouvoir disciplinaire : punir, exclure, réprimander, organiser l'existence concrète du moine. Il peut déléguer ce pouvoir, mais il n'existe pas d'instances délibératives autour de l'abbé qui feraient penser à une direction collégiale<sup>22</sup>. L'autorité est verticale et le disciple est seul derrière son maître : « *Cela pouvait être merveilleux... ou terrible* » (I. Hausherr).

– Administrateur et propriétaire de la *res monasterii*, il gère le travail du monastère (I. 7,7,3 et I. 4,16,3) et d'une manière générale sa vie économique : *usus et opera monasterii* (I. 1,11)<sup>23</sup>. A ce sujet, il faut bien saisir la relation entre la désappropriation de tout bien dont fait acte le novice entre les mains de l'abbé (I. 4,3) et sa prise en charge totale par celui-ci. Si le moine peut pratiquer l'*aktēmosunē*, le dépouillement évangélique, c'est que l'abbé assure toute sa vie temporelle (C. 19,9). L'idée est donc que l'autorité de l'abbé, tout comme la réalité sociale qu'est le *coenobium* dont il assume la charge, sont ordonnées et ne prennent sens que dans la poursuite du service spirituel du moine.

– Chef spirituel enfin, il doit accepter cette vocation bien sûr<sup>24</sup>. Mais il peut

20. *Regere ; imperare ; iubere ; praecipere ; gubernare ; tradere ; increpare, temptare.*

21. *Docere* et *edocere* sont utilisés 17 fois dans les I. : Sept fois se rapportent à l'Apôtre et au docteur : I. 5,12 ; 6,8 ; 10,7,2 (x 2) ; I. 10,7,9 ; 10,16 et 17. Huit autres fois pour désigner les anciens, abbas compris : I. 4,4 ; 4,8 (x 2) ; 5,28 ; 5,36 ; 11,7 ; 12,15 ; 12,30. En C. 2,11 ce maître du discernement qu'est l'ancien est qualifié de *doctor*. Cf. 14,9.

22. I. 4,5 ; 4,32 ; 7,12 ; I. 2,16 ; I. 4,16 ; I. 4,20 ; I. 12,28 ; C. 4,20 ; C. 19,1 ; C. 20,1. Cassien mentionne l'existence d'un conseil dans un cadre érémitique : *cunctorum seniorum coetus* (C. 21,1). Pour ses attributions voir : C. 4,1 ; C. 2,5 ; C. 10,2 ; C. 18,15 ; I. 5,30. Dans un cadre cénobitique, nous avons un *venerabilis patrum senatus* (I. 2,6). Rien ne laisse supposer un conseil plénier, l'abbé agit seul. On est assuré de l'existence d'une instance délibérative chez Basile (Grandes Règles 48 et Petites Règles 104), absente de R 4 P et 2 R P. Honorat, devenu évêque, continua d'être conseillé par Caprais : Michel CARRIAS, « Vie monastique et règle à Lérins au temps d'Honorat », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 1988, p. 201.

23. L'abbé se comporte comme le propriétaire de la *res monasterii*, se charge vraisemblablement de la nomination des *coenobii ministrorum* et gère ce temporel : C. 4,7 ; C. 18,7 ; I. 4,6 ; I. 4,19 ; I. 4,22. Voir la remarque du mauvais moine à son abbé : *Si tu habes plurimos unde sustentēs, me similiter habere cur prohibes* (I. 7,12). Même doctrine que Cassien dans R 4 P 2, 29-32 et 2 R P 6. Pour la question de la titulature du patrimoine monastique et ses problèmes voir : Elie GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, tome 2, Paris, 1966, p. 145 ; Jean GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, Paris, 1958, p. 203-204 et 304.

24. Des abbés ou pères spirituels se dérobaient : Pinufe, Moïse, Cheremon.

l'exécuter indirectement en nommant des supérieurs subalternes, *praepositi*, qui veilleront à la formation des novices (I. 4, 7-8). On observe toutefois qu'après avoir désigné le *praepositus*, l'abbé ne semble plus intervenir dans cette formation. Il n'en reste pas moins le modèle de perfection et l'instrument de Dieu auprès du moine. Cela apparaît clairement dans l'apophtegme d'un abbé mourant que rapporte Cassien : *numquam, ait, meam feci voluntatem nec quemquam docui quod prius ipse non feci* (I. 5,28), et lorsqu'il achève les Institutions : *praeter abbatum mandatum nulla penitus voluntas vivat in nobis... sacrosancta ea credens ac divinitus promulgata* (I. 12,32). La volonté de l'abbé doit être l'unique volonté du *coenobium* parce qu'elle est la volonté de Dieu. Dans cette perspective, il désigne également son successeur (I. 4,28)<sup>25</sup>. Au total, la figure de l'abbé selon Jean Cassien juxtapose plusieurs thèmes. S'il est père spirituel, il est aussi l'homme de l'institution, du règlement. Or, cette dernière dimension est absente du mot *abbas* dans son emploi oriental, alors qu'en Occident l'acceptation hiérarchique va bientôt prévaloir<sup>26</sup>. Nous pouvons donc penser que parmi les écrits fondateurs du monachisme occidental, ceux de Cassien se situent en bonne place dans l'introduction et l'orientation institutionnelle de ce titre.

La fortune du mot *praepositus* est différente. Il évoque d'abord une institution civile<sup>27</sup>. Chez Cassien, excepté C. 20, 1, il implique toujours l'idée d'un premier rang lequel peut être subordonné à un rang supérieur<sup>28</sup>. Le *praepositus* est le chef d'une décanie (*decania* : I. 4,10 et 17), un groupe de dix moines. Son équivalent verbal est qui *praeest*, le même que dans R 4 P 2,2 qui là s'applique au supérieur unique. L'organisation décanale connue dans l'armée romaine<sup>29</sup> n'est pas la source de Cassien. Celle-ci est scripturaire et provient de Jérôme<sup>30</sup>. Le novice (*novicius* : I. 4,30,5) « est confié à un autre ancien chargé par l'abba de dix jeunes gens (*senior, qui decem iunioribus praeest*) pour les instruire et les gouverner, selon la prescription de Moïse que nous lisons dans l'Exode » (I. 4,7). Le mot *decanus* est connu de Cassien citant Exode 18,21 (C. 7,5). Curieusement, il ne

25. Voir également C<sub>4</sub> 4,1. En 455 le concile d'Arles reconnaît aux moines de Lérins le droit de choisir leur abbé qu'il nomme désormais *abbas*. Par contre Honorat s'était choisi son successeur : A. de VOGUE, *La Communauté...* op. c., p. 348-367 et 402.

26. Rappelons l'apophtegme suggestif de Isaac, 2 : « Est-ce que je suis un cénobiarque pour lui donner des ordres ? » Par quoi il appert que la fonction du chef cénobite est de commander. Voir J. DUPONT, « Le nom d'abbé », op. c. ; A. de VOGUE, *La communauté...* p. 174-176 et 402-403 ; I. HAUSHERR, *Direction...* « Si vraiment il se rencontre des exemples où le titre d'abbé n'a qu'une acception hiérarchique administrative, il y aura lieu de soupçonner fortement une influence latine » p. 35-38. En Orient le supérieur est nommé *higoumène*, *proïstos* ou archimandrite.

27. Le terme apparaît en effet largement dans l'organigramme administratif, civil et militaire du Bas Empire : Cf. Chantal VOGLER, *Constance II et l'administration impériale*, Strasbourg, 1979.

28. C'est dans le sens d'abbé qu'il est employé dans R 4 P et 2 R P.

29. Voir note 27 et *Thesaurus Linguae Latinae*, 5, 117.

30. Jérôme, Lettres, 22,35 : *Divisi sunt per decurias atque centurias*.

l'emploi jamais, au contraire de Jérôme, mais préfère *praepositus*. Quoi qu'il en soit, cette allusion à Exode 18,21 est riche de sens : nouveau Moïse, l'abbé doit conduire le peuple des moines « qui est le véritable Israël » (C. 21,28) dans le désert... La fonction du *praepositus*, en partie strictement pédagogique, lui est confié par l'abbé. C'est à lui que revient la formation et la direction spirituelle du moine, pédagogie dont le maître mot est l'obéissance<sup>31</sup>. Rappelons les principes de cette formation :

– Le *praepositus* doit veiller principalement (*eruditio principalis... primitus*) à apprendre au novice à vaincre ses volontés et pour cela, il contrariera systématiquement les dispositions de son tempérament (I. 4,8). Cette ascèse est ordonnée à la libération des vices et à la vertu d'humilité.

– Pour parvenir plus facilement à ce but, on apprend au moine à manifester (*patefacere*)<sup>32</sup> toutes les pensées qui lui rongent le cœur (*cogitationes prurientes in corde*) dès leur apparition, et à les soumettre avant de les apprécier au jugement du *praepositus* ou *senior*<sup>33</sup>.

Nous pouvons rendre compte de cette pédagogie, objectivement d'abord du point de vue du maître puis du disciple, subjectivement ensuite selon sa valeur éducative. Pour le maître, la charge du *praepositus* complète selon nous la figure de l'abbé. Epine dorsale du monastère, il prolonge comme Moïse par la médiation de subalternes sa fonction de chef spirituel et temporel. Mais il est lui-même médiation de Dieu, et de deux manières : contrarier méthodiquement le disciple c'est l'attitude de Dieu à l'égard des hommes (*contrariis sanare contraria* : I. 12,8 ; C. 13,7 ; Dieu est *paedagogus* : C. 4,15 ; 7,28) dont le premier parmi eux est Jésus-Christ, instrument de la volonté salvifique du Père. Dans ce cas, l'abbé est l'agent de la volonté crucifiante et rédemptrice de Dieu auprès du disciple. Sa mission est de conformer celui-ci au Christ. Porter une parole qui discerne sur la vie morale du disciple, c'est remplir la mission du prophète, du docteur, du guide qui conduit le peuple vers la sanctification. La parole du maître est un « oracle divin »<sup>34</sup>, elle est sacrée et le disciple doit l'accomplir *tamquam si ex Deo... edita, sine ulla discussione festinant*<sup>35</sup>.

Pour le disciple, cette pédagogie trouve sa justification théologique dans l'imitation du Christ. Par l'obéissance à l'abbé, à la fois mortification et soumission au jugement d'autrui, il réalise en lui deux dimensions essentielles du salut : « Il s'est abaissé lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort » et « Je ne suis pas venu faire ma volonté mais celle de mon Père qui m'a

31. L'obéissance est rendu par *oboedientiae et subiectio*. Voir l'index des I. et Julien LEROY, « Le cénobitisme chez Cassien », *Revue d'ascétique et de mystique*, 1967, p. 136.

32. *Patefacere* : I. 4,9 ; 5,2,3 ; 5,23 ; 7,13 ; 12,20 ; C. 1,23 ; 2,11.

33. I. 4,9 ; 4,39,2 ; C. 2,10. Une autre version précise non seulement tous les actes mais aussi toutes les pensées : Cf. *Apophthegmata Patrum*, Antoine 30.

34. C. 1,23 ; 7,7 ; 16,10 ; 17,3 ; 17,30 ; 19,9.

35. I. 4,10. Cf. I. 4,24 ; 4,27 ; 4,41 ; 12,32 ; C. 24,26.

envoyé »<sup>36</sup>. Cette imitation ne saurait être formelle : le moine doit reproduire en lui, toutes proportions gardées, l'acte fondamental qu'est la Passion du Christ, il doit descendre jusqu'à ce dépouillement extrême, *ad Christi pauperem descendere*<sup>37</sup> qui n'est autre que l'offrande de lui-même, quotidienne et sans mesure. Plus que d'autres, Cassien a insisté sur la spontanéité et la confiance de la relation au maître et aux frères de la communauté (*corpus fraternitatis* ; I, 1,2) en utilisant les mêmes références scripturaires que ci-dessus (C. 16,6).

L'imitation du Christ est donc médiatisée par l'abbé qui exécute et enseigne la volonté de Dieu, qui en est le représentant et le modèle. Dans le monastère, le moine ne doit rien regarder « hormis celui qui, en raison de sa perfection, tu t'es proposé comme modèle »<sup>38</sup>. Du point de vue subjectif, que vaut cette pédagogie ? L'expression « *mortificare voluntates* » dans laquelle *voluntates* est toujours employé au pluriel choque nos sensibilités modernes<sup>39</sup>. S'il est vrai qu'elle évoque une dépersonnalisation, une descente, une interprétation réductrice de ces notions suggérerait une destruction méthodique de la personne morale et physique, comme si, à coups de mises à mort, dans la conviction que plaire à Dieu et se nier sont équivalents, le moine balisait sa vie spirituelle pour se donner la garantie du salut. La glorification de Dieu se proposerait alors le massacre de sa créature comme image narcissique de lui-même. Le renoncement monastique est tout autre. Ce que Cassien préconise, à la suite de ses Pères du désert, c'est la désappropriation de la volonté.

Or la volonté, qui se caractérise avant tout par son sentiment de liberté, n'est que l'expression de la force la plus puissante et profonde de la personnalité humaine ; c'est le désir de vivre qui inscrit dans le corps, chair et esprit, articulé par les besoins, le vouloir et les rêves, s'ordonne spontanément à ce qui n'est pas Dieu, au créé (I, 12,19). C'est ce désir fondamental que le novice remet dans les mains de l'abbé, à Dieu. Cassien peut ainsi définir le moine comme celui qui ne s'appartient plus<sup>40</sup>. Pour corollaire de ce décentrement, la règle de la transparence qui consiste à substituer sa conscience propre à celle d'autrui. Il y a à cette pratique

36. Ph. 2,8 ; Jn 6,38 : *Usque ad finem subjectus abbati illum aliquatenus videar aemulari de quo discitur...* Cf. C. 16,6 ; 24,26 ; C. 19,6. Pour l'expression *usque ad finem* voir : I. 4,14 ; 4,36 ; 4,37 ; 12,28.

37. I. 4,4 ; 4,5 ; 12,25.

38. I. 4,41. C'est ainsi que Jean-Claude Guy traduit : *ut absque illius contemplatione qui tibi fuerit ad imitandum merito perfectionis electus*. Mais ne pourrait-on pas traduire par « Hormis celui qui aura été choisi pour t'être un modèle à imiter ? » D'autres indices nous autorisent à penser que dans le *coenobium* on ne choisit pas son modèle de perfection. Il reste que l'abbé doit par sa vie (*conversatio*) être le modèle du moine. Sur le thème de l'enseignement par la vie : Cassien, I. Préface 3 ; I, 10,10 ; 10,18 ; 11,14. Préface aux C. 8-17 pour Honorat.

39. I. 4,39,2 ; 4,43. Le plus souvent Cassien écrit *voluntates ac desideria* : I. 4,34 ; 4,35 ; 8,20 ; 12,29 ; C. 7,6 ; 24,23. Cf. R 4 P, I, 17-18. L'idée de mortification est rendu par *mortificatio* mais aussi *castigatio* : I, 5,5 et 8.

40. I. 2,3 ; 4,20 ; C. 18,7.

essentielle du monachisme ancien qu'est la manifestation des pensées, l'ouverture confiante du cœur, une raison de bon sens : Cassien et ses maîtres d'Égypte avaient compris, bien avant la psychanalyse, que le refoulement n'a jamais construit une personnalité. Ils n'ignoraient rien des forces agissantes basiques, lesquelles ne sont nullement modifiées qu'on les nomme vices principaux, démons, Diable ou névroses. C'est pourquoi l'ouverture du cœur revêt deux dimensions qui la distinguent de la cure mentale ou de l'amitié. L'une thérapeutique qui vise à désencombrer le moine d'obstacles psychologiques par la pratique de l'aveu, de la confession orale ou écrite (*confiteri* : I. 12,20 ; C. 20,8 ; mais est-ce bien différent dans la pensée de Cassien ?) ou de conférences spirituelles. L'autre pédagogique, c'est-à-dire l'apprentissage de la *discretio*, mot majeur de la direction spirituelle, qui signifie discernement mais auquel Cassien, de manière originale, a conféré également le sens de mesure et de modération<sup>41</sup>. Il s'agit alors d'apprendre au moine à se conduire en toutes choses selon l'Esprit, en réduisant autant que possible l'influence de l'inconscient et en pratiquant la répression. Il y aurait intérêt à s'interroger sur les causes de la disparition de cet usage essentiel de la direction spirituelle dans les règles monastiques occidentales<sup>42</sup>.

Le *praepositus* apparaît ainsi comme maître et éducateur. Sa fonction est une extension de la fonction de l'abbé qui le nomme. Aussi bien, dès le début du VI<sup>e</sup> siècle le mot désigne le second de l'abbé, son lieutenant<sup>43</sup>. En outre, pour l'accès à la charge de *praepositus*, Cassien fait appel aux mêmes qualités spirituelles que pour l'abbé (I. 2,3,1). Le nombre de *praepositi* devait être élevé puisque les monastères évoqués par notre auteur, de type pachômien, sont généralement très peuplés. Hommes expérimentés, nous ne serions pas surpris que ce fut parmi eux que se choisissaient les candidats cénobites à l'anachorèse.

Nous avons vu que le *senior* au singulier pouvait désigner l'abbé, le *praepositus* ou le maître spirituel. Au pluriel il évoque le plus souvent les maîtres de la tradition monastiques, cette tradition elle-même. Mais dans tous les cas, il qualifie le spirituel accompli qui de ce fait, peut exercer une autorité sur d'autres moines<sup>44</sup>. Or, voici ce qu'écrit Cassien dans le seul passage de ses deux œuvres où il envisage la formation des futurs abbés :

« Nul n'est-il choisi pour présider (*prae futurus eligitur*) à une congrégation de frères s'il n'a d'abord, lui qui doit être mis à la tête (*prae faciendus est*) appris en obéissant ce qu'il lui faudra commander à ses subordonnés, et s'il n'a acquis par la formation reçue des anciens ce qu'il devra transmettre (*tradere*) aux

41. Joseph PEGON, « Discrétion », *D.S.*, tome 3, col. 1311-1322 ; Gustave BARDY, « Discernement », *ib.*, col. 1222-1254 ; Cassien, C. 2 *De discretione*.

42. Nous en trouvons un vague écho dans 2 R P, 13 et dans la *Regula Tarnantensis*, 8,5 (vers 550-575). Pour Benoît, voir A. de VOGUE, *La Communauté...* p. 78-186.

43. A. de VOGUE, *La Communauté...* p. 388-404.

44. Ainsi de Piamun à la fois l'ancien (*senior*) et le prêtre (*presbyter*) de tous les anachorètes des environs : C. 18,1. Le mot *senior* évoque donc bien une autorité toute spirituelle. D'après l'*Historia Monachorum in Aegypto* XXV, Piamun était bien prêtre près de Diolcos.

plus jeunes. Bien diriger les autres et se faire diriger (*regere*) c'est, déclarent-ils, le propre du sage ; et ils affirment que c'est le don le plus élevé et une grâce de l'Esprit-Saint. Car personne ne peut établir de préceptes salutaires pour ses subordonnés, sinon celui qui d'abord aura été instruit (*instructus*) dans toutes les disciplines des vertus ; et de même personne ne peut obéir à un ancien, sinon celui qui, rempli de la crainte de Dieu, s'est rendu parfait dans la vertu d'humilité. Telle est la raison de la diversité des types et des règles (*typorum ac regularum*) que nous voyons revendiquées dans les autres provinces : la plupart du temps, sans avoir l'expérience de l'enseignement des anciens (*seniorum institutionis expertes*), nous osons prendre la première place (*praeese*) dans les monastères, et, nous faisant passer pour *abba* avant que d'avoir été disciples (*discipulos*), nous statuons ce qui nous plaît — plus enclins à exiger l'observance de nos inventions qu'à garder la doctrine éprouvée des anciens (*maiorum doctrinam*) » (I, 2,3).

Ce texte sans complaisance dit clairement que l'abbé doit être un ancien éprouvé, et probablement approuvé : la réputation comptait beaucoup au désert. Mais il apparaît aussi que le seul critère qui définit ce spirituel c'est l'expérience. Nous rejoignons ici un grand enseignement de Cassien et du monachisme ancien : la valeur irréductible de la pratique. Ni l'âge, ni les « cheveux blancs », ni le savoir, ni le pouvoir d'ordre ne feront jamais un abbé, seul le vécu et en définitive la grâce de l'Esprit légitimeront cette vocation particulière<sup>45</sup>. Pourtant Cassien nous informe que tels n'étaient pas les usages en Provence et sans doute ailleurs. La rareté des maîtres en perfection est une explication au peuplement des monastères<sup>46</sup>. Une question se pose alors : où trouver ces hommes expérimentés auprès desquels on apprendra la *doctrina maiorum* ? Nous percevons ici à la fois l'importance et l'une des motivations profondes de l'œuvre de Cassien : mettre en relation personnelle et vivante son public monastique avec les Pères du Désert : « Qu'ils revivent devant vous, incarnés dans leurs saintes leçons et qui plus est parlant latin... Occupés des mêmes exercices que les anciens ont pratiqués, ils se trouvent ainsi préparer à embrasser leurs préceptes et leurs enseignements. Mais que dis-je ? ce sont les auteurs mêmes des *Conférences* qu'ils recevront dans leur cellule avec ces volumes, pour jouir en quelque sorte de leur entretien chaque jour, leur faire des questions et écouter leurs réponses » (Préfaces 1 et 3 des *Conférences*).

Mais, s'adressant à des chefs de communautés en exercice ou à venir,

45. C. 2,13 ; Cf. *Vita Honorati*, 11, 2 ; I. Préface 5 ; I. 12,13 ; C. 21,32 et 36. Sauf erreur, nous avons compté trois diacres, cinq prêtres, un évêque sur les 37 moines évoqués par Cassien, respectivement : Daniel, Jean, Théonas ; Daniel, Pafnuce, Piamun, Pinufe, Isidore ; Archébius. Le seul cénobite est Pinufe. On est assuré de la présence de prêtre dans le *coenobium* (I, 2,10).

46. Cassien critique fréquemment le monachisme gaulois : H.I. MARROU, « Jean Cassien », op. c. p. 299. La fondation de monastères n'était pas étrangère à la préservation d'un patrimoine : C. 4,20 ; I. 7,12. Le canon 8 du concile de Vannes (465) défend aux abbés de créer plusieurs monastères.

Cassien entend conforter les uns et former les autres : « Je voudrais seulement que votre autorité en fût accrue auprès de vos fils lorsqu'ils verront confirmé par les préceptes des Pères les plus grands comme les plus anciens l'enseignement que vous leur donnez moins avec des paroles mortes et sans effet que par des exemples vivants » (C. 24,26).

Résumons-nous. Maître et modèle spirituel et chef de communauté : telles nous semblent être les composantes principales de l'abbatit d'après Jean Cassien. Le passage de l'une à l'autre dont témoigne l'évolution du mot *abbas* résulte de deux facteurs. Le premier, sans rapports directs avec le contexte historique, est intrinsèque à la phénoménologie même du monachisme : un homme d'une sainteté confirmée regroupe par contagion autour de lui des disciples désireux d'apprendre de ce maître la perfection. Que ces disciples deviennent nombreux, il faut alors organiser une communauté qui pour durer doit se donner des règles, ayant déjà un chef. Remarquons d'ailleurs que dans les écrits de Cassien, comme dans la *Vita Honorati*, l'abbé ou maître précède la communauté, elle est une émanation de sa sainteté. Dès R 4 P le mouvement est inversé et la communauté est définie avant l'abbé. En outre, Cassien témoigne d'une altération de la grandeur de la fonction abbatiale, par usurpation<sup>47</sup>. Il se pourrait donc que notre théoricien du monachisme ait perçu la nécessité de proposer à la vie monastique de la Gaule en mal d'unité un modèle abbatit insistant davantage sur sa dimension institutionnelle. La diversité lui paraissait dommageable et l'innovation *vanitas*<sup>48</sup>. Il n'avait pas moins saisi le risque permanent d'une disjonction entre ces deux composantes, soit qu'on privilégie la mission spirituelle de l'abbé, ou au contraire, sa charge formelle, car dans les deux cas c'est le sens et l'existence même du monastère qui se trouvent menacés<sup>49</sup>. En effet, définir l'abbatit c'est poser la question de la finalité du *coenobium*.

Ce sens ne peut être que celui qui lui est conféré par l'abbé, c'est-à-dire selon Cassien, tout à la fois école (*schola*) de sainteté et communauté d'Eglise<sup>50</sup>. Riche à cet égard est l'allégorie du monastère à l'image du temple de Salomon utilisée dès la Préface des Institutions. Or, ce temple figure l'Eglise (C. 14, 8).

De sorte que si le moine est l'*exemplum ad imitandum* proposé aux fidèles, l'abbé et son monastère sont le modèle ecclésial idéal offert à l'Eglise de l'Antiquité tardive.

Angelo GIANFRANCESCO

47. R 4 P 1, 5-6. I. 2,3 ; C. 4,20.

48. I. 1,2 ; 11,19 ; C. 2,11.

49. Rappelons l'échec de la première expérience pachomienne ou le cas de Pinufe dans I. 4,30.

50. L'idée que le *coenobium* est une école, un gymnase, est propre à l'anachorète Cassien qui l'envisage alors comme une préparation à l'érémisme : I. 5,36 ; C. 3,1 ; 11,5 ; 18,16 ; 19,11. Ceci ne l'empêche pas d'affirmer la valeur absolue du cénobitisme, par référence à l'imitation du Christ par l'obéissance, valeur formulée par *usque ad mortem*. Voir note 36. Pour l'histoire du mot *monasterium* : Jean GRIBOMONT, « L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sévère », *Studia Anselmiana*, Rome, 1961, p. 138-141.